

**UNIVERSITE GALATASARAY
INSTITUT DES SCIENCES SOCIALES
DEPARTEMENT DE PHILOSOPHIE**

**LE CORPS CHEZ SPINOZA
ET L'EXPERIENCE CHEZ HEGEL**

THESE DE MASTER RECHERCHE

Ediz UZUN

Directeur de Recherche: Yrd. Doç. Dr. Aliye KOVANLIKAYA

MARS 2010

REMERCIEMENT

Je tiens à remercier toutes les personnes qui, de près ou de loin, ont aidé à la réalisation de ce mémoire.

J'exprime ma plus vive gratitude à Y. Doç. Dr. Aliye Kovanlıkaya, mon directeur de recherche, dont les remarques constructives et les conseils avisés ont fait une grande contribution à l'accomplissement de ce travail. J'adresse également mes plus sincères remerciements aux membres du jury, Prof. Dr. Cemal Bali Akal, Doç. Dr. Türker Armaner d'avoir accepté de se plonger dans la lecture du mémoire.

TABLE DES MATIÈRES

ABRÉVIATIONS.....	iv
RÉSUMÉ.....	v
ABSTRACT	xi
ÖZET	xvi
 INTRODUCTION	 1
 PREMIÈRE PARTIE:	
LE CONCEPT DU CORPS CHEZ SPINOZA	7
Chapitre i: Le corps et la substance	7
Chapitre ii: L'union du corps et de l'esprit	20
 DEUXIÈME PARTIE:	
LE CONCEPT D'EXPERIENCE CHEZ HEGEL.....	31
Chapitre i: Hegel et Spinoza.....	31
Chapitre ii: La conscience et l'expérience	42
 CONCLUSION	 64
 BIBLIOGRAPHIE.....	 69
 ÖZGEÇMİŞ.....	 72

ABRÉVIATIONS

Cor.	: Corollaire
Déf.	: Définition
Dém.	: Démonstration
E.	: Ethique
Leçons.	: Leçons sur l'Histoire de la Philosophie
Med. Mét.	: Méditations Métaphysiques
Ph. de l'Esprit	: Phénoménologie de l'Esprit
Prop.	: Proposition

RÉSUMÉ

La relation entre la pensée et l'être est la grande question de la philosophie. Spinoza et Hegel ont été occupé profondément de cette question ontologique et aussi épistémologique. Dans leur terminologie spécifique bien sûr, la conception de corps chez Spinoza nous offre une possibilité pour examiner cette relation, puisque le corps est une chose singulière et une manière de l'attribut étendue de la substance, et que l'esprit est l'idée de ce corps. De l'autre côté, pour Hegel, l'expérience, qui est celle qui exprime la coïncidence de la réalité effective et la conscience, dont la conception nous permet de percevoir le déroulement de l'esprit.

Dans cette étude nous nous servons de leurs propres ouvrages, pour essayer de déduire les pensées de ces deux philosophes. Ce sont particulièrement « *l'Ethique* » et « *Court Traité* » de Spinoza; la partie consacrée à Spinoza de « *Leçons sur l'Histoire de la Philosophie* » et la « *Phénoménologie de l'Esprit* » de Hegel. On cherche la présence de la relation entre la notion du corps de Spinoza et la notion de l'expérience de Hegel.

Dans notre époque, on observe une augmentation au nombre de considération qui se pose contre les pensées systématiques. La pensée de Hegel est l'une des plus célèbres qui est attaquée de plusieurs façons. C'est juste; il est pénible de parcourir une pensée tellement systématique comme celle de Hegel. Mais en accord avec l'effort philosophique, à notre avis, avant de commencer à détruire un système, il faut d'abord le déduire. La déduction de la pensée de Hegel, sera un peu plus facile si on préfère une manière d'avancer au plus profond à l'aide de quelques notions essentielles. La notion de « l'expérience » peut être un tel instrument pour le système de Hegel. On peut se rappeler qu'il a nommé sa phénoménologie comme « science de l'expérience de la conscience ».

Mais cette avance n'est pas encore suffisante pour que la déduction d'une pensée systématique soit effective. Il faut même trouver son fondement dans l'histoire de la pensée. En vertu de la compréhension de Hegel, selon laquelle l'histoire de la philosophie est elle-même la philosophie, on peut d'abord séjourner dans la pensée de Spinoza. Puisque Hegel lui-même précise que, se placer au point de vue de Spinoza est le commencement essentiel de tout philosopher.

C'est parce que, selon Hegel, la considération de « la substance » chez Spinoza a ouvert la porte à la libération de l'esprit. Au contraire de deux substances qui sont indépendantes l'une de l'autre de Descartes, Spinoza admet l'une et seule substance, dont « la pensée » et « l'étendue » sont ses deux attributs. L'esprit humain peut concevoir la substance sous ces deux attributs. A son époque, considérer la substance ou bien dieu comme une chose même étendue, était une action tellement révolutionnaire et aussi dramatique. La notion du « corps » chez Spinoza nous présente son importance à ce moment-là. Il nous propose d'entendre par un terme, qui a le sens de « l'objet matériel caractérisé par ses propriétés physiques », une manière qui exprime l'essence de dieu. Expliquer l'essence de dieu, qui a créé toute chose, à travers ces choses mêmes? Fallait-il donc détruire immédiatement une pensée comme celle-ci?

L'homme se construit d'union du corps et de l'esprit. L'esprit est l'idée de ce corps ou bien l'effort qui forme les idées, à savoir les concepts des affections du corps. L'homme est un individu qui peut se concevoir tantôt sous l'attribut de la pensée, tantôt sous celui de l'étendue. Spinoza expose son attitude opposée à la croyance selon laquelle l'esprit commande le corps. L'esprit n'est pas un empire dans un empire. Autrement dit, il n'y a pas une « subordination » entre les deux attributs de la substance; l'étendue et la pensée. Selon Spinoza, le problème n'est pas l'immortalité de l'esprit, mais l'infinité de l'attribut pensée. Il faut observer et considérer l'esprit en concevant l'éternité de dieu par l'objet de l'esprit, que celui n'est d'autre chose que le corps.

Spinoza constate que ni l'esprit peut déterminer le corps au mouvement ou au repos, ni le corps l'esprit à la pensée. Le corps peut se déterminer au mouvement ou au repos par les autres corps. C'est sûr en vertu de la définition de « manière » (mode) de Spinoza. La manière est l'affection de la substance, et ce qui est en autre chose. Le corps est une manière qui exprime l'essence de dieu. Tout ça veut dire alors qu'il faut d'abord considérer une « union de corps » avant d'examiner la relation de l'esprit avec le corps. Parce que s'il n'y avait pas d'autres corps, le corps ne serait pas la manière et alors il n'y aurait pas l'idée surtout.

Pour évaluer l'homme comme un individu, il nous faut d'abord nous présenter l'individu composé des corps. Sinon, on ne peut pas s'enfuir de considérer l'homme, en tant qu'il est un individu, comme « un système fermé ». Cette faute a aussi deux côtés. L'un, par exemple, est ce que l'on peut voir dans la médecine, sous le nom de l'«*homéostasie* » au sens d'une tendance d'un système à préserver un équilibre interne. On doit dire que celui-ci est seulement une « présupposition » vraiment risquée au point de vue de la méthode scientifique; et fautive au point de vue de Spinoza. Parce qu'un individu est très composé de corps, ce dont est une manière.

A l'autre côté de la faute, se trouve, la considération du corps comme une machine ou bien un automate. Cette considération ne reste aucun lieu à l'esprit. Bien que ce soit juste que Spinoza considère le corps comme une chose « inanimée », il nous empêche aussi de le concevoir hors de son caractéristique d'être une manière qui exprime l'essence de dieu, de quelque chose qui est abstraite. On peut dire d'une autre façon que l'esprit est toute considération en-soi; il est la manière dont le corps se conçoit lui-même. Cela peut nous amener à formuler une proposition selon laquelle avec l'esprit humain, la nature arrive à la conscience d'elle-même. Il semble que cette expression conjoint la compréhension de la notion du corps de Spinoza et celle de la conscience de Hegel.

L'esprit est l'idée d'une chose singulière qui existe en acte. Spinoza précise que c'est seulement la substance qui existe nécessairement de sa nature. Il paraît qu'il y a un paradoxe. Pour résoudre ce problème la manière que Spinoza propose est tout simple. Toute chose qui est en dieu et ne peut se concevoir que seulement par dieu. La substance ou bien dieu est le point d'appui de toutes les conceptions. Il y a une relation de causalité entre la substance et les choses singulières, les corps. Pour connaître un effet il faut connaître sa cause, selon Spinoza. Le point de départ pour Spinoza est « *causa sui* ». La substance est cause de soi et aussi elle est cause de tous les corps. Il nous faut comprendre en même temps que les corps sont ses effets et

sont en dieu. Alors la substance qui contient en soi la cause et l'effet en même temps, est, selon les mots de Spinoza, la « cause efficiente ».

On voit que Hegel a attrapé les deux points essentiels du système de Spinoza : « Exister en acte » et « cause efficiente ». La cause de soi qui contient en même temps la cause et l'effet, est pour Hegel, une union qui contient la négation en soi. En critiquant la considération de la substance rigide et immobile de Spinoza, il établit son compréhension de la dialectique, laquelle qui peut se considérer comme le mouvement résultant de la séparation chez une seule substance. Et puisque selon Spinoza la substance est « absolument affirmative » qui ne contient aucune négation et d'autre part « toute détermination est négation », alors Hegel trouve sur ce point-là le fondement de sa démonstration logique de la dialectique.

Les deux philosophes sont en accord sur le principe selon lequel c'est dieu ou la substance qui est la vérité éternelle. A la différence de Spinoza, Hegel ne se contente pas de cette considération. Il faut considérer la substance avec son mouvement, en tant qu'elle est comme l'objet de la conscience. Le mouvement dialectique est le déroulement de l'esprit absolu. La conscience conçoit ce mouvement dans l'expérience.

De ce point de vue, l'homme est objectivement une « possibilité » de connaître et de concevoir dieu, selon Hegel. C'est parce que l'homme est l'union de l'esprit et le corps. D'autrement dit par les mots de Hegel, l'homme est la conscience et de l'être en même temps. Au lieu de la considération de la substance immobile de Spinoza, Hegel admet la substance comme le sujet. Il pose sa compréhension en une manière très claire dans sa *Phénoménologie* : « *La substance vivante est l'être qui est sujet en vérité ou, ce qui signifie la même chose, est l'être qui est effectivement réel en vérité, mais seulement en tant que cette substance est le mouvement de se-poser-soi-même, ou est la médiation entre son propre devenir-autre et soi-même* ». C'est-à-dire, en même temps que l'homme est, pour l'esprit absolu dans son déroulement, une « échelle » pour « surmonter » et une « escale » pour son « retour en-soi ». Et alors l'expérience, lui, est un « témoignage » pour l'homme qui se découle non pas en dehors de soi, au contraire dans sa conscience soi-même. On peut ajouter encore que la conception de « devenir-autre » de Hegel admet comme son fondement la conception de la « manière » de Spinoza.

Ici, la considération de l'union du corps et l'esprit a beaucoup d'importance. Il y a quelques commentaires produites au fondement de la proposition de Spinoza qui exprime que, l'ordre et l'enchaînement des idées est même que l'ordre et l'enchaînement des choses. Ces commentaires se rayonnent dans des différentes directions. La conception de l'union de Spinoza s'appuie-t-elle à un parallélisme de l'esprit et du corps; ou bien de l'autre côté, peuvent-ils se concevoir au point de vue d'une égalité?

A notre avis, les deux commentaires comportent quelques problèmes selon la pensée de Spinoza. Parce que, si on suppose qu'il y a un parallélisme, comme deux lignes parallèles qui vont à l'infini sans une coïncidence, ce n'est pas possible de concevoir l'esprit comme l'idée des affections du corps. Et rappelons-nous que Spinoza distingue « l'affection » de « l'affect ». L'affect est l'affection du corps et en

même temps l'idée de cette affection. C'est cette expression qui contient la formule de l'action spinoziste là-dedans. Une considération comme un parallélisme ne nous permet pas d'expliquer la conception de « l'idée de l'idée ». C'est-à-dire nous ne pouvons pas distinguer « l'action » de « la passion », parce que c'est impossible pour nous de connaître les idées et les causes adéquates.

De l'autre côté, considérer une égalité entre le corps et l'esprit, bien qu'il soit plus juste d'une considération de parallélisme, peut causer une compréhension comme ce sont deux substances indépendantes. Il paraît que c'est encore l'identité qui nous permet de concevoir l'union, ou bien l'individu, tantôt sous l'attribut de l'étendue, tantôt sous l'attribut de la pensée.

On peut s'approcher à l'union, d'une manière sans écarter l'un de deux cotés, sans réduire l'un à l'autre. La conception de Hegel peut se considérer utilisable à ce moment-là. Selon laquelle, l'union contient les opposés en soi, pour mieux dire, l'union du corps et de l'esprit est une certaine union des opposés, que l'un des opposés est « devenir-autre » de l'autre.

Ce point-là est tellement critique. Dieu n'est pas cause transitive, mais immanente des choses. En accord avec ce principe, tout ce qui est est en dieu et conçoit par dieu. Dieu est absolument infini et existe éternellement, mais il est affecté en même temps par des choses dont il a produit. D'autrement, une chose absolument pensante a l'idée de toute chose, puisque l'idée est un concept de l'esprit, que l'esprit forme pour ce qu'il est une chose pensante. C'est-à-dire, l'esprit humain constitue son essence par l'attribut pensée de la substance, celle qui existe nécessairement et éternellement, en tant qu'on la considère « en acte ». Peut-on préciser en revenant au point de commencement, que c'est à cause de ça exactement, Spinoza attire toujours notre attention à la compréhension de dieu non pas en tant qu'il est infini, mais en tant qu'il est affecté des choses existant en acte.

Toute détermination est négation. Cette grande expression de Spinoza veut dire que dieu étant seulement le positif, l'affirmatif, le déterminé est le fini, ce qui lui est essentiel repose sur la négation. La démarche de Spinoza, selon Hegel, est correcte mais la proposition singulière est fautive, en tant qu'elle n'exprime qu'un seul côté de la négation. De là, Hegel vient à dire que le principe de la subjectivité ne se trouve pas dans le spinozisme, parce que la négation n'y a été appréhendée qu'unilatéralement.

On peut examiner la notion de la conscience de soi de Hegel, à l'égard de la notion d'individuation de Spinoza, celle dont Hegel l'appelle comme la limite du système spinoziste. Hegel critique Spinoza, parce que chez lui l'individuation est exprimée seulement par la conception de l'union et de la négation unilatérale. Dans la pensée de Spinoza il n'y a pas une différenciation dans la totalité de l'esprit.

C'est juste que la proposition qui s'exprime l'esprit humain, en tant que son être actuel se constitue par l'idée d'une chose singulière qui existe en acte, indique le fondement de la conscience. Et ainsi les définitions nominales des modes, de l'entendement, de la volonté, des affections, données par Spinoza contiennent la considération de la conscience, selon Hegel. Mais cette considération est toujours

limitée et non satisfaisante. Ce problème peut s'expliquer en cadre de la distinction de l'être et de l'essence.

L'essence de l'esprit humain est constituée par dieu alors que son être actuel est constitué par l'idée d'une chose singulière qui existe en acte, mais pas par l'idée d'une chose qui n'existe pas ou bien d'une chose infinie qui doit toujours nécessairement exister. Il n'y a pas de distinction entre l'essence et de l'être dans la substance en soi.

Au contraire, selon Hegel, l'être est le positif, autrement dit, le négatif du négatif, et l'essence est le négatif chez la substance elle-même. Ces deux opposés qui appartiennent à la nature de la substance, se représentent ainsi s'unifient chez l'esprit humain par la construction du concept. Le concept est la synthèse d'eux. Puisque le système spinoziste s'appuie à l'identité absolue, à l'unité rigide chez la substance, toute différence chez les singuliers doit se supprimer dans cet abîme.

Hegel précise que Spinoza ne connaît pas une infinité de la forme qui serait différente de celle de la substance rigide. Il est besoin de connaître dieu comme l'essence des essences, comme substance universelle, identité universelle, tout en conservant les différences.

A ce point-là, il nous faut rappeler que Spinoza mentionne l'existence en acte de quelque chose et même l'essence actuelle de l'esprit humain. Aux yeux de Hegel cette conception d'« acte » peut se considérer de même façon que celle de l'infini présent et actu. Ainsi que dans le cas de cause de soi, le concept inclut l'existence.

Selon Hegel, Spinoza descend de l'universel de la substance au singulier par le particulier, la pensée et l'étendue. Mais la manière (le mode) dans laquelle tombe la singularité disparaît dans l'essence. C'est la même chose que l'anéantissement de la conscience de soi, de la suppression de l'être-pour-soi de la conscience humaine. Pour qu'on puisse parler de la liberté, selon Hegel, la condition nécessaire est de poser l'être-pour-soi de la conscience humaine. C'est la substance seule qui est absolument libre chez Spinoza. Dans une position opposée à Spinoza, c'est l'intellect qui doit être absolument libre chez Hegel.

En conséquence, on a étudié dans cette recherche la conception du corps chez Spinoza partant des définitions fondamentales de l'*Ethique*, suivant, le corps dans son rapport à la substance et l'attribut étendue. On a vu que selon Spinoza hormis les substances et les accidents rien n'existe dans la réalité, autrement, en dehors de l'intellect. A une deuxième étape on a pris à la main l'union du corps et de l'esprit, en tant que l'esprit est l'idée du corps ou bien l'essence objective de ce corps. Pour mieux entendre l'union il a fallu exprimer la notion de l'idée de l'idée. Parce que la pensée parfaite doit avoir une idée ou connaissance de toute chose et cette idée ou connaissance forme l'esprit de cette chose même. De là, c'était cette médiation de l'esprit avec l'intellect parfait, qui nous permet de concevoir la relation entre l'esprit et le corps, c'est-à-dire, la pensée et l'être.

Passant à la critique de Spinoza, qui se fait par Hegel, on a examiné quelque notion, par exemple le lieu de la conception d'une et seule substance, l'infinité

imaginaire et l'infinité véritable, la détermination et la négation etc. On a vu que, bien qu'il y ait beaucoup de différence entre les deux systèmes, la pensée de Spinoza forme une très grande impulsion pour l'établissement de celle de Hegel.

ABSTRACT

The relationship between thought and being is the big question of philosophy. Spinoza and Hegel were deeply engaged in this ontological and also epistemological question. In their specific terminology, of course, the concept of body in Spinoza offers us an opportunity to examine this relationship, since the body is a singular thing and a way of the extensive attribute of substance and the mind is the idea of that body. On the other hand, for Hegel, the experience which is the one that expresses the coincidence of effective reality and consciousness, whose conception allows us to perceive the unfolding of the mind.

In this study we use their own books to try to understand the thoughts of these two philosophers. These are in particular « *Ethics* » and « *Short Treatise* » of Spinoza, the section on Spinoza of Hegel's « *Lectures on the History of Philosophy* » and « *Phenomenology of Spirit* » of Hegel. We look for the presence of any relationship between the concept of body of Spinoza and the concept of experience of Hegel.

In our time, there has been an increase in the number of considerations that arise against systematic thoughts. Hegel's thought is one of the most famous thoughts contested in several ways. That's right; It is hard to cover a thought as systematic as Hegel. But in line with the philosophical effort, in our opinion, before starting to destroy a system, it must first be understood. Understanding Hegel's thought, will be a little easier if you prefer a way of deepening, using some basic concepts. The concept of "experience" can be such an instrument for the system of Hegel. Remember, he called his phenomenology as « science of experience of consciousness ».

But this way is not enough for the understanding of a systematic thought to be effective. We must also find its foundations in the history of thought. For understanding Hegel, for whom history of philosophy is itself philosophy, we can first make a stop on the thought of Spinoza. As Hegel says himself that, to take the point of view of Spinoza is the essential beginning of all philosophers.

That's because, according to Hegel, the consideration of « the substance » at Spinoza has opened the door to the liberation of the mind. Unlike two substances of Descartes which are independent of each other, Spinoza admits one and only substance, for which « thought » and « extent » are the two attributes. The human mind can conceive the substance with these two attributes. In his time, considering the substance or the god like something evenly extended was such a revolutionary as well as dramatic action. The concept of « body » at Spinoza presents its importance at that time. He propose to understand this term as « the material object characterized by its physical properties », a manner that expresses the essence of god. Explaining the essence of God, who created everything, through these things themselves? Was it necessary therefore to destroy immediately a thought like this?

Man is made of the union of body and mind. The mind is the idea of this body or the place where ideas are formed, namely concepts of affections of the body. Man is an individual who can conceive himself now under the attribute of thought, then under that of extent. Spinoza explains his attitude to the opposite belief that the mind controls the body. The mind is not an empire in an empire. In other words, there is not «subordination» between both attributes of the substance, the extent and the thought. According to Spinoza, the problem is not the immortality of the spirit, we must observe and consider the mind in conceiving the eternity of God by the object of the mind, that this is not anything other than the body.

Spinoza notes that neither the mind can determine the body to motion or to rest, nor the body the mind to thinking. The body can be determined to motion or to rest by the other bodies. Of course this is thanks to the definition of « manner » (mode) of Spinoza. The manner is the affection of the substance, and what is in something else. The body is a way that expresses the essence of god. All these mean that it is first necessary to consider a « union of body » before examining the relationship between the mind and body. Because if there were no other body, the body would not be the manner and then there would be no idea in particular.

To assess the man as an individual, we must first introduce ourselves the individual composed of the bodies. Otherwise, you can not escape considering the man as a « closed system » although he is an individual. This fault also has two sides. One, for example, what we see in medicine, under the name of « *homeostasis* » is the sense of a tendency of a system to maintain an internal balance. We must say that it is only a « presupposition » really risky in terms of the scientific method, and false from the point of view of Spinoza. Because an individual is very much composed of body, which is a manner.

On the other side of the fault lies, the consideration of the body as a machine or a robot. This account leaves no place to the mind. Although it is right that Spinoza considers the body as something « inanimate », it also prevents us to conceive it out of its characteristic of being a manner that expresses the essence of God, something that is abstract. It can be said in another way that the mind is any and all consideration in itself: it is the manner the body develops itself. This may lead us to formulate a proposal that with the human mind, nature comes to the consciousness of itself. It seems that this phrase combines the understanding of the concept of the body of Spinoza and the concept of consciousness of Hegel.

The mind is the idea of a singular thing that exists in actuality. Spinoza states that it is the only substance that exists necessarily by its nature. It seems that there is a paradox. To resolve this problem the way that Spinoza offers is very simple. Everything is in God and can not be conceived by anybody other than god. The substance or god is the fulcrum of all conceptions. There is a causal relationship between the substance and the singular things, the bodies. To know an effect we must know its cause, according to Spinoza. The starting point for Spinoza is « *causa sui* ». The substance is the cause of itself and also it is the cause of all the bodies. We must understand at the same time that the bodies and their effects are in god. Then, the substance which contains in itself the cause and effect simultaneously is, in the words of Spinoza, the « efficient cause ».

We see that Hegel grabbed two key points of the system of Spinoza: « To exist in actuality » and « efficient cause ». The cause of the self that contains both the cause and effect is for Hegel, a union that contains the negation itself. In criticizing the consideration of rigid and immobile substance of Spinoza, he established his understanding of dialectics, which can be regarded as the movement resulting from the separation in a single substance. And since, according to Spinoza, the substance is « absolutely affirmative » which contains no negation and other « all determination is negation », then Hegel finds on this point the basis of his demonstration of dialectical logic.

The two philosophers are in agreement on the principle according to which god or substance is the eternal truth. Unlike Spinoza, Hegel does not merely that consideration. We must consider the substance with its movement, as it is the object of consciousness. The dialectical movement is the unfolding of absolute spirit. Consciousness conceives this movement in the experience.

From this point of view, man is objectively a « possibility » to know and conceive the god according to Hegel. This is because man is the union of spirit and body. In the words of Hegel, man is the consciousness and being in the same time. Instead of Spinoza's consideration of the substance still, Hegel recognizes the substance as the subject. He puts his understanding very clearly in his *Phenomenology*: « The living substance, further, is that being which is truly subject, or, what is the same thing, is truly realised and actual (*wirklich*) solely in the process of positing itself, or in mediating with its own self its transitions from one state or position to the opposite ». That is to say, at the same time that man is the absolute spirit in its progress, a « ladder » to « surmount » and « stopover » for its « return-in-himself ». And then the experience, it is a “testimony” to the man who follows not outside of oneself but to the contrary in his conscience of himself. You can also add that Hegel's conception of « becoming-other » admits as its basis Spinoza's conception of « manner ».

Here, the consideration of the union of body and spirit is very important. There are some comments generated on the basis of Spinoza's proposition that expresses that the order and connection of ideas is the same thing as the order and connection of things. These comments radiate in different directions. Does the conception of the union of Spinoza rely on a parallelism of mind and body or on the other hand, can they be conceived in terms of equality? In our opinion, both comments have some problems according to the thought of Spinoza.

Because, if we assume that there is a parallelism, like two parallel lines that go to infinity without coincidence, it is not possible to conceive the mind as the idea of affections of the body. And let us remember that Spinoza distinguishes « affection » of « affect ». The affect is the affection of the body and at the same time the idea of this affection. It is this expression that contains the formula of Spinozist action in it. Consideration as a parallelism does not permit us to explain the concept of « the idea of the idea ». That is to say we can not distinguish between « action » from « passion » because it is impossible for us to know the ideas and causes adequately.

On the other hand, to consider equality between body and mind, although it is just a consideration of parallelism can allow an understanding as they are two independent substances. It seems that it is still the identity that allows us to conceive the union or the individual, now under the attribute of extension, then under the attribute of thought.

We can consider the union, without eliminating one of two sides and without reducing one to another. The conception of Hegel can be considered usable at this time. According to which, the union contains the opposites in itself, or better to say, the union of body and mind is a certain union of opposites, that what one is « becoming-other » of the other.

This point is so critical. God is not transitive cause, but immanent of things. In accordance with this principle itself, everything is conceived by god. God is absolutely infinite and exists eternally, but it is simultaneously affected by things he has done. In other words, something absolutely thinking having idea about anything, since the idea is a concept of mind, that the mind produce as it is a thinking thing. That is to say, the human mind constitutes its essential by the attribute thought of the substance, that which exists necessarily and eternally, as it is considered « in action ». Can you specify, returning to the point of beginning, that is because of that, exactly, Spinoza still draws our attention to the understanding of God not as he is infinite, but as it is affected by the things actually existing.

All determination is negation. This great expression of Spinoza means that god is only positive, affirmative, and although the determined one is the finite, what is essential to it is based on the negation. Spinoza's approach is correct, according to Hegel, but the singular proposition is false, as it expresses only one side of the negation. Hence, Hegel goes on to say that the principle of subjectivity is not present in Spinozism, because there, the negation has been apprehended only unilaterally.

We can consider the concept of self-consciousness of Hegel, with respect to the notion of individuation in Spinoza, one which Hegel calls as the limit of the system Spinozist. Hegel critic Spinoza because in Spinoza, the individuation is expressed only by the conception of the union and unilateral negation. In Spinoza's thought, there is no differentiation in the totality of mind.

It's right that the proposal which express itself in the human mind, as its actual being is constituted by the idea of a singular thing that exists in actuality, points out to the foundation of consciousness. And so the nominal definitions of modes, understanding, will, affections, given by Spinoza contain the consideration of consciousness, according to Hegel. But this consideration is always limited and unsatisfactory. This may be due in part to the distinction between being and essence.

The essence of the human mind is constituted by god whereas his actual being is constituted by the idea of a singular thing that exists in actuality but not by the idea of something that does not exist or an infinite thing which must always necessarily exist. There is no distinction between essence and being in the substance in itself.

Instead, according to Hegel, being is the positive, ie, the negative of the negative, and the essence is the negative in the substance itself. These two opposites that belong to the nature of the substance, arise, and by this way are unified in the human spirit through the construction of the concept. The concept is the synthesis of them. Since the system Spinozist relies on the absolute identity, unity rigid in substance, any difference in the singular shall be deleted from this abyss.

Hegel expresses that Spinoza did not know an infinity of form which would be different from the rigid substance. It is necessary to know god as the essence of essences, as the substance universal, universal identity, while preserving differences.

According to Hegel, Spinoza descended from the universal of the substance to the singular through the particular, thought and extension. But the manner (mode) in which falls the singularity disappears in the essence. This is the same thing as nothingness of the consciousness of self, the suppression of the being-for-itself of human consciousness. For one can speak of freedom, according to Hegel, the prerequisite is to assert the being-for-itself of human consciousness. This is the only substance that is absolutely free in Spinoza. In a position opposed to Spinoza, is the intellect that should be absolutely free, in Hegel.

As a result, we studied in this research the conception of body in Spinoza starting with basic definitions of *Ethics*, then the body in its connection with the substance and the attribute extensive. We saw that according to Spinoza, excluding substances and accidents nothing exists in reality, in other words outside the intellect. In a second step we considered the union of body and mind, as mind is the idea of the body or the objective essence of that body. To better understand the union we had to refer to and explain the concept of the idea of the idea. Because the perfect thought must have an idea or knowledge of anything and this idea or knowledge forms the spirit of the thing itself. Therefore, it was this mediation of the mind with the perfect mind, which allowed us to develop the relationship between mind and body, that is to say, thought and being.

Turning to the criticism of Spinoza by Hegel, we considered several concepts, for example, the significance of one and only substance, imaginary infinite and true infinity, determination and denial etc. We established that although there is much difference between the two systems, the thought of Spinoza forms a great impetus for the establishment of the thought of Hegel.

ÖZET

Düşünce ile varlığın ilişkisi, felsefenin büyük bir sorusudur. Spinoza ve Hegel bu ontolojik ve aynı zamanda epistemolojik soruyla derinden ilgilenmişlerdir. Kendi terminolojileri içinde, Spinoza'daki beden ya da cisim kavrayışı, beden ya da cisim tekil bir şey ve tözün uzam sıfatının modu olduğundan ve tin, bu cismin idesi olduğu için, bize bu ilişkiyi inceleme olanağı sunar. Öte yandan, Hegel için deneyim, etkin gerçeklik ile bilincin kesişimini ifade eden şeydir ki, kavramlaştırması bize tinin akışını anlama izni tanır.

Bu çalışmada, bu iki filozofun düşüncelerini detaylı bir biçimde incelemeyi denemek için onların kendi eserlerinden faydalanıyoruz. Bunlar özellikle Spinoza'nın « *Etika* »sı ve « *Kısa Deneme* »si; Hegel'in, « *Felsefe Tarihi Üzerine Dersler* »'inin Spinoza'ya ayrılmış bölümü ve « *Tinin Fenomenolojisi* »'dir. Spinoza'nın beden ya da cisim kavramı ile Hegel'in deneyim kavramı arasındaki ilişkinin mevcudiyeti aranmaktadır.

Zamanımızda, sistematik düşüncelere karşı konumlanan anlayışların sayısında artış gözleniyor. Hegel düşüncesi, çok farklı tarzlarda eleştiri saldırılarına uğrayan en tanınmışlarından. Bu doğru; Hegel'inki gibi son derece sistematik bir düşünceyi kat etmek zorludur. Ama felsefi çabaya uygun olarak, bizim görüşümüze göre, bir sistemi yıkmadan önce onu detaylı biçimde incelemek gerekir. Hegel düşüncesinin detaylı incelemesi, eğer daha derine birkaç temel kavramın yardımıyla yol alma yöntemi tercih edilirse, daha kolay olacaktır. « Deneyim » kavramı Hegel'in sistemi için böyle bir araç olabilir. Onun, fenomenolojisini « bilincin deneyiminin bilimi » olarak adlandırdığı hatırlanabilir.

Ancak bu yol, henüz sistematik bir düşüncenin etkin bir şekilde incelenmesi için yeterli değildir. Aynı zamanda onun düşünce tarihindeki temelini de bulmak gerekir. Felsefe tarihinin kendisinin felsefe olduğunu belirten Hegel'in anlayışının ışığında öncelikle Spinoza düşüncesiyle uğraşılabilir. Hegel kendisi de, Spinoza'nın bakış açısında yer almanın her tür felsefi uğraşın başlangıcı olduğunu belirtir.

Bu, Spinoza'daki töz kavrayışının, Hegel'e göre, tinin özgürleşmesine kapı açmış olmasından dolayı böyledir. Descartes'in birbirinden bağımsız iki tözünün karşısında, Spinoza, sıfatları « düşünce » ve « uzam » olan bir ve tek tözü kabul eder. İnsan tini tözü bu iki sıfatla kavrayabilir. Döneminde, tözü ya da tanrıyı aynı zamanda uzamlı bir şey olarak almak son derece devrimci ve aynı zamanda dramatik bir eylemdi. Spinoza'daki « beden/cisim » kavramı önemini bize işte bu noktada gösterir. O, bize, « fiziksel özellikleriyle karakterize maddi bir nesne » anlamı taşıyan bir terimden, tanrının özünü ifade eden bir modu anlamayı önerir. Her şeyi yaratan tanrıyı bizzat bu şeyler aracılığıyla açıklamak mı? Böylesi bir düşünceyi hızlıca yıkmak gerekmez miydi?

İnsan, beden ve tinin birleşmesinden oluşur. Tin, bu bedeninin idesidir ya da ideleri oluşturan çabadır ki, bu ideler de bedendeki etkilerin kavramları olarak görülebilir. İnsan, kâh düşünce sıfatının kâh uzam sıfatının tanımı altında ele alınabilir. Spinoza, tinin bedeni yönettiğine olan inanca karşı duruşunu ortaya koyar.

Tin bir krallık içinde krallık değildir. Diğer bir deyişle tözün iki sıfatı, uzam ve düşünce arasında bir « ast-üst » ilişkisi yoktur. Spinoza'ya göre sorun tinin ölümsüzlüğü değildir, yapılması gereken, nesnesi beden/cisimden başka bir şey olmayan tını, tanrının ezeli-ebediliğini bu beden/cisim aracılığıyla kavrayan bir tin olarak saptamak ve öyle ele almaktır.

Spinoza, ne tinin cismi harekette ya da hareketsizlikte, ne de cismin tını düşünmede belirlemediğini kesin olarak ifade eder. Bu, Spinoza'nın « mod » tanımının ışığında kesin bir şeydir. Mod, tözdeki etkilerdir, ki başka bir şeyde olandır. Cisim tanrının özünü ifade eden moddur. O halde, bütün bunlar, cisimle tinin ilişkisini incelemeyen önce bir « cisimler birleşmesi » kavrayışı geliştirmek gerekir demektir. Çünkü eğer başka cisimler olmasaydı, cisim bir mod olmayacaktı ve dolayısıyla ide de olmayacaktı.

İnsanı bir birey olarak değerlendirmek için öncelikle cisimlerden oluşmuş bireyi görmemiz gerekir. Aksi halde, insanı bir birey olarak, « kapalı sistem » halinde kavramaktan kaçınmamız mümkün olmaz. Bu tür bir yanlışın iki yönü vardır. Biri, örneğin, tıpta, kendi içsel dengesini koruma eğilimi anlamına gelen « *homeostazi* » adı altında görülebilir. Belirtmek gerekir ki, bu tanımlama yalnızca bir « ön varsayımdır » ve bilimsel yöntem açısından gerçekten riskler barındırır ve ayrıca Spinoza'nın bakış açısına göre de yanlıştır. Çünkü bir birey çok fazla cisimden oluşmaktadır ki, bu cisimler birer moddur.

Yanlışın diğer yönü de beden/cismin bir makine ya da bir otomat olarak kabul edildiği anlayış yer alır. Bu anlayış tine hiçbir yer bırakmaz. Spinoza'nın, cismi « ruhsuz » bir şey olarak kabul ettiği doğru olmakla birlikte, yine o, bu cismi, tanrının yani soyut herhangi bir şeyin özünü ifade eden bir mod olma özelliğinin dışında kavramamıza engel olur. Başka bir ifadeyle, tinin kendinde, bütün kavrayışlar olduğunu ya da her bir kavrayışın tinin ta kendisi olduğunu söyleyebiliriz. O, cismin kendini kendisiyle kavradığı moddur. Bu, bizi, insanın tiniyle, doğanın « kendinin-bilinci »ne ulaştığına dair bir önerme formüle etmeye götürebilir. Öyle görünmektedir ki, bu ifade, Spinoza'nın beden/cisim kavramı ile Hegel'in bilinç kavramını birleştirmektedir.

Tin, eylem halinde var olan tekil bir şeyin idesidir. Spinoza belirtir ki, doğası gereği varolan yalnızca tözdür. Burada bir paradoks var görünmektedir. Bu problemi çözmek için Spinoza'nın önerdiği yol oldukça basittir. Var olan her şey tanrıdadır ve ancak tanrı ile kavranabilir. Töz ya da tanrı bütün kavramlaştırmaların temel dayanak noktasıdır. Töz ile tekil şeyler, cisimler arasında bir nedensellik ilişkisi vardır. Spinoza'ya göre, bir sonucu/etkiyi tanımak için onun nedenini tanımak gerekir. Spinoza için hareket noktası « kendinin nedeni » dir. Töz kendinin nedenidir ve aynı zamanda bütün beden/cisimlerin nedenidir. Buradan şunu anlamak gerekir ki, beden/cisimler hem tanrıdadır hem de aynı zamanda onun sonuçlarıdır. Öyleyse töz, nedeni ve sonucu kendinde taşır; Spinoza'nın sözcükleriyle ifade edecek olursak, töz « müessir sebeptir ».

Görülmektedir ki, Hegel, Spinoza'nın sisteminin iki temel noktasını yakalamıştır. Bunlar « eylem halinde var olmak » ve « müessir sebeptir ». Nedeni ve sonucu kendinde barındıran kendinin nedeni, Hegel'in kavrayışına göre, kendinde

olumsuzluğu barındıran bir birliktir. Spinoza'nın hareketsiz ve katı töz anlayışını eleştirirken, Hegel, kendi diyalektik anlayışını kurmaktadır. Bu anlayışa göre diyalektik, bir ve tek tözün bünyesindeki bir ayrışmadan kaynaklanan hareket olarak kavranabilmektedir. Ve töz, Spinoza'nın kavrayışına göre, kendinde hiçbir olumsuzluk barındırmayan « mutlak anlamda olumlu » olduğu için ve öte yandan, Spinoza'nın « bütün belirlemeler olumsuzlamadır » tanımının varlığında, Hegel, tam bu noktada diyalektik mantığın kanıtlanmasının temellerini bulmaktadır.

Her iki filozof, ezeli-ebedi hakikatin tanrı ya da töz olduğu prensibinde birbirleriyle uyum içindedir. Spinoza'dan farklı olarak Hegel bu kavrayışla yetinmemektedir. Töz, hareketi ile ve bilincin objesi olan bir töz olarak kabul etmek gerekmektedir. Diyalektik hareket mutlak tinin açılıp yayılmasıdır. Bilinç bu hareketi deneyim içinde kavrar.

Bu bakış açısına göre, insan nesnel olarak tanrıyı tanıma ve kavramanın « olanağı » olmaktadır, Hegel'e göre. Bu, insan, tinin ve cismin birleşmesi olduğu için böyledir. Başka bir deyişle, Hegel'in terimleriyle söylersek, insan aynı zamanda hem varlıktır hem de bilinçtir. Spinoza'nın hareketsiz töz kavrayışı yerine, Hegel, tözü özne olarak kavrama yaklaşımını getirir. Anlayışını, *Fenomenoloji*'sinde çok açık bir şekilde dile getirir: « Yaşayan canlı töz hakikatte özne olan varlıktır ya da aynı şeyi ifade etmek üzere, o, hakikatte etkin şekilde gerçek olan varlıktır, ama ancak sadece bu töz kendi kendini vaz etme hareketi, ya da kendi başkasına dönüşmesi ile kendi kendisi arasındaki dolayım olarak görüldüğü oranda ». Bu aynı zamanda, insan, mutlak tinin açılıp yayılma hareketinde ondan geçip yükselmesi için bir « merdiven » ve mutlak tinin « kendine dönme » si için de bir uğraktır, demektir. Öyleyse deneyimin kendisi, insan nezdinde, onun dışında değil ama tam tersine bizzat kendinin bilincinin içinde akıp giden bir « tanıklık » tır. Burada şu da ilave edilebilir ki, Hegel'in düşüncesindeki « başka'ya dönüşme » kavramlaştırması, köken olarak Spinoza'daki « mod » kavramlaştırmasını almaktadır.

Burada tin ile beden/cismin birleşmesinin kavranışı büyük önem taşımaktadır. Spinoza'nın, « şeylerin düzeni ve birbirlerine bağlanma zincirleri ile idelerin düzeni ve birbirlerine bağlanma zincirleri aynıdır », önermesi temelinde üretilmiş bazı yorumlar bulunmaktadır. Bu yorumlar değişik yönlere doğru yayılmaktadır. Spinoza'nın birleşme kavramlaştırması tin ile beden/cismin paralelliği prensibine mi dayanmaktadır; ya da öte taraftan, bu her ikisi eşitlik anlayışına dayanan bir bakış açısıyla kavranabilir mi?

Bizim görüşümüze göre, her iki yorum da Spinoza'nın düşünce sistemine göre bazı sorunlar taşımaktadır. Çünkü eğer bir paralellik prensibi varsayılırsa, birbirine paralel sonsuza giden ve hiçbir zaman kesişmeyen iki doğru gibi, tını cisimdeki etkilerin ideleri olarak ele almak mümkün olmayacaktır. Hatırlayalım ki, Spinoza « etki » yi « etkilenim » den ayırmaktadır. Etkilenim, hem cismin yani insan bedendeki etkidir hem de aynı zamanda bu etkinin idesidir. Bu ifade, içinde, spinozacı eylemin formülünü içeren ifadedir. Paralellik prensibindeki bir kavrayış bize « idenin idesi » kavramlaştırmasının açıklanması olanağını tanımaz. Bu da, « eylem » ile « maruziyet » i birbirinden ayırt edemeyiz demektir, çünkü uygun nedenleri ve ideleri tanımamız mümkün olmamaktadır.

Öte yandan, tin ile beden/cisim arasında bir eşitlik olduğunu kabul etmek, paralellik prensibine dayanan kavrayışa göre daha doğru olsa bile, bu her ikisinin birbirinden bağımsız tözler gibi anlaşılmasına yol açabilir görünmektedir. Öyle görünüyor ki, bize, birleşmeyi, kâh uzam sıfatı altında kâh düşünce sıfatı altında kavrama olanağı tanıyan hala aynılık kavramlaştırmasıdır.

Birleşmeye, belli bir tarzda, iki taraftan birini ekarte etmeden, birini diğerine indirgmeden yaklaşmak mümkündür. Hegel'in kavramlaştırması bu noktada kullanışlı kabul edilebilir. Bu kavramlaştırmaya göre, birlik kendinde karşıtları içermektedir, daha doğru söylemek gerekirse, tin ile cismin birleşmesi karşıtların belli bir birleşmesidir ki, biri diğerinin « başkaya-dönüşme » sidir.

Burada ortaya çıkan nokta son derece kritiktir. Tanrı şeylerin geçişken değil, ama içkin nedenidir. Bu prensibe uygun olarak bütün var olanlar tanrıda vardır ve ancak tanrı aracılığıyla kavranabilirler. Tanrı mutlak olarak sonsuzdur ve ezeli-ebedi olarak var olur, ama aynı zamanda ürettiği şeylerden etkilenim almaktadır. Başka bir deyişle, mutlak olarak düşünen bir şey bütün her şeyin idesine sahiptir. Çünkü ide, tinin de düşünen bir şey olarak ürettiği, tinin bir kavramıdır.

İnsana ait tin, fiili özünü tözün düşünce sıfatına dayanarak kurar. Ezeli-ebedi tarzda ve zorunlu olarak var olan bu tözün « eylem halinde » olarak kabul edilmesi demektir. Başlangıç noktasına geri dönerken belirtilebilir ki, işte tam bu yüzden, Spinoza dikkatimizi sürekli bir şekilde, sonsuzluğu içinde ele alınan bir tanrı anlayışına değil, fiili olarak var olan şeylerden etkilenen bir tanrı anlayışına çekmektedir.

Bütün belirlemeler olumsuzlamadır. Spinoza'nın bu büyük ifadesi, yalnızca tanrı pozitifdir, olumludur demektir. Ve böylece belirlenmiş olan sonludur ki esas olarak olumsuzda bulunan da odur. Spinoza'nın ilerleyişi doğrudur, Hegel'e göre, ama tekil önermesi yanlıştır, çünkü bu önerme yalnızca olumsuzlamanın bir yanını ifade etmektedir. Buradan hareketle, Hegel, spinozacı sistemde öznellik ilkesinin bulunmadığını söylemeye gelir. Çünkü orada olumsuzlama tek yanlı olarak kavranmış bulunmaktadır.

Hegel'in, kendinin bilinci kavramı, Spinoza'nın bireyleşme kavramına göre incelenebilir. Hegel bu bireyleşme kavramını spinozacı sistemin sınırı olarak adlandırmaktadır. Hegel Spinoza'yı eleştirir, çünkü onda bireyleşme yalnızca birlik kavramlaştırmasıyla ve tek yanlı olumsuzlama kavramlaştırmasıyla ifade edilmektedir. Spinoza'nın düşüncesinin kapsamında, tinin bütünlüğü çerçevesinde bir farklılaşma bulunmamaktadır.

İnsan tinini, fiili varlığı, eylem halinde var olan tekil bir şeyin idesi tarafından oluşturulmuş olarak ifade eden önerme, doğrudur ki, bilincin temelini işaret eder. Aynı şekilde, modların, zihnin, iradenin, etkilenimlerin, Spinoza tarafından birebir adlarıyla ortaya konan tanımları, Hegel'e göre bilincin kavramlaştırmalarını içermektedirler. Ama bu kavramlaştırma da sınırlı ve yetersiz görülmektedir, Hegel tarafından. Bu problem varlık ile özün ayrıştırılması çerçevesinde açıklanabilir. İnsana ait tinin fiili varlığı, eylem halinde var olan tekil şeyin idesi tarafından oluşturulur, var olmayan bir şeyin ya da zorunlu olarak sürekli var olan sonsuz bir

şeyin idesi tarafından değil. Bununla birlikte, insan tininin özü tanrı tarafından oluşturulur. Öz ile varlık arasında tözün kendi bağrında taşıdığı bir ayrım bulunmamaktadır.

Buna karşılık Hegel'e göre, varlık pozitifdir, bir başka deyişle, olumsuzlamanın olumsuzlamasıdır ve öz olumsuzlamadır, tözün kendi kendisinde bile. Tözün doğasına ait olan bu iki karşıtlık, insan tininde kavramın oluşumu olarak birleşirler ve kendilerini ortaya koyarlar. Kavram bu ikisinin sentezidir. Spinoza'nın sistemi mutlak aynılık'a, töz nezdinde katı aynılığa dayandığından dolayı, tekil şeyler nezdindeki bütün çeşitlilik bu kör kuyuda ortadan kaldırılmak durumunda kalmaktadır. Hegel, Spinoza'nın, katı tözünkinden farklı olması gereken sonsuz formunu tanımadığını belirtmektedir. Tanrıyı, çeşitlilikleri bütünüyle muhafaza eden evrensel aynılık, evrensel töz, özlerin özü olarak tanımak gerekmektedir.

Bu noktada, hatırlamamız gerekir ki, Spinoza, herhangi bir şeyin eylem halinde var oluşundan ve aynı şekilde insan tininin fiili özünden bahseder. Hegel'in gözünde « eylem » in bu kavramlaştırması, sonsuzun « mevcut ve fiili » (şimdi ve burada) kavramlaştırması ile aynı tarzda olarak kabul edilebilir. Benzer biçimde, kendinin nedeni durumunda da kavram var oluşu kapsamaktadır.

Hegel'e göre, Spinoza, tözün evrenselinden tekil olana, tikel, düşünce ve uzam vasıtasıyla iner. Ama tekilliğin içine düştüğü mod, özde gözden kaybolmaktadır. Bu, kendinin bilincinin yokoluşu, hiçleşmesiyle, insan bilincinin kendi-için varlığının ortadan kaldırılmasıyla aynı şeydir. Hegel'e göre, özgürlükten bahsedebilmek için zorunlu olan koşul, insan bilincinin kendi-için varlığının ortaya koyulmasıdır. Spinoza'da, mutlak olarak özgür olan yalnızca tözdür. Spinoza'nın bu kavramlaştırmasına karşıt bir pozisyonda olan Hegel'in nezdindeyse mutlak olarak özgür olması gereken zihindir.

Sonuçta, bu çalışmada, Spinoza'daki beden/cisim kavramlaştırması *Etika*'nın temel tanımlarından hareketle, takiben, cisim, töz ve uzam sıfatına göre ilişkisi bağlamında çalışıldı. Görüldü ki, Spinoza'ya göre, hakikatte, bir başka deyişle zihnin dışında, tözden ve modlardan başka hiçbir şey varolmaz. İkinci bir etapta, beden/cisim ile bu bedeninin idesi ya da nesnel özü olarak tinin birleşmesi ele alındı. Birleşmeyi daha iyi anlamak için idenin idesi kavramını açmak gerekli oldu. Çünkü mutlak düşünce, her şeyin idesine ya da bilgisine zorunlu olarak sahiptir ve bu ide ya da bilgi o şeyin tinini oluşturur. Dolayısıyla, mutlak zihin ile tin arasındaki bu dolayım ki, tin ile beden/cisim arasındaki, yani düşünce ile varlık arasındaki ilişkiyi kavramamıza olanak tanır.

Hegel tarafından yapılan Spinoza eleştirisine geçerek, örneğin bir ve tek töz kavrayışının yeri, hayali sonsuzluk ve gerçek sonsuzluk, belirleme ve olumsuzlama vb. gibi kavramlar incelendi. Görüldü ki, iki düşünce arasında birçok farklılık olsa da, Spinoza düşüncesi Hegel'inkinin tesisinde çok büyük bir itici güç oluşturmuştur.

INTRODUCTION

L'EXPOSITION DU PROBLEME

Quelle est la relation entre la notion de « corps » chez Spinoza et la notion d' « expérience » chez Hegel? C'est la question cardinale qui est au sein de cette recherche. Tout d'abord, avant de rechercher la réponse ou bien une des réponses possibles de cette question, on peut remarquer quelques points. Selon Hegel, l'expérience peut se considérer comme « le mouvement dialectique que la conscience exerce en elle-même »¹. Science de l'expérience de la conscience, constitue la première partie de son « système de la science ». Le concept de dialectique, ou bien comme on comprend par la définition ci-dessus, d'expérience, incarnerait sans doute une grande articulation dans l'histoire de la philosophie.

Pareillement, la notion de « corps » de Spinoza a joué un rôle bouleversant dans la philosophie et même dans la théologie de son ère et d'après. Brehier indique ce rôle en cadre d'une question grave. « *L'étendue est un attribut de Dieu. Voilà une des thèses qui ont paru plus choquants aux contemporains de Spinoza: n'était-ce pas faire Dieu corporel et lui attribuer divisibilité et passivité?* »²

Spinoza est excommunié, de plus, est accusé d'être matérialiste et athéiste, plutôt à cause de sa thèse ci-dessus. Hegel, lui, contrairement s'est attaqué puisqu'il se permet de construire un système idéaliste absolu et spéculatif. Mais il y a une forte relation entre ces deux philosophes bien qu'ils s'apparaissent comme dans des

¹ G.W.F.Hegel, **Phénoménologie de l'Esprit**, Trad. J. Hyppolite, Aubier, 1941 Editions Montaigne Paris, Tome I, p. 75. Il faut noter aussi que le sous-titre de cet ouvrage est « Science de l'Expérience de la Conscience »

² Emile Bréhier, **Histoire de la Philosophie**, Librairie Félix Alcan, Paris 1932, Tome 2, édition électronique réalisée par Pierre Palpant, bénévole, Paris, p. 124

positions strictement opposées. La relation se fonde sur leur compréhension, à peu près commune, sur la notion de « substance ».

Le débat autour de la notion « substance » a un lieu très important dans la philosophie moderne depuis Descartes. Spinoza a considéré « une et seule substance » contrairement à son « maître ». C'est Descartes, à qui, appartient la proposition de faire une distinction entre le corps et l'esprit comme deux substances distinctes l'une de l'autre. Selon Spinoza l'esprit et le corps n'expriment pas deux substances distinctes, ils sont des concepts qu'ils peuvent se concevoir sous les attributs d'une seule substance, de dieu.

Il y a une infinité d'attributs de la substance et parmi eux ces deux attributs se nomment l'étendue et la pensée. «.. *L'idée du corps et le corps, c'est à dire l'esprit et le corps, c'est un seul et même individu, que l'on conçoit tantôt sous l'attribut de la pensée, tantôt sous celui de l'étendue* »³. Puisque la pensée et l'étendue sont des attributs de la substance, à savoir du dieu, dieu est chose pensante et chose étendue en même temps. La corrélation de deux attributs configure essentiellement le contenu de l'*Ethique*.

Tous les corps et alors le corps humain aussi, existent pendant une durée. Cette expression peut s'entendre de manière que les corps se conçoivent comme des choses finies et déterminables, et qui existent en acte. Une substance est celle dont appartient à sa nature d'exister.⁴ Alors elle est seule qui existe infiniment. Les différenciations ou bien médiations multiples entre les corps et la substance constituent la carène du système géométrique de Spinoza.

Il faut donc accentuer que chez Spinoza la compréhension de « l'existence en acte » suit nécessairement celle de la substance. Hegel, lui aussi, maintient la même compréhension avec quelques différences et modifications. Il emploie plutôt le terme « réalité effective »⁵. Dans ses « *Leçons sur l'Histoire de la Philosophie* » Hegel souligne l'importance de la substance unique de Spinoza. « *On remarquera d'une*

³ Spinoza, **Ethique**, Traduit par Pautrat, Editions du Seuil, 1999, Deuxième Partie (E.II) « De l'Esprit », Proposition 21 scolie. Il nous faut indiquer ici que parmi trois traductions de l'*Ethique* en français, dans cette recherche on va utiliser celle de Pautrat pour référer.

⁴ Ibid. Première Partie (E.I), « De Dieu », Proposition 7

⁵ « *Wirklichkeit* » en Allemand. On peut justement proposer de traduire ce terme par « actualité ».

*façon générale qu'il faut que le penser se soit placé au point de vue du spinozisme; c'est le commencement essentiel de tout philosopher. Si l'on commence de philosopher, il faut donc se baigner dans cet éther de la substance unique, dans laquelle tout ce que l'on a tenu pour vrai est englouti. C'est à cette négation de tout particulier que doit arriver tout philosophe; c'est la libération de l'esprit et sa base absolue ».*⁶

Au commencement, au niveau de base, Hegel est tout d'accord avec la substance unique de Spinoza, mais par suite il la critique, parce que l'examen de Spinoza sur la relation de l'existence en acte et la substance n'est pas satisfaisante. « *D'un côté, le défaut du spinozisme est compris en tant que manque de correspondance avec la réalité effective; mais de l'autre, il est à saisir d'une manière plus élevée, où l'on considère que la substance spinoziste n'est l'idée que d'une manière entièrement abstraite, et non pas dans sa vitalité »*⁷.

Cette attitude de Hegel, qui, en même temps, affirme et oppose la substance de Spinoza, indique la voie laquelle on peut parcourir en allant du corps de Spinoza à l'expérience de Hegel. La voie est encore couverte sous l'union⁸ du corps et de l'esprit, d'autrement, sous l'union de deux attributs, l'étendue et la pensée. Le mystère est ici. Hegel considère la pensée comme la négation de l'étendue. La substance contient la négativité en elle-même, selon Hegel.

*« C'est là ce que le système spinoziste contient de révoltant, et qui provoque l'indignation à son égard; car l'homme a la conscience de la liberté, du spirituel qui est le négatif du corporel, et que c'est seulement dans l'opposé du corporel qu'il est ce qu'il est véritablement...Mais en tant que modification, cela n'est pas expliqué; car le moment de la négativité est ce qui fait défaut, ce qui manque dans cette substantialité une et rigide »*⁹.

⁶ G. W. F. Hegel, **Leçons sur l'Histoire de la Philosophie**, Trad. Pierre Garniron, Librairie Philosophique J. Vrin, Paris, 1985, Tome 6, p.1456

⁷ Ibid., p.1495

⁸ Spinoza utilise « *Unionem* » en L. Il y a une discussion pour l'utilisation en français comme si c'est « l'union » ou « l'unité ». La raison est elle qu'on peut considérer le terme « l'unité », en tant qu'on part de l'individu déterminé vers la substance. Dans cette recherche on préfère le terme « l'union », en tant qu'on part de la substance vers l'individu.

⁹ Ibid. p. 1494

Selon Hegel, la substance de Spinoza est une et rigide. L'union devrait contenir la négativité qui est la condition nécessaire, pour que l'idée contienne essentiellement en elle le mouvement, c'est-à-dire la vitalité. Et cette condition-là s'exprime, dans le système de Hegel, comme la base de l'expérience, puisque l'expérience est le mouvement que la conscience exerce en elle-même. On peut prétendre ici, que la conception de l'esprit de Spinoza est mobilisée par Hegel, en tant qu'on considère l'esprit comme l'idée et en même temps le négatif du corps.

Donc, il est possible de produire une réponse, dans trois sphères, à la question « quelle est la relation entre la notion de « corps » chez Spinoza et la notion d'« expérience » chez Hegel ? ».

Premièrement, la compréhension de Spinoza sur une et seule substance, est développée par Hegel en présentant et exprimant sa compréhension sur le mouvement de l'esprit, le déroulement de l'absolu. Selon Hegel, le mouvement de l'absolu est « présent et actu » et se nomme justement comme la dialectique. L'infinité « véritable » ou bien « actu » est « connaissable ». C'est une position commune avec Spinoza.

« L'esprit humain a des idées à partir desquelles il se perçoit lui-même, ainsi que son corps et les corps extérieurs, comme existant en acte; et par suite il a la connaissance adéquate de l'essence éternelle et infinie de dieu »¹⁰. Ce n'est possible, selon la classification de Spinoza, qu'à la disponibilité du troisième genre de connaissance. Il précise que, ce genre de connaissance procède de l'idée adéquate de l'essence formelle de certains attributs de dieu vers la connaissance adéquate de l'essence des choses.¹¹

Cette connaissabilité de l'infini, à l'aide des finis, a une similitude avec la connaissabilité de l'infini, qui s'est posée en cadre de l'expérience par Hegel. Spinoza considère le corps comme la base essentielle de cette connaissance; Hegel, lui, propose définitivement la conscience de soi-même, ça veut dire la connaissance de l'infini présent et actu comme un objet de la conscience qui conçoit l'expérience faite en elle.

¹⁰ E. II, Prop. 47, Démonstration.

¹¹ E. II, Prop. 40, Scolie 2.

« *Omnis determinatio est negatio* ». C'est une des plus grandes formules de Spinoza, qui sert à exposer les choses singulières, particulières dépendent autres choses en tant qu'elles existent en acte et en tant qu'elles soient déterminées et finies. Cette négation est l'affirmation de la seule substance, qui existe infiniment et qui n'est pas bornée par une autre chose. « *Comme être fini est, en vérité, partiellement négation, et être infini affirmation absolue de l'existence d'une certaine nature, il suit donc que toute substance doit être infinie* »¹².

Selon Hegel, l'affirmation est « la négation de la négation ». Et celle-là est la majeure expression de la dialectique. « *L'infinité philosophique, ce qui est infini actu, est l'affirmation de soi-même; l'infini de l'intellect, Spinoza le nomme l'affirmation absolue. C'est très juste, sauf que cela aurait pu être mieux exprimé par il est **négation de la négation*** ». ¹³ Hegel propose de lire la formule « *duplex negatio affirmat* » en envers. Elle s'est apparue maintenant la condition d'examiner la relation de l'infini actu avec les finis, avec les déterminés en cadre d'un « entrelacs » dynamique et différentiel. Cet examen sera la deuxième sphère pour cette recherche. Dans cette sphère on verra aussi que, la méthode de « démontrer » de Spinoza, est strictement liée à sa pensée affirmative. On pourra observer la même attraction, mais plus spéculativement, sur le concept de l'expérience, chez Hegel.

Selon Spinoza, le corps humain est un individu composé d'un très grand nombre d'individus dont chacun est très composé.¹⁴ Au nombre infini des individus, c'est-à-dire la nature, se conçoit tout entière un seul individu, qui constitue le fondement de l'être de tout individu, de tous les corps qui varient d'une infinité de manières sans que change l'individu tout entier¹⁵. On peut dire que cette conception de la nature, qui s'apparaît comme une totalité selon le système géométrique de Spinoza, est transportée en modifiant par Hegel, au déploiement temporel de l'esprit. Les notions « éternité » et « antériorité », qui trouvent leur fondement chez Spinoza, sont très valables pour cette opération.

¹² E. I. Prop. 8, scolie 1

¹³ Leçons., p. 1463. C'est nous qui a souligné. Dans le texte la formule est en italique.

¹⁴ E. II. Postulat I

¹⁵ E. II. Lemme 7 scolie. « Tout entier », « *Totus* » en L. Dans Saisset « Totalité »

Dans la méthode spéculative de Hegel, cette transformation est possible si seulement on considère la conscience, avec l'utilisation de la terminologie de Spinoza, sous l'attribut de pensée et en tant qu'on considère la nature entière comme le tout sous l'attribut de l'étendue. La méthode de Hegel, selon laquelle les moments de tout sont des figures de la conscience, d'un point de vue de l'opposition de l'esprit au corps, ce que l'on a déjà mentionné. Tout moment de « tout » est un « objet » pour la conscience. Et ce qui est le deuxième, c'est-à-dire, le nouvel objet qui contient l'anéantissement du premier, il est l'expérience faite sur lui.¹⁶ Un passage très important de Hegel peut former la troisième sphère qu'on va examiner la relation du corps chez Spinoza et de l'expérience chez Hegel.

« L'être-là immédiat de l'esprit, la conscience, possède les deux moments: celui du savoir et celui de l'objectivité qui est le négatif à l'égard du savoir. Quand l'esprit se développe dans cet élément de la conscience et y étale ses moments, cette opposition échoit à chaque moment particulier, et ils surgissent tous alors comme des figures de la conscience. La science de ce chemin est la science de l'expérience que fait la conscience; la substance avec son mouvement est considérée comme objet de la conscience. La conscience ne sait et ne conçoit rien d'autre que ce qui est dans son expérience; en effet, ce qui est dans cette expérience est seulement la substance spirituelle, et en vérité comme objet de son propre soi. L'esprit cependant devient objet parce qu'il est ce mouvement: devenir à soi-même un autre, c'est-à-dire, devenir objet de son propre soi, et supprimer ensuite cet être-autre. »¹⁷.

En vertu de ces expressions, traiter le problème en trois sphères, qui se rentrent fortement, est le but total de notre recherche.

¹⁶ G.W.F. Hegel, **Ph. de l'Esprit**, p. 75

¹⁷ Ibid., p. 32. « *Das unmittelbare Dasein des Geistes, das Bewußtsein, hat die zwei Momente des Wissens und der dem Wissen negativen Gegenständlichkeit. Indem in diesem Elemente sich der Geist entwickelt und seine Momente auslegt, so kommt ihnen dieser Gegensatz zu, und sie treten alle als Gestalten des Bewußtseins auf. Die Wissenschaft dieses Wegs ist Wissenschaft der Erfahrung, die das Bewußtsein macht; die Substanz wird betrachtet, wie sie und ihre Bewegung sein Gegenstand ist. Das Bewußtsein weiß und begreift nichts, als was in seiner Erfahrung ist; denn was in dieser ist, ist nur die geistige Substanz, und zwar als Gegenstand ihres Selbsts. Der Geist wird aber Gegenstand, denn er ist diese Bewegung, sich ein anderes, d.h. Gegenstand seines Selbsts zu werden, und dieses Anderssein aufzuheben.* »

PREMIÈRE PARTIE

LE CONCEPT DU CORPS CHEZ SPINOZA

CHAPITRE I

LE CORPS ET LA SUBSTANCE

« Mais nul ne pourra comprendre l'esprit humain lui-même de manière adéquate, autrement dit distincte, s'il ne connaît d'abord de manière adéquate la nature de notre corps ». ¹⁸

Dans la première partie de l'*Ethique*, à savoir au commencement de son système géométrique, Spinoza pose l'explication de dieu. Avec les définitions, aussi bien, le fondement du système dont il appelle « l'ordre de la nature », se construit simultanément dans cette partie. Dans la deuxième partie qui s'est nommée « *De la nature et l'origine de l'esprit* » ¹⁹ se place la conception du corps et la relation entre le corps et l'esprit. Dans cette recherche on va s'appuyer plutôt à la deuxième partie. D'abord, c'est mieux d'introduire les définitions et les propositions principales de la première partie.

¹⁸ E.II, Prop. 13, scolie

¹⁹ Spinoza emploie le terme « *Mentis* » en Latin. On doit préciser qu'il y a des traductions différentes de ce terme, en français. Dans la traduction dont on réfère plutôt dans cette recherche, celle de Pautrat, le terme correspondant pour « *Mentis* » est « Esprit ». Dans la traduction d'Appuhn (*Nouvelle édition, revue et corrigée d'après l'édition de Heidelberg, Paris, Garnier, 1929*) et dans celle de Saisset (*Ceuvres / Spinoza: Ethique; Réforme de l'entendement; Correspondance Tome 2/ Ceuvres / Spinoza, Charpentier, 1842*) s'emploie le mot « Ame ». C'est sûr que l'utilisation de ce terme emporte beaucoup de discussion. Spinoza utilise dans le texte parfois le mot « *Anima* » en Latin, dont le correspondant est l'« Ame ». A cause de la présence de deux mots différents dans le même texte, ainsi pour pouvoir traiter la conception de « l'idée d'une chose singulière » dans la façon plus compréhensible, et, à partir de la définition de l'idée que l'idée est un concept ce dont exprime une action, on préfère d'utiliser le mot « Esprit ». Pourtant il faut noter que « l'Esprit » de Spinoza n'est pas la même chose de « *Geist* » de Hegel qui se traduit en français par le même « Esprit ».

Table 1

Définition I: Par cause de soi,²⁰ j'entends ce dont l'essence enveloppe²¹ l'existence, autrement dit, ce dont la nature ne peut se concevoir qu'existante.

Définition II: Est dite finie en son genre, la chose qui peut être bornée par une autre de même nature. Par ex., un corps est dit fini, parce que nous en concevons toujours un autre plus grand. De même, une pensée est bornée par une autre pensée. Mais un corps n'est pas borné par une pensée, ni une pensée par un corps.

Définition III: Par substance, j'entends ce qui est en soi, et se conçoit par soi: c'est-à-dire, ce dont le concept n'a pas besoin du concept d'autre chose, d'où il faille le former.

Définition IV: Par attribut, j'entends ce que l'intellect²² perçoit d'une substance comme constituant son essence.

Définition V: Par manière,²³ j'entends les affections²⁴ d'une substance, autrement dit, ce qui est en autre chose, et se conçoit aussi par cette autre chose.

Définition VI: Par dieu, j'entends un étant absolument infini, c'est-à-dire une substance consistant en une infinité d'attributs, dont chacun exprime une essence éternelle et infinie.

Explication: Je dis absolument infini, et non en son genre; en effet, ce qui n'est infini qu'en son genre, nous en pouvons nier une infinité d'attributs; tandis que, ce qui est absolument infini, appartient à son essence tout ce qui exprime une essence et n'enveloppe pas de négation.

Définition VII: Est dite libre la chose qui existe par la seule nécessité de sa nature, et se détermine par soi seule à agir: et nécessaire, ou plutôt contrainte, celle qu'autre chose détermine à exister et à opérer de façon précise et déterminée.

Définition VIII: Par éternité, j'entends l'existence même, en tant qu'on la conçoit suivre nécessairement de la seule définition d'une chose éternelle.

Proposition I: Une substance est antérieure de nature à ses affections.

Proposition III: Des choses qui n'ont rien de commun entre elles, l'une ne peut être cause de l'autre.

Proposition VII: A la nature d'une substance appartient d'exister.

Proposition XV: Tout ce qui est est en dieu, et rien ne peut sans dieu ni être ni se concevoir.

Proposition XVI: De la nécessité de la nature divine doivent suivre une infinité de choses d'une infinité de manières (c'est-à-dire tout ce qui peut tomber sous un intellect infini).

Proposition XVIII: Dieu est de toutes choses cause immanente, et non transitive.

Proposition XX: L'existence de dieu et son essence sont une seule et même chose.

²⁰ « Causa sui » en L.

²¹ « Involutus » en L.

²² « Intellectus » en L. Dans la traduction de Saisset « raison », dans celle d'Appuhn « entendement ».

²³ « Modus » en L. Dans les tr. de Saisset et Appuhn « mode ».

²⁴ « Affectio » (Affectiones, en pluriel) en L. Il nous faut préciser la différence entre « affectio » et « affectus » (affectuum, en pl.). Spinoza met la différence dans la troisième définition de la troisième partie : « Par affect (affectus), j'entends les affections du corps qui augmentent ou diminuent, aident ou contrarient, la puissance d'agir de ce corps, et en même temps les idées de ces affections. » Cette différence a autant d'importance qu'à condition qu'on l'a conçue premièrement, est possible, concevoir le concept d'« action » selon Spinoza. Spinoza ajoute: « Si donc nous pouvons être cause adéquate d'une de ces affections, alors par affect j'entends une action; autrement, une passion. » (Op.cit.) Mais Appuhn emploie le mot « affection » et Saisset « passion » pour « affect » lui-même.

Dans la deuxième partie de l'*Ethique*, Spinoza commence à expliquer l'ordre des choses ou bien l'ordre de la nature qui suit de l'essence de dieu, par l'explication du corps. Le terme corps n'exprime pas seulement le corps humain. Tout corps, bien sûr que le corps humain aussi, est une « chose singulière »²⁵ qui existe en acte. Spinoza précise que par choses singulières il entend les choses qui sont finies et qui ont une existence déterminée.²⁶ Il définit les choses singulières comme contingentes en tant qu'à l'examen de leur seule essence, on ne trouve rien qui pose nécessairement leur existence.²⁷ Etant une chose singulière le corps ne peut se considérer que sous l'attribut de l'étendue. C'est le point de départ de Spinoza pour déterminer l'esprit humain. L'esprit humain a comme son objet le corps humain, autrement dit, l'esprit est l'idée du corps humain.

Parmi trois sens du mot « corps », Spinoza emploie principalement celui qui veut dire : « *l'objet matériel caractérisé par ses propriétés physiques* ».²⁸ Dans ce cadrage, Spinoza prend à la main la définition de Descartes: « *Par le corps, j'entends tout ce qui peut être terminé par quelque figure ; qui peut être compris en quelque lieu, et remplir un espace en telle sorte que tout autre corps soit exclu; qui peut être senti ou par l'attouchement ou par la vue ou par l'ouïe ou par l'odorat; qui peut être mu en plusieurs façons non par lui-même, mais par quelque chose d'étranger duquel il soit touché et dont il reçoive l'impression* ».²⁹

²⁵ « *Res singularis* » en latin. Le mot « *res* » peut s'employer dans un sens de « *corpus* » en latin. Nous nous servons du **Dictionnaire Latin-Français**, URL : <http://www.prima-elementa.fr/>

²⁶ E.II. Définition 7

²⁷ E. IV. Définition 3

²⁸ **Dictionnaire Micro Robert** 1982, Paris. On explique dans ce dictionnaire, les trois sens du mot « *Corps* » comme ci-dessous: 1° Partie matérielle des êtres animés, cadavre, tronc. 2° Partie principale, objet matériel, objet matériel caractérisé par ses propriétés physiques, élément anatomique étudiable isolément. 3° Groupe formant un ensemble organisé sur le plan des institutions. « *Corpus* » en Latin (L.) « *L'étymologie latine du terme laisse d'ailleurs transparaître son caractère équivoque, car le mot corpus désigne aussi bien l'organisme vivant que le cadavre. Paradoxalement, donc, le corps renvoie à la fois à ce qui est et ce qui n'est plus, à l'être et au non être, à la vie et à la mort, comme en témoignent les expressions, «la levée du corps» ou «l'inhumation du corps». La langue allemande, en revanche, marque la différence entre Leib, le corps vivant, et Körper, le cadavre, et dispose de deux concepts, tout comme la langue anglaise qui opère une distinction entre body et corpse. En soi, l'utilisation du même terme pour désigner les vivants et les morts n'a rien de scandaleux, puisque les êtres inanimés et inertes font indéniablement partie des corps.* » Chantal Jacquet, **Le corps**, Presses Universitaires de France, Paris, 2001, p.23. Jacquet remarque encore que le mot corps dériverait d'ailleurs de la racine « *Krp* » qui signifie « la forme ». Ibid., p.47

²⁹ R. Descartes, **Méditations Métaphysiques**, Adam et Tannery, VII, Vrin, 1996, p. 26

Le corps exprime n'importe quelle quantité ayant longueur, largeur et profondeur, bornée par une certaine figure précise, et, quelque chose qui est.³⁰ Cette définition de corps est valable, mais seulement à condition qu'on considère le corps, sous son rapport avec une et seule substance, avec dieu. Comme il a déjà précisé, tout ce qui est est en dieu, et rien ne peut sans dieu ni être ni se concevoir.³¹ Ainsi dire que tous les corps conviennent en certaines choses et ils enveloppent le concept d'un seul et même attribut.

« *Les choses particulières* ³² *ne sont rien que des affections des attributs du dieu, autrement dit des manières par lesquelles les attributs de dieu s'expriment de manière précise et déterminée* ».³³

C'est aussi très clair dans la première définition de « *De l'Esprit* » : « *Par corps, j'entends une manière qui exprime, de manière précise et déterminée, l'essence de dieu en tant qu'on le considère comme chose étendue* ». Cette définition du corps résulte de celle de la substance, et en même temps, elle est la preuve de sa seule unicité. Les corps ne sont pas des substances et indépendantes. Sur ce point, la définition du corps par la seule extension, comme le fait Descartes est insuffisante pour Spinoza, car elle ne permet de comprendre l'existence en acte des corps particuliers.³⁴

Pour mieux entendre le corps selon Spinoza il faut expliquer plus clairement ce que sont l'attribut et la manière (mode). « *Par attribut, j'entends ce que l'intellect perçoit de la substance comme constituant son essence* ».³⁵ Plus loin Spinoza précise

³⁰ E. I. Prop. XV, scolie

³¹ E. I. Prop. XV, voir « Table I ».

³² « *Res particulares* » en L. Il faut indiquer ici, que Spinoza utilise « *chose singulière* » quand il part de l'esprit, autrement dit, du point de vue selon l'esprit humain; et « *chose particulière* » quand il part de dieu, de la substance. Pour comparer; dans E.II, Proposition 11, il écrit : « *Le premier à constituer l'être actuel de l'esprit humain n'est autre que l'idée d'une certaine chose singulière existant en acte.* »

³³ E. I, Prop. 25 Cor.

³⁴ Jacquet, *Le corps*, op.cit. p.44. Jacquet cite une lettre de Spinoza à Tchirnaus (LXXXI) pour exemplifier son regard à la conception de l'étendue inerte de Descartes : « *De l'étendue maintenant telle que la conçoit Descartes, c'est-à-dire comme une masse au repos, il n'est pas seulement difficile, ainsi que vous le dites, mais complètement impossible de tirer par démonstration l'existence des corps. La matière au repos, en effet persévérera dans son être autant qu'il est en elle, et ne sera mise en mouvement que par une cause extérieure plus puissante. Pour cette raison je n'ai pas craint d'affirmer jadis que les principes des choses de la nature admis par Descartes sont inutiles, pour ne pas dire absurdes.* » Ibid., suite.

³⁵ E. I. Déf. 4. Voir « Table I »

que « *par attributs de dieu il faut entendre ce qui exprime l'essence de la substance divine, c'est-à-dire ce qui appartient à la substance : c'est cela même, dis-je, que doivent envelopper les attributs* ». ³⁶ On peut comprendre l'attribut comme la propriété par laquelle, la chose, par exemple dieu, puisse être connue dans ce qu'elle est, autrement dit, en lui-même. Spinoza a déjà formé cette conception dans le *Court Traité*, selon laquelle on peut distinguer aussi des propriétés qui n'appartiennent pas à dieu. Par exemple, l'infinité, la perfection, l'immutabilité ne sont pas des propriétés de dieu. Sans elles il ne serait pas dieu, mais ce n'est pas par elles qu'il est dieu, ce sont des adjectifs qui ne nous font connaître rien de substantiel. ³⁷

Les attributs ce dont l'homme connaît la substance en soi-même, doivent envelopper l'éternité et ils sont tous éternels. Il faut indiquer que dans la définition d'attribut Spinoza utilise le mot « percevoir » au lieu de « concevoir » pour déterminer ce que l'intellect fait. Ce choix peut nous conduire à considérer la substance comme elle est agent plus qu'elle est patient. ³⁸ On peut se rappeler que Spinoza implique la différence entre le « concept » et la « perception ». Le premier exprime une action de l'esprit alors que le deuxième indique que l'esprit pâtit d'un objet. ³⁹ Cette notion d'« être agent » est la raison que pourquoi nous ne connaissons que deux attributs. Spinoza l'explique : « *Après avoir parlé de dieu, nous n'avons qu'un mot à dire de ses attributs, à savoir que ceux qui nous sont connus sont au nombre de deux, à savoir la pensée et l'étendue : car nous ne parlons ici que des propriétés que l'on peut proprement appeler attributs de dieu, et par lesquelles nous le connaissons en lui-même, et non tel qu'il agit en dehors de lui.* » ⁴⁰

Dieu est constitué par une infinité d'attributs dont chacun est infini en son genre. L'homme ne peut pas connaître dieu entièrement, pas tous ses attributs ni la plus grande partie. Mais selon Spinoza, cette ignorance de la plupart n'empêche pas l'homme de connaître quelques-uns. Il donne un exemple où il précise que quand il étudiait Euclide, il a connu premièrement que la somme des trois angles d'un triangle

³⁶ E. I. Prop. 19 Dem.

³⁷ Spinoza, **Court Traité sur Dieu, l'Homme et la Béatitude**, Trad. Par Paul Janet (1878), édition numérique H. Diaz, URL : <http://www.spinozaetnous.org>, consulté le 23 Septembre 2009, p. 4 et 21.

³⁸ Ibid, Chapitre 2, Paragraphe 25, p. 9.

³⁹ E. II. Déf. 3 Explication. Quand même, ce n'est pas à dire que le concept et la perception sont strictement séparées l'une de l'autre. La perception, pour Spinoza, est différente de la réception qui implique une vraie passivité.

⁴⁰ Ibid, Chapitre 2, prg. 28, p. 9

était égale à deux droits et qu'il a perçu cette notion clairement bien qu'il ignorasse beaucoup d'autres propriétés d'un triangle.⁴¹

L'intellect peut percevoir la substance agissant par les deux attributs seulement. Spinoza ajoute que toutes les propriétés que les hommes attribuent à dieu en dehors de ces deux attributs ne sont que des dénominations extrinsèques ou que ses opérations.⁴² Ce sont aussi les propres de dieu mais nous n'apprendrons rien par là de ce qu'il est en lui-même, c'est-à-dire qu'ils ne sont pas des « déterminations intrinsèques »⁴³ de l'être de la substance.

La distinction entre la substance et l'attribut peut se comprendre par un passage qui se trouve dans une autre lettre de Spinoza : « *J'entends par substance ce qui est en soi et est conçu par soi, c'est-à-dire ce dont le concept n'enveloppe pas le concept d'une autre chose. Par attribut j'entends la même chose à cela près que le terme d'attribut s'emploie par rapport à l'entendement qui attribue à une substance telle nature déterminée.* »⁴⁴ On voit encore l'importance de la notion de « point de départ » ou bien « point de vue », dans la méthode de Spinoza, qui nous fait apprendre à maintenir une définition quelconque. Il l'explique par un exemple selon lequel une chose qui réfléchit tous les rayons lumineux sans altération, se nomme comme un « plan » et la même chose à cela que l'objet est dit « blanc » par un homme qui regarde le plan.

En somme, on peut exprimer la relation par une phrase : L'attribut est une chose infinie et parfaite mais en son genre, et si on suppose qu'il existe par elle-même il faudra accorder l'existence à la substance, c'est-à-dire à un être infini et parfait absolument.⁴⁵ La substance est une et seule, en tant que le nombre d'attributs soit infini. Les attributs sont les attributs d'un être infini qui existe nécessairement et par sa nature.

⁴¹ Spinoza, **Œuvres 4 Traité Politique Lettres**, Trad. Ch. Appuhn, Garnier Frères, Flammarion, 1966, Paris, Lettre LVI, à Hugo Boxel, p. 297

⁴² Court Traité, Chapitre 2, prg. 29, p. 10

⁴³ Cette expression appartient à P. Macherey s'apparait convenable à celle de Spinoza. P. Macherey, **Introduction à l'Éthique de Spinoza**, Presses Universitaires de France, 1997, Tome I, p. 43

⁴⁴ Lettre IX, à Simon De Vries, Op. Cit. p. 151

⁴⁵ Lettre XXXVI, à Hudde, Op. Cit. p. 248

Quant aux manières, il faut d'abord préciser que l'essence de toute manière est contenue dans les attributs.⁴⁶ Spinoza considère les manières, autrement dit les modifications, comme les « accidents » à l'égard de la substance. La substance est antérieure à ses accidents, que c'est la même chose qu'il écrit dans la première proposition de *De Dieu*. Au point de vue de la substance, les manières sont ses affections ; et au point de vue de l'homme, les manières sont le mouvement et le repos dans la nature et l'intellect⁴⁷ dans la chose pensante.

Spinoza distingue la nature en deux parties : La nature naturante et la nature naturée.⁴⁸ La nature naturante est un être dont les attributs qui expriment une essence éternelle et infinie d'une cause libre tel qu'est dieu. D'autre part, chacun des attributs de dieu et toutes les manières constituent la nature naturée.⁴⁹ Par exemple, selon Spinoza, l'intellect n'est pas la pensée absolue, il est seulement une manière de penser qui doit se concevoir par la pensée absolue, à savoir par un attribut de dieu. Pour ça, l'intellect doit être rapporté à la nature naturée, non à la nature naturante.⁵⁰

Les affections d'une substance, c'est-à-dire les manières ne peuvent envelopper l'existence. De là, Spinoza distingue la substance et les manières sous la conception de l'existence. « *Sous le concept de durée nous ne pouvons concevoir que l'existence des modes (manières), tandis que celle de la substance est conçue comme éternité, c'est-à-dire comme une jouissance infinie de l'existence ou de l'être* ». ⁵¹ Une explication très claire de cette notion se trouve dans *Court Traité*. Là, Spinoza précise que si une manière, par exemple l'esprit humain est détruite, l'attribut de la pensée demeure inaltérable. Et c'est également la même chose pour le corps et l'attribut de l'étendue.⁵²

D'un autre côté, la conception de « tout et partie » ainsi sert à exprimer la distinction et la relation entre la substance et la manière. Le tout et la partie ne sont pas des êtres réels, mais des êtres de raison. L'étendue en tant qu'un attribut de la substance, est infinie de sa nature et elle est « tout » en son genre. On ne peut pas

⁴⁶ Court Traité, Appendice de la Seconde Partie, op. cit. p. 79

⁴⁷ « *Entendement* » dans la traduction de Janet du Court Traité.

⁴⁸ Par l'ordre « *Naturam naturantem* » et « *Naturam naturatam* » en L.

⁴⁹ E.I. Prop. 29 Scolie, et Court Traité, op. cit. p. 24-25

⁵⁰ E.I. Prop. 31

⁵¹ Lettre XII à L.Meyer, Op. Cit. p. 158

⁵² Court Traité, Appendice, II. « *L'âme humaine* », prg. 1 et 2, Op. Cit. p. 78

dire qu'elle ait des parties, parce qu'elle ne peut devenir plus petite ou plus grande et qu'aucune de ses parties, les parties sont finies de leur nature, ne peut être pensée séparément et en elle-même. La substance et l'attribut étendu ne sont pas divisibles.

Spinoza, de son côté, met un point à la discussion de la divisibilité et passivité du dieu: « *Quant à ce qui concerne les parties dans la nature, nous répétons que les parties n'appartiennent pas à la substance elle-même, mais seulement et toujours aux modes (manières) de la substance ; par conséquent, si je veux diviser l'eau, je ne divise que le mode de la substance et non la substance même, laquelle reste toujours la même, qu'elle soit modifiée en eau ou en autre chose. La division et par suite la passivité n'appartiennent donc qu'au mode* ». ⁵³

L'attribut ne contient pas de partie, ni aucune chose particulière, mais leur essence. L'étendue ne contient que mouvement absolu et repos absolu. On peut dire avec Spinoza que le mouvement et le repos sont pour le corps les seules manières d'action, d'autrement leur existence en acte. Que l'existence et l'être sont la même chose pour la substance.

L'expression de Macherey peut être utile sur ce point-là : « *Autrement dit les corps ne peuvent être compris comme tels qu'à partir de l'étendue considérée en soi, donc substantiellement, qu'ils affectent d'une certaine manière déterminée, manière par laquelle est délimité le type de réalité qui leur est propre, qui est celui d'êtres finis, étant lui-même indiqué un peu plus loin, dans la définition 7* » ⁵⁴ .

Maintenant, on peut se rappeler les caractéristiques communes des corps. Tous les corps peuvent se mouvoir. Ils sont tantôt en mouvement tantôt en repos. Leur mouvement soit plus lent soit plus rapide. Les corps se distinguent entre eux sous le rapport du mouvement et du repos, de la rapidité et de la lenteur et non sous le rapport de la substance. ⁵⁵ Un corps peut, pour mieux dire, doit se déterminer au mouvement ou au repos par un autre corps, que celui-ci aussi peut se déterminer par

⁵³ Ibid, Ch. 2, prg. 21 et 22, p. 9. Cette discussion est celle qu'on a déjà mentionnée dans l'Introduction de cette recherche.

⁵⁴ P. Macherey, Introduction, op. cit. Tome 2, p. 21. Voir aussi « Table I » pour la *Définition 7*.

⁵⁵ E. II., Axiome 1, 2, Lemme 1

un troisième et à l'infini. Autrement dit, un corps ne peut qu'être affecté par un autre corps extérieur.

Tous les corps, au nombre infini dans la nature, sont les affections de dieu, les modifications de l'attribut de l'étendue et ils s'expriment l'existence d'une et seule substance. Ils existent en acte, en même temps, ils sont dans une réciprocité d'action ou une action réciproque, c'est-à-dire tout corps est dans une relation réciproque avec l'autre en tant que chacun est affecté par un autre. « *Tous en effet sont entourés d'autres corps qui agissent sur eux et sur lesquels ils agissent tous, de façon par cette réciprocité d'action leur soit imposé à tous, le mouvement et le repos soutenant dans l'univers entier un rapport constant* ». ⁵⁶

Les corps sont ou simples ou composés. Un certain nombre de corps simples qui sont unis entre eux, composent tous ensemble un seul corps ou individu. On peut dire qu'un corps très simple n'est pas un individu.⁵⁷ Les individus unis aussi composent un individu, et ça marche jusqu'à l'infini. Autrement, la nature entière est un individu qui consiste une variété de manière infinie de tous les corps, sans qu'elle change. La distinction des parties de cette totalité, à savoir des corps, selon leur mouvement et leur rapidité, est utilisable plutôt pour les corps simples. Pour distinguer les corps plus composés, autrement les individus, il faut encore considérer un point de vue de « dégradation ».

La différenciation ou bien la dégradation des choses s'apparaît premièrement dans cette phrase: « *Plus chaque chose a de réalité ou d'être, plus il y a d'attributs qui lui appartient* ». ⁵⁸ Cette proposition a eu place pour établir la définition de la substance qui consiste en une infinité d'attributs. Maintenant dans la deuxième

⁵⁶ Lettre à Oldenburg (Lettre XXXII, Op. Cit. p. 237). J.M. Vaysee met l'accent sur l'importance de l'action réciproque : « *L'action réciproque ne doit pas se comprendre comme un mécanisme sans vie, mais comme une action de l'activité sur elle-même qui signifie, en même temps, l'irruption de l'infinité véritable comme unité de la passivité et de l'activité d'une même substance.* » J.M. Vaysee, **Totalité et subjectivité**, Vrin, Paris, 1994, p. 277

⁵⁷ « *Tous, du plus simple au plus complexe, enveloppent le concept d'étendue, tous sont en mouvement ou en repos. La limite qui sépare les corps les plus simples des corps composés n'est pas un fossé infranchissable qui consomme une rupture entre deux natures hétérogènes..C'est donc la plus ou moins grande diversité des capacités à se distinguer qui fait la simplicité ou la complexité relative d'un corps. Tout corps, par conséquent, se définit par l'ensemble des rapports qu'il entretient avec les autres corps. Il n'est pas pensé dans l'absolu comme une entité séparée, mais comme système de relations plus ou moins complexes avec le monde extérieur.* » Jacquet, Le corps, op.cit, p.176

⁵⁸ E. I. Prop. 9

partie, pour définir une manière dont les corps, en tant que des choses particulières, se considèrent sous le rapport à la substance. Mais qu'est ce que ça veut dire « avoir plus de réalité ou d'être » ?

« *Par la réalité et perfection, j'entends la même chose* »⁵⁹. L'existence est la manifestation d'avoir la perfection, selon Spinoza, et, inversement, imperfection est la même chose de ne pas être capable d'exister. Dans ce sens-là, la perfection est la même que la puissance de dieu. Le dieu est un étant absolument parfait puisqu'il existe nécessairement suit de sa nature. Il ne contient rien d'imparfait et il a (et est) une puissance absolue. L'existence des choses finies, ou bien des corps, ainsi de l'homme n'est pas nécessaire. Mais leur être est une manifestation de leur perfection pour exister, c'est-à-dire, exister en acte.

L'identité de la réalité et de la perfection indique que la réalité est toujours tout ce qu'elle peut être, en vertu de la nécessité de sa nature et non en référence à un possible idéal.⁶⁰ C'est cette formule d'exister en acte qui assure la compréhension de la distinction et la dégradation de réalité des choses singulières. « *Plus chaque chose est parfaite, plus elle a de réalité et par conséquent plus elle agit et moins elle pâtit; laquelle démonstration, du reste, procède de la même manière en sens inverse, d'où il suit qu'une chose, inversement, est d'autant plus parfaite qu'elle agit plus* »⁶¹.

Cette explication contient en même temps la définition de la puissance d'agir ou bien d'opérer, autrement « effort ». La puissance d'agir a beaucoup d'importance dans le système de Spinoza, parce que selon lui, « *l'effort par lequel chaque chose s'efforce de persévérer dans son être n'est rien à part l'essence actuelle de cette chose* »⁶². Le degré de sa réalité se considère comme son essence actuelle. Puisque le corps est une manière qui exprime l'essence de dieu (*par E.II, Déf. 1*), c'est-à-dire, puisqu'il est l'affection de la substance, il a autant de réalité qu'il est autant en autres choses (*par E.I, Def.5*).

⁵⁹ E. II, Déf. 6

⁶⁰ P. Macherey, Introduction, op.cit. T.2. p. 36

⁶¹ E. V. Prop. 15. Dém.

⁶² E. III, Prop. 7. L'effort = *conatus* en L. On peut remarquer l'importance de « *conatus* » chez Spinoza. *Conatus* est le point de départ de sa concept de la subjectivité. Tandis que Descartes pense la subjectivité à partir de *cogito*. Pour cette notion voir: Cemal Bali Akal, **Varolma Direnci ve Özerklik**, Dost yay, Ankara, 2004, p. 255

« Je dis pourtant, de manière générale, que plus un corps l'emporte sur les autres par son aptitude à agir et pâtir de plus de manières à la fois, plus son esprit l'emporte sur les autres par son aptitude à percevoir plus de choses à la fois; et plus les actions d'un corps dépendent de lui seul, et moins il y a de corps qui concourent avec lui pour agir, plus son esprit est apte à comprendre de manière distincte »⁶³.

Sur ce fondement, est possible concevoir le corps humain, et encore, l'union du corps et de l'esprit humain, en tant que leurs aptitudes à agir ou pâtir. Pour déterminer en quoi l'esprit humain diffère des autres, il faut d'abord connaître la nature de son objet, c'est-à-dire du corps humain. La connaissance de la nature du corps humain est la condition nécessaire de la connaissance adéquate de l'union, mais peut-on dire, n'est pas la condition suffisante.⁶⁴ La conception de l'union comme celle-ci, empêche de considérer l'un et l'autre comme deux réalités séparées. Il n'y a pas une séparation, de par nature, du corps humain des autres corps. Ainsi le corps humain ne possède aucun privilège sur les autres corps, c'est-à-dire, sur les autres choses singulières qui existent en acte.

Pour déterminer la dégradation, suivant la supériorité du corps humain et réciproquement de l'esprit humain, il faut d'abord constater les lois, à savoir la nécessité de la nature, qui sont communes pour tous. Parce que les choses qui n'ont rien de commun entre elles ne peuvent pas se comprendre l'une par l'autre, autrement dit, le concept de l'une n'enveloppe pas le concept de l'autre.⁶⁵

La nature du corps humain contient quelques caractéristiques qui fondent la disponibilité de l'esprit humain, celui qu'il est uni. Le corps humain est composé d'un très grand nombre d'individus; il est affecté par les corps extérieurs d'un très grand nombre de manières; il a besoin d'un très grand nombre d'autres corps pour se conserver; et plus, il peut mouvoir et disposer les corps extérieurs d'un très grand nombre de manières.⁶⁶

⁶³ E. II, Prop. 13, scolie.

⁶⁴ Lamine Hamlaoui, « Corps et Esprit: L'identité humaine selon Spinoza », **Asterion** no. 3, Septembre 2005, p. 147-170

⁶⁵ E. I, Axiome 5

⁶⁶ E. II, Postulats

Mais bien qu'on puisse déterminer la réalité du corps humain, comme son essence actuelle, on ne peut pas déterminer ce que le corps peut faire dans les lois de sa nature, c'est-à-dire, sa capacité d'opérer.⁶⁷ D'un point de vue des propriétés physiques, Spinoza n'a pas attribué une spécificité au corps humain entre les corps. Mais au point de vue de la réalité ou perfection, c'est grâce à une certaine union du corps et de l'esprit humain, qui permet à une perfection réciproque. Ainsi, le corps et même l'esprit humain s'expriment leur degré d'être avec l'augmentation de leur qualité, c'est-à-dire, leur complexité et leur multitude de rencontre.

Le fondement nécessaire de la compréhension de l'union du corps et de l'esprit, est la conception de l'« union de corps ». Ajoutons-nous une expression comme ci-dessous qui est explicable sur ce point-là: « *Un corps réellement existant est en effet, toujours, une « union de corps ». C'est donc d'abord d'une alliance résistante et insistante qu'il faut parler pour caractériser la réalité du corps* »⁶⁸. Cette union-là, est celle qui exprime la composition d'un certain individu et en même temps la composition de l'individu total. Le corps doit se concevoir d'abord comme une partie de cet individu total, de la nature tout entière. Sans avoir conçu le corps dans sa réalité, dans une « union de corps », autrement dit dans l'ordre des choses, ce n'est pas possible de construire la conception de l'union avec l'esprit.

Avant de passer à examiner le concept de l'union du corps et de l'esprit chez Spinoza, on peut inscrire quelques mots sur une compréhension selon laquelle le corps humain se considère comme une machine ou un automate. Alors que le corps humain est une des choses singulières, en concevant indépendamment de l'esprit, et le corps qui dépend strictement des lois de la nature, est-ce ça veut dire qu'il est une machine déterminée? Lisons d'un article qui peut presque servir à résumer ce problème:

« En conséquence, le corps de l'homme est doué d'une puissance propre, puissance considérable, directement proportionnelle à son degré d'individuation. Une telle puissance, qui se donne d'abord à entendre comme une très grande capacité d'interaction avec les corps extérieurs, pouvoir de les mouvoir, de les

⁶⁷ E. III, Prop. 2, scolie

⁶⁸ Laurent Bove, « *Le corps sujet des contraires et la dynamique prudente des dispositionis corporis* » **Asterion** n° 3, Septembre 2005, p. 133

disposer, et d'être affecté par eux, ne relève que de la configuration matérielle interne du corps humain. Elle ne dépend par conséquent d'aucune cause extra-matérielle, telle une âme qui serait au principe des opérations corporelles. En toute rigueur, le corps humain, considéré du point de vue de son essence singulière, c'est-à-dire de sa forme et de son individualité, et de la puissance qui le caractérise, est strictement inanimé »⁶⁹.

C'est juste que selon Spinoza le corps humain est une chose « inanimée », il appartient à une totalité de corps, à la nature tout entière. Et plus, comme il a inscrit dans la *Scolie de la Proposition 2 de E. III*, la structure du corps humain dépasse de très loin en artifice toutes celles qu'a fabriquées l'art des hommes. Mais quand même, ce ne sont pas à dire que le corps humain est une machine ou bien un automate caractérisé par l'involontarité. Au contraire il se caractérise par son degré de réalité, c'est-à-dire de perfection, et par sa complexité. Que tous ça impliquent sa puissance propre qui exprime autant plus la puissance infinie de dieu.

Dans la pensée de Spinoza, il n'y a rien de la fonctionnalité et de la causalité finale.⁷⁰ A ce moment-là, il faut souligner encore une fois la conception d'une et seule substance de Spinoza, dont les deux attributs l'étendue et la pensée. En cadre de la compréhension de Spinoza c'est impossible de supprimer l'une de ces attributs, parce qu'ils sont à dieu; que dieu est une chose pensante et étendue en même temps.

L'homme, au premier lieu, est une chose singulière dans la nature entière, un corps extrêmement individué et au deuxième lieu, il a des idées de ses affections de ce corps qui augmentent ou diminuent sa puissance. L'homme est l'esprit en même temps parce que sa puissance exprime la puissance de dieu. D'autre côté, la nature n'est que des affections, des manières de la substance et non quelque chose de substantiel.

⁶⁹ Pascale Gillot, « *Corps et individualité dans la philosophie de Spinoza* », *Methodos*, 3 (2003), Figures de l'irrationnel, [En ligne], mis en ligne le 5 avril 2004.
URL : <http://methodos.revues.org/document114.html>. Consulté le 21 septembre 2009.

⁷⁰ Voir Appendice de E. I. et Préface de E. IV.

CHAPITRE II

L'UNION DU CORPS ET DE L'ESPRIT

*« Le premier à constituer l'être actuel de l'esprit humain n'est autre que l'idée d'une certaine chose singulière existant en acte ».*⁷¹

L'homme se constitue d'un corps et d'un esprit. Il faut indiquer que l'objet de l'idée constituant l'esprit humain est le corps. Spinoza met premièrement les affections du corps (un corps quelconque) qui résultent des autres corps extérieurs. On peut dire que, s'il n'y avait aucun corps extérieur dont le corps en est affecté, il n'y aurait pas d'idée. C'est la même chose de dire qu'il n'y aurait pas de l'esprit. Ici se place la différence entre l'affect, ce qui veut dire l'idée des affections du corps humain, et les affections d'une substance, ce qui veut dire une manière.⁷²

Alors on doit tenir l'union du corps et de l'esprit en partant par la substance. De là, on peut comprendre non seulement que l'esprit est uni au corps, mais aussi quel est le point d'appui de cet union, en quoi consiste-t-il. C'est très clair selon Spinoza, ce n'est d'autre chose que l'idée.

*« Par idée, j'entends un concept de l'esprit, que l'esprit forme pour ce qu'il est une chose pensante »*⁷³. Ainsi, puisque le corps est une chose étendue, l'union du corps et de l'esprit s'exprime en même temps une chose pensante et une chose étendue. Parce que tout cela appartient à une seule et unique substance, et, par conséquent, que la substance pensante et la substance étendue sont une seule et même substance, qui se comprend tantôt sous l'un, tantôt sous l'autre attribut. De

⁷¹ E. II, Prop. 11

⁷² E. I. Déf. 5. Voir Table I.

⁷³ E. II, Déf. 3

même aussi une manière de l'étendue et l'idée de cette manière sont une seule et même chose, mais exprimée de deux manières.⁷⁴ Dans le système de Spinoza, le point d'appui d'un certain paramètre est toujours la substance ou bien dieu. Comme on a déjà mentionné, rien ne peut ni être ni se concevoir sans dieu.⁷⁵

Dieu est chose pensante et chose étendue puisque tous les deux sont ses attributs, par les *propositions 1 et 2 de l'Ethique II*. L'esprit humain est une partie de l'intellect infini de dieu.⁷⁶ Spinoza précise que, dieu a l'idée de tout ce qui arrive dans l'objet d'une quelconque idée, dans les corps. Ce n'est pas en tant que son infinité, mais en tant qu'on le considère affecté par une autre chose singulière. Et dieu est affecté infiniment des choses singulières de nombre infini.⁷⁷ Il y a une médiation importante dans la formulation de Spinoza. La médiation, laquelle, sert à démontrer tout ce qu'on a traité jusqu'ici, pour expliquer la notion de « point d'appui » dans le système de Spinoza.

*« En effet, tout ce qui arrive dans l'objet d'une quelconque idée, il y en a nécessairement la connaissance en dieu, en tant qu'on le considère affecté par l'idée de ce même objet, c'est-à-dire, en tant qu'il constitue l'esprit d'une certaine chose. Donc tout ce qui arrive dans l'objet de l'idée constituant l'esprit humain, il y en a nécessairement la connaissance en dieu, en tant qu'il constitue la nature de l'esprit humain, c'est-à-dire, la connaissance de cette chose sera nécessairement dans l'esprit, autrement dit, l'esprit la perçoit »*⁷⁸.

On peut se servir aussi d'une explication ci-dessous : *« Une pensée parfaite doit avoir une connaissance (mode de la pensée) de toutes les choses qui existent, tant substance que modes, sans aucune exception »*.⁷⁹ Après, Spinoza ajoute que cette connaissance, la connaissance de dieu de toute chose ou idée de toute chose particulière, si elle arrive à l'existence réelle, est l'esprit de cette chose. L'esprit

⁷⁴ E. II. Prop. 7, scolie

⁷⁵ E. I. Prop. 15. Voir Table I.

⁷⁶ « *Intellectu* » en Latin. Dans la trad. de Saisset « *entendement* ».

⁷⁷ E. II Prop. 9

⁷⁸ E. II. Prop. 12, Démonstration. Il faut noter qu'ici Spinoza emploie le mot « connaissance » (« *Cognitio* » en Latin) alors que dans la *Proposition 9* de cette partie il emploie le mot « idée » (« *Ideam* » en Latin) pour identifier ce qu'il y en a en dieu par les affections.

⁷⁹ Court Traité, Préface de la Seconde Partie, prg.5 sous-explication 4, Op. Cit. p.28

humain qui est une manière de l'attribut de la pensée de dieu est une partie de cette connaissance, de cette « opération » divine.

C'est possible d'exprimer cette notion, d'une autre façon: Dieu constitue la nature de l'esprit humain parce qu'il (dieu) est affecté infiniment de l'infinité des idées des choses singulières qui existent en acte; ce dont dieu est aussi leur cause d'être. Dieu est leur cause d'être non pas en tant qu'il est « chose absolument pensante », en tant qu'il est affecté d'une autre, dont il est sa cause. Pour mieux comprendre, peut-on dire qu'il n'y a pas une liaison, d'autrement une chaîne d'affection commensurable dans le temps. Dans un certain instant, dieu se trouve toujours « déjà » affecté infiniment, c'est parce qu'il est la substance qui existe éternellement.⁸⁰ Et une substance qui est antérieure à ses affections, qui est toujours déjà affectée des choses dont elle (substance) est leur cause aussi, est en même temps le fondement de leur construction. C'est parce que la substance ou dieu n'est pas une chose singulière.

Une chose singulière, même l'homme, peut être la cause de l'existence d'une autre chose, d'un autre homme, mais ne peut pas être la cause de son essence. Car celle-ci est une vérité éternelle de dieu.⁸¹ D'autrement, les choses se considèrent leur-même en s'appuyant à leur cause qui est toujours déjà affectée infiniment d'elles. C'est la même chose que la définition d'attribut (*Déf. 4*); ce que l'intellect perçoit d'une substance comme constituant son essence.

Ce point-là est tellement critique. Dieu n'est pas cause transitive, mais immanente des choses.⁸² En accord avec ce principe, tout ce qui est est en dieu et conçoit par dieu.⁸³ Dieu est absolument infini et existe éternellement, mais il est affecté en même temps par des choses dont il a produit. D'autrement, une chose absolument pensante a d'idée de toute chose, puisque l'idée est un concept de l'esprit, que l'esprit forme pour ce qu'il est une chose pensante.

⁸⁰ E. I. Prop. I. Voir Table I.

⁸¹ E. I., Prop. 17, scolie.

⁸² E. I. Prop. 18

⁸³ E. I. Prop. 15

C'est-à-dire, l'esprit humain constitue son essence par l'attribut pensée de la substance, celle qui existe nécessairement et éternellement, en tant qu'on la considère « en acte ». Peut-on préciser, en revenant au point de commencement, que, c'est à cause de ça, exactement, Spinoza attire toujours notre attention à la compréhension de dieu non pas en tant qu'il est infini, mais en tant qu'il est affecté des choses existant en acte.

Alors exprimer l'esprit humain comme il est l'idée des affections du corps, n'est pas suffisant, il faut l'exprimer, ainsi qu'on a essayé de faire ci-dessus, comme il se constitue dans sa médiation avec la substance, avec dieu. C'est la condition nécessaire de comprendre l'union du corps et de l'esprit. De là, on peut considérer l'union comme le fondement de « penser avec le corps » ou bien « l'action de penser du corps soi-même ». ⁸⁴

La base de la conception de l'union du corps et l'esprit, est le corps en tant qu'il se considère comme l'objet de l'esprit. Le corps est une manière de l'étendue précise et existante en acte, et rien d'autre. Spinoza précise que, si le corps n'était pas l'objet de l'esprit humain, les idées des affections du corps ne seraient pas en dieu en tant qu'il constituerait notre esprit, mais en tant qu'il constituerait l'esprit d'une autre chose. C'est-à-dire, l'existence de l'esprit humain n'est pas nécessaire. Ce qu'il est nécessaire est que dieu constitue l'esprit des choses, ou bien l'esprit humain ou bien d'autre esprit, dont le corps est son objet.

De là suit que, Spinoza ajoute, « *l'homme est constitué d'un esprit et d'un corps, et que le corps humain existe tel que nous le sentons* ». ⁸⁵ Donc l'esprit humain est ce qui consiste d'idée du corps humain. Il ne sait que le corps existe qu'à travers les idées des affections dont le corps est affecté des autres corps extérieurs. ⁸⁶ En conséquence, s'il n'y avait pas des corps extérieurs il n'y aurait pas d'idée, c'est ce que l'on a déjà mentionné.

« *Entre l'idée et son objet, il doit y avoir nécessairement union, parce que l'une ne peut pas exister sans l'autre : car il n'y a pas un seul objet dont il n'y ait une idée*

⁸⁴ Akal, Varolma direnci, op.cit. p. 244

⁸⁵ E. II., Prop.13 et Cor.

⁸⁶ E. II., Prop. 19

dans la chose pensante, et, réciproquement, aucune idée n'existe sans que l'objet existe également ». ⁸⁷

L'idée, qui est l'idée du corps, constitue l'être formel de l'esprit humain, partant de sa définition qu'elle est un concept qui se forme par l'esprit. De l'autre côté, selon Spinoza, toute chose possède une essence formelle qui exprime sa réalité et une essence objective qui est l'idée de cette réalité. L'esprit en tant qu'idée, est donc l'essence objective du corps et il comprend à titre d'objet de pensée tout ce que l'essence du corps comprend formellement, selon le même ordre et enchaînement. ⁸⁸

Cette idée n'est pas simple, elle est composée d'un très grand nombre d'idées qui sont celles des parties qui composent le corps humain. Cette expression peut s'entendre en manière de « physique » ainsi que celles de la nature du corps. Ajoutons-nous que les *propositions 17 et 18 d'E. II.* contiennent des expressions de l'esprit humain dans sa liaison au corps humain, pareillement sous ses rapports aux lois de la nature du corps. Par exemple l'imagination, la mémoire et le souvenir s'expliquent par des changements de surface d'une partie fluide du corps humain, c'est-à-dire, en cadre de *Postulat 5 d'E. II.*

Et alors, qu'est-ce qu'on peut dire sur la relation entre le corps et l'esprit, ou bien sur la nature de l'union ? L'esprit est-il une réflexion du corps que celui-ci étant un automate ? Ou bien est-ce que l'esprit commande le corps, il signifie un empire sur le corps ?⁸⁹ Dans la correspondance, Spinoza répond une question de même catégorie d'Oldenburg par cette explication : « *Mais, dites-vous, peut-être la pensée est-elle un acte du corps. Soit, bien que je ne l'accorde nullement ; du moins ne nierez-vous pas que l'étendue en tant qu'étendue n'est pas la pensée* ». ⁹⁰

⁸⁷ Court Traité, Seconde Partie, Chapitre XX, sous-explication no.10, Op.cit. p.63

⁸⁸ Chantal Jacquet, « **L'unité du corps et de l'esprit** », Presses Universitaires de France, Paris, 2004, p. 9. Spinoza mentionne souvent «essence objective» dans *Court Traité*. Dans l'*Ethique* on voit « être objectif » par exemple: « *De là suit qu'aussi longtemps que les choses singulières n'existent pas, sinon en tant qu'elles sont comprises dans les attributs de dieu, leur être objectif, autrement dit leurs idées, n'existent pas, sinon en tant qu'il existe une idée infinie de dieu.*» E.II. Prop. 8, Cor.

⁸⁹ Selon Jacquet, au contraire de Descartes qui mentionne un empire de l'âme sur le corps, Spinoza précise qu'il n'y a pas un empire sur le corps mais l'empire de l'âme sur elle-même. Jacquet, *L'unité du corps et...*, op. cit.p.38

⁹⁰ Lettre IV à Oldenburg, Op. cit. p. 129

Les deux attributs sont infinis, pas absolument mais en son genre. De là, c'est très clair que ni l'étendue ni la pensée ne peut limiter l'autre. C'est tout pareil au niveau des manières ou choses finies comme on a exprimé au début de l'*Ethique*, dans la *Définition 2*.⁹¹ Spinoza explique ce point, en une autre façon dans *De Affectibus* : « *Le corps ne peut déterminer l'esprit à penser, ni l'esprit déterminer le corps au mouvement, ni au repos, ni à quelque chose d'autre (si ça existe)* ». ⁹² C'est à cause de la conception de la manière et d'attribut, selon laquelle les manières d'un attribut enveloppent le concept de leur attribut, non d'un autre.

Cependant, on peut admettre que chez Spinoza il n'y a pas une relation réelle du corps et de l'esprit humain. ⁹³ Cette relation se construit en cadre de la conception de chose pensante et chose étendue. C'est absolument sur ce fondement qu'on peut entendre « le corps est la chose qui pense lui-même ». Bien qu'il n'y ait pas de réponse à la question de la relation entre le corps et l'esprit, dans ces phrases, on peut voir quand même le cadrage de résolution qui doit s'appuyer à la conception de l'attribut et de la manière.

Spinoza, lui, écrit dans *Court Traité* que l'esprit qui est l'idée du corps, est tellement uni avec lui et il ne forme avec lui qu'un tout naturel.⁹⁴ Il faut encore préciser qu'on parle de l'union du corps et de l'esprit, non de l'unité.⁹⁵ Parce que le mot unité s'apparait comme on l'emploie pour signifier la substance une et seule dont les attributs sont infinis. D'autre part, l'unité peut s'employer aussi pour exprimer l'ordre et l'enchaînement des idées et celles des choses.

L'esprit est l'idée d'une chose singulière. L'esprit d'une chose est d'abord rapporté à la connaissance ou idée de toute chose dont une pensée parfaite doit avoir.

⁹¹ Voir « Table I »

⁹² E. III. Prop. 2

⁹³ Tülin Bumin, **Tartışılan Modernlik Descartes ve Spinoza**, YKY, İstanbul, 2003, p.83

⁹⁴ Dans le texte latin original au lieu du mot « naturel » se trouve « *efficient* ». « *Cujus rei causa est, nec allia esse potest, quod mens, quippe quare corporis sit idea, ita cum hocce unita est, ut conjunctum unum totum efficient* ». (Spinoza, **Opera Quae Supersunt Omnia Supplementum**, Amstelodami, Apud Fredericum Muller, 1862, p. 184) *Court Traité*, Deuxième Partie, Ch. 19, prg. 9, Op. cit. p.59.

⁹⁵ Selon le dictionnaire **Micro Robert**, il y a une différence importante entre l'union et l'unité. Selon laquelle, « *union* » est dire: « 1. Relation qui existe entre deux ou plusieurs personnes ou choses considérées comme formant un ensemble organique ou que l'on réunit; 2. Ensemble de ceux qui sont unis ». D'autre côté, « *unité* » est celle qui nous annonce: « 1. Caractère de ce qui est unique; 2. Élément ».

Ainsi qu'à toute autre chose, au notre propre corps aussi, doit correspondre une connaissance ou idée dans la substance pensante. Et c'est cette idée qui est notre esprit.⁹⁶ Suivant cette phrase, Spinoza donne un exemple très important qui peut se servir à expliquer sa notion de « l'immortalité de la pensée » dont il la pose contre la notion de « l'immortalité de l'esprit » : « *Cependant ce corps était dans un autre rapport de repos et de mouvement, quand il était un enfant non encore né, et il sera plus tard dans un autre rapport quand nous serons morts ; et cependant il n'y en avait pas moins alors, et il n'y en aura pas moins dans la suite, une idée ou connaissance de notre corps dans la chose pensante, mais non pas la même, parce que le corps, dans ces deux cas, consiste dans une autre proportion de repos et de mouvement* ».⁹⁷ On voit que cette expression est une autre explication de la différence et de la relation entre l'attribut de la pensée et la manière de cet attribut, l'esprit.

Pour mieux comprendre l'union il faut examiner la proposition la plus célèbre de l'*Ethique* : « *L'ordre et l'enchaînement des idées est le même que l'ordre et l'enchaînement des choses* »⁹⁸. Selon Spinoza, on peut comprendre l'ordre et l'enchaînement des choses comme l'ordre et l'enchaînement des causes. C'est-à-dire, il est nécessaire que chez cause efficiente les deux ordres sont tout à fait la même chose. D'autrement, c'est parce que la puissance de penser de dieu est égale à son actuelle puissance d'agir. Spinoza donne un exemple très connu, selon lequel, un cercle qui existe dans la nature et son idée sont tous les deux en dieu, et, sont une et même chose qui s'explique par des attributs différents. Mais Spinoza tire notre attention à l'ordre des choses ou des idées, ou d'autrement, l'ordre des causes. Ce n'est pas de dire que le cercle, qui est une manière de l'attribut étendue et l'idée de ce cercle, qui est une manière de l'attribut de la pensée, sont la même chose. C'est l'ordre de leur causalité qui est une.⁹⁹ On peut ajouter pour mieux expliquer cette notion que la relation des connaissances des choses avec la connaissance de dieu est la même que la relation ontologique des choses avec le dieu.¹⁰⁰

⁹⁶ Court Traité, Préface de la 2ème Partie, sous-explication No.9, Op. Cit. P.28

⁹⁷ Ibid, sous-explication No. 10

⁹⁸ E. II., Prop. 7

⁹⁹ E. II. Prop. 7, Scolie

¹⁰⁰ Bumin, Tartışılan Modernlik..., op. cit. p.79

Spinoza met l'accent sur la différence des attributs : « *Les manières d'un attribut, quel qu'il soit, ont pour cause dieu en tant seulement qu'on le considère sous l'attribut dont elles sont des manières, et non sous un autre* ». ¹⁰¹ Et il ajoute que les manières de chaque attribut enveloppent le concept de leur attribut, non d'un autre. Alors c'est sûr qu'il faut ne pas confondre les attributs. Parce qu'un attribut se conçoit seulement par soi. On doit entendre cette conception par la notion de la connaissance, c'est-à-dire, la connaissance de la cause. Dieu est cause de l'essence de toute chose et il en a aussi une connaissance. Mais l'esprit, en tant qu'une manière d'un attribut, se construit par l'idée d'une chose dont l'esprit, lui-même n'est pas la cause de son essence. Cette notion nous permet de comprendre comment dieu a une idée d'une chose qui n'existe pas. L'enchaînement de la connaissance doit suivre la causalité, comme Spinoza a déjà indiqué dans *l'Axiome 4 d'E. I.* Selon laquelle, la connaissance de l'effet dépend de la connaissance de la cause et l'enveloppe. Alors l'ordre des idées et l'ordre des choses au sens de l'ordre des causes sont tout à fait la même.

A ce moment-là on peut se rappeler la conception de parallélisme sur l'union de l'esprit et du corps. Si on suppose qu'il y a un parallélisme, comme deux lignes parallèles qui vont à l'infini sans une coïncidence, ce n'est pas possible de concevoir l'esprit comme l'idée des affections du corps. Une considération comme un parallélisme ne nous permet pas d'expliquer la conception de « l'idée de l'idée ». C'est-à-dire nous ne pouvons pas distinguer « l'action » de « la passion », parce que c'est impossible pour nous, de connaître les idées et les causes adéquates.

« *L'esprit humain perçoit non seulement les affections du corps, mais aussi les idées de ces affections* ». ¹⁰² Cette proposition consiste de la seule définition de l'affect ce dont la seule possibilité de la conception d'action chez Spinoza : « *Par affect (affectus), j'entends les affections du corps qui augmentent ou diminuent, aident ou contrarient, la puissance d'agir de ce corps, et en même temps les idées de ces affections.* » ¹⁰³

¹⁰¹ E. II. Prop. 6

¹⁰² E. II. Prop. 22

¹⁰³ E. III Déf. 3

Spinoza a consacré troisième partie de l'*Ethique* à des affects. Les affects ont double caractère comme d'être affection et comme d'être les idées de ces affections en même temps. On peut dire qu'au point de vue de l'esprit il y a deux côtés, l'un subjectif et l'autre objectif. Les passions sont les produits du côté subjectif alors que les actions sont ceux du côté objectif. Dieu a une idée du corps et aussi de l'esprit qui est lui-même une idée du corps. On sait bien maintenant que l'idée d'une chose est son être objectif. Pour examiner le côté objectif il nous faut prendre l'esprit dans son rapport à dieu. Il y aura un tel complexe ici que l'on doit examiner d'une façon très attentive.

« *L'esprit humain ne connaît le corps humain lui-même et ne sait qu'il existe, qu'à travers les idées des affections dont le corps est affecté.* »¹⁰⁴

L'esprit qui est l'idée lui-même connaît son objet à travers les idées des affections de son propre objet. Une idée connaît son objet à travers une autre idée. La première idée ne connaît pas son propre objet d'une façon immédiate mais d'une façon médiatisée, à travers une autre idée. C'est deuxième idée vient de l'affection de l'objet de la première idée, de l'affection de son propre corps qui est affecté par un autre corps. Nous avons deux corps, l'un est notre propre corps et l'autre est un corps extérieur. Le corps extérieur affecte notre corps, nous, notre esprit qui est l'idée de notre propre corps, a l'idée de cette affection. Alors nous, notre esprit a deux idées maintenant ? Pas absolument. C'est mieux dire que, nous, notre esprit « est » deux idées maintenant.

« *Mais les idées des affections du corps sont en dieu, en tant qu'il constitue la nature*¹⁰⁵ *de l'esprit humain, autrement dit, l'esprit humain perçoit ces mêmes affections et par conséquent perçoit le corps humain lui-même, et le perçoit comme existant en acte ; ce n'est donc que dans cette mesure que l'esprit humain perçoit le corps humain lui-même.* »¹⁰⁶

¹⁰⁴ E. II.Prop. 19

¹⁰⁵ « *Naturam* ». Spinoza utilise souvent « l'essence = *esse* » exactement au lieu de nature. Par exemple il écrit dans *E.II. Prop 11 corollaire* « *nature de l'esprit constituer par dieu* », et dans *E.III Prop. 1 Dem* tout en citant proprement la même *E. II. Prop 11 cor.* « *l'essence de l'esprit constituer par dieu* ». De par là ce ne sera pas faux d'entendre essence quand on voit nature.

¹⁰⁶ E. II. Prop. 19 Dem.

Cette expression est très importante car à l'aide du terme « dans cette mesure » Spinoza nous enseigne une telle médiation qui est nécessaire pour que l'esprit perçoive son propre corps. L'esprit humain ne connaît pas le corps humain lui-même, dit-il.¹⁰⁷ L'esprit humain peut connaître le corps humain à travers les idées des affections du corps, que ces idées des affections du corps sont en dieu. Dieu comme tel, qui a une idée du corps qui affecte l'autre, encore une idée de ce qui est affecté et encore une idée de cette affection.

La connaissance ou l'idée de toute chose particulière par dieu est l'esprit, l'être objectif de cette chose. Autrement dit, dieu constitue la nature de l'esprit de cette chose. Alors dieu constitue la nature de l'esprit humain en tant que le dieu a l'idée du corps humain ou bien des affections de ce corps. Puisque l'esprit humain est une manière de l'attribut pensée, comme le corps humain est une manière de l'attribut étendue, ainsi que de toutes les affections de cet attribut, dieu a une idée de l'esprit humain de la même manière que l'idée du corps humain. On voit comme ça, que l'esprit n'est pas une simple réflexion du corps, il doit connaître lui-même et le corps par une médiation qui s'est figurée de la pensée absolue, de dieu.

« *Cette idée de l'esprit est unie à l'esprit de la même manière que l'esprit lui-même est uni au corps.* »¹⁰⁸ On voit qu'il y a deux unions ; celle de l'esprit avec son objet, d'autrement l'idée du corps avec le corps, et l'idée de l'esprit avec son objet c'est-à-dire avec l'idée du corps. Et nous devons citer un paragraphe tellement important pour mettre à la lumière notre examen sur Spinoza :

« *Nous y avons montré que l'idée du corps et le corps c'est-à-dire l'esprit et le corps, c'est un seul et même individu, que l'on conçoit tantôt sous l'attribut de la pensée, tantôt sous celui de l'étendue ; et donc l'idée de l'esprit et l'esprit lui-même sont une seule et même chose, que l'on conçoit sous un seul et même attribut, à savoir sous l'attribut de la pensée. L'idée, dis-je, de l'esprit et l'esprit lui-même se trouvent suivre en dieu avec la même nécessité de la même puissance de penser. Car en vérité l'idée de l'esprit c'est-à-dire l'idée de l'idée, n'est rien d'autre que la forme de l'idée, en tant qu'on considère celle-ci comme une manière de penser, sans relation à l'objet ; car, dès que quelqu'un sait quelque chose, il sait par là même*

¹⁰⁷ E. II. Prop. 23 Dem

¹⁰⁸ E. II. Prop. 21

*qu'il le sait, et en même temps il sait qu'il sait ce qu'il sait, et ainsi à l'infini. Mais là-dessus, plus tard. »*¹⁰⁹

Ce paragraphe résume précisément la médiation et l'élévation de l'esprit comme il est l'idée du corps. Rappelons-nous que les différentes manières des différents attributs ne peuvent pas se déterminer. Mais ici on voit une différenciation d'une manière d'un seul attribut. L'idée de l'idée en tant qu'elle est une manière de penser mais sans relation à l'objet signifie pour l'esprit la conscience de cette idée.¹¹⁰ Donc nous avons deux unions. Dans la première union un côté ne pouvait pas déterminer l'autre, mais dans la deuxième c'est tout à fait possible. Comme les corps peuvent se déterminer puisqu'ils sont les manières de même attribut, c'est-à-dire l'étendue, on peut voir maintenant que les manières de même attribut, c'est-à-dire la pensée, peuvent aussi se déterminer.

C'est très clair donc qu'il y a un parallélisme. Mais rechercher le parallélisme entre les côtés d'une union même, c'est-à-dire entre le corps et l'esprit ou bien entre l'idée et la forme de l'idée, ne nous donnera aucun résultat. Le parallélisme se trouve entre les deux unions.

On peut vraiment dire beaucoup plus de chose sur la conception du corps de Spinoza. Mais pour cette recherche, qui a comme problématique la relation de cette conception avec la conception de l'expérience de Hegel, les explications ci-dessus nous semblent satisfaisantes pour désigner le cadrage. Et encore, le point qu'on est arrivé à déduire « le savoir de son savoir » et « la différenciation de la pensée en elle-même » annonce Hegel pour qu'il paraisse sur scène. Maintenant on peut avancer à la deuxième partie.

¹⁰⁹ E. II. Prop. 21 Scolie

¹¹⁰ L. Hamlaoui, op. cit.p.156. On nous renvoie à E. II. Prop. 22. Spinoza n'emploie pas là le terme « conscience », il écrit « perception ». Spinoza utilise le mot conscience dans quelque cas. Par exemple dans l'Appendice de E.I, E.II Prop.2 scolie, E.III.Prop 9 etc. on parle de la conscience de l'effort, de ce qui est l'essence de toute chose existant, et on y parle de la conscience de l'appetit, de ce qui est l'essence même de l'homme. Et encore dans E.IV. Prop. 8, E.IV. Prop.19 etc. on parle de la conscience qui est nécessaire pour entendre la connaissance du bien et du mal comme ce ne sont que des affects. C'est-à-dire, pour Spinoza la conscience est une certitude ou une manière de distinction, de classifier. C'est sur qu'il n'a pas encore intégré la perception dans la conscience, comme fera Hegel. Pourtant dans son utilisation au cas de l'idée de l'idée, « savoir ce qu'il sait qu'il sait » la perception est au sens d'avoir certitude d'une distinction.

DEUXIÈME PARTIE

LE CONCEPT D'EXPÉRIENCE CHEZ HEGEL

CHAPITRE I

HEGEL ET SPINOZA

Hegel a étudié Spinoza particulièrement dans la deuxième division de « *La philosophie moderne* » qui se place dans le sixième tome de ses « *Leçons sur l'histoire de la philosophie* ». Dans « *Logique* » et quelques autres ouvrages il a aussi référé ou bien critiqué Spinoza. Mais le texte qui se trouve dans *Leçons* où il analyse l'*Ethique*, a beaucoup d'importance pour notre recherche. Hegel a maintenu Spinoza avec Descartes et Malebranche dans le même chapitre nommé « *Période de la métaphysique* ». Spinoza avait développé la philosophie cartésienne, et quelques années après Spinoza, Malebranche avait développé un spinozisme sous une forme théologique.

Hegel précise d'abord la différence entre la compréhension de Spinoza et celle de son maître Descartes, sur le concept de la substance. La substance de Descartes, par les mots de Hegel, « *c'est seulement l'être en tant qu'être abstrait; ce n'est pas l'être en tant qu'être réel ou en tant qu'étendue, mais des corporéités, autre chose que la substance, non pas un mode de cette substance* »¹¹¹. Le moi, qui pense, est aussi une essence indépendante, chez Descartes. Hegel indique que cette indépendance des deux extrêmes se supprime dans le spinozisme, où ils deviennent des moments de l'unique essence absolue. Cette expression est en même temps la définition de « l'être » comme l'unité d'opposés. Il souligne le mot « l'être » en

¹¹¹ Hegel, *Leçons.*, p. 1450

différence d'« être », ce que le deuxième est une abstraction qui est seulement dans la pensée; et que la pensée est retour en soi, égalité simple avec soi-même. Mais l'être, considéré de façon plus déterminée, est étendue.¹¹² Bien que c'est Spinoza qui importe l'être comme l'étendue, Hegel quand même lui critique de ne pas traiter la nature, en tant qu'elle se conçoit comme l'étendue et le mouvement.

L'expression de Hegel tire notre attention même à la conception de « des moments ». Les deux attributs de la substance, la pensée¹¹³ et l'étendue, se considèrent en union par Spinoza. « *Le spinozisme permet ainsi de comprendre l'être comme unité des opposés. Faire de la pensée et de l'étendue les attributs d'une même substance, c'est dépasser l'opposition abstraite du fini et de l'infini. Par là l'accusation d'athéisme portée contre Spinoza perd tout son sens, car il ne s'agit pas d'identifier dieu et la nature, mais le penser et l'étendue.* »¹¹⁴ Mais cette union, dont la substance en consiste, est encore rigide et immobile, selon Hegel. De ça, il propose d'admettre les deux côtés de cette union comme des moments de la substance pour qu'elle puisse se considérer en mouvement, comme « effectivement réelle ».

L'union est composée des opposés et l'absolu s'écoule dans son parcours d'un opposé à l'autre. Alors tous les deux sont des moments de l'absolu, aux yeux de la conscience qui conçoit ce processus. Il faut une réconciliation et une résolution de l'opposition. C'est-à-dire qu'il faut prendre à la main les deux moments dans une même étape. Cette union se trouve présente et actuellement dans la conscience, à mieux dire selon le point de vue de Hegel, l'idée de cette union est l'esprit lui-même. L'union qui se place dans la conscience ne peut pas se considérer stable, elle se rétablit toujours pour une nouvelle fois dans les affaires de la conscience par la production du concept.

Rappelons - nous que la première définition de l'*Ethique* est sur « cause de soi ». Hegel met l'accent sur l'importance de cette définition. Il voit là un concept

¹¹² Ibid. p. 1451. Le passage en allemand original est comme ça: « *Der Gegensatz ist nicht in der Abstraktion von Endlichem und Unendlichem, Grenze und Unbegrenztem gesetzt, sondern Denken und Ausdehnung. Wir sagen nicht »Sein«, denn es ist Abstraktion, die nur im Denken ist. Denken ist Rückkehr in sich, einfaches Gleichsein mit sich selbst; das ist aber das Sein überhaupt, – ihre Einheit aufzuzeigen, ist also nicht schwierig. Sein, bestimmter genommen, ist Ausdehnung.* » (Werke in zwanzig Bänden. Band 20, Frankfurt am Main 1979, p.162). C'est nous qui a souligné.

¹¹³ On a utilisé « le penser » au lieu de « la pensée » dans le texte. Ce sont tout-à-fait la même chose. « *Denken* » en allemand.

¹¹⁴ Vaysee, Totalité et Subjectivité, op.cit.p.237

fondamental dans tout le spéculatif. Parce que la cause de soi est la cause infinie, dans laquelle la cause est ce qui sépare quelque chose d'autre, mais ce qu'elle produit est elle-même; donc ici la cause est identique à l'effet. Le point du départ du système spinoziste, selon Hegel est cette identité qui est la même chose que l'unité de la pensée et de l'existence.¹¹⁵

Selon lui, c'est cette unité qui est « en soi » et qui contient l'opposition, d'autrement la négation en soi-même. Voilà la grande conception qui nous sert en s'avancant vers le concept d'expérience de Hegel. On peut dire que Hegel est arrivé à ce point-là grâce à une modification de la conception de l'union de Spinoza. Chez Hegel il y a une séparation « a priori » de l'activité, du mouvement, au niveau de cause de soi. Le mouvement résulte de cette séparation. Spinoza exprime dans son système l'activité ou bien le mouvement lui-même.

Il nous faut encore déduire ce point. Spinoza met la définition de cause de soi au premier lieu et celle de dieu à sixième lieu. Dans quelques propositions il nous fait voir le dieu, celui étant cause, sous quelques aspects. Selon lesquelles; dieu est la cause efficiente ; cause par soi, et non par accident ; absolument cause première ; cause libre ; cause des choses en vérité, tant de leur essence que leur existence ; de toutes choses cause immanente, et non transitive; cause des choses qui sont en lui-même ; et encore, n'est pas seulement la cause que les choses commencent d'exister; mais aussi qu'elles persévèrent dans l'exister.¹¹⁶

C'est très important. Dieu est la cause de soi et en même temps il est cause efficiente. Puisqu'il est la cause immanente des choses qui sont en lui-même il contient alors ses effets en soi. Spinoza précise que « *la connaissance de l'effet dépend de la connaissance de la cause et l'enveloppe* ». ¹¹⁷ Et enfin, les effets de dieu ne peuvent ni être ni se concevoir sans leur cause puisqu'il est la cause absolument prochaine des choses produites immédiatement par lui.¹¹⁸

¹¹⁵ Hegel, Leçons, p. 1459

¹¹⁶ Par ordre, E. I. Prop. 16 Cor. 1 ; Cor. 2 ; Cor. 3 ; E. I. Prop. 17 Cor. 2 ; Scolie ; E. I. Prop. 18 ; Dém ; E. I. Prop. 24 Cor.

¹¹⁷ E. I. Axiome 4

¹¹⁸ E. I. Prop. 28 Scolie.

Suivant la méthode proposée par Spinoza lui-même on peut vraiment arriver à la possibilité de la connaissance de la cause et de l'effet en même temps, comme ce sont des moments séparés l'un de l'autre en soi de cause de soi. C'est ici tout à fait l'affaire de Hegel. Pour la vraie connaissance de la vérité, selon lui, il faut considérer la substance unique et seule de Spinoza, qui est cause de soi ; mais en tant qu'on la considère comme elle contient la notion de cause et la notion d'effet en même temps, autrement dit la séparation en elle-même.

Peu après de rendre son importance à la conception de la substance chez Spinoza, comme on a déjà mentionné, Hegel la critique: « *Cette idée spinoziste, il faut l'accorder, est véritable, fondée. La substance absolue est le vrai, mais elle n'est pas encore le vrai en son entier; il faut qu'elle soit pensée aussi comme active en soi, comme vivante, et que par là-même elle se détermine comme esprit. La substance spinoziste est la détermination universelle, donc abstraite; c'est peut-on dire, la base de l'esprit, non pas comme son fondement permanent sous-jacent absolu, mais comme l'unité abstraite que l'esprit est en soi-même. Si l'on reste à cette substance, il ne peut y avoir aucun développement, aucune spiritualité ou activité* »¹¹⁹.

Cette expression est importante. Être en soi pour l'esprit principalement ou pour d'autre chose, est le point initial pour la pensée de Hegel. Selon sa formule si connue, de ce point de départ, l'esprit qui est en soi premièrement, s'extériorise dans un aliud, dans l'autre au deuxième pas de son mouvement. Et enfin il retourne en soi-même au troisième. Peut-on dire, c'est la carène du système de Hegel. Il appelle son système comme « la science », dont ses trois parties se constituent par la formule-là :

- I. La *logique*, la science de l'idée auprès d'elle-même et pour elle-même.
- II. La *philosophie de la nature*, comme la science de l'idée dans son altérité.
- III. La *philosophie de l'esprit*, comme de l'idée qui, de son altérité, retourne en elle-même.¹²⁰

Au point de vue de Hegel, le concept de la substance de Spinoza est resté au premier lieu et ainsi l'esprit en soi-même. Il paraît que Hegel de son côté, a raison de

¹¹⁹ Hegel, Leçons. p. 1456

¹²⁰ G. W. F. Hegel, **Encyclopédie des sciences philosophiques en abrégé**, trad. M. Gandillac, Editions Gallimard, 1970, p. 90

critiquer Spinoza, puisque celui-ci n'a pas établi une philosophie de la nature. C'est juste, mais il faut se rappeler que Spinoza a bien étudié l'union du corps et de l'esprit chez l'homme dans les parties II et III de l'*Ethique*.

Hegel maintient la méthode démonstrative de Spinoza. C'est la méthode géométrique d'Euclide, dont Descartes l'a employé en avant. Dans l'accord à Jacobi, Hegel précise que toute démonstration, toute connaissance scientifique aux temps modernes, conduit au spinozisme. Mais la méthode mathématique dont Spinoza a utilisée est inutilisable pour un contenu spéculatif parce qu'elle part des définitions, des déterminations universelles, et plus, des présuppositions qui ne sont pas encore déduites. Selon Hegel, ce n'est pas clair par quelle voie on arrive à la conséquence.¹²¹

Toute détermination est négation. Cette grande expression de Spinoza veut dire que dieu étant seulement le positif, l'affirmatif, le déterminé est le fini, ce qui lui est essentiel repose sur la négation.¹²² La démarche de Spinoza est correcte, selon Hegel, mais la proposition singulière est fautive, en tant qu'elle n'exprime qu'un seul côté de la négation. Hegel vient à dire que le principe de la subjectivité, de la personnalité ne se trouve pas dans le spinozisme, parce que la négation n'y a été appréhendée qu'unilatéralement. Et encore par la négation de l'infini la négativité elle-même est exclue de l'absolu.¹²³

« La négation est déterminité simple. La négation de la négation est contradiction, elle nie la négation; elle est ainsi affirmation, mais elle est de même négation en général. L'entendement ne peut supporter cette contradiction: elle est le

¹²¹ Hegel, Leçons. p. 1458

¹²² Selon Macherey c'est une fautive citation de Spinoza, sous cette forme et avec cette valeur de proposition apodictique elle ne se trouve pas dans le texte de Spinoza. Pierre Macherey, « *Spinoza est-il moniste?* », **Spinoza: Puissance et ontologie**, dir. Myriam Revault d'Allones et Hadi Rizk, Editions Kimé, Paris, 1994, p. 39. Mais selon M.Robitaille « *cette expression apparait bien que sous une forme différente, dans la lettre de Spinoza à Jelles de 2 juin 1674* ». Mathieu Robitaille, « *Hegel et le spinozisme dans les années d'Iéna* », **Laval théologique et philosophique**, vol. 63, no.1, 2007, p.26. Dans la lettre où on nous renvoie s'écrit: « *Pour ce qui est de cette idée que la figure est une négation mais non quelque chose de positif, il est manifeste que la pure matière considérée comme indéfinie ne peut avoir de figure et qu'il n'y a de figure que dans des corps finis et limités. Qui donc dit qu'il perçoit une figure, montre par là seulement qu'il conçoit une chose limitée, et en quelle manière elle l'est. Cette détermination donc n'appartient pas à la chose en tant qu'elle est, mais au contraire elle indique à partir d'ou la chose n'est pas. La figure donc n'est autre chose qu'une limitation et, toute limitation étant une négation, la figure ne peut être, comme je l'ai dit, autre chose qu'une négation.* » Spinoza, Lettres, op. cit.p.283-284

¹²³ M.Robitaille, Hegel et le spinozisme ..., op. cit.p.28.

rationnel. C'est ce point qui fait défaut à Spinoza; c'est là son manque »¹²⁴. Sans faire la négation de la négation, peut-on dire, sans faire détermination de la détermination, toutes les déterminations des choses et de la conscience se retournent dans la substance unique, qui est de cette façon de voir, l'abîme où toutes choses se précipitent.

Maintenant, la transition au problème de l'infini est possible. Hegel d'abord précise la distinction de l'infini « en et pour soi » et de « l'infiniment multiple », selon l'explication de la sixième définition de la première partie de l'*Ethique*.¹²⁵ Mais la distinction la plus satisfaisante entre « l'infini de l'imagination » et « l'infini de l'intellect » se fait dans la lettre de Spinoza, qui a été écrite à Louis Meyer.

*« Le problème de l'infini a toujours paru à tous très difficile et même inextricable, parce qu'on n'a pas distingué ce qui est infini par une conséquence de sa nature ou par la vertu de sa définition et ce qui n'a point de limite non par la vertu de son essence mais par celle de sa cause. Et aussi pour cette raison qu'on n'a pas distingué entre ce qui est dit infini parce que sans limites, et une grandeur dont nous ne pouvons déterminer ou représenter les parties par aucun nombre, bien que nous en connaissons la valeur la plus grande et la plus petite. Et enfin parce qu'on n'a pas distingué entre ce que nous pouvons seulement concevoir par l'entendement, mais non imaginer, et ce que nous pouvons aussi nous représenter par l'imagination ».*¹²⁶

Cette distinction a beaucoup d'importance pour Hegel aussi. Il rappelle les exemples géométriques de Spinoza pour éprouver la présence de l'infini de l'intellect. Si on prend deux cercles dont l'un est dans l'autre et qui ne sont pas concentriques, ce n'est pas possible d'exprimer la surface entre eux par un rapport déterminé. Pour vraiment déterminer la surface par nombre il faut aller à l'infini. Il y a une série infinie qui est défectueuse et imparfaite, ce qui est l'infini de l'imagination. Hegel souligne qu'on admet habituellement et par une confusion cet infini comme « sublime ». Mais « *l'espace entre les deux cercles est un espace*

¹²⁴ Hegel, *Leçons*, p. 1454

¹²⁵ Voir Table I.

¹²⁶ Spinoza, Lettre XII (O.P. XXIX), à L. Meyer, *Op.cit* p.157. Dans cette traduction de la lettre on utilise le mot « entendement » au lieu de l'« intellect ».

*achevé, il est effectif, il ne se trouve pas au-delà, et cependant la détermination de cet espace ne peut être donnée exactement par des nombres. L'acte de déterminer n'épuise pas l'espace lui-même; et cependant celui-ci est présent. »*¹²⁷

Même avec la mauvaise infinité qui va toujours « en dehors »,¹²⁸ dans le négatif, ce qui est présent là est l'infini de l'intellect, infini actu; autrement cet infini est le positif, selon Hegel. Spinoza nomme l'infini de l'intellect comme l'infini absolu qui ne contient pas de la négation, qui est l'affirmation absolue.

Il y paraît une autre raison pour Hegel à proposer de dire « l'affirmation est aussi négation de la négation » au lieu de « toute détermination est négation ». Hegel donne quelques autres exemples. Dans la mathématique, représentation d'une fraction, par exemple " 1/7 " sous la forme décimale exprime la mauvaise infinité, une série infinie. Mais au contraire, la même fraction sous la forme de " 1/7 = un sur sept " exprime l'infini véritable. Hegel écrit, « *par exemple, la ligne se compose de points infiniment multiples; elle, une ligne limitée, est positivement, ici, présente sans au-delà. L'au-delà des points infiniment multiples qui ne sont pas accomplis est accompli dans la ligne; il est rappelé dans l'unité* ». ¹²⁹

Cette position toute pareille pour les deux philosophes à l'égard de l'ambiguïté de l'infini, sert à configurer la conception de l'immanence chez Spinoza, la conception de l'expérience chez Hegel et la connaissabilité de l'infini ou du dieu chez tous les deux. L'essence de dieu ou de la substance est toujours définie par des mots éternel et infini s'employant en ensemble, chez Spinoza. Elle est éternelle selon la conception de la durée; et, elle est infinie selon la conception de la mesure. Dans ce sens-là, le dieu n'est pas une chose au-delà des limites, une chose sublime, transcendante et ainsi négative. Au contraire, il est éternellement présent, incommensurablement immanent. Et surtout il peut se concevoir par l'intellect à travers les finis, les choses singulières qui existent en acte.

Le caractère d'être *présent et actu*, et partant par là, la connaissabilité de l'infini est la base nécessaire de la conception de l'expérience de Hegel, ce que l'on

¹²⁷ Hegel, Leçons., p. 1464

¹²⁸ « *Hinausgeben* » en allemand.

¹²⁹ Hegel, Leçons. p. 1483

va expliquer dans le chapitre suivant. Pour ce moment-là, avant de passer, ajoutons-nous que cette connaissabilité de l'infini constitue une des différences essentielles entre Spinoza et Descartes. Ce dernier explique l'idée de l'infini comme elle est impliquée dans l'âme au moment de la création.

« Il me reste seulement à examiner de quelle façon j'ai acquis cette idée [l'idée de dieu, l'idée de l'infini]¹³⁰. Car je ne l'ai pas reçue par les sens, et jamais elle ne s'est offerte à moi contre mon attente, ainsi que font les idées des choses sensibles, lorsque ces choses se présentent ou semblent se présenter aux organes extérieurs de mes sens. Elle n'est pas aussi une pure production ou fiction de mon esprit ; car il n'est pas en mon pouvoir d'y diminuer ni d'y ajouter aucune chose. Et par conséquent il ne reste plus autre chose à dire, si-non que, comme l'idée de moi-même, elle est née et produite avec moi dès lors que j'ai été créé ».¹³¹

D'autre part, dans *l'Appendice de E. I.*, là où il critique la manière de voir traditionnelle de la causalité finale, Spinoza précise que l'homme naît ignorant des causes des choses, qu'il a seulement l'appétit de chercher ce qui lui est utile, chose dont il a conscience. Être ignorant des causes des choses est au même sens d'être inconscient, de ne pas avoir d'idée de l'infini et même d'idée de moi-même. L'homme doit apprendre et trouver la voie, autrement dit l'esprit humain doit se construire pour concevoir le dieu et même soi-même par la conception des choses singulières ou bien par les corps et ainsi par son corps propre. Une explication de Spinoza comme ci-dessous peut être utilisable pour mieux comprendre:

« Et, en vérité, qui a, comme le bébé ou l'enfant, un corps apte à très peu de chose, et dépendant au plus haut point des causes extérieures, a un esprit qui, considéré en soi seul, n'a presque aucune conscience ni de soi, ni de dieu, ni des choses; et, au contraire, qui a un corps apte à beaucoup de choses, a un esprit qui, considéré en soi seul, a une grande conscience de soi, et de dieu, et des choses »¹³².

¹³⁰ C'est nous qui a ajouté

¹³¹ R. Descartes, *Med. Mét.* p. 52

¹³² E. V., Prop. 39 scolie. Dans cette expression il faut faire attention à ce que Spinoza dit: « presque aucune » non seulement « aucune ». C'est-à-dire, tout en accord avec son système et plutôt sa conception du corps, l'esprit humain n'est pas un « *tabula rasa* » à la naissance, il est initialement « l'appétit » qui est une propriété de son corps. Pour mieux comprendre on peut voir la scolie de E.III Prop. 2: « *Ainsi croit [les gens, qui croit que l'esprit est tout libre sur ses actions] le bébé aspirer librement au lait, et*

Au dernier moment, avant de finir ce chapitre, on peut examiner la notion de la conscience de soi de Hegel, à l'égard de la notion d'individuation de Spinoza, celle dont Hegel l'appelle comme la limite du système spinoziste. Hegel critique Spinoza, parce que chez celui l'individuation est exprimée seulement par la conception de l'union et de la négation unilatérale. Il n'y a pas, dans la pensée de Spinoza, une différenciation dans la totalité de l'esprit.

C'est juste que la proposition qui s'exprime l'esprit humain, en tant que son être actuel se constitue par l'idée d'une chose singulière qui existe en acte, indique le fondement de la conscience. Et ainsi les définitions nominales des modes, de l'entendement, de la volonté, des affections, données par Spinoza contiennent la considération de la conscience, selon Hegel.¹³³ Mais cette considération est toujours limitée et non satisfaisante. Ce problème peut s'expliquer en cadre de la distinction de l'être et de l'essence.

L'essence de l'esprit humain est constituée par dieu alors que son être actuel est constitué par l'idée d'une chose singulière qui existe en acte, mais pas par l'idée d'une chose qui n'existe pas ou bien d'une chose infinie qui doit toujours nécessairement exister.¹³⁴ Il n'y a pas de distinction entre l'essence et l'être dans la substance en soi.

Au contraire, selon Hegel, l'être est le positif, autrement dit, le négatif du négatif, et l'essence est le négatif, chez la substance elle-même. Ces deux opposés qui appartiennent à la nature de la substance, se représentent, ainsi s'unifient chez l'esprit humain par la construction du concept. Le concept est la synthèse d'eux. Puisque le système spinoziste s'appuie à l'identité absolue, à l'unité rigide chez la substance, toute différence chez les singuliers doit se supprimer dans cet abîme. Hegel précise que Spinoza ne connaît pas une infinité de la forme qui serait différente de celle de la substance rigide. Il est besoin de connaître dieu comme

l'enfant en colère vouloir la vengeance, et le peureux la fuite...si bien que l'expérience elle-même montre, non moins clairement que la raison, que les hommes se croient libres pour la seule raison qu'ils sont conscients de leurs actions, et ignorants des causes par quoi elles sont déterminées; et en outre, que les décrets de l'esprit ne sont rien d'autre que les appétits eux-mêmes, et pour cette raison varient en fonction de l'état du corps ».

¹³³ Hegel, Leçons., p. 1476

¹³⁴ E.II. Prop. 11 Dém.

l'essence des essences, comme substance universelle, identité universelle, tout en conservant les différences.¹³⁵

A ce point-là, il nous faut rappeler que Spinoza mentionne l'existence en acte de quelque chose et même l'essence actuelle de l'esprit humain. Aux yeux de Hegel cette conception d'« acte » peut se considérer de même façon que celle de l'infini présent et actu. Ainsi que dans le cas de cause de soi, le concept inclut l'existence.

*« La substance est ce qui est dans soi et est conçu par soi; c'est la même chose. Concept et existence forment une unité; l'infini est dans soi, il a aussi son concept dans soi-même: son concept est son être, et son être son concept. C'est la véritable infinité; c'est ainsi qu'elle est présente. »*¹³⁶

Bien que c'était Spinoza qui a fait une description et une démonstration très importante sur la substance et l'infini absolu « véritable », il n'est pas encore conscient de ce qu'il a construit le fondement de la conscience; la conscience de soi qui marche avec les concepts. En vertu des arguments utilisés par Hegel en critiquant la pensée de Spinoza on peut dire qu'avec Vaysee, le spinozisme est un faux dépassement du dualisme cartésien.¹³⁷ Et plus, on peut essayer de désigner la tâche de la philosophie spéculative de Hegel, avec Robitaille, comme cela est de substituer au spinozisme, doctrine de l'absolu comme totalité substantielle, une philosophie de l'absolu comme subjectivité ou comme totalité spirituelle.¹³⁸

Selon Hegel, Spinoza descend de l'universel de la substance au singulier par le particulier, la pensée et l'étendue. Mais la manière (le mode) dans laquelle tombe la singularité disparaît dans l'essence. C'est la même chose que l'anéantissement de la conscience de soi, de la suppression de l'être-pour-soi de la conscience humaine. Pour qu'on puisse parler de la liberté, selon Hegel, la condition nécessaire est de poser l'être-pour-soi de la conscience humaine. C'est la substance seule qui est

¹³⁵ Hegel, Leçons., p. 1480

¹³⁶ Hegel, Leçons., p. 1484

¹³⁷ Vaysee, Totalité et subjectivité, op.cit.p.246

¹³⁸ Robitaille, Hegel et le spinozisme, op. cit. p. 27. Il faut encore noter que selon cet auteur, Hegel rejette la définition de l'absolu comme totalité substantielle au profit d'une définition de l'absolu comme sujet ou comme esprit, à partir de l'été 1803. Ibid. p. 21

absolument libre chez Spinoza. Dans une position opposée à Spinoza, c'est l'intellect qui doit être absolument libre, chez Hegel.

En conséquence, même qu'il y a beaucoup de différence entre deux philosophes, on peut dire qu'à l'égard du problème « ce quel est la relation entre la pensée et de l'être » ils se sont tout rapprochés. Sur le fondement de la conception de la substance unique qui est l'unité de la pensée et l'étendue, pour tous les deux, la pensée n'est pas penser à l'être. Parce que c'est l'être qui pense à soi-même. Et on peut dire que ce « pensée-être » est « l'éternité » chez Spinoza, et il est « le temps » chez Hegel.¹³⁹

Il paraît que la pensée de Spinoza construit le fondement de celle de Hegel en beaucoup de titres, tandis que Hegel lui critique. Mais ces quelques titres qu'on a superficiellement examinés dans ce chapitre, sont suffisants pour notre dépassement à la science de l'expérience.

¹³⁹ Tülin Bumin, **Hegel – Bilinç Problemi, Köle-Efendi Diyalektiği, Praksis Felsefesi**, YKY, İstanbul, 1998, p.70

CHAPÎTRE II

LA CONSCIENCE ET L'EXPERIENCE

« *Nihil est in sensu quod non fuerit in intellectu.* »¹⁴⁰

La phénoménologie est la science de la conscience, selon Hegel, en tant que la conscience est en général le savoir¹⁴¹ d'un objet extérieur ou intérieur. Tout définitivement, en cadre du système de Hegel, la conscience est l'être-là¹⁴² immédiat de l'esprit et elle ne peut savoir ni concevoir rien d'autre que ce qui est dans son expérience¹⁴³. Donc la phénoménologie doit se considérer comme la science de l'expérience que fait la conscience. Et puisque le contenu de l'expérience est absolument la substance spirituelle ou bien l'esprit, qui, dans son déroulement, est l'objet de la conscience et qui construit les moments de celle-là, la phénoménologie fait son affaire présenter ce déroulement.¹⁴⁴

On peut dire que ce paragraphe tellement dense est un petit résumé de la conception de l'expérience de Hegel. A partir d'un tel paragraphe c'est possible pour nous parcourir un chemin en accord avec la compréhension de « déploiement de l'absolu » chez Hegel. On commence par la conscience.

Hegel définit la conscience dans la *Propédeutique*, comme elle est la relation du Je¹⁴⁵ à un objet. Alors, « *selon la diversité de ce qui affecte l'objet, absolument*

¹⁴⁰ C'est une inversion, d'une proposition ancienne « *nihil est in intellectu quod non fuerit in sensu* » (rien n'est dans le penser qui n'ait été dans le sens, dans l'expérience) qui se faite par Hegel dans *l'Introduction de l'Encyclopédie*, Prg 8, Remarque, Op. Cit. p. 81

¹⁴¹ « *Wissen* » en allemand.

¹⁴² « *Dasein* » dans la terminologie de Hegel.

¹⁴³ « *Erfahrung* » en allemand; « *empereia* » en grec, « *experiri* » en latin.

¹⁴⁴ Pour lire le passage de Hegel voir la fin de notre Introduction.

¹⁴⁵ « *Ich* » en allemand. Dans la *Phénoménologie* Hyppolite emploie « moi ».

*parlant, la conscience comporte, en son universalité, trois degrés. Ou bien l'objet est opposé au Je, ou bien il est le Je lui-même, ou bien il est une réalité objectale qui n'appartient pas moins au Je et qui est la pensée. »*¹⁴⁶ Les trois degrés de la conscience sont la conscience en général, la conscience de soi et la raison. Nous allons nous contenter ici d'examiner le premier pour figurer l'explication d'expérience hégélienne.

Hegel indique trois niveaux où la conscience se situe. Ce sont la sensibilité, la perception et l'entendement. Ces trois niveaux se présentent la conscience eux-mêmes, ils sont les modes de la conscience.¹⁴⁷ Par cette compréhension est possible parler du chemin transitif de la conscience d'un niveau à l'autre. La conscience, selon Hegel, s'élève en dépassant les niveaux par l'expérience. Ce mouvement de dépassement s'appelle « *Aufhebung* ». ¹⁴⁸ Dans ce dépassement il se trouve même la négation ou l'anéantissement de l'antérieur et même la conservation de celui-ci.

Pour mieux comprendre « *Aufhebung* » nous lisons un passage fameux de la *Phénoménologie* : « *Le bouton disparaît dans l'éclatement de la floraison, et on pourrait dire que le bouton est réfuté par la fleur. A l'apparition du fruit, également, la fleur est dénoncée comme un faux-être-là de la plante, et le fruit s'introduit à la place de la fleur comme sa vérité. Ces formes ne sont pas seulement distinctes, mais encore chacune refoule l'autre, parce qu'elles sont mutuellement incompatibles. Mais en même temps leur nature fluide en fait des moments de l'unité organique dans laquelle elles ne se repoussent pas seulement, mais dans laquelle l'une est aussi nécessaire que l'autre, et cette égale nécessité constitue seule la vie du tout* ». ¹⁴⁹

¹⁴⁶ G. W. F. Hegel, **Propédeutique philosophique (1808-1811)**, Trad. par M. Gandillac, Les Editions de Minuit, 1963, p. 91. « *Das Bewusstsein hat im Allgemeinen nach der Verschiedenheit des Gegenstandes überhaupt drei Stufen. Er ist nämlich entweder das dem Ich gegenüberstehende Objekt ; oder er ist Ich selbst ; oder etwas Gegenständliches, das eben so sehr dem Ich angehört, der Gedanke.* »

¹⁴⁷ Usage de Hegel dans la Ph. de l'Esprit, op. cit. p. 141

¹⁴⁸ Hyppolite préfère plutôt le mot « *supprimer* » correspondant de « *Aufhebung* », cependant il utilise aussi le mot « *dépasser* » en tant que le mot signifie une conservation. Nous considérons plutôt cette dernière signification au niveau de l'expérience. Dans une autre traduction de *Phénoménologie* on utilise « *sursumer* ». **Phénoménologie de l'Esprit**, Traduit. par P. J. Labarrière et G. Jarczyk, Editions Gallimard, 1993. Un autre commentaire présente « *Aufhebung* » comme ce mot exprime l'unité-tripartite des verbes *nier-conserver-dépasser*. Eric Guay, « *Le savoir absolu hégélien, ou comment rentrer chez soi* », **Philosophiques**, vol 26, no.1, 1999, p.71-82

¹⁴⁹ Hegel, Ph. de l'Esprit, Op. Cit. p. 6. « *Das Knospe verschwindet in dem Hervorbrechen der Blüte, und man könnte sagen, daß jene von dieser widerlegt wird, ebenso wird durch die Frucht die Blüte für ein falsches Dasein der Pflanze erklärt, und als ihre Wahrheit tritt jene an die Stelle von dieser. Diese Formen unterscheiden sich nicht nur, sondern verdrängen sich auch als unverträglich miteinander.* »

Dans ce passage le point auquel notre attention doit s'attirer c'est la compréhension de « tout ». Les formes sont distinctes et de plus refoulées par l'autre. Mais ces formes sont aussi des moments et des êtres nécessaires de la vie du tout. On voit ici le trajet du tout de la vie d'une plante en se montrant « dans et à travers » les formes nécessaires. C'est vrai qu'on ne peut pas s'approcher d'une façon tout à fait même à la science de la conscience. Cependant la science de la conscience doit aussi déterminer les formes nécessaires de la conscience « dans et à travers » lesquelles le tout de la conscience s'exprime. Le tout de la conscience est l'esprit absolu, selon Hegel.

Nous pouvons nous rappeler que Hegel admet la conception de la substance une et seule de Spinoza mais à condition que la substance ne soit pas rigide et immobile.¹⁵⁰ Pour exprimer le vrai non comme substance mais aussi comme sujet Hegel préfère « l'absolu ». L'absolu est sujet, il est le vrai et le vrai est le tout. « *Mais le tout est seulement l'essence s'accomplissant et s'achevant moyennant son développement. De l'absolu il faut dire qu'il est essentiellement résultat, c'est-à-dire qu'il est à la fin seulement ce qu'il est en vérité ; en cela consiste proprement sa nature qui est d'être réalité effective, sujet ou développement de soi-même.* »¹⁵¹

Mais quelle est l'explication compréhensible de l'absolu comme sujet ?

Le problème initial de la *Phénoménologie* ou le comportement essentiel de la conscience est la connaissance du vrai, d'autrement, l'objet de la connaissance ce n'est rien d'autre du vrai. Hegel commence par critiquer la manière selon laquelle on établit un instrument comme un moyen¹⁵² à connaître le vrai. Il précise que

Aber ihre flüssige Natur macht sie zugleich zu Momenten der organischen Einheit, worin si sich nicht nur nicht widerstreiten, sondern enis so notwendig als dar andere ist, und diese gleiche Notwendigkeit macht erst das Leben des Ganzen aus. Aber der Widerspruch gegen ein philosophisches System pflegt teils sich selbst nicht auf diese Weise zu begreifen, teils auch weiß das auffassende Bewußtsein gemeinhin nicht, ihn von seiner Einseitigkeit zu befreien oder frei zu erhalten, und in der Gestalt des streitend und sich zuwider Scheinenden gegenseitig notwendige Momente zu erkennen. »

¹⁵⁰ Voir page 31 de notre texte

¹⁵¹ Hegel, Ph. de l'Esprit, op. cit. p. 19. « *Das Wahre ist das Ganze. Das Ganze aber ist nur das durch seine Entwicklung sich vollendende Wesen. Es ist von dem Absoluten zu sagen, daß es wesentlich Resultat, daß es erst am Ende das ist, was es in Wahrheit ist; und hierin eben besteht seine Natur, Wirkliches, Subjekt, oder Sich-selbst-werden, zu sein.* »

¹⁵² « *Mittel* » en allemand. « *Unmittelbar* » qui veut dire « immédiat » est dérivé de ce dernier. Cette notion est très importante parce que pour Hegel la certitude sensible est d'abord le savoir de l'immédiat, sans un « *Mittel* ».

l'application d'un instrument à une chose ne la laisse pas comme elle est pour soi, mais introduit en elle une modification. Le savoir du vrai obtenu grâce à un instrument est un résultat, une représentation à l'apport de l'instrument. Pour connaître le vrai en soi on doit déduire de résultat l'instrument et comme ça on arrive au point de début sans avoir eu un résultat comme savoir du vrai. Le vrai est même pour nous, sans changement de représentation, comme il était avant de notre effort de connaissance.

Hegel donne un exemple très significatif : « *Si encore l'examen de la connaissance que nous nous représentons comme un milieu nous apprend à connaître la loi de réfraction des rayons, il ne sert encore à rien de déduire cette réfraction du résultat ; car ce n'est pas la déviation du rayon, mais le rayon lui-même par lequel la vérité nous touche, qui est la connaissance, et, ce rayon étant déduit, il ne nous resterait que l'indication d'une pure direction ou le lieu vide.* »¹⁵³

« La vérité nous touche, qui est la connaissance ». Une frappante expression contre « la crainte de la vérité » qui se fonde sur quelques présupposées, selon Hegel. Surtout cette crainte présuppose que l'absolu, ou bien le vrai, se trouve d'un côté et la connaissance se trouve d'un autre côté séparée de l'absolu. Mais quelque chose qui est séparée de l'absolu, qui est en dehors de l'absolu, est également quelque chose qui est en dehors de la vérité, qui n'est pas véridique.

C'est la porte qui s'ouvre à la conception de l'expérience de Hegel. La séparation de l'absolu et de la connaissance est la vraie source des représentations contingentes et arbitraires ce dont Hegel met au premier pas, en dehors de son cadrage. La connaissance est elle-même dans l'absolu ; autrement dit, en employant la terminologie de Spinoza, l'absolu est présent en acte au niveau de la connaissance, il nous touche. L'absolu change avec la conscience qui le sait, il a une histoire, il est vivant, il se développe. Et comme ça, commence le déploiement de l'absolu pour une nouvelle fois, maintenant chez notre conscience.

¹⁵³ Ibid p. 66. « *Oder wenn die Prüfung des Erkennens, das wir als ein Medium uns vorstellen, uns das Gesetz seiner Strahlenbrechung kennen lehrt, so nützt es ebenso nichts, sie im Resultate abzuziehen ; denn nicht das Brechen des Strahls, sondern der Strahl selbst, wodurch die Wahrheit uns berührt, ist das Erkennen, und dieses abgezogen, wäre uns nur die reine Richtung oder der leere Ort bezeichnet worden.* »

Le premier niveau où la conscience se situe, ou bien son premier mode, est la conscience sensible.¹⁵⁴ La connaissance constitue le contenu de la conscience sensible. L'objet de la conscience sensible est celui qui est immédiat. Ici on parle du savoir immédiat c'est-à-dire savoir de l'immédiat ou bien savoir de l'étant¹⁵⁵. L'étant donné immédiatement à la conscience. « *Pour énoncer le caractère immédiat d'un tel objet, on dit qu'il est, et qu'il est ceci, maintenant, dans le temps, et ici, dans l'espace, parfaitement distinct de tout autre objet et complètement déterminé en lui-même.* »¹⁵⁶

La certitude sensible est le lieu de la sensation pure où la conscience a un comportement simple comme déclarer « c'est ». D'une certaine façon, « c'est » est la chose la plus élémentaire, la vérité la plus primitive qui puisse sortir de la bouche de la conscience, dit-il Marquet dans ses *Leçons sur la Phénoménologie*.¹⁵⁷ Hegel, lui, précise que la certitude sensible est une vérité très pauvre parce que son contenu se résume dans l'être d'une chose et d'un moi. Il distingue à ce niveau la conscience comme « pur moi » ou « pur celui-ci » et l'objet comme « pur ceci ».¹⁵⁸ Leur caractère est singularité, un singulier sait ce qui est singulier. Mais, ajoute-t-il Hegel qu'il y a encore quelque chose d'autre dans ce pur rapport immédiat de pur celui-ci au pur ceci. La certitude sensible effectivement réelle n'est pas seulement pure immédiateté, mais encore un exemple de celle-ci et de ce qu'il y a en jeu.¹⁵⁹

Il y a deux moments dans la certitude sensible. L'un est immédiat et essentiel, l'autre est médiatisé et inessentiel. Parce que l'objet est, il est vrai et l'essence. Mais le moi, le savoir qui sait l'objet peut être ou ne pas être. L'objet est indifférent au fait

¹⁵⁴ C'est remarquable que Hegel explique cette notion dans son *Propédeutique* par le terme « conscience sensible » en tant que dans sa *Phénoménologie* par « certitude sensible ». « Certitude » est correspondant de « *Gewissheit* » en allemand. Ce mot est dans la même famille avec « *Wissen* » et « *Gewissen* » (« conscience » en français). Hegel emploie ce dernier mot dans la *Phénoménologie* Tome 2 et Hyppolite le traduit comme « conscience morale – bonne conscience ». En allemand c'est plus facile de comprendre le lieu de certitude dans la conscience et la relation d'eux avec savoir. Conscience = « *Bewusstsein* ». Pour préciser que la certitude est un mode ou niveau de la conscience, qu'elle est elle-même la conscience, nous nous servons aussi de deux termes dans notre texte.

¹⁵⁵ « *Seienden* » en allemand

¹⁵⁶ Hegel, *Propédeutique*, op. cit. p.92. « *Das einfache sinnliche Bewusstsein ist die unmittelbare Gewissheit von einem äußerlichen Gegenstande. Der Ausdruck für die Unmittelbarkeit eines solchen Gegenstandes ist, dass er ist, und zwar dieser, jetzt der Zeit und hier dem Räume nach, durchaus von allen andern Gegenständen verschieden und vollständig an ihm selbst bestimmt.* »

¹⁵⁷ Jean François Marquet, *Leçons sur la Phénoménologie de l'esprit de Hegel*, Editions Ellipses, Paris, 2004, p.39

¹⁵⁸ « *reiner Dieser* » und « *reines Dieses* »

¹⁵⁹ Hegel, *Ph. de l'Esprit*, op. cit. p. 82

d'être su ou non, il demeure même s'il n'est pas su, mais le savoir n'est pas si l'objet n'est pas.¹⁶⁰ La vérité de la certitude est l'objet. La distinction de deux moments de certitude sensible est le début d'une expérience dont la conscience fait. La distinction se construit de la différence de l'essence et de l'exemple.¹⁶¹

Hegel expose ce « ceci » sous le double aspect de son être, c'est-à-dire comme « maintenant » et « ici ».¹⁶² Quand on dit « maintenant est la nuit » par exemple, ce maintenant conserve en soi tous les mainteneurs, bien qu'ils ne soient pas la nuit et il change tout à l'heure : Maintenant n'est pas la nuit, c'est l'après-midi. Le maintenant ne disparaît pas mais il est et demeure dans la disparition de la nuit. Et encore, quand je dis « maintenant » j'indique un maintenant qui est passé, qui n'est pas, qui n'a pas de vérité. Même chose est valable pour ici. Ici, par exemple est un arbre. Je me retourne, cette vérité s'est changée en vérité opposée, ici n'est pas un arbre une autre chose plutôt. Ce sont « maintenant » et « ici » qui demeurent.

En conséquence, « maintenant » et « ici » sont des universels qui constituent la vérité de la certitude sensible. C'est-à-dire autrement, la certitude sensible démontre en elle-même l'universel comme la vérité de son objet. L'être immédiat de l'objet est maintenant « contaminé » par la médiation et la négation que ce sont l'être pur de la certitude sensible. Il y a un renversement de la relation entre le moi et l'objet. « *La certitude est maintenant passée dans l'opposé, c'est-à-dire dans le savoir qui était auparavant l'inessentiel. Sa vérité est dans l'objet en tant qu'objet mien ou dans le viser mien ; il est parce que moi, j'ai un savoir de lui. La certitude sensible est donc vraiment expulsée de l'objet, mais n'est pas encore supprimée, elle est seulement refoulée dans le moi.* »¹⁶³

¹⁶⁰ Ibid, p. 83

¹⁶¹ Dans la traduction de Jarczyk et Labarrière se trouve un note explicatif : « *Pour maintenir la médiation et l'immédiateté à l'écart l'une de l'autre, la conscience les distribue d'abord entre les deux moments de son savoir que sont l'objet et le Je. Cette première expérience fera pièce à l'objectivisme du savoir commun.* » op.cit p. 675. Mais il faut préciser que ce n'est pas nous qui fait cette distinction seul, nous la trouvons dans la certitude sensible, comme Hegel l'a mentionné.

¹⁶² « *Itzt* » et « *Hier* » en allemand

¹⁶³ Hegel, Ph. de l'Esprit, op. cit. p.85. Il faut remarquer pour ce passage que le terme « viser mien » porte sons sens indicatif dans la langue allemand. Le mot « *mein* » signifie « *mien* », le verbe « *meinen* » est veut dire « penser, viser, opiner ». Hegel utilise le mot comme un nom « *Meinen* », déjà au titre de ce chapitre comme « *Die sinnliche Gewißheit; oder das Diese und das Meinen* », ce que Hyppolite traduit comme « La certitude sensible ou le ceci et ma visée du ceci ». Selon notre avis, dans le passage ci-dessus Hegel veut montrer que c'est un « objet opiné », opiné par moi sans justification rationnelle. Dans son *Encyclopédie*, dans la Remarque du Prg 20 où il explique que « le penser est quelque chose qui

D'après ce refolement dans le moi l'investigation sur moi, sur celui-ci prend sa place. Le moi est ce qui vise la disparition du maintenant et l'ici et aussi qui vise l'apparition d'un autre maintenant et ici. Il y a un moi ci-présent qui voit l'arbre et un autre moi qui voit la maison. Les deux vérités ont la même authenticité, dit-il Hegel, mais l'une disparaît dans l'autre.

De là, c'est clair par cette expérience-là que le moi est un universel aussi. La certitude sensible expérimente alors que son essence n'est ni dans l'objet, ni dans le moi. « *Nous en arrivons par là à poser le tout de la certitude sensible elle-même comme son essence, et non plus seulement un moment de celle-ci, comme cela arrivait dans les deux cas précédents, où d'abord l'objet opposé au moi, ensuite le moi, devait être sa réalité. C'est donc seulement la certitude sensible entière, qui persistant en soi-même comme immédiateté, exclut de soi toute opposition trouvant place dans les moments précédents.* »¹⁶⁴

On voit qu'on revient au point de départ, à l'« *Aufhebung* ». Tout moment est la suppression et en même temps la conservation d'un antérieur. Ici, le mouvement de l'absolu dans les moments, par des médiations et négations, construit la dialectique de la certitude sensible. Ce n'est pas d'autre chose que l'histoire du mouvement de son expérience. Au niveau de la sensibilité, dans la conscience sensible les universels comme « le temps » et « l'espace » se trouvent dans leur forme concret et aussi universel: Maintenant et ici.

Hegel précise que là il n'y a pas d'expérience universelle mais l'expérience de « ceci universel » ; il n'y a pas de vérité absolue des choses extérieures mais la vérité qui se supprime par une autre vérité de même authenticité et celle-là par une autre. Cette suppression, cet « *Aufhebung* » démontre que le vrai est le tout, l'absolu. La connaissance de cette suppression en soi-même, l'appréhension de la vérité en soi-même n'est que l'expérience de la conscience. C'est à partir de cette expérience, à partir de ce nouvel objet pour la conscience que la deuxième figure de la conscience se construit. C'est la perception.

pense », Hegel exprime cette notion d'une façon significatif : « Ce qui n'est que ma visée-mentale est mien = *Was ich nur meine, ist mein* ». Hegel, Encyclopédie, op.cit. p.95

¹⁶⁴ Ibid, p. 87

La conscience continue à faire de nouveau des expériences dans la perception qui a comme objet la chose avec ses propriétés et ainsi dans l'entendement qui a comme objet l'intérieur de la chose et le phénomène. La conscience parcourt à nouveau le même circuit qui se supprime lui-même dans tous ses moments ; mais pas de la même façon.

La conscience percevant a un nouvel objet maintenant. Elle oublie ses expériences précédentes. C'est ce nouvel objet qui se présente comme le premier pour la conscience et qui est essentiel pour la perception. Dans la perception la conscience fait l'expérience en appréhendant le caractère singulier, d'être « un » de l'objet, et en même temps elle a certitude du caractère universel de ses propriétés. La perception est toujours une perception de choses qui ont un nom, une essence, une définition, etc. Je perçois cette table, ce papier. Mais avec leur propriétés ; cette table ronde, noire, plate etc. La table est ronde, et aussi noire, et aussi plate. Les propriétés, les déterminations s'unissent en elle comme constituant une unité simple. La table est maintenant un médium universel. Mais elle est aussi un « un exclusif » que ses propriétés sont les siennes. Ce cas est tout pareil avec notre premier, avec la différence de l'essence et de son exemple de l'objet de la conscience sensible. La couleur noire, le noir universel n'est jamais visible en lui-même. C'est possible seulement à travers et dans une chose particulière.

L'objet étant le vrai, la non-vérité tombe en moi, dit-il Hegel. Il y a maintenant une appréhension et en même temps réflexion de la conscience en soi-même en dehors du vrai. La conscience ne perçoit plus seulement, elle est aussi consciente de sa réflexion en soi-même, elle sépare cette réflexion de l'appréhension elle-même, elle corrige la non-vérité de la perception.¹⁶⁵ Dans la perception la conscience prend la chose comme elle a des propriétés indépendantes l'une de l'autre.¹⁶⁶ Dans ce cas les propriétés ont une universalité qui leur permet de dépasser cette chose singulière. La conscience sait que la perception est un mélange de déterminations sensibles et de

¹⁶⁵ Ibid, p. 99

¹⁶⁶ La perception en allemand est « *Wahrnehmung* ». Marquet attire notre attention que ce mot se constitue de « *wahr* » = vrai et « *nehmen* » = prendre. Le sens de « prendre l'objet » se trouve au point de vue de Hegel. Mais le commentaire de Marquet sur ce point-là nous semble un peu exagéré : « *par là, nous entrons dans un domaine qui est celui de l'action et qui ne se réduit pas à une simple extase devant le ceci.* » Marquet, op.cit. p.46

déterminations réflexives. Elle expérimente que la chose est à la fois pour soi et pour un autre. Un nouvel objet pour la conscience s'apparaît, c'est l'universel inconditionné. La chose qui était conditionnée d'abord, par la négation de soi, est maintenant conservée et trouve sa vérité dans l'universel inconditionné. Celui-ci sera l'objet de l'entendement.

Au niveau de l'entendement l'universel inconditionné devient en soi concept. C'est encore une unité de « pour-soi » et « pour-un-autre ». Mais cette unité consiste d'opposition de deux caractéristiques. Et plus, il y a un passage perpétuel de l'une à l'autre, à savoir un mouvement continu. Hegel appelle ce passage comme « force ». La conscience fait l'expérience du jeu des forces à l'intérieur de la chose. Ce qui rassemble l'entendement et l'intérieur est l'être qui est désormais pour l'entendement le fait de disparaître. *« On le nomme donc manifestation ou phénomène ; car nous nommons apparence l'être qui est en lui-même immédiatement un non-être. Il n'est pas seulement une apparence, mais il est phénomène, un tout de l'apparence. Ce tout, comme tout ou comme universel, est ce qui constitue l'intérieur, le jeu des forces, comme réflexion de ce jeu en soi-même. »*¹⁶⁷

La conscience connaît ce qui est accidentel et ce qui demeure dans l'objet, autrement dans la liaison syllogistique de l'entendement et de la chose. L'expérience se constitue de l'ouvrage du monde phénoménal, un monde suprasensible comme l'au-delà de la conscience. Le suprasensible est immédiat et plus il est vide pour la raison. Cet immédiat se médiatise par les phénomènes. C'est-à-dire l'intérieur est la vérité de des phénomènes. Le monde suprasensible, l'intérieur se remplit de lois qui sont définitivement l'expression constante de phénomènes changeants et divers. Le suprasensible est « un calme règne des lois ». Les lois physiques, comme l'électricité, sont sans doute au-delà du monde perçu mais elles sont aussi bien présentes en lui. Le monde perçu présente la loi seulement à travers le changement continu et la loi demeure après son extériorisation ou bien sa réalisation.¹⁶⁸

¹⁶⁷ Ibid, p.119. « *Es heißt darum Erscheinung ; denn Schein nennen wir das Sein, das unmittelbar an ihm selbst ein Nichtsein ist. Es ist aber nicht nu rein Schein, sondern Erscheinung, ein Ganzes des Scheins. Dies Ganze als Ganzes oder Allgemeines ist es, was das Innere ausmacht, das Spiel der Kräfte, als Reflexion desselben in sich selbst. »*

¹⁶⁸ Ibid, p.124

Selon Hegel, si on veut penser le monde suprasensible on doit penser le changement pur, l'opposition en soi-même, la contradiction.¹⁶⁹ L'entendement fait l'expérience de la différence absolue ou bien différence intérieure. Par exemple les contraires réciproquement nécessaires d'électricité, positive et négative. L'entendement connaît le changement des pôles à l'opposé, c'est-à-dire un monde renversé. Ainsi l'entendement fait l'expérience que l'homonyme se repousse soi-même hors de soi-même. L'entendement encore expérimente que des différences viennent à l'être qui ne sont pas des différences ; et aussi que le non-homonyme s'attire, les différences se suppriment.

La nature de la loi comme pur changement ou l'opposition en soi-même emmène Hegel à la notion d'infinité. C'est quand l'infinité devient l'objet de la conscience, la conscience est désormais la conscience de soi. La conscience d'un autre, d'un objet en général, dit-il Hegel, est en vérité elle-même nécessairement conscience de soi. Elle est être-réfléchi en soi-même, conscience de soi-même dans son être-autre. En fait l'entendement fait seulement l'expérience de soi-même.¹⁷⁰

La conscience tombe encore une fois au même circuit dans la conscience de soi. Au niveau du désir elle fait l'expérience de l'indépendance de son objet. L'expérience de la présentation de la vérité que sa satisfaction a lieu par la suppression de cet autre, mais en même temps, que c'est un autre que la conscience de soi, qui est l'essence du désir. Deuxièmement, ce qui vient pour la conscience est l'expérience de ce qu'est l'esprit ; la substance absolue qui constitue l'unité des consciences de soi diverses dans sa parfaite liberté : Je qui est nous et nous qui est je.¹⁷¹ Et encore par l'expérience de la lutte des consciences de soi opposées la conscience de soi apprend que la vie lui est aussi essentielle que la pure conscience de soi.

Les expériences qu'on a exhibées jusqu'ici sont des prototypes qui présentent les propriétés indicatives de la conception d'expérience chez Hegel. Mais dès lors il est à instaurer le caractère ou le principe précis. Alors ça sera plus effectif pour nous recourir à l'*Encyclopédie*.

¹⁶⁹ Ibid, p.135

¹⁷⁰ Ibid, p.140

¹⁷¹ Ibid, p.154

« D'autre part il n'est pas moins important que la philosophie comprenne que son contenu n'est rien d'autre que la teneur originellement produite, et qui se produit dans le domaine de l'esprit vivant, transformée pour devenir le monde, extérieur et intérieur, de la conscience – que son contenu est l'effectivité. Nous nommons expérience la conscience la plus prochaine que nous avons de ce contenu. »¹⁷²

Selon Hegel, l'expérience est la conscience la plus prochaine de l'effectivité de l'esprit vivant, de l'absolu. Elle est la conscience immédiate et ratiocinante¹⁷³ qui est le point de départ pour la naissance de la philosophie. Ce n'est pas à dire que l'expérience est la même chose avec la philosophie. La philosophie est plutôt l'effort de la réconciliation¹⁷⁴ de la raison consciente d'elle-même. C'est la conscience qui s'élève de la certitude sensible à la raison, avec la raison qui est présente. C'est tout à fait l'effectivité de l'esprit, ce dont Hegel veut exprimer dans la proposition fameuse de sa *Philosophie du Droit* : « *Ce qui est rationnel est effectif, et, ce qui est effectif est rationnel.* »¹⁷⁵

L'objet de la philosophie est le penser, puisque le penser est essentiellement la négation de quelque chose qui se trouve présent de façon immédiate. Il paraît que la philosophie naît d'abord de l'expérience, autrement dit de l'aposteriorique. Mais en tous cas, pour l'expérience il est nécessaire que l'homme soit là en personne, avec une telle conscience, avec quelque chose médiatisée en elle-même. Cette chose ce qui est l'apriorique est le penser. Selon Hegel, la relation du penser avec l'expérience peut se considérer comme « *au même degré que la manducation naît des aliments, car sans eux l'on ne pourrait manger ; assurément sous ce rapport la manducation peut être taxée d'ingratitude, car elle consiste à consommer cela même à quoi elle doit son être. En ce sens le penser n'est pas moins ingrat.* »¹⁷⁶ Hegel exprime plus correctement le rôle de l'expérience dans la philosophie qu'en précisant que la

¹⁷² Hegel, Encyclopédie, op.cit. p. 77-78

¹⁷³ « *das unmittelbare und rasonierende Bewußtsein* », Ibid p.84

¹⁷⁴ « *versöhnung* » en allemand

¹⁷⁵ G.W.F.Hegel, **Principes de la Philosophie du Droit**, Trad. par R.Derathé, Vrin, Paris, 1998, p. 55. « *Was vernünftig ist, das ist wirklich ; und was wirklich ist, das ist vernünftig.* »

¹⁷⁶ Hegel, Encyclopédie, op.cit.p. 85. « *so sehr als man das Essen den Nahrungsmitteln verdanke, dehn ohne diese könnte man nicht essen ; das Essen wird freilich in diesem Verhältnisse als undankbar vorgestellt, denn es ist das Verzehren desjenigen, dem es sich selbst verdanken soll. Das Denken ist in diesem Sinne nicht weniger undankbar.* »

philosophie doit son développement à l'expérience. C'est aussi le fondement de la liaison réciproquement nécessaire des sciences empiriques et de la philosophie, selon Hegel.

Sur ce point, le regard de Hegel à Locke sera très explicatif pour ce sujet. La voie de Locke, qui considère l'expérience comme la seule source de toutes les représentations et plus de toutes les pensées, est tout à fait correcte mais n'est pas dialectique. Parce que le général y est dégagé par analyse du concret empirique, et la considération dialectique, ainsi que la vérité, est abandonné.¹⁷⁷ La philosophie de Locke est dirigée particulièrement contre Descartes, celui qui avait parlé d'idées innées, dit-il Hegel. *« Il est exact que l'homme commence avec l'expérience, s'il veut parvenir à la pensée. Tout est expérimenté, non seulement le sensible, mais aussi ce qui détermine mon esprit, ce qui le meut : c'est-à-dire que je dois avoir cela moi-même, l'être moi-même ; et la conscience de ce que j'ai, de ce que je suis, est expérience. Il est absurde que l'on sache quelque chose qui ne serait pas dans l'expérience...Mais cela concerne simplement la marche psychologique de l'esprit. C'est tout autre chose de demander : est-ce que cela, qui est en nous, est vrai ? Le «d'où cela vient-il ?» n'épuise pas la question. »*¹⁷⁸

Hegel ne refuse pas la position principale de l'expérience pour le savoir. Mais la question essentielle est, ce que la vérité du savoir qui parvient par l'expérience est. On peut dire que dans le déroulement de multiple expérience l'effort et le but de la conscience est saisir la vérité. A partir de la conscience sensible, du savoir immédiat de l'objet la conscience s'élève aux niveaux suivants jusqu'à la raison qui est la suprême union de la conscience et de la conscience de soi.¹⁷⁹ En même temps l'effort de la connaissance pénètre dans l'objet s'approfondissant de plus en plus à chaque niveau de la conscience, à partir de l'immédiateté simple jusqu'à l'intérieur. C'est conséquemment la recherche de la vérité de ce qu'on sait, par « deux voies opposés » en même temps.

L'*Aufhebung* de la conscience consiste de la recherche de la vérité. Chaque niveau est la négation et la conservation de la vérité du niveau précédent. Autrement

¹⁷⁷ Hegel, Leçons, op.cit, p.1524

¹⁷⁸ Ibid, p.1532

¹⁷⁹ Hegel, Propédeutique, op.cit, p. 100

dit, chaque niveau suivant est la vérité du précédent. Par excellence, la vérité du sensible et du perçu est d'être phénomène.¹⁸⁰ Ainsi précisé que la vérité de la conscience est la conscience de soi. Hegel résume cette notion dans l'entrée de la chapitre de « conscience de soi »: « *Dans les modes précédents de la certitude le vrai est pour la conscience quelque chose d'autre qu'elle-même. Mais le concept de ce vrai disparaît dans l'expérience faite sur lui. L'objet était en soi immédiatement, il était l'étant de la certitude sensible, la chose concrète de la perception, la force de l'entendement ; mais l'objet se montre plutôt ne pas être ainsi en vérité ; cet en-soi se révèle dans le résultat être le mode dans lequel l'objet est seulement pour un autre ; le concept de l'objet se supprime dans l'objet effectivement réel, ou la première représentation immédiate se supprime dans l'expérience ; ainsi la certitude se trouve perdue dans la vérité.* »¹⁸¹

Comment doit-on comprendre la disparition du vrai à chaque mode de la conscience ? Pourquoi la conscience doit rechercher la vérité encore une fois ? Dans une mémoire on pose la question de façon ci-dessous : « *Qu'est-ce qui amène, à chaque étape, la conscience à reconnaître la fausseté de son savoir et la fausseté de son critère du vrai, dans le parcours phénoménologique ?* »¹⁸² Selon notre avis la réponse est justement ça : A cause de la manière de déploiement de l'absolu. Parce que l'esprit ne se montre pas comme la vérité en une et seule fois. Son déploiement, le développement progressif de la vérité est son mouvement infini.

L'esprit n'est pas mort ou fini, il est vivant. Les expériences de la conscience sont ses moments aussi ; elles sont rien d'autre que son histoire. Alors on peut retourner au passage sur l'*Aufhebung*. « *A l'apparition du fruit, également, la fleur est dénoncée comme un faux-être-là de la plante, et le fruit s'introduit à la place de la fleur comme sa vérité.* »¹⁸³ Toute vérité du savoir se supprime par une autre, elle dépasse à une autre. La « fausseté de son savoir » est donc la faute de la conscience qui s'étonne en face de déploiement de l'esprit.

¹⁸⁰ Hegel, Ph. de l'Esprit, op.cit. p.122

¹⁸¹ Ibid, p.145

¹⁸² Clément Bertot, **La Question de la Vérité chez Hegel**, Mémoire de Maitrise, année 2004-5, Unv. de la Sorbonne, Paris 4, p.67

¹⁸³ Voir page 39 de notre texte.

Hegel maintient fermement la considération selon laquelle la conscience est dans l'esprit, l'effort de la connaissance de l'objet est l'effort de l'esprit en soi. Parce que l'objet est aussi dans la substance absolue, dans l'esprit. C'est pour ça dans la critique de Locke il précise que l'expérience – dans son sens des sciences empiriques - n'est rien que la forme de l'objectivité. Mais ce n'est pas là l'unique forme, celle de l'en-soi n'est pas moins absolue et essentielle.¹⁸⁴ La vérité n'est pas seulement dans l'objectivité ni dans la subjectivité de la conscience. La vérité s'apparaît au dernier point du trajet de la conscience, au niveau de savoir de la raison, en tant que cette vérité consiste dans l'accord ou plutôt dans l'unité entre la certitude subjective et l'être objective.¹⁸⁵ Le vrai est le tout et la vérité n'est rien d'autre que son devenir.

On peut dire que Hegel est contre la conception ordinaire de l'expérience. Parce que son affaire est plutôt les objets de la conscience qui se présentent par leur contenu comme infinis : La liberté, l'esprit, dieu. Ce sont aussi des objets saisis par expérience, mais d'une autre façon : Par expérience que la conscience fait d'elle-même. En ce sens, est-ce que l'expérience est la même chose avec l'expérience religieuse ou mystique pour Hegel ? En fait, Hegel est celui dont son effort est de transformer la philosophie à une science. La manière qui s'établit par la « double voie opposée » de la conscience, l'une vers le plus profond de l'objet et l'autre vers le plus haut niveau de la conscience de soi, assure un tel caractère de scientifique au système de Hegel.

Hegel emploie le mot « *Erfahrung* » en allemand pour l'expérience. Il y a aussi un autre mot qui correspond l'expérience, c'est « *Erlebnis* ». Ce dernier mot s'emploie en général au sens d'« expérience vécue » dans la terminologie religieuse. Le but de l'expérience selon Hegel c'est le concept. On peut ainsi dire que, ce qui distingue l'*Erlebnis* du concept, c'est son immédiateté caractéristique.¹⁸⁶ Mais la première expérience de la conscience, dans ce cas le commencement du concept, se

¹⁸⁴ Hegel, Leçons, op.cit. p.1534

¹⁸⁵ Hegel, Propédeutique, op.cit. p. 101

¹⁸⁶ Une phrase explicative prise de: Jean Greisch, « *Les Multiples Sens de l'Expérience et l'Idée de Vérité* », **Recherches de science religieuse** 2003/4, Tome 91, p. 591-610. Dans cet article Greisch marche sur le trajet philologique et étymologique. Il propose la racine indogermanique *per-* pour l'expérience. De là, il suppose « (qu)'elle connote aussi bien l'ennemi et le péril (*periculum*)..(l'expérience est) l'idée d'une traversée périlleuse, c'est-à-dire d'une expérience à hauts risques, dangereuse par définition. » Il annonce la parenté de l'«*Erfahrung*» avec «*Gefahr*»= le danger, le péril. D'autre part, selon Greisch dans son utilisation religieuse chez grec, le mot s'exprime une visitation, selon laquelle «*les dieux sont des visiteurs du soir, du matin ou du midi, dont les manifestations sont toujours imprévisibles, surprenantes et dérangeantes.*» Ibid, p. 597-599

situe sur le fond de l'immédiateté de la certitude sensible, chez Hegel. Le trajet du savoir est du savoir immédiat vers le concept absolu.

Ce n'est pas faux de dire que dans notre ère, par d'habitude dérivé de l'empirisme classique, on associe la notion d'expérience à l'idée d'expérimentation. Dans ce cadrage « *l'expérience est un processus dont nous contrôlons le déroulement, que nous dirigeons et manipulons, même si nous ne sommes pas sûrs du résultat final* ». ¹⁸⁷ C'est clair que l'expérience entendue comme dans ce cadrage n'est pas celle de Hegel. Rappelons-nous, selon Hegel, à l'aide d'un instrument ou un medium présumé la voie dont la conscience doit parcourir vers le savoir absolu va nécessairement au loin de la vérité. Ainsi Hegel conserve sa même distance à admettre une proposition plutôt « religieuse » comme ci-dessous: « *Dans cette conception réductrice [celle de l'empirisme], personne ne « fait » une expérience, parce que rien n'arrive à personne* ». ¹⁸⁸ Rien n'arrive à personne sauf que cette personne, ce « celui-ci », ne soit que « maintenant » « ici » ; sauf qu'elle ne soit que l'« être-là » immédiat.

De l'autre côté, selon quelques commentaires, Hegel est plus près aux empiristes bien qu'il les critique. ¹⁸⁹ C'est juste que Hegel implique le concept d'expérience au centre de son système un peu semblablement à la manière des empiristes. Il y a deux notions qu'on peut dériver de ce point. Premièrement, dans sa compréhension de l'histoire de la philosophie, chacune des parties de la philosophie est un tout philosophique, un moment nécessaire de celle-là. De là, dans l'*Encyclopédie*, en classifiant l'empirisme comme « la deuxième attitude de la pensée à l'égard de l'objectivité », Hegel montre la source commune de l'empirisme avec la métaphysique, celle qui est la première attitude. Cette source commune est de « *tirer le vrai de l'expérience, du présent extérieur et intérieur, au lieu de le chercher dans la pensée elle-même* ». ¹⁹⁰ Il critique l'empirisme en même temps qu'il le

¹⁸⁷ Ibid, p.598

¹⁸⁸ Ibid, p.604

¹⁸⁹ Par exemple, Tom Rockmore, « *Force, Entendement et Monde Inversé chez Hegel* », **Klesis-Revue Philosophique**, Octobre 2007, p.18-30. Ce commentaire prétend que Hegel emploie le terme « conscience » dans la *Phénoménologie* et « empirisme » dans les textes plus tardifs comme l'*Encyclopédie* pour désigner une seule et même stratégie cognitive. Ainsi Kojève, selon lui la méthode de Hegel n'est pas dialectique mais purement positiviste et empirique. Voir « Kojève, **Hegel Felsefesine Giriş** », Çev. Selahattin Hilav, YKY, 2001, p.178

¹⁹⁰ Hegel, *Encyclopédie*, op.cit.p.104

conserve dans la « troisième attitude », dans le « savoir immédiat ». C'est tout à fait sa conception d'*Aufhebung* qui s'est appliqué même à l'histoire de la philosophie.

Deuxièmement, Hegel se sépare de la méthode empiriste au début, au niveau de la conscience sensible. Là, où il montre la médiatisation dans l'immédiateté. Et puis, au niveau de la perception la séparation est beaucoup plus nette tandis qu'il exprime la perception comme un mélange de la certitude de l'objet et la réflexion de soi. Selon lui, les catégories, les produits de la « philosophie critique » sont incapables d'être des déterminations de l'absolu, de la vérité, en tant que celui-ci n'est pas donnée dans une perception.¹⁹¹ C'est clair, comme on a déjà vu dans la critique sur Locke, que le problème essentiel de l'expérience est la vérité de notre savoir.

Dans sa différence de l'empirisme, l'expérience selon Hegel n'est pas l'affaire de construire des relations entre l'affection de la sensation par « en soi » ou par la nature qui est dans son altérité, et des représentations figurées dans l'entendement avec ces données. L'expérience est la transformation, le mouvement de l'« en soi » à l'« en-soi-pour la conscience ». Cette transformation n'est ni l'effort de la conscience de projeter ses concepts subjectifs à la nature ou à l'en soi qui est en dehors, ni celui de la modifier, mais de se connaître et de savoir elle-même en dehors de soi, dans l'autre.¹⁹² Ce mouvement est l'effectivité de la pensée « *au sens tout à fait universel ou le « vouç » et, dans une détermination plus profonde, l'esprit est la cause du monde, et au sens plus prochain ou le sentiment juridique, le sentiment des bonnes-mœurs, le sentiment religieux sont des sentiments et, par conséquent, des expériences d'un contenu qui n'a racine et son siège que dans le penser.* »¹⁹³ On peut annoncer encore une fois que selon Hegel, rien n'est dans le sens, dans l'expérience, qui n'ait été dans le penser.

Mais ce n'est pas fini ici. En dépassant l'empirisme, Hegel ne se contente pas d'inverser seule la conception du fondement de l'expérience. D'une autre façon,

¹⁹¹ Ibid, p.109. Ici, la philosophie critique constitue la deuxième étape de la deuxième attitude, elle est l'élévation de l'empirisme.

¹⁹² Pour cette expression nous nous servons d'un article au sujet de la critique de Hegel sur l'empirisme. Ömer Anlı, « *Hegel'in Empirizm Eleştirisi* », **Baykuş Felsefe Yazıları Dergisi**, sayı 2, Mayıs 2008, p. 76-102

¹⁹³ Hegel, Encyclopédie, op. cit. p.81

mettre l'expérience comme « la coïncidence de la pensée et de l'être » à la place de l'expérience de l'empirisme qui prend sa source d'une séparation de la connaissance de l'absolu, ne pouvait pas être satisfaisant pour Hegel. De là il arrive à l'autre point de vue du caractéristique d'être « sujet » de l'absolu. C'est « l'ébranlement » ou peut-être « le déchirement » du savoir de l'immédiat qui construit le renversement de la vérité. On a déjà vu que ce renversement de la vérité s'apparait dans tous les modes de la conscience de nouveau, et que ce renversement est le contenu de l'expérience.

Pour mieux comprendre ce renversement on peut se rappeler le regard de Hegel au scepticisme. Hegel admet le scepticisme ancien dans son opposition au scepticisme moderne. Il les distingue selon leur comportement à l'égard de la connaissance immédiat, sensible. Alors que le scepticisme ancien mettait en doute les données sensibles, le scepticisme moderne s'appuie sur elles. Ce dernier, qui donc peut se considérer comme dogmatisme ne représente qu'une psychologie empirique.¹⁹⁴

*« L'expérience, telle que l'entend Hegel, est l'unité du penser et de l'être ; aussi ataraxie et époque sont-elles à la fois l'une pour l'autre, l'une avec l'autre, fin et moyen. La démarche sceptique, par sa systématisme même, échappé à l'empirisme et, en un sens, a valeur « scientifique », selon Hegel ».*¹⁹⁵ Est-ce que le scepticisme comme « doute de la vérité du son savoir » a un lieu dans la considération de l'expérience chez Hegel ? Rechercher une réponse à cette question peut nous montrer le caractéristique de son expérience qui n'est ni scientifique ni psychologique dans leur sens ordinaire.

La conscience pendant son parcours, passe d'une étape sceptique et dans le scepticisme la conscience fait l'expérience d'elle-même, comme conscience se contredisant à l'intérieur de soi-même. Le doute est la pénétration consciente dans la non-vérité du savoir phénoménal, d'autrement, il constitue une impulsion pour la conscience naturelle en la poussant vers le vrai savoir. Sur ce chemin la conscience naturelle perd sa vérité. On peut donc dire que c'est le chemin du doute ou

¹⁹⁴ Christian Godin, « *La figure et le moment du scepticisme chez Hegel* », **Les études philosophiques** 2004/3, no.70, p.346-347

¹⁹⁵ Ibid., p. 351-352

proprement le chemin du désespoir.¹⁹⁶ Hegel qualifie ce type de scepticisme comme « scepticisme exécuteur », dérivé du scepticisme ancien. Mais le problème est que, de quelle façon ce scepticisme impulse la conscience naturelle lorsqu'elle est dans son monde sensible dont elle est certes de sa vérité? Comment va marcher l'*Aufhebung* dans cette condition-là ?¹⁹⁷

« C'est justement le scepticisme, qui, dans le résultat, voit toujours seulement le pur néant, et fait abstraction du fait que ce néant est d'une façon déterminée le néant de ce dont il résulte. Mais le néant, pris seulement comme le néant de ce dont il résulte, est en fait le résultat véritable ; il est lui-même un néant déterminé et a un contenu... Le résultat est appréhendé, comme il est en vérité, c'est-à-dire comme négation déterminée, alors immédiatement une nouvelle forme naît, et dans la négation est effectué la transition par laquelle a lieu le processus spontané se réalisant à travers la série complète des figures de la conscience. »¹⁹⁸

Le scepticisme consiste seulement de la négation du savoir de l'être immédiat. Il ne considère pas le devenir en tant que la négation de l'être déterminé. « *Le monde que la conscience sceptique a supprimé subsiste sans qu'elle le sache.* »¹⁹⁹ Le scepticisme n'a pas conscience que sa négation a un contenu déterminé. Mais en supprimant cette considération dans la dialectique Hegel propose la négation de cette négation.

Dans sa « doctrine de l'être » Hegel déclare qu'au commencement de la conscience « l'être pur » en tant qu'il est l'immédiat indéterminé, est aussi « pure

¹⁹⁶ Hegel, Ph. de l'Esprit, op.cit.p.69. «Le doute»=«*Zweifel*» en allemand, vient de «deux=Zwei». Il y a aussi une parenté précise avec «*Verzweiflung*»=désespoir. A.Philonenko dans son «*Lectures de la Phénoménologie*» précise que ce jeu de mot fait par Hegel est philologiquement correct mais philosophiquement inexistant. A. Philonenko, **Lectures de la Phénoménologie de Hegel Préface-Introduction**, Vrin, 1993, Paris, p.136

¹⁹⁷ Ufuk Yaltrak, «*Hegel Fenomenolojisinde Biliç Diyalektiği*», **Felsefe Dergisi, Hegel özel sayı, 90/1**, sf. 69. Dans la traduction de Hyppolite on emploie «*ce scepticisme venu à maturité*» op.cit.p.69. ; «*ce scepticisme en voie de l'accomplissement*» dans Jarzyk et Labarrière ; «*sich vollbringende Skeptizismus*» en allemand.

¹⁹⁸ Hegel, Ph.de l'Esprit, op.cit.p.71. «*Sie ist nämlich der Skeptizismus, der in dem Resultate nur immer das reine Nichts sieht, und davon abstrahiert, daß dies Nichts bestimmt das Nichts dessen ist, woraus es resultiert. Das Nichts ist aber nur, genommen als das Nichts dessen, woraus es herkömmt, in der Tat das wahrhafte Resultat ; es ist hiemit selbst ein bestimmtes und hat einen Inhalt...Indem dagegen Resultat, wie es in Wahrheit ist, aufgefaßt wird, als bestimmte Negation, so ist damit unmittelbar eine neue Form entsprungen, und in der Negation der Übergang gemacht, wodurch sich der Fortgang durch die vollständige Reihe der Gestalten von selbst ergibt.* »

¹⁹⁹ C. Godin, op. cit. p.354

pensée », c'est-à-dire son opposé définitivement.²⁰⁰ A partir de là il montre la possibilité de concevoir l'être pur comme « la pure abstraction » qui est conséquemment « absolument négatif » et d'une façon immédiate « le néant ».²⁰¹ Et puis s'installe la proposition capitale de cette partie dans le paragraphe 88: « *A l'inverse le néant, en tant qu'il est cet immédiat, identique à soi-même, n'est pas moins la-même-chose que ce qu'est l'être. La vérité de l'être comme du néant est donc leur unité ; cette unité est le devenir.* »²⁰²

Alors c'est l'explication de la perte nécessaire de la conscience naturelle. La conscience naturelle sait l'objet, l'être-en-soi, l'être en dehors de la conscience pour ce niveau. Et elle sait en même temps son savoir sur lui, l'en soi pour la conscience et elle sait qu'elle sait. « *La conscience distingue précisément de soi quelque chose à quoi en même temps, elle se rapporte ; ce quelque chose est quelque chose pour la conscience ; et le côté déterminé de ce processus de rapporter, ou de l'être de quelque chose pour une conscience est le savoir. Mais de cet être pour un autre nous distinguons l'être-en-soi ; ce qui est rapporté au savoir est aussi bien distinct de lui et posé comme étant aussi à l'extérieur de ce rapport. Le côté de cet en-soi est dit vérité.* »²⁰³

La conscience est d'un côté conscience de l'objet, d'un autre côté conscience de soi-même ; elle est conscience de ce qui lui est le vrai et conscience de son savoir de cette vérité. En recherchant la vérité du savoir c'est le savoir qui est notre objet, il est pour nous l'objet qu'il est le savoir du premier objet. A ce moment-là, ce que nous affirmons comme son essence ce ne serait pas sa vérité, mais seulement notre savoir de lui.²⁰⁴ Le savoir d'un objet est la négation de l'objet, il est son néant déterminé. La conscience consiste d'une unité de son être et son néant, que cette unité est le devenir. La vérité passe de l'objet, de celui qui était déjà essentiel, à la conscience qui est maintenant essentiel. Il y a une ambiguïté du vrai dans la conscience puisqu'elle a deux objets ; l'un le premier en-soi et l'autre

²⁰⁰ Hegel, Encyclopédie, op.cit.p.143. C'est dire tout à fait même chose en autre façon de « la conscience est l'être-là immédiat de l'esprit ». Voir à la fin de notre Introduction.

²⁰¹ Ibid, p. 144. « *néant=Das Nichts* ». Il faut remarquer qu'il y a une différence avec « *Nichtigkeit* = anéantissement ». Philonenko traduit « *Nichtigkeit* » ainsi comme « *néant* », op. cit. p.174

²⁰² Ibid p. 145. « *Das Nichts ist als dieses unmittelbare, sich selbst gleiche, ebenso umgekehrt dasselbe, was das Sein ist. Die Wahrheit des Seins sowie des Nichts ist daher die Einheit beider; diese Einheit ist das Werden.* »

²⁰³ Hegel, Ph. de l'Esprit, op.cit.p.73

²⁰⁴ Ibid. Par ailleurs, Bumin souligne l'importance de cette notion. Bumin, Hegel..., op. cit. p. 92

l'être-pour-elle de cet en-soi. Mais « *le premier objet se change, il cesse d'être l'en-soi et devient à la conscience un objet tel qu'il est l'en-soi seulement pour elle. Mais ainsi, l'être-pour-elle de cet en-soi est ensuite le vrai ; c'est-à-dire qu'il est l'essence ou son objet. Ce nouvel objet contient l'anéantissement du premier, il est l'expérience faite sur lui.* »²⁰⁵

Hegel précise que la conscience naturelle dans son unilatéralité, dans le comportement semblable avec celui du scepticisme, considère l'expérience comme seulement la pure appréhension de ce qui est en soi et pour soi. Et il ajoute que le devenir nécessaire de l'en-soi un être-pour-la-conscience de l'en-soi, la naissance du nouvel objet, se produit par le moyen d'une conversion de la conscience elle-même. Par cette considération qui est notre fait la série des expériences de la conscience s'élève à une démarche scientifique.²⁰⁶

La conscience elle-même ne sait pas ce qu'il lui arrive et ce qui se passe derrière son dos. « *Dans ce mouvement, il se produit ainsi un moment de l'être-en-soi ou de l'être-pour-nous, moment qui n'est pas présent pour la conscience qui est elle-même enfoncée dans l'expérience ; mais le contenu de ce que nous voyons naître est pour elle, et nous concevons seulement le côté formel de ce contenu ou son pur mouvement de naître ; pour elle, ce qui est né est seulement comme objet, pour nous il est en même temps comme mouvement et comme devenir.* »²⁰⁷

Sur ce passage il faut insister avec beaucoup d'attention. Il paraît dans une façon tellement brillante que Hegel distingue deux consciences : la conscience naturelle et la conscience scientifique. Mais sur ce point-là, rester en patience face à cette apparition ne serait pas fausse. Qu'est-ce qu'on veut dire ?

« *On peut alors séparer de manière ultime la conscience commune (ou naturelle) et la conscience scientifique. Dans le mouvement apparaît un moment qui est celui d'être-en-soi et ce moment est le pour-la-conscience-philosophique que la*

²⁰⁵ Ibid, p.75. « *Allein wie vorhin gezeigt worden, ändert sich ihm dabei der erste Gegenstand; er hört auf, das An-sich zu sein, und wird ihm zu einem solchen, der nur für es das An-sich ist; somit aber ist dann dies: das Für-es-sein dieses An-sich, das Wahre, das heißt aber, dies ist das Wesen, oder sein Gegenstand. Dieser neue Gegenstand enthält die Nichtigkeit des ersten, er ist die über ihn gemachte Erfahrung.* »

²⁰⁶ Ibid, p.76

²⁰⁷ Ibid, p.77

*conscience commune ne comprend pas : « Enfoncée dans l'expérience », la conscience ne voit que le contenu, sans saisir les déterminations qui ont présidé à sa naissance, alors que la conscience philosophique ou scientifique les réunit, saisissant ainsi le côté formel du contenu, appelé à se développer dans l'expérience. On dira donc que l'objet EST pour la conscience commune, tandis que pour le philosophe il est MOUVEMENT ET DEVENIR. »*²⁰⁸

Hegel emploie instamment le mot « nous » dans le passage. C'est qui alors « nous » ? A notre avis, premièrement c'est Hegel lui-même. Deuxièmement c'est le lecteur de cet ouvrage lui-même. Et troisièmement ce qui observe la conscience qu'on parle ci-dessus.²⁰⁹ Ce troisième « nous » est alors la conscience scientifique dans son « universalité » ; et les deux précédents sont « les exemples ». Les explications de Philonenko ne sont pas fausses. Mais Hegel ne parle pas ici d'une « séparation de manière ultime » de la conscience qu'on raconte son histoire, et du lecteur. Hegel nous nous montre comme un côté médiatisé à l'égard de ce qui se trouve immédiatement et ce qui est « ceci » en face de nous, tout en lisant *Phénoménologie*. L'Introduction de la *Phénoménologie* prononce l'universel en tant qu'elle est langage. Parce que nous nous représentons seulement ce qui est singulier, un exemple de l'universel, mais nous, notre langage prononce seulement l'universel.

Hegel appelle la conscience philosophique ou scientifique à prendre au sérieux l'expérience de la conscience naturelle au lieu de se séparer. Parce que dans son parcours à partir de la vérité primitive vers la vérité absolue, la conscience fait des expériences par « *Aufhebung* » et toute étape de la conscience se construit d'une réconciliation de deux vrais tombés en elle. La vérité de la conscience ne se trouve seul que dans la relation des consciences de soi entre eux, la réconciliation d'eux, même si elle soit philosophique ou soit non-philosophique.²¹⁰

²⁰⁸ A. Philonenko, op. cit. p.178-179. Les mots majuscules sont à Philonenko.

²⁰⁹ Bumin aussi, en accord avec Hyppolite, nous enseigne qu'il y a là deux personnes ; la conscience qui vécu l'expérience et le philosophe qui se satisfait de contempler et de raconter son expérience. Bumin, Op.cit.p.91. Ajoutons-nous que lire la *Phénoménologie* est en-soi une expérience de la conscience de lecteur, c'est parce qu'il est enseigné de cette distinction.

²¹⁰ Bumin, Hegel, op. cit. p.92

On ne voit pas ici une séparation ultime mais plutôt une distinction selon laquelle le langage est ce qui exprime seulement le vrai de la conscience sensible, de « *Meinen* ». ²¹¹ C'est sur cette fondation que l'expérience dont la conscience fait de soi, ne peut comprendre rien de moins en elle que le système total de la conscience ou le royaume total de la vérité de l'esprit. ²¹² C'est ainsi la même raison pour Hegel que la philosophie vienne en tout cas toujours trop tard :

*« En tant que pensée du monde, elle n'apparaît qu'à l'époque où la réalité a achevé le processus de sa formation et s'est accomplie. Ce que nous enseigne le concept, l'histoire le montre avec la même nécessité : il faut attendre que la réalité ait atteint sa maturité pour que l'idéal apparaisse en face du réel, saisisse le monde dans sa substance et le reconstruise sous la forme d'un empire intellectuel. Lorsque la philosophie peint son gris sur du gris, une forme de la vie a vieilli et elle ne laisse pas rajeunir avec du gris sur du gris, mais seulement connaître. La chouette de Minerve ne prend son vol qu'à la tombée de la nuit. »*²¹³

²¹¹ Hegel, Ph. de l'Esprit, op.cit. p. 84. On peut encore remarquer que dans l'article de Yaltrak se trouve une indication pareille. Selon laquelle dans la situation de la conscience naturelle « s'il faudrait déterminer le sujet qui tombe en doute, c'était la lecture de la *Phénoménologie* », op.cit.p.70. Et encore le formule fameux de Kojève : « *L'esprit est la vérité qui s'exprime par le langage* » op. cit. p. 109 et 134

²¹² Ibid, p.77

²¹³ Hegel, Principes de la Ph. du Droit, op.cit.p.59

CONCLUSION

RETABLISSEMENT DE LA RELATION

Dans cette recherche on a essayé de chercher la présence et de suivre les traces probables de la relation entre la conception du corps de Spinoza et la conception d'expérience de Hegel. Notre route méthodique est de s'avancer de Spinoza vers Hegel. Pour cette raison d'abord on a mis les définitions principales de l'*Éthique*. Puisque le corps était une manière de la substance selon Spinoza, on devait désigner le cadrage par la relation du corps avec la substance. La méthode géométrique de Spinoza nous permet mais aussi nous limite de prendre à la main le corps dans cette relation seulement à l'aide de la conception d'attribut.

A la deuxième étape, il s'agit d'examiner l'union du corps et de l'esprit selon la pensée de Spinoza. La notion d'une et seule substance est le fondement nécessaire de cet examen. Parce que ni le corps ni l'esprit, en tant que ce sont les manières de la substance ; ni l'étendue ni la pensée, en tant que ce sont les attributs de la substance ne sont substances. L'homme est le meilleur exemple de l'union du corps et de l'esprit que l'on peut concevoir tantôt sous l'attribut de la pensée tantôt sous l'attribut de l'étendue. Ce n'est pas seulement parce qu'il est d'un corps et d'un esprit très composé, alors que ce dernier étant l'idée du premier. C'est parce que l'esprit humain est l'idée de l'idée en même temps. Sa perfection et son degré de la réalité lui permet de concevoir la substance dans son éternité, de connaître sous l'aspect de l'éternité les choses qui existent en acte.

Le point du passage à la pensée de Hegel est son étude sur Spinoza. A ce niveau on a vu que Hegel maintient fermement la conception d'unique substance et une telle forme de la conception de l'immanence de Spinoza. C'est sur ce fondement que Hegel, en critiquant Spinoza établie sa conception de la négation de la négation,

l'opposition comme le mouvement de la substance, la médiation de l'infini par et dans l'existence en acte du fini. Dans ce cadrage-là, il nous a resté d'examiner le concept d'expérience de Hegel.

On devait d'abord souligner avec Hegel l'importance de la fausseté de séparer la conscience de l'absolu, ce dernier étant l'esprit. La conscience est conscience d'une chose qui existe actuellement. L'esprit étant une substance unique et abstraite, il existe comme l'être en acte et comme la pensée sous l'aspect de conscience en même temps. La conscience, en tant qu'elle soit un effort de connaître son objet vrai, est la présentation du mouvement de l'esprit. C'est la même chose de proposer que l'esprit est la substance mais vivante et il est la vérité absolue dont rien ne tombe en dehors d'elle.

On peut dire que l'expérience chez Hegel est la conscience d'une telle conscience ci-dessus. La conscience en se concevant comme son objet fait l'expérience du mouvement de la vérité absolue. Puisque la vérité est le tout, la conscience se configure toujours de nouveau par la visée qu'elle a connu sa vérité et qu'elle l'a perdue. On a vu que la conception d'expérience est située dans une telle notion du dépassement de la vérité, d'*Aufhebung*.

Nous avons parcouru la voie de la conscience à partir de la certitude sensible vers la conscience de soi. On a pris à la main quelques exemples des expériences qui servent à nous faire comprendre la recherche de sa vérité de la conscience, à chaque étape, à chaque mode. On devait s'adresser au regard de Hegel sur l'empirisme et sur le scepticisme à l'égard de la vérité pour désigner sa conception d'expérience dans sa différence des autres systèmes.

Pour conclure cette recherche on peut rétablir de nouveau la relation entre Spinoza et Hegel, en la résumant dans quelques matières.

Chez Spinoza, la substance contient des attributs de nombre infini, dont parmi eux l'homme peut concevoir la substance par deux. Ce sont l'étendue et la pensée. Le dieu étant la substance, est une chose pensante et une chose étendue en même temps. Tout corps est une manière de son attribut étendue, et tout esprit est une

manière de son attribut pensée. Dieu est la pensée absolue et l'étendue absolue. L'esprit et le corps sont des manières des attributs de dieu et ils expriment l'essence de dieu. L'essence et l'existence de dieu c'est la même chose pour Spinoza. Alors dieu existe par et dans les corps et les esprits. Tout esprit et ainsi l'esprit humain est une partie de l'intellect infini de dieu. L'esprit est l'idée d'une chose. L'ordre et l'enchaînement des idées est le même que l'ordre et l'enchaînement des choses.

Quant à Hegel, la substance est l'esprit absolu. La conscience n'est pas séparée de l'absolu, elle est dans l'absolu. Les moments de l'absolu, comme l'absolu étant la totalité, font les figures de la conscience. Selon Hegel, considérer l'expérience de la conscience comme elle se fait en soi-même de la conscience, est possible seulement à condition d'une compréhension selon laquelle la conscience est dans l'esprit. La conscience fait expérience du mouvement de l'absolu qui est déploiement de sa vérité. L'absolu étant sujet son mouvement construit aussi la réalité effective. Le trajet qui se fait par les expériences de la conscience se présente premièrement au niveau de la certitude sensible. C'est en même temps le commencement de l'exposition de la relation entre la pensée et de l'être.

Ce qui est essentiel d'abord, pour les deux philosophes, c'est le corps ou quelque chose singulière qui existe en acte, c'est-à-dire, actuellement ou bien effectivement réelle. L'esprit humain est l'idée du corps humain. Le corps humain est un corps composé qui est aussi dans la composition de l'individu, de la nature toute entière, chez Spinoza. L'esprit humain conçoit le corps en tant qu'il existe en acte, d'autrement, dans la mesure qu'il est affecté par les autres corps extérieurs. On peut dire que chez Spinoza au lieu de la phrase « Je pense donc je suis » se place « Je conçoit mon corps affecté donc je suis ». L'esprit conçoit le corps comme il est son objet à condition que dieu ait une idée ou connaissance de tout corps qui existe ou qui n'existe pas. C'est-à-dire, si l'esprit humain ne conçoit pas le corps humain comme son objet il y aurait un autre esprit qui le conçoit. De là, le corps se trouve au début de la voie pour connaître l'essence de dieu.

La conscience est conscience de quelque chose, l'objet de la conscience est varié chez Hegel. Mais au commencement, l'objet est quelque chose de vrai et quelque chose donnée immédiatement à la conscience sensible. Cette immédiateté

nous permet de considérer celui qui connaît dans la même totalité avec son objet. Au premier pas c'est l'objet qui est essentiel, le savoir est inessentiel. Peut-on dire que ce savoir est accidentel, il peut être ou ne peut pas être, mais l'objet est. Celui qui va savoir connaît d'abord son être dans la même totalité avec l'autre. Il apprend qu'il est un objet ainsi que l'autre, d'autrement c'est l'absolu qui est sujet. Cette appréhension de son être comme une médiation de l'absolu construit sa première expérience. La conception d'expérience de Hegel qui est exposée d'une certaine façon est dérivée de la conception de manière de Spinoza. Selon laquelle une manière est l'affection de la substance ou ce qui est dans autre chose et est conçu par cette même chose. Celui qui connaît devient la manifestation de la vérité de l'autre et ainsi de soi.

De par sa nature l'homme a l'appétit ou désir pour vivre et pour persévérer dans son être. C'est un autre point qui relie Hegel à Spinoza. L'appétit est l'effort essentiel de l'homme, selon Spinoza. Et le désir dont Spinoza le définit comme l'appétit avec la conscience de lui-même, se trouve au centre de la pensée de Hegel. L'esprit humain qui est uni avec le corps humain ne peut pas le concevoir immédiatement ni par l'appétit qui est essentiel. L'esprit le conçoit à travers les idées qui sont à Dieu en même temps. L'esprit en tant qu'il est l'idée du corps il a aussi l'idée de cette idée. Il a l'idée qu'il est l'idée ou inversement il est l'idée qui a l'idée. Cette notion de l'idée de l'idée s'apparaît comme la réflexion ou « re-penser » chez Hegel. Au niveau de la perception, la conscience fait l'expérience que la vérité est un mélange de sa réflexion et les propriétés de son objet.

Ainsi la notion de déterminabilité est le point de vue principal pour eux. Les choses finies sont des déterminés et leur détermination est la négation de la substance selon Spinoza. Pareillement pour Hegel l'universel prend sa naissance de quelque chose déterminée, comme « ceci ». La conscience s'avance avec la négation déterminée de la négation. Cette notion d'exister en acte est valable chez Spinoza pour l'existence contingente des êtres que leur essence n'enveloppe pas leur existence. Ce sont les manières dont leurs essences se trouvent dans l'attribut étendue infiniment. La connaissance adéquate doit considérer les choses par l'attribut de la substance. C'est une autre expression de la connaissabilité de l'infini à travers les choses qui existent en acte.

Quant à Hegel, l'infini se trouve présent dès le début de la connaissance, ou bien la conscience à son niveau de la connaissance est l'être-là immédiat de l'esprit . L'idée de l'infini n'est pas innée à l'homme. De l'autre côté, même que les données obtenues par l'expérience remplissent le contenu de la conscience il n'y a pas un *tabula rasa* au premier pas. Au commencement de l'expérience il y a premièrement le langage qui prononce toujours les universels et qui exprime la vérité dans le monde humain. Le langage est lui-même l'histoire de la conscience. Parce que la présence en acte de l'infini se montre ainsi dans l'action primitive, dans l'indication. Dans le « maintenant » que j'indique maintenant il y a des maintenant au nombre infini. Même chose est absolument valable pour « ici » et « moi ». La conscience qui s'élève par les expériences au niveau de la conscience de soi suppose nécessairement une autre conscience. Le langage caractérise l'existence nécessairement multitude de l'homme, comme tout être singulier. Parce que, si on peut dire dans la terminologie de Spinoza, c'est seulement la substance qui est seule et une dont son existence est l'éternité. La substance est toujours antérieurement affectée de ses modifications.

La substance en tant que l'on considère comme cause de soi constitue un autre point de relation. Puisqu'elle est cause de soi, la substance est cause de toute autre chose d'une façon immanente, selon Spinoza. La substance étant cause de soi ou par une autre expression cause efficiente elle est en même temps cause et effet en elle-même. Il paraît que cette notion est le fondement de la conception de l'opposition de Hegel. L'opposition n'est pas un état statique pour Hegel mais au contraire elle est l'origine de tout mouvement. L'un des opposés devient l'autre, cause devient effet et effet devient cause et ça marche infiniment. L'esprit absolu, qui est substance selon Hegel, devient son autre, le monde, autrement l'être. Et il retourne à soi-même en se concevant dans son autre.

BIBLIOGRAPHIE

A. Œuvres

AKAL Cemal Bali, **Varolma Direnci ve Özerklik – Bir Hak Kuramı İçin Spinoza’yla**, Dost yay., Ankara, 2004

BREHIER Emile, **Histoire de la Philosophie**, Librairie Félix Alcan, Paris 1932, Tome 2

BUMİN Tülin, **Tartışılan Modernlik : Descartes ve Spinoza**, Yapı Kredi yay., İstanbul, 2003

BUMİN Tülin, **Hegel – Bilinç Problemi, Köle-Efendi Diyalektiği, Praksis Felsefesi**, Yapı Kredi yay., İstanbul, 1998

DESCARTES René, **Méditations Métaphysiques**, Adam et Tannery, VII, Vrin, 1996

HEGEL Georg W.F., **Encyclopédie des Sciences Philosophiques en Abrégé**, Traduit par M.Gandillac, Editions Gallimard, 1970

HEGEL Georg W.F., **Leçons sur l’Histoire de la Philosophie**, Traduit par Pierre Garniron, Vrin, Paris, 1985, Tome 6

HEGEL Georg W.F., **Phénoménologie de l’Esprit**, Traduit par J.Hyppolite, Aubier, 1941 Editions Montaigne, Paris

HEGEL Georg W.F., **Phénoménologie de l’Esprit**, Traduit par G.Jarczyk et P.J.Labarrière, Editions Gallimard, 1993

HEGEL Georg W.F., **Principes de la Philosophie du Droit**, Traduit par R.Derathé, Vrin, Paris, 1998

HEGEL Georg W.F., **Propédeutique Philosophique**, Traduit par M.Gandillac, Edition de Minuit, 1963

JACQUET Chantal, **Le Corps**, Presses Universitaires de France, Paris, 2001

JACQUET Chantal, **L’Unité du Corps et de l’Esprit – Affects, actions et passions chez Spinoza**, Presses Universitaires de France, Paris, 2004

KOJEVE Alexandre, **Hegel Felsefesine Giriş**, Çev. Selahattin Hilav, Yapı Kredi yay., 2001

MACHEREY Pierre, **Introduction à l’Ethique de Spinoza**, Presses Universitaires de France, 1997

MACHEREY Pierre, **Spinoza est-il moniste?**, dans **Spinoza: Puissance et ontologie**, dir. Myriam Revault d’Allones et Hadi Rizk, Editions Kimé, Paris, 1994.

MARQUET Jean François, **Leçons sur la Phénoménologie de l’Esprit de Hegel**, Editions Ellipses, Paris, 2004

PHILONENKO Alexis, **Lectures de la Phénoménologie de Hegel Préface-Introduction**, Vrin, 1993, Paris

SPINOZA Baruch, **Ethique**, Traduit par Pautrat, Editions du Seuil, 1999

SPINOZA Baruch, **Ethique**, Traduit par Ch. D’Appuhn, Edition de Heidelberg., Paris, Garnier, 1929

SPINOZA Baruch, **Ethique**, Traduit par E. Saisset, *Œuvres / Spinoza*, Charpentier, 1842

SPINOZA Baruch, **Court Traité sur Dieu, l’Homme et la Béatitude**, Traduit par Paul Janet (1878), édition numérique H. Diaz, URL : <http://www.spinozaetnous.org>, consulté le 23 Septembre 2009

SPINOZA Baruch, **Opera Quae Supersunt Omnia Supplementum**, Amstelodami, Apud Fredericum Muller, 1862

VAYSEE Jean-Marie, **Totalité et Subjectivité – Spinoza Dans l’Idéalisme Allemand**, Vrin, Paris, 1994

B. Articles

ANLI Ömer, « Deneyim kavramı bağlamında Hegel'in empirizm eleştirisi », **Baykuş Felsefe Yazıları Dergisi**, sayı 2, Mayıs 2008, p. 76-102

BERTOT Clément, « La question de la vérité chez Hegel », **Mémoire de Maitrise, Année 2004-5**, Université de la Sorbonne

BOVE Laurent, « Le corps sujet des contraires et la dynamique prudente des dispositionis corporis », **Asterion** n° 3, Septembre 2005, p. 125-145

GILLOT Pascale, « Corps et individualité dans la philosophie de Spinoza », **Methodos**, 3 (2003), Figures de l'irrationnel, mis en ligne le 5 avril 2004. URL : <http://methodos.revues.org/document114.html>. Consulté le 21 septembre 2009

GODIN Christian, « La figure et le moment du scepticisme chez Hegel », **Les études philosophiques 2004/3**, no.70, p. 341-356

GREÏSCH Jean, « Les multiples sens de l'expérience et l'idée de vérité », **Recherches de science religieuse 2003/4**, Tome 91, p. 591-610

GUAY Eric, « Le savoir absolu hégélien, ou comment rentrer chez soi », **Philosophiques**, vol 26, no.1, 1999, p. 71-82

HAMLAOUÏ Lamine, « Corps et Esprit: L'identité humaine selon Spinoza », **Asterion** no. 3, Septembre 2005, p. 147-170

ROBÎTAÏLLE Mathieu, « Hegel et le spinozisme dans les années d'Iéna », **Laval Théologique et Philosophique**, vol. 63, no.1, 2007, p. 21-39

ROCKMORE Tom, « Force, entendement et monde inversé chez Hegel », **Klesis- Revue Philosophique**, Octobre 2007, p.18-30

YALTIRAK Ufuk, « Hegel fenomenolojisiinde bilinç diyalektiği », **Felsefe Dergisi, Hegel özel sayı, 90/1**, p. 58-93

C. Lettres

SPINOZA Baruch, **Œuvres 4 Traité Politique Lettres**, Traduit par Ch. Appuhn, Garnier Frères, Flammarion, 1966, Paris

ÖZGEÇMİŞ**Ediz UZUN**

- Doğum Yeri / Yılı :** **İstanbul / 1971**
- 2006 - 2009** **Galatasaray Üniversitesi Felsefe Bölümü**
Yüksek Lisans
- 1997 - 2001** **Taksim Eğitim Araştırma Hastanesi**
Aile Hekimliği İhtisası
- 1990 - 1996** **İstanbul Üniversitesi Cerrahpaşa Tıp Fakültesi**
Lisans
- 1982 - 1990** **Galatasaray Lisesi**
Lise