Université Paris Cité
Faculté Sociétés et Humanités
ED N° 262 : Sciences juridiques, politiques, économiques et de gestion
Centre Maurice Hauriou
Thèse pour le Doctorat en Sciences Politiques

Essai de modélisation philosophique à partir de la dialectique de MARX et LENINE.

Soutenue publiquement le jeudi 30 juin 2022

par Loïc NOËL-BARON

Jury -

M. Gilles FERREOL – Professeur – Université de Bourgogne Franche Comté – Rapporteur.

M. Mokhtar BEN BARKA – Professeur – Université Polytechnique des Hauts de France – Rapporteur.

Mme Sylvie CIABRINI- ROUSSEAU – Maître de conférences HDR – Université Paris Est Créteil – Examinateur.

M. Aissa KADRI – Professeur émérite – Université Paris 8 – Examinateur.

Hors jury -

M. Fouad NOHRA, Maître de conférences (MCF) HDR Université Paris Cité, Directeur de Thèse.

A mon Grand-Père.

REMERCIEMENTS

Je remercie le Professeur Fouad NOHRA, mon Directeur de Thèse pour son soutien, son accompagnement, sa rigueur et son inspiration ainsi que mes enfants Chiara et Elliott, Laure TERPREAU, ma sœur, mes parents et Elodie HERBERT, S.

SOMMAIRE

INTRODUCTION

Partie 1. Construction dialectique de la notion de « matérialisme dialectique » chez MARX

1.1. Dialectique, de la Grèce antique à MARX

1.2. Dialectique hégélienne de la négation de la négation dans le rapport de l'objet et du sujet

1.3. Philologie du matérialisme

1.4. Nature du rapport du matérialisme à la dialectique

1.5. Stabilité du modèle de représentation de la dialectique matérialiste selon MARX

Partie 2. De la théorie marxienne dialectique matérialiste non-idéologique vers sa mise en œuvre chez LENINE : idéologie, écarts et enjeux.

2.1. LENINE entre pratique et théorie : remontée axiologique notionnel au regard de la communauté des modèles entre MARX et LENINE (lieux idéologiques ?)

2.2. Divergence des modèles matérialistes dialectiques de MARX et de LENINE

2.3. La connaissance comme point pivot d'un modèle de réalité sociale de la conscience chez LENINE.

Partie 3. Hypothèse de construction de la dialectique rationnelle informelle spirituelle

3.1. Dialectique rationalité et spiritualité dans les conditions minimales chez ARISTOTE et PLOTIN applicable à la dialectique chez MARX.

3.2. Etude de la convergence notionnelle des dialectiques et recherche d'unité minimale

3.3. Etude des divergences notionnelles des dialectiques et approche philologique

3.4. Etude comparée des dialecticité du corps et de l'esprit (apport D'ARISTOTE vs. SOCRATE)

3.5. Dialectique rationnelle aristotélicienne et spiritualité (interne) rationnelle

3.6. Ethique et spiritualité en l'Homme en société : formalisation du travail de la dialectique rationnelle des forces du corps

3.7. Critique partielle du matérialisme/dialectique respectivement objet/sujet de MARX dans la construction du modèle PRIMO

3.8. Dialectique rationnelle informelle ; problématiser le réel spirituel

3.9. Dialectique rationnelle et spiritualité chez PLOTIN : enjeux de la conscience et de l'éthique entre Corps, esprit et âme

Partie 4. Hypothèse de reconstruction alternative du modèle primo-matérialiste

4.1. Rappels des éléments de dialectique (modèle alternatif) préalable au retournement informel

4.2. Retournement matérialiste, inversion de l'objet et du sujet et générescence chez HEGEL puis Marx

4.3. Modèle marxiste Primo-matérialiste chez MARX de matérialisme dialectique

4.4. Modèle marxiste Primo-dialectique alternatif de matérialisme dialectique

Conclusion de thèse

BIBLIOGRAPHIE

TRAVAUX DE REFERCENCE EN ANGLAIS

LONGITUDINAL STUDIES OF SPECIFIC TOPICS

BIBLIOGRAPHIE EN FRANCAIS

BIBLIOGRAPHIE PHILOSOPHIQUE

ANNEXES

ANNEXE 1. Dialectique D'HERACLITE à HEGEL

ANNEXE 2. Test de dialecticité et SYNTHESE NOTIONNELLE DES CONDITIONS DE DIALECTICITE ET DE FORMALISME

SYNTHESE NOTIONNELLE DES CONDITIONS DE DIALECTICITE ET DE FORMALISME

ANNEXE 3. PLOTIN et rationalisme en musique dans la théorie des proportions.

ANNEXE 4. Etude du modèle plotinien de la conscience par champs dans une dialectique du corps et de l'esprit (enjeux éthique de l'âme rationnelle).

ANNEXE 5. Etude préalable de construction du modèle Primo.

SIGLES ET ABREVIATIONS

Q : quantité

q : qualité

D : dialectique

Dp : dialectique praxique

Dpm : dialectique praxique matérialiste

Dps : dialectique praxique spéculative

Objet1 : nature

Objet2 : pensée

n : nombre d'itération de la réflexion dialectique sur elle-même

i : indice

H : fonction dialectique de négation de la négation hégélienne

Hq : fonction de négation de la négation de la dialectique hégélienne, dite qualitative de produit Δq

HQ : fonction de négation élémentaire première dite quantitative de la dialectique hégélienne comme négation de la négation de produit Q

Gu : négation élémentaire seconde de la dialectique hégélienne comme négation de la négation de produit u

Qi : champs vectoriels i de EQ

qi : champs vectoriels i de Eq

EQ : Espace vectoriel de Q

Eq : Espace vectoriel de q

RESUME

TITRE : Essai de modélisation philosophique à partir de la dialectique de MARX et LENINE.

MOTS CLES : LENINE, MARX, MATERIALISME, DIALECTIQUE, RATIONNEL, SPIRITUALITE, MODELISATION.

Cette thèse est la présentation d'une modélisation du système marxien puis marxiste de la connaissance dans son champ pratique d'application politique chez LENINE. Elle a pour finalité d'identifier des lieux éventuels d'idéologie intrinsèques au modèle matérialiste dialectique de LENINE à partir d'une modélisation dialectique du modèle matérialiste dialectique de MARX et de corriger ce modèle dans le but de donner une dimension sociétale non contradictoire à l'historiographie via les notions de conscience et de spiritualité rationnelle au sein du marxisme.

La démarche analytique mise en œuvre dans cette thèse se base sur la dialectique phénoménologique scientifique de HUSSERL, dans le prolongement de la phénoménologie dialectique hégélienne, centrée sur la recherche et l'usage de modèles universels de la pensée dans les sciences, par la philosophie comme il est souligné par ADORNO chez HUSSERL. Nous ne perdrons jamais de vue la volonté de MARX de faire de la philosophie théorique une philosophie pratique conduisant à une transformation radicale de la société. La philosophie est convertie en praxis humaine et sociale et rend possible la révolution vers la délivrance des classes aliénées[1].

Le champ limité des sciences dans la recherche des modèles universels et transdisciplinaires de la pensée, dans le cadre de ces travaux est celui investi par l'auteur de cette thèse à travers une réflexion approfondie à partir d'expériences et formations académiques préalables (master recherche Philosophie à Paris X, PhD candidate en relations internationales CEDS, MBA EMLYON en stratégie industrielle et finance internationale, officier réserviste (RC) lieutenant auprès du Gouverneur de Paris, formé à l'école de guerre militaire de Paris au cours d'un exercice interational interarméées, ingénieur Arts et Métiers de l'E.C.A.M., et licence 2 en droit Paris I en cours).

Le but recherché dans l'établissement d'un tel modèle de comparaisons est de pouvoir en examiner à la fois ses limites et ses possibilités de produire une idéologie propre à ce modèle matérialiste dialectique chez LENINE depuis MARX. Ce constat préalable permettra ensuite

1 Qui n'a pas de conscience sociale.

d'identifier la nature des écarts du marxisme matérialiste dialectique sous sa forme opérative politique dans le léninisme afin d'en identifier des manifestations idéologiques dans chacun d'eux, de préciser les notions de conscience marxiste et d'historiographie. Le but est de pouvoir apporter des évolutions éventuelles du matérialisme dialectique en soi puis pour soi dans la relation objet sujet du matérialisme et de la dialectique. Nous tenterons ainsi d'aboutir à une stabilisation non contradictoire dans l'histoire de la notion rationnelle d'historiographie.

Ainsi, le matérialisme dialectique de MARX rejette-t-il, en son sein, toute possibilité de spiritualité en dehors de toute idéologie ?

Cette thèse propose au final d'étudier dans quelle mesure la spiritualité, dans sa nature rationnelle, jusqu'aux dogmes religieux ne présente pas nécessairement d'incompatibilité avec le modèle marxiste de la théorie de la pratique.

Pour cela, nous construirons un modèle équivalent au matérialisme dialectique marxiste à partir d'un chemin alternatif : depuis la dialectique vers un matérialisme et non depuis un matérialisme vers une dialectique.

Cela nous permettra d'ouvrir des possibles précédemment limités par le chemin de MARX que nous critiquerons. Et au final, cela nous permettra d'étudier, en dehors de toute idéologie, les lieux possibles d'acceptation d'une spiritualité rationnelle dans le système marxiste chez MARX.

Cette étude nous permettra de préciser des sens à la la notion de conscience marxiste, d'historiographie et de présenter des pistes d'actualisation des modèles marxistes à notre géopolitique dans sa contribution aux relations internationales. Et enfin de porter un regard sur la légitimité logique, souvent pourtant mise en avant par les régimes communistes, à persécuter les religions au regard du modèle marxiste.

RESUME EN ANGLAIS

TITLE : Essay of philosophical modelisation of the materialist dialectic from MARX and LENIN.

KEYWORDS : LENIN, MARX, MATERIALISM, DIALECTIC, RATIONAL, SPIRITUALITY, MODELISATION.

This thesis is the presentation of the construction of a modelization of the Marxian then Marxist system of knowledge in its field of applicability by LENINE regarding the notions of consciousness, historiography and rational spirituality. The issue is to identify places of possible ideology within the dialectical and materialist model of MARX or Lénine, from the maxist modelisation in order to question the possibility to found the notion of historiography out of the historical contradictions. For that, we would consider the possibility to rebuild the dialectical materialism throuth the inversion of its object and subject.

The analytical approach implemented in this thesis is based on the scientific phenomenological dialectic of Husserl, in the extension of the Hegelian dialectical phenomenology, centered on the research and use of universal models of thought in sciences, philosophy, as it is underlined by Adorno within Husserl philosophy. We will never lose sight of Marx's desire to turn theoretical philosophy into a practical philosophy leading to a radical transformation of society. Philosophy is converted into human and social praxis and makes possible the revolution towards the deliverance of the alienated classes.

The limitation of the field of sciences of this thesis, regarding the search for universal and trans-disciplinary models of thought in the framework of this work is the field invested by the author of this thesis based on his academic experiences and previous trainings (DEA Philosophy, ParisX, PhD in International Relations CEDS, MBA EMLYON in industrial strategy and international finance, Reserve Officer Lieutenant to the Governor of Paris, trained in military strategy, engineer Arts et Métiers of ECAM, License 2 (in progress) in Law Paris1).

The goal sought in the establishment of such a model is to be able to examine both its own limits and its possibilities of producing an ideology linked to this dialectical materialistic model of Marxism. This preliminary observation will then make it possible to identify the nature of the Marxist’s dialectical materialism gaps in its operative political form in Leninism and then in Stalinism, in order to identify ideological manifestations in each of them.

Therefore, does dialectical materialism in Marx, Lenin or Stalin reject within it any possibility of spirituality apart from all ideology regarding the notion of consciousness in an alternative model of dialectical materialism?

This thesis proposes to study to what extent spirituality, in its rational nature, up to religious dogmas does not necessarily present incompatibility with the Marxist model of the theory of Marxist practice nor with that of the practice of theory in Lenin.

For this, we will construct an equivalent model of Marxist dialectical materialism from an alternative path: from dialectic to materialism instead of from materialism to dialectic.

This will allow us to open up possibilities previously limited by the path of MARX that we will criticize. And ultimately to study, apart from all ideology, the possible places of acceptance of a rational spirituality in the Marxist system in MARX and then in Lenin.

This study will allow us to clarify the notion of Marxist consciousness, of historiography and to present possibilities for updating Marxist models to our geopolitics in its contribution to international relations. And finally, to take a look at the "logical" legitimacy often put forward by communist regimes to persecute religions with regard to the fundamental Marxist model.

This thesis is based on the work of a preliminary thesis whose aim was to modelize the structure of the theory of Marxist practice in MARX and by the writings of the Marx, then to measure the evolutions applied in Lenin's (the dialectic and the empirio-criticism), and to measure the possible places of ideology intrinsic to each of these models in order to measure their coherence as a whole.
And finally, to identify a first precise notion of Marxist consciousness.

INTRODUCTION

En Sciences Politiques, parler d'aliénation et de révolution de l'Homme au début du vingt et unième siècle parait dépassé quand l'on remarque que les tentatives opératives du marxisme dans le communisme jusque dans le socialisme actuel s'écroulent comme des châteaux de cartes au sein des démocraties.

Si l'on regarde le monde géopolitique actuel sous le prisme partiel purement des relations sociales, peu importe nos modes d'interrogation portés à ce monde, nous distinguons les phases de mutation d'un monde bipolaire à un monde multipolaire. Si nous y superposons les pôles dialectiques que sont l'économie et la finance internationale dans leur relation au politique, nous y voyons un monde dont l'être, comme objet de transformation, oscille entre internationalisation et globalisation. Notre monde bipolaire se transforme par entropisme en un monde matriciel aux intérêts croisés s'accélère.

La question est de connaitre comment notre monde, dont nous n'avons que peu d'expérience historique, considère aujourd'hui, et non partiellement, la place globale de l'Homme dans son fonctionnement propre. Et c'est là que le bât blesse puisque ce monde, porté par les chiffres, la finance, les technologies, les sciences mêmes, en oublie qu'il a une âme sociale : il en oublie l'Homme dans sa valeur de processus social. D'un matérialisme-réalisme rejetant l'idée[2], le monde a fondu l'objet humain en un sujet scientifique et social. A l'opposé de la dialectique matérialiste motrice du progrès social d'un Homme véritable, notre monde a laissé place à un idéalisme, conséquent à un matérialiste rejetant même le monde des idées d'Aristote.

La conséquence est visible, l'homme perd sa valeur au profit d'un prix. De produit à nouveau dominé du système, il en redevient inlassablement une marchandise[3].

Cette chute des démocraties socio-démocrates comme de régimes communistes marxistes cache en fait une perte bien plus préoccupante, celle de la dialectique matérialiste qui donne à l'homme réel

2 Relatif au monde des idées.

3 Indivis de la relation marchande entre le producteur et le consommateur, la structure et l'homme générique ; elle circule dans l'économie.

sa valeur dans l'action et dans son interaction, celle de l'Homme grandi de sa conscience et de sa nature humaine.

Un homme responsable et citoyen[4], qui ne se perd pas dans son histoire mais la fait. Nous créons nos propres démons, ce qui fut nos combats jadis revient devant nous.

Nos démocraties sans citoyen, tiraillées par l'opinion publique ignorante d'un quelque progrès historique social n'ont jamais autant eu besoin d'une prise de conscience des effets pervers d'un capitalisme qui se replie sur lui-même au profit de son propre objet, assimilant son propre sujet dans un idéalisme du chiffre comme seule réalité du monde sensible.

Que restera-t-il de l'homme et de son histoire dans ce mouvement de délaissement de la connaissance ? Le capitalisme ne porterait ainsi aucune historiographie. Sans sujet actif, ce capitalisme, nécessaire à créer de la valeur, n'a plus le souci de sa redistribution.

Le marxisme est loin d'être une doctrine, un dogme, une idéologie. Trop souvent associé à l'histoire, il en est aujourd'hui, au mieux une mode. Tenter de relire MARX aujourd'hui, ce n'est pas dans le but d'une quelque relève, mais de comprendre avec la raison dont chacun est capable, qu'il permet une conscience a minima de notre inconscience collective à se plaindre de la dépossession amorcée de notre propre existence sociale. Son prolongement dans les structures notamment politiques et économiques chez LENINE pourrait nous aider à comprendre des lieux sociétaux actuels de réification d'une pensée qui échappe au devenir social. Si l'enjeu de la révolution sociale du prolétariat peut prendre différentes formes, n'est-il pas venu l'urgence de prendre conscience de ces révolutions en cours (de l'internet, technologiques, de l'Intelligence Artificielle et de se les réapproprier ? Comment considérer le matérialisme en sciences et au-delà pour remettre l'homme au cœur d'une action sociale de conciliation du progrès technique et du progrès social par une meilleure redistribution des richesses ? Peut-on finalement se réapproprier notre histoire et éviter de reproduire les mêmes erreurs ? Au-delà de l'homme moderne, c'est l'enjeu-même de nos démocraties dont il est question.

Modéliser MARX dans une pratique chez LENINE permet de pointer son universalité phénoménologique en s'appuyant sur la science-même, et de redonner un sens à la science dans son immédiateté à éclairer notre quotidien. Le modèle marxiste se doit de se redresser et de reprendre sa place parmi les outils universels de la pensée comme produit de la pratique en réaffirmant la nécessité

4 Homme dans son devenir social et rationnel en acte et en puissance.

d’un travail dialectique matérialiste et échapper à l’ignorance obscurs des savoirs idéalistes qui étouffent une connaissance universelle de notre siècle. MARX n’appartient pas à une élite, il appartient à tous. Oublier MARX par négligence historique, y échapper ou bien vouloir échapper au capitalisme conduit pour beaucoup au nationalisme ; c’est-à-dire de faire le choix par défaut de croire en un dogme, une idéologie, un idéalisme sans réalité comme solution à l’altérité du dualisme de notre monde réel. Cela revient à ne plus agir, donc ne plus penser, donc ne plus prendre conscience de notre propre passivité-même. Faire, c’est penser, et penser, c’est désobéir à soi-même dans nos relations sociales, c’est repenser l’option révolutionnaire. Quelle triste solution que celle du mensonge spirituel idéologique des fausses consciences, dont le seul but serait d’échapper à notre monde. La fuite n’est pas la solution, la lutte l’a toujours été. LENINE nous éclaire ainsi dans notre possibilité à nous engager, en conciliant théorie et pratique et en repoussant les illusions d’un progrès sans les hommes, créant son lot de déconvenues.

La raison doit sa gloire, l’expérience que nous avons au final de penser par nous-mêmes, jusqu’à croire par nous-mêmes et au-delà, toujours sous l’autorité de la raison dialectique. Nous n’avons pas la nécessité d’une dualité de notre monde capitaliste avec une superstition faussement spirituelle.

Repousser à dieu la lutte des hommes a toujours mené aux guerres les plus sombres. Dieu n’est pas la solution à la passivité de notre monde scientifique et structuraliste capitaliste.

Nous avons l’obligation d’une dialectique éclairée de concilier, de donner du sens et de rétablir l’Homme. L’homme est aliéné, aujourd’hui plus que jamais par une nouvelle force de travail, par une menace qui prend des formes diverses.

Renoncer à ce chemin, c’est renoncer à l’homme véritable, c’est renoncer à penser comme un acte de désobéissance à soi-même devant les autres. C’est laisser nos sociétés se diriger dans leurs passions sans raison, c’est laisser s’installer une nouvelle forme d’obscurantisme, celle du champ de la connaissance désormais éclairé, depuis les travaux des Lumières au XVIIIème siècle, mais aujourd’hui brillant de la faible lueur des ampoules de deux Watt. Je parle de l’Homme contemplant sa dualité et qui s’éteint à lui-même. Lutter. MARX l’a pensé, LENINE nous l’a enseigné.

Cette thèse abordant le sujet de la spiritualité, nous nous basons sur les huit principes suivants :

- Non-nécessité de l'existence d'un dieu dogmatique,
- Pas de contradiction de l'étude avec quelque dogme,
- Les « spiritualités » qui prônent et ouvrent à la division ne sont pas des spiritualités à proprement dit,
- La spiritualité prône une unité,
- L'unité minimale de toute spiritualité est d'œuvrer à l'unité des Hommes dans une cité à tendre vers une unité dans leurs différences,
- La spiritualité peut être interne quand la distance ontologique de l'Homme avec une unité (au moins métaphysique) est inférieure à celle de l'individuation en l'Homme. (Exemple : humanisme, laïcité, etc.)
- La spiritualité peut être externe quand la distance ontologique de l'Homme avec une unité (au plus métaphysique) est supérieure à celle de l'individuation en l'Homme. Nous rejetons le terme de « distance théologique ». (Exemple : la nature, la croissance, la vitalité, les fées du Japon, l'Un, l'harmonie préétablie de l'univers de Leibnitz, la cause des causes à conséquences bijectives, les dieux Grecs Anciens, les dieux dogmatiques, et tout ce qui pose une unité hypostasiée avec une volonté, etc.)
- L'on exclut toute confusion entre chronologie (temps) et ontologie (hors temps) de la spiritualité. Exemple, l'on admet l'assertion suivante comme vraie : les religions ont des dates de création historiques (nature chronologique) même si dieu a pu toujours exister (nature ontologique).

Notre travail est ainsi une tentative d'interprétation immanentielle de la conception matérialiste dialectique marxiste dans l'histoire léniniste de l'U.R.S.S. dans l'une de ses questions fondamentales : le problème d'idéologie, de conscience et de rationalité dans l'enjeu historiographique.

Notre démarche n'est pas d'étudier les différentes idéologies du marxisme vue par ses lecteurs, au regard de la complexité de leur biais analytique externe au modèle de MARX. Le but est de faire accoucher le modèle-même marxisme de ses possibilités idéologiques et de les étudier dans la réalité de l'action sociale et historiographique de ses épigones.

Matérialisme et dialectique chez MARX

Marx élabore une méthode appelée dialectique matérialiste. Elle n'est pas élaborée *ex nihilo* mais s'intègre dans un progrès-même de l'histoire de la pensée au croisement de la philologie de la dialectique d'une part et du matérialisme d'autre part ; MARX n'a pas inventé ni la notion de matérialisme ni de dialectique. Il les a refondées comme éléments d'un système cohérent centré sur la praxis et permettant la libération des classes exploitées par le capitalisme, grâce à la conscience de leur être social et de la nécessité d'une révolution.

Notre première étape et de définir avec clarté la notion chez MARX le marxien puis MARX le marxiste de la notion implicite, dans son œuvre, de « matérialisme dialectique ». Cette démarche nous permettra d'en comprendre ses constituants, ses cohérences, les dépassements ou renversements éventuels opérés à partir des notions antérieures de dialectique et de matérialisme, puis d'en établir les conditions de possibilité d'une coexistence cohérente d'une telle dialectique particulière avec le matérialisme chez l'auteur. Parler de « matérialisme-dialectique » revient déjà à associer deux mots qui ne peuvent en faire un et luttent dans un combat dialectique chez MARX.

Nous envisageons à partir de cette connaissance renforcée de la notion de dialectique matérialiste d'en étudier, si cette notion composée elle-même de deux notions, peut être envisagée comme une dialectique.

Mode opératoire husserlien

Notre mode opératoire ainsi présenté vise à porter un regard phénoménologique sur la notion de dialectique matérialiste afin d'en saisir et d'en construire un système cohérent.

La disposition rationnelle d'analyse que nous adoptons dans cet essai est celle d'une phénoménologie dialectique. Cela n'est pas un choix abstrait puisqu'elle obéit à comprendre non-seulement la phénoménologie chez HEGEL, dans son influence récente sur MARX5, mais aussi le regard porté par la dialectique phénoménologique hégélienne sur son propre système, jusque dans la pratique politique de LENINE.

Cette perspective nous permettra à la fois d'avoir une référence absolue dans la compréhension de l'émergence de la philosophie marxienne d'HEGEL à MARX en particulier, mais aussi d'adopter une démarche scientifique de modélisation rationnelle et scientifique afin d'en établir l'existence de modèles universels de la pensée. Le sens de notre démarche se résume ainsi en Partie une : « Les philosophies marxienne et marxiste se reportent-elles à des modèles universels de la pensée qui nous permettraient d'en comprendre rationnellement le fonctionnement dialectique ? ». Ingénieur arts et métiers, doctorant en philosophie, phénoménologue engagé et MBA en finance et stratégie, grand admirateur de MARX, de LENINE et d'HEGEL, l'approche scientifique d'une dialectique de la phénoménologie par les modèles universels permet d'accomplir des recherches préparatoires de plus de dix ans. Ces modèles universels dialectiques de la pensée à travers de nombreux domaines riches de la connaissance seront minutieusement testés rationnellement par une dialectique philosophique chez MARX puis LENINE.

Une entorse, non essentielle, à la phénoménologique hégélienne s'avère nécessaire pour un plein déploiement des modèles universels à partir de disciplines scientifique grâce à la philosophie : HEGEL reproche à HUSSERL une approche systémique scientifique pour décrire le fonctionnement

5 MARX « [estime que si l'on veut examiner le système hégélien], il faut commencer par la Phénoménologie, la source véritable (Geburtsstätte) et le secret (Geheimnis) de la philosophie de HEGEL », MARX, K., Manuscrits de 1844, trad. E. BOTTIGELLI, Paris, Éditions sociales, 1962, p.128.

par modèles universels de sa dialectique universelle. Notre approche adoptera cependant une volonté essentielle de formalisme scientifique de notre démarche phénoménologique dialectique de notre sujet afin de pouvoir déployer un champ multidisciplinaire d'investigations des modèles universels de la pensée.

Force est de constater que ceux-ci sont souvent emprisonnés dans une discipline faute de la segmentation des disciplines de notre société moderne. Si la philosophie a pour mission l'étude dialectique de toutes les disciplines6, dont elle-même selon HEGEL, c'est parce que les modèles universels émergent phénoménologiquement de toute discipline vers une universalité, alors nous ne trahirons pas HEGEL d'aborder, dans notre situation une approche scientifique husserlienne de la dialectique phénoménologique. Nous considérons pour notre part que HUSSERL dépasse la notion de « saisir les choses en elles-mêmes » pour les assujettir pratiquement (praxis) à la science comme démonstration symétrique en science du travail en philosophie et transformer cette même science.

Notre monde scientifique nous donne aujourd'hui masse d'outils dialectiques universels pour enrichir notre pensée qu'il serait dommage de nier. Mais le voir, demande d'avoir le pied dans plusieurs disciplines, ce qui n'est pas l'apanage de notre vision matérialiste réaliste segmentée de la connaissance au siècle où je parle.

Nous adoptons une vision scientifique de la critique husserlienne par ADORNO de la phénoménologie hégélienne : La phénoménologie de HUSSERL s'y présente comme un véritable « modèle » de pensée, c'est-à-dire comme une figure capable de fournir à la démarche critique de la dialectique pour les concepts de « modèle » et de « dialectique »7. Les modèles sont des mécanismes de production qualitative de la pensée de l'homme capable de formaliser, indépendants d'une discipline. C'est ce qui

6 « La phénoménologie est la véritable science universelle de l'esprit, la seule capable de garantir, par sa méthode, la compréhensibilité du monde. Husserl envisage une philosophie qui est, en soi, la garantie scientifique d'une « expérience systématique », c'est-à-dire d'un regard porté sur la totalité de l'étant, d'une considération donnant lieu à une connaissance universelle du réel. Cette démarche se présente comme une démarche de fondation. La tâche que « la philosophie s'impose, le but de sa vie en tant que philosophie, c'est une science universelle du monde, un savoir universel, valable de façon ultime, l'universum des vérités en-soi du monde, du monde en-soi », HUSSERL, La crise des sciences européennes et la phénoménologie transcendantale, Paris, Gallimard, 1989, p. 298.

7 ADORNO, Dialectique Négative, Paris, Payot, 1992.

fait qu'un arbre est à une cathédrale ce que l'homme est à la pierre, de la même manière qu'un prédicat (A) à sa négation (non-A) : le sens véritable, la production qualitative dialectique.

Test du modèle dialectique matérialiste

Une fois le modèle marxien puis marxiste établis, s'ils existent8, il conviendra à la fois de les tester par rapport aux systèmes marxistes induits par son modèle, comme les enjeux des superstructures, et d'en établir les sources d'une idéologie de type dialectique matérialiste chez LENINE. Nous identifierons si les glissements éventuels entre les deux modèles les excluent ou bien concilient et incluent quelque idéologie. Notre spectre de recherche de la nature idéologique se résoudra à étudier toute production idéologique au sein même et par le mécanisme marxiste ou marxien chez LENINE. Notre définition de l'idéologue en est particulièrement restreinte car ne concerne que ce que le modèle marxiste peut créer qui ne soit pas dialectique, ou matérialiste ou matérialiste-dialectique, par exemple, de nature métaphysique, biais de convergence, idéalisme, idééllisme[9], naturalisme[10] idéaliste, etc. Notre analyse nous permettra de redéfinir comment notre modèle, en intégrant la réalité du corpus marxiste, nous permet de préciser et de mettre en relation les notions de conscience, souvent vague chez MARX, de nécessité de la révolution, de Praxis et d'être social.

Idéologie du matérialisme dialectique chez MARX marxien et marxiste

Finalement, qu'est-ce qu'une idéologie au sens même du marxisme. Si idéologie il y a, en ce sens chez MARX, elle est le produit de la dialectique marxiste rationnelle. En quoi se démarque-t-elle, dès lors, chez MARX des notions d'humanisme, de conscience ? LENINE crée-t-il des lieux d'idéologie dans son modèle pratique politique ? C'est le parcours que nous tenterons de mener dans cet essai afin de proposer une nouvelle lecture de MARX, et en fin de compte, redire ce qui a été déjà

8 S'il n'existe pas, ne pouvant pas penser le système marxiste, être marxiste c'est croire à une doctrine dogmatique, c'est une idéologie en tant qu'idéalisme dogmatique faisant du marxisme une farce et de MARX un faux prophète.

9 Convergence infinie des itérations dialectiques qualitatives de l'être essentiel dans son devenir.

10 L'être se trouve dans la nature (lois de la nature).

dit, certainement moins bien que MARX lui-même, mais de lui rendre humblement la reconnaissance au vingt et unième siècle qui lui est due : celle de la cohésion d'un système universel de la pensée.

Idéologie marxiste du léninisme en U.R.S.S.

Une fois que nous aurons défini avec suffisamment de précision ce qu'est une idéologie possible du marxisme marxien puis révolutionnaire, de nature particulière dialectique matérialiste, nous pourrons étudier en quoi les épigones du léninisme et du stalinisme répondent au système marxiste de manière opérative. Nous pourrons en mesurer les écarts éventuels avec le modèle marxiste, ainsi que les écarts avec l'idéologie telle que définie en partie 2, issue de ce même modèle.

Modèle PRIMO et ALTERNATIF

Si nous parvenons à ainsi formaliser le modèle marxiste de la pratique et de la théorie chez MARX, ainsi que la nature des variations avec le modèle de la pratique de la théorie chez LENINE, nous pourrons étudier en dehors de toute idéologie, la nature rationnelle de la conscience. Ce pas nous permettra enfin d'étudier si le modèle en soi tel qu'il a été construit par MARX à travers la dialectique de la relation respective objet-sujet du matérialiste-dialectique permet de fonder la notion ontologique d'historiographie. C'est-à-dire une historiographie qui puisse expliquer les régressions sociétales du progrès social de l'homme social dans le temps, au regard du progrès technologiques (Daesh, Nazisme et toutes les formes de nihilisme de la fin du 20ème siècle et début du 21ème siècle).

Dans le cas contraire, au regard de la cohérence ainsi testée du modèle formalisé marxiste, il conviendra d'identifier la faiblesse éventuelle du modèle non pas dans ses composantes mais dans la construction dialectique de ses composantes matérialiste et dialectique. Une réflexion sur la nécessité de corriger la dimension objet sujet par respectivement un matérialiste-sujet et une dialectique-objet sera envisagée afin d'identifier la dialectique comme un processus ontologique propre scientifique à fonder le sujet du matérialisme. Il sera ainsi question de la même construction formalisée pas-à-pas du modèle dit PRIMO, mais avec l'augmentation spirituelle rationnelle de l'âme aristotélicienne du bien dialectiquement indépendante du mieux dans un modèle plus complet d'une dialectique, sous ses conditions minimales d'applicabilité au modèle de HEGEL et de MARX (modèle alternatif). L'enjeu

de l'éthique sociale de l'homme sociale sera ainsi étudié à travers cette nouvelle perspective. La notion de conscience sera précisée dans ce modèle ainsi que la nature ontologique de l'historiographie dans le but de lui donner une portée sociétale indépendante des temps historiques chronologiques.

Vers une historiographie rationnelle scientifique non contradictoire de la conscience sociale

Notamment d'intégrer dans ce modèle de l'historiographie les régressions historiques passées et à venir, et ainsi identifier les risques sociétaux notamment actuels des dérives sociales dans un contexte de technicité accrue, des risques de guerres et de la nécessité d'une révolution d'une nature nouvelle, renouvelée et permanente, au sein d'un modèle scientifique du marxisme utilisant pleinement la potentialité offerte par la dialectique rationnelle chère à HEGEL, précieux lecteur de ARISTOTE.

Afin de répondre à notre problématique, en suivant la démarche de recherche énoncée précédemment, nous adoptons le plan selon quatre mouvements :

- Dans un premier temps, nous nous accorderons à établir une méthode dialectique de compréhension et de construction de la notion de « matérialisme dialectique » chez MARX
- Ensuite, nous étudierons les conditions de possibilités pour que la théorie marxienne dialectique matérialiste soit bien non-idéologique dans sa mise en œuvre chez LENINE : idéologie, écarts et enjeux.
- Puis nous élaborerons les hypothèses de construction de la dialectique rationnelle informelle spirituelle dans le cadre du modèle matérialiste dialectique de MARX.
- Et finalement, nous nous appuierons sur nos travaux afin de présenter une construction du matérialisme dialectique sociétal sujet-objet au lieu d'objet-sujet en discutant la démarche de MARX, et d'étudier la possibilité d'une *spiritualité rationnelle* au sein même du matérialisme dialectique sans contradiction avec le système de MARX préalablement construit (proposition de complément). Une étude approfondie d'une spiritualité rationnelle de source Plotinienne dans sa compatibilité avec le modèle marxien construit sera nécessaire.

  Nous porterons un regard critique sur les enjeux des Ouighours en Chine par exemple ainsi que sur ces clefs de lecture contemporaine en Science Politiques.

Partie 1. Construction dialectique de la notion de « matérialisme dialectique » chez MARX

« Ma méthode dialectique, non seulement diffère par la base de la méthode hégélienne, mais elle en est même l'exact opposé. Pour Hegel le mouvement de la pensée, qu'il personnifie sous le nom de l'idée, est le démiurge de la réalité, laquelle n'est que la forme phénoménale de l'idée. Pour moi, au contraire, le mouvement de la pensée n'est que la réflexion du mouvement réel, transporté et transposé dans le cerveau de l'homme. J'ai critiqué le côté mystique de la dialectique hégélienne il y a près de trente ans, à une époque où elle était encore à la mode... Mais bien que, grâce à son quiproquo, Hegel défigure la dialectique par le mysticisme, ce n'en est pas moins lui qui en a le premier exposé le mouvement d'ensemble. Chez lui elle marche sur la tête ; il suffit de la remettre sur les pieds pour lui trouver la physionomie tout à fait raisonnable. Sous son aspect mystique, la dialectique devint une mode en Allemagne, parce qu'elle semblait glorifier les choses existantes. Sous son aspect rationnel, elle est un scandale et une abomination pour les classes dirigeantes, et leurs idéologues doctrinaires, parce que dans la conception positive des choses existantes, elle inclut du même coup l'intelligence de leur négation fatale, de leur destruction nécessaire ; parce que saisissant le mouvement même, dont toute forme faite n'est qu'une configuration transitoire, rien ne saurait lui imposer ; qu'elle est essentiellement critique et révolutionnaire. Le mouvement contradictoire de la société capitaliste se fait sentir au bourgeois pratique de la façon la plus frappante, par les vicissitudes de l'industrie moderne à travers son cycle périodique, dont le point culminant est — la crise générale. Déjà nous apercevons le retour de ses prodromes ; elle approche de nouveau ; par l'universalité de son champ d'action et l'intensité de ses effets, elle va faire entrer la dialectique dans la tête même aux tripoteurs qui ont poussé comme champignons dans le nouveau Saint-Empire germano-prussien. », MARX, K., Postface de la deuxième édition allemande in Le Capital.

Dans une première partie, il nous parait nécessaire d'étudier la genèse de la dialectique dans son rapport à la logique et à la raison afin de comprendre les sources d'inspiration de la notion dialectique de HEGEL que MARX revisite. Au-delà de connaitre la genèse de la dialectique et d'en rejeter toute idéologie, en partie 1, il sera question en partie 2 de revenir sur les étapes de cette genèse qui constituent les strates de la dialectique marxiste afin de préciser les endroits d'une idéologie dialectique matérialiste possible chez LENINE.

L'augmentation marxienne de la dialectique idéaliste en une dialectique matérialiste spécifique demande une compréhension des mécanismes d'évolution de la dialectique. Il y a des dialectiques, des idéalismes, des matérialismes. Il est impossible de comparer et de se référer à ces notions chez Marx, au cœur de son système, sans une compréhension détaillée des critères définissant chacun de ses termes en philologie. L'héritage philosophique de ces termes nous sera nécessaire pour comprendre la construction du modèle de pensée de Marx, de ses modèles, et son fonctionnement marxien et marxiste pour enfin en extraire les lieux possibles d'une idéologie intrinsèque à son système chez Lénine.

Et ces mécanismes sont dans sa genèse philologique à minima. Comprendre cette genèse nous permettra de nous interroger ensuite sur la place de l'idéologie de nature dialectique et sa modification probable logique depuis une approche idéaliste vers une approche matérialiste moderne. Il n'est pas question ici de commenter une nouvelle fois le renversement (si renversement il y a) de l'hégélianisme par Feuerbach notamment puis des critiques de ses thèses par Marx mais de tenter une reconstruction pas-à-pas de la philologie de la dialectique matérialiste de manière elle-même dialectique, sous ses propres hypothèses marxistes.

Ainsi, nous espérons pouvoir définir ce qu'offre comme espace idéologique le matérialisme dialectique marxiste en intégrant pleinement ses spécificités matérialistes et dialectiques. A partir de ces champs possibles d'investissement de l'idéologie marxiste dialectique matérialiste, nous étudierons de quelle manière les épigones léninistes conservent ou non suffisamment le modèle matérialiste dialectique de Marx pour qu'on puisse en conserver une stabilité dans la notion d'idéologie marxiste.

Une étude plus avancée de la réalité du léninisme nous permettra de constater ou non la pratique d'une idéologie-propre du léninisme et leur mode de mise en œuvre, sous les hypothèses établies de notion d'idéologie chez Marx.

Dans la mesure où le matérialisme dialectique marxien puis marxiste vise une connaissance scientifique de l'histoire, le point de départ antique se tournera avec certaines précautions vers

l'Ecole platonicienne qui se donne comme objectif d'établir, par dialectique, une philosophie de la connaissance, depuis Socrate, Platon, Aristote et Plotin, (en intégrant les influences de la dialectique discursive pré-platonicienne).

1.1. Dialectique, de la Grèce antique à Marx[11]

1.1.1. La dialectique pré-platonicienne

Héraclite (-541 av. J.-C. Éphèse, Grèce ; Vers 480 av. J.-C. Éphèse, Grèce).

Dialectique moniste

Héraclite est rattaché à la philosophie de la dialectique moniste. Le monisme dialectique repose sur la résolution des opposés polaires en une unité par rassemblement et assemblage. Cette assertion ne doit pas être perçue au sens d'une complémentarité évidente car les opposés polaires constituent en fait une dualité franche dans le monde sensible. Il s'agit d'une philosophie de la discontinuité du monde.

La dialectique est en fait de nature essentielle et est rendue possible parce que les monistes reconnaissent un principe fondateur de l'existence dans une unité essentielle. Ainsi, c'est par l'assemblage des essences entre chaque opposé que l'on peut parvenir à garantir l'unité première. Le réel nous présente des images des essences unifiées dans le monde des idées. Et cette représentation dans le réel est la division, celle des opposés polaires :

> « Ils ne comprennent pas comment ce qui lutte avec soi-même peut s'accorder. L'harmonie du monde est par tensions opposées, comme pour la lyre et pour l'arc. », Hippolyte, Réfutation des toutes les hérésies, IX, 9, 4.

11 P. SANDOR, L'histoire de la dialectique, 1947.

Connaitre par usage du logos revient à retrouver dans les opposés polaires, ce qui les unit par essence dans une unité supérieure, déifiée en dialectique universelle. La dialectique moniste n'est en ce sens pas un dualisme au sens classique car il présuppose bien la préexistence d'une unité dans ce qui nous apparait divisé dans le sensible. L'être se trouve dans le monde des idées.

De la contradiction vers un dépassement de la dualité chez Héraclite par le discours.

Héraclite s'accorde à un usage strict de l'Oracle de Delphes[12] et porte une grande défiance face aux récits mystiques, superstitieux qu'il considère être une sous division de l'unité première[13]. Le logos porte en lui la raison à connaitre par soi-même ce qui unit dans les divisions du réel : "C'est un savoir, qu'écoutant non pas moi mais la raison, l'on accorde que tout est un".

Le logos ne cesse de donner la chasse à l'illusion dont les savoirs[14] extérieurs et populaires en sont, selon Héraclite, la source[15].

Ce logos commun aux hommes, est, selon lui, non particulier à chaque homme. Il s'agit de connaitre un logos, comme une doctrine permettant d'accéder à la sagesse[16]. Mais cela présuppose une prise de conscience, au sens *d'éveil de l'âme*[17], des hommes à posséder ce logos pour en faire usage[18].

12 « Il faut s'étudier soi-même et tout apprendre par soi-même », D. LAËRCE, Vies, doctrines et sentences des philosophes illustres, IX, 5

13 « L'un, qui seul est sage, veut et ne veut pas être appelé du nom de Zeus. », Fragment 32, C. D'ALEXANDRIE, Stromates, V, 116.

14 « Ce n'est pas ce que pensent la plupart de ceux que l'on rencontre ; ils apprennent, mais ne savent pas, quoiqu'ils se le figurent à part eux. », C. D'ALEXANDRIE, Stromates, II, 8, 1.17.

15 « Héraclite appelait jeux d'enfant les pensées des hommes », Fragment 70.

16 « La loi et la sentence sont d'obéir à l'un. », Fragment 33, C. D'ALEXANDRIE, Stromates, V, 116.

17 En référence à Marc Aurèle In M. AURELE, Pensées pour moi-même, I.XVII et II.XVII.

18 « Ce verbe, qui est vrai, est toujours incompris des hommes, soit avant qu'ils ne l'entendent, soit alors qu'ils l'entendent pour la première fois. Quoique toutes choses se fassent suivant ce verbe, ils ne semblent avoir aucune expérience de paroles et de faits tels que je les expose, distinguant leur nature et disant comme ils sont. Mais les autres hommes ne s'aperçoivent pas plus de ce qu'ils font étant éveillés, qu'ils ne se souviennent de ce qu'ils ont fait en dormant. », Fragment 1, S. EMPIRICUS, Contre les mathématiciens, VII, 133

Logos et logique

Le but de ce logos est de se donner par le travail réflexif à chacun. Il est nécessaire mais non suffisant, car il ne s'agit pas de faire usage de la raison (logos), mais de *bien* en faire usage. Le bien supporte la notion de suffisance. La contradiction permet le dépassement par le travail de la raison qui fait référence à l'expérience. Ce logos est basé sur trois principes :

- Le principe de totalité : « l'ensemble des parties, le semblable et le non semblable, l'harmonieux et le discordant se fondent dans un seul être, et tous dans l'un et l'un dans tous »[19].
- Le principe de devenir : « tu ne peux pas descendre deux fois dans le même fleuve car de nouvelles eaux coulent toujours sur toi[20] ».
- Le principe de contradiction : nous sommes et nous ne sommes pas[21]. » Principe logique de type : une contradiction peut être vraie : si A et si non-A, alors A et non-A vraie lorsque cela est licite.

A noter que le principe de contradiction est à la fois une conséquence du principe de totalité ainsi que du principe de devenir :

La totalité unit dans son essence antérieure et nécessaire les divisions de la réalité, en particulier le semblable et le non semblable.

Nous sommes et nous en sommes pas est aussi la conséquence en ce que l'écoulement implique nos changements. Ce qui est vrai ne l'est pas par changement, écoulement.

La logique d'Héraclite est-elle séparée de sa dialectique ?

L'étude de la logique d'Héraclite a été menée par défaut par les critiques de cette logique, à savoir les platoniciens dans leur chasse aux contradictions comme en témoigne G. VASSAILS22 :

19 VASSAILS, G., Logique Classique et Logique Dialectique, p.1, 8p.

20 Ibid.

21 Ibid.

22 G. VASSAILS, Logique Classique et Logique Dialectique, p. 2.

> Ils ont mis en évidence que nos concepts se forment, se délimitent, se délimitent à travers les oppositions et les contradictions, l'identité n'étant que la négation de la différence, et la différence, celle de l'identité, et de même pour la droite et la gauche, le bien et le mal. »

Cette logique peut être rapportée à la dialectique car elle est liée au principe dialectique métaphysique non-logique formel[23] de l'unité première.

Et cette unité, dans sa caractéristique moniste d'unité, ne porte aucune division, aucun critère qui appellerait son contraire. Cette unité, en étant le principe unifié premier, donc non généré, antérieur aux principes de la logique de ce qui est divisé dans le réel, existe par essence.

Pour parler de cette unité comme d'une identité première, seule la logique de la négation nous permet de parler d'elle à travers ce qu'elle n'est pas. Force est de constater que la logique-propre est intimement liée à au principe fondateur de sa dialectique. La logique est l'outil intrinsèque à la dialectique et en permet la convergence dialectique depuis le monde réel vers les essences des êtres dans le monde métaphysique des idées, vers l'Un.

Logique chez Héraclite et causalité nécessaire

Dans le discours sur la justice comme nécessité qui engendre le tout, cette justice n'est pas directement et de manière causale nécessaire :

> « La justice se saisira de ceux qui forgent le faux, et de ceux qui en sont témoins", "pour le dieu, toutes choses sont belles, ainsi que bonnes et justes, mais les hommes reçoivent tantôt des choses injustes, tantôt des choses justes", *Héraclite. Les fragments d'Héraclite* (trad. et commentaires Roger Munier), Fata Morgana, coll. « Les Immémoriaux », 1991.

23 Nécessairement car antérieure (aristotélicienne).

En logique, quand « A implique B », on dit que « A est une condition suffisante pour B ». Mais B pourrait être vraie sans que A le soit. A n'est donc pas une condition nécessaire pour B.

En revanche, quand « A implique B », B est une conséquence nécessaire pour A.

Dans l'implication logique il n'y a, à strictement parler, aucune relation causale. La causalité d'Héraclite de l'immanent premier, cause nécessaire du monde contingent n'est pas une relation causale au sens moderne et s'inscrit elle-même dans une logique propre à sa dialectique présentée plus haut.

Héraclite et le devenir de l'être entre les opposés

En posant l'unité essentielle et nécessaire dans les opposés et pôles contradictoires de la réalité, la dialectique d'Héraclite fonde dans les contradictions du réel, les principes logiques dialectiques de totalité, de devenir et de contradiction comme un mouvement déterminé de l'être oscillant entre des pôles extrêmes de l'existence du monde sensible réel.

Comme le souligne à ce propos J.-J. WUNENBURGER In La Raison contradictoire, l'usage du logos par la raison chez Héraclite dans sa logique dialectique propre moniste implique des mouvements de balancier de l'être, des ruptures qu'il nomme *dualitude* d'actualisation des forces entre deux pôles :

> « Ainsi donc le dynamisme propre des systèmes de forces antagonistes couplées débouche sur une relecture en profondeur du devenir et de la temporalité, qui se trouvent eux-mêmes dépliés selon une logique polymorphe et paradoxale. Le premier axe de cette science et sagesse du devenir se confond avec l'antique loi de l'énantiodromie qui permet notamment de penser le temps comme délimité par des bornes extrêmes, à partir desquelles les délimitations qualitatives opèrent un mouvement de volte-face. Autrement dit, la dualitude parce qu'elle définit un mouvement bipolaire de forces faite précisément des deux pôles d'actualisation alternative des sortes de points-limites de la différentiation. Les deux pôles opposés servent donc de repères extrêmes dans lequel

> balance le devenir [de l'être]. Comme le souligne symboliquement Héraclite, la justice cosmique repose sur le respect de ces points de rupture au-delà desquels le changement ne peut que s'inverser en son contraire. », WUNENBURGER, J.-J., La Raison contradictoire, Le devenir énantiodromique, p. 221, 282 p., Ed. Albin Michel, Cill. Sciences et Symboles.

Ainsi la logique dialectique d'Héraclite n'est pas une logique qui se déroule d'un sens unique mais une logique qui induit une production qualitative essentielle par **l'oscillation quantitative du logos, sujet porteur de l'être**, entre deux opposés contradictoires par usage du discours dialectique.

Le pas permis par Héraclite sera une contribution majeure pour les platoniciens : il établit l'autorité de la raison, le logos porteur de l'être comme méthode de connaissance sur tout ce qui ne lui est pas nécessaire. Cette autorité permet la mise en œuvre de débat dit dialectique qui cherche à faire émerger des contradictions. La raison permet un dépassement des contradictions dans un schéma dualiste pour faire émerger une nécessité commune du monde physique contingent, en considérant que l'expérience est la source de toute considération initiale de travail du logos.

1.1.2. Socrate et le dépassement des dualités

Socrate (470-469 av. J.-C., Alopèce, Grèce ; 399 av. J.-C., Athènes, Grèce)

Ironie et maïeutique

Socrate base sa dialectique sur deux étapes distinctes qui sont l'ironie et la maïeutique.

Dans la première étape, l'enchainement de questions a pour but que l'interlocuteur prenne *conscience* de son ignorance et en vienne au constat que *l'on sait que l'on ne sait pas*.

Cette étape est primordiale dans la dialectique socratique à un chemin éthique de la connaissance car celui qui sait ne peut ignorer et donc ne peut faire le mal : « nul n'est mauvais qui connaisse », citation.

Le logos, chez Socrate, en tant qu'il permet ce chemin éthique vers la connaissance, est porteur de la raison comme disposition de l'âme à bien penser.

La seconde étape est la maïeutique dont le but est littéralement « d'accoucher de ses idées » par un enchainement de questions qui mènent à une vérité.

A l'approche de cette vérité, dans une démarche maïeutique, la purification de l'âme permet à l'homme devenu bon et sage, de connaitre (voir) les vérités de manière rationnelle dans le monde des idées, par usage de son logos, et de comprendre les éléments autour de lui dans le réel sensible.

Socrate accorde à la dialectique une caractéristique nouvelle, celle de bien fonder la première question et l'ensemble des questions que l'on enchaine, afin d'accompagner l'autre à faire l'expérience de ses contradictions et de les dépasser.

Socrate s'inscrit dans le courant de penser visant à chasser les contradictions dans l'esprit et donc de chasser toute illusion, croyance et superstition.

Cette démarche est conduite par le logos, la raison car elle guide vers une vérité nécessaire et première, accessible par le travail réflexif du logos, comme source de bien.

Maïeutique et raison

En ce sens, peut-on dire que la maïeutique est une forme simple de dialogue, un enchainement naïf de questions ? Ou bien portée par la raison ?

Si c'était le cas, le travail du logos ne serait pas réflexif, et ne convergerait pas sur une vérité. Accordons-nous à constater que Socrate fait l'usage d'une technique rationnelle, par usage du logos, à connaitre à partir de nos expériences, des vérités supérieures de notre âme commune à tous, **mais qu'il ne nous enseigne pas la nature-même de cette technique maïeutique**.

La nécessité de cette vérité est le garant de la nécessité ontologique, ou de l'existence d'une telle technique, intiment liée à une éthique de soi, la recherche du Bien supérieur, et de la sagesse, dans l'enjeu de la connaissance comme condition suffisante du bon usage d'une telle technique.

La maïeutique représente la technique d'accouchement des pensées de l'âme par usage du logos, à partir de l'expérience, afin de découvrir la vérité universelle offerte par le monde des idées, à l'homme purifié et sage qui *connait*.

La démarche, dialectique elle-même n'est pas explicitée, bien qu'existante et s'apparente comme un outil pédagogique. Or tout ce qui permet d'enseigner, n'est-il pas répétable, donc formel et rationnel24 ?

La limite de la démarche socratique est la contingence d'une situation de résolution du dépassement des dualités, ce qui conduit à des situations d'aporie.

L'avantage cependant est que la démarche socratique débarrasse chez ses interlocuteurs tout argument qui fasse référence à de fausses illusions, ou à des défauts de conception de la raison. La dialectique est désormais un moyen de dépassement de dualités contradictoires.

1.1.3. Platon et la méthode de dépassement des dualités paradoxales

Platon (vers 428/427 av. J.-C, Athènes ; 348 av. J.-C, Athènes)

Dialectique et la limitation méthodologique platonicienne

Platon affirme que la dialectique est le mode par lequel l'intellect humain peut connaître le monde des idées.

24 Réf : PLOTIN, Traité sur le beau.

Par platonicien, nous entendons la définition suivante : « De Platon ; qui relève de Platon, de ses œuvres, de sa pensée. », et par extension, « Qui s'inspire de la philosophie de Platon, ou de certains de ses caractères essentiels. »25.

Ceci est lié au projet platonicien dont nous retiendrons la définition de CHATELET, F.26 :

> « Au projet platonicien de faire triompher l'Esprit [logos], c'est-à-dire « ce qu'il y a de divin en l'homme » : [l'usage de] la Raison ».

Platon concentre ses travaux sur une méthode basée sur la relation entre deux interlocuteurs qui ont des positions opposées. Sa méthode dialectique vise à dépasser les arguments de chacun. La mise en pratique de la méthode est donc un discours rationnel et organisé sous forme d'un dialogue.

Critère de réflexivité de la méthode dialectique du logos

La grande nouveauté de l'approche platonicienne est la volonté de fonder dans la dialectique une méthode-propre : il n'est plus simplement question d'écarter au cours de dialogue simplement les fausses conceptions, mais de converger vers une vérité contenue dans le monde métaphysique des idées et des essences pures.

L'usage de la raison doit s'appliquer sur elle-même afin de fonder une méthode qui se consolide à mesure qu'elle avance, il s'agit de la réflexivité. La réflexivité est le moment où l'esprit se tourne sur lui-même et se demande si ce qu'il dit est vrai ou non, par la raison. La méthode dialectique platonicienne cherche en ce sens à éviter tout risque d'aporie.

Logique mathématique et catharsis préalable

Logique et mathématiques jouent un rôle postérieur et distinct de la dialectique chez Platon dans la mesure où elles constituent des conditions nécessaires d'usage de la dialectique

25 CNRS, Centre National des Ressources Textuelles et Lexicales.

26 Fr. CHATELET, Platon,1965, p.244.

par une raison libérée de ses passions. La mathématique est une phase préalable de purification cathartique à la dialectique. C'est pour cela que l'enseignement platonicien impose une purification de l'âme par catharsis, une ascèse préalable, rendu possible par les mathématiques, dans lesquelles toute passion est inhibée.

Cette disposition est nécessaire au bon usage de la dialectique (aporétique) dans la philosophie à tester la véracité d'arguments contradictoires afin de fonder en raison la véracité de discours, dans le but d'identifier une vérité première, une idée première, d'une connaissance absolue.

Les dialectiques successives

Platon distingue trois formes de dialectiques comme des chemins vers la connaissance par réminiscence :

- La dialectique ascendante : Le mouvement vers le monde des Idées.
- La dialectique contemplative ou *Noésis* : l'âme contemple le monde des idées.
- La dialectique descendante ou *Diairésis* : La pensée revient dans le monde sensible depuis le monde des idées pour l'ordonner.

C'est bien là que se fonde la notion de convergence par une méthode rationnelle que nous pouvons à ce stage définir comme une action réflexive du logos à partir des expériences du monde sensible. Cette méthode est celle des causalités[27], lien entre nécessité de la vérité et l'action du logos à partir de l'expérience du monde sensible dans une démarche de dialogue dont la dialectique devient le cas particulier du support à la démarche.

Paradoxe sans contradiction

27 PLATON, Timée (28a-30c), «De plus, tout ce qui naît, naît nécessairement par l'action d'une cause, car il est impossible que quoi que ce soit puisse naître sans cause».

Le logos, comme cadre de la raison, permet à la pensée réflexive de converger et d'exclure toute contradiction. Les opinions opposées au départ des dialogues ne sont plus appelées contradictoires mais paradoxales (doxa).

Cette avancée est d'ordre scientifique car Socrate considère que la raison ne supporte aucune contradiction et que celle-ci, ne pouvant exister en son sein, en est exclue par tout procédé dialectique.

Les contradictions étant exclues de tout action irrationnelle, l'esprit rationnel ne peut débuter une analyse en se fondant sur des contradictions. L'expérience étant le fondement de toute dialectique, cela suppose que la nature ne supporte aucune contradiction.

La raison y voit des divergences de doxa, ou des paradoxes dans un contexte du monde sensible non-contradictoire[28]. L'expérience ne nous permet pas de voir les vérités qui se cacheraient dans la nature mais de voir les effets de ces vérités dans la nature, et, à partir d'expérimentations dans le champ du monde sensible de remonter, par action dialectique de causalité, jusqu'à des vérités nécessairement non-contradictoires[29]. Ces vérités dépasseraient, par méthode dialectique basée sur le logos, les paradoxes qui nous sont accessibles depuis le réel sensible.

Mais si la vérité est cause première, elle se distingue du rationnel qui permet d'y parvenir par méthode dialectique chez Platon30 :

> « Mais tout ce qui est né, il est nécessaire, nous l'avons dit, que cela soit né par l'action d'une cause déterminée ».

Cela signifie que la cause déterminée, Première, étant nécessaire, c'est-à-dire qu'elle ne peut pas ne pas ne pas être, elle s'oppose chez Platon à la cause rationnelle de génération du monde, notamment sensible, qui pourrait ne pas être, qui est donc contingente.

---

28 « Dans la continuité, a priori, du Parménide : On ne pourra jamais prouver que le non-être a l'être », Parménide, fragment B 7.

29 (Ce qui est contradictoire ne saurait être vrai), ref. « Manifestement la même chose se refusera à exercer ou à subir des actions contraires simultanément, du moins sous le même rapport [intrinsèque] et eu égard à la même chose... Être en repos et en mouvement, simultanément, sous le même rapport, est-ce que c'est possible pour la même chose ? Nullement6 ! », PLATON, La République, IV, 436b, trad. Léon Robin.

30 Platon, Timée (28a-30c), (28b-29b),

La génération du monde obéit à des lois rationnelles que le dialecticien peut atteindre à partir du réel sensible ; mais à la cause Première, nécessaire, la réalité ne lui est pas suffisante. La nécessité Première n'est pas la cause du monde généré, contingent par nature chez Platon.

Cela soulève déjà les difficultés rencontrées par Platon, qui suivront Aristote à démontrer les principes, causes premières nécessaire par usage de la raison, bien que cela s'avère non-impossible31.

Chez Platon, la dialectique est donc avant tout une méthode de pensée rationnelle de connaissance et d'atteinte d'une vérité à partir des paradoxes du monde sensible : « il n'y a pas d'autre recherche que la dialectique qui n'entreprenne de saisir méthodiquement, à propos de tout, l'essence de chaque chose. »[32]

Il s'agit d'une remontée ontologique vers les principes premiers, vers les vérités premières du monde intelligible, et lui permet d'ordonner les idées en espèces et genres.

Il s'agit donc d'un enjeu de connaissance par le travail de la pensée au sein-même d'une méthode d'analyse des paradoxes du réel sensible considéré comme non-contradictoire. La dialectique est désormais une méthode de dépassement des dualités paradoxales.

1.1.4. Aristote et la logique dialectique de résolution des paradoxes hors de toute contradiction logique possible

Aristote (384 av. J.-C Stagire, Grèce ; 322 av. J.-C., Chalcis, Grèce)

Logique formelle

La dialectique aristotélicienne s'appuie sur une méthode de logique formelle elle-même décrite et fondée par Aristote.

31 Platon avait déjà dit, In La République 510, 533 sqq., que seul le dialecticien parvient à apercevoir les principes non-hypothétiques)

32 PLATON, la République, livre vii, 533b.

La dialectique a pour but de mettre en application une méthode de raisonnement apte à trouver des principes premiers.

La logique aristotélicienne, dite formelle, a pour but de fournir un cadre permettant de distinguer les arguments valides des arguments invalides par l'analyse systématique des prédicats.

La logique formelle est donc au service de la dialectique dans sa recherche de vérités premières, à partir des sensations du réel sensible.

La logique formelle se base sur des axiomes principaux :

- A vaut A
- Soit A, soit non-A, Alors (A ET non-A) = faux.

Méthode dialectique

La méthode dialectique formelle tient en un discours comme méthode rationnelle de raisonnement basé notamment sur le syllogisme. Le syllogisme, exposé dans ses Premiers et Secondes Analytiques est composé de deux prémisses et d'une conclusion dont voici la méthode :

- Le sujet comme le prédicat de la conclusion se trouvent dans l'une des prémisses.
- Le moyen est présent dans les deux prémisses mais n'est pas présent dans la conclusion.
- Le prédicat de la conclusion situé dans la prémisse dite majeure est nommé le terme majeur.
- Le sujet de la conclusion situé dans la prémisse dite mineure est le terme mineur.

Exemple connu :

- Tous les hommes sont mortels. (Prémisse majeure)
- César est un homme (Prémisse mineure)
- Donc, César est mortel. (Conclusion)

Il s'agit ici d'une dialectique aboutissant à une proposition affirmative et catégorique qui ne porte pas en elle de logique formelle puisque César possède son essence parmi celle de tous les hommes de la prémisse majeure. Le but de cette méthode dialectique discursive qui ne constitue qu'une partie de la dialectique est de porter un raisonnement sur des opinions probables, contraires.

Les catégories de la dialectique

L'ensemble de la présentation de la méthode dialectique aristotélicienne est le sujet de Topiques (annexe) ainsi qu'une partie du *livre Γ* de Métaphysique. Le but de la dialectique est de trouver une preuve rationnelle légitime du principe premier[33].

Aristote fonde dix catégories de base de sa dialectique d'étude du réel sensible :

- La substance,
- La quantité,
- La qualité,
- La relation,
- Le lieu,
- Le temps,
- La position,
- L'état,
- L'action
- La passion.

Toute réalité est accessible à travers les catégories dialectiques de mesure des éléments du réel sensible.

33 ARISTOTE, Métaphysique, Chap. 4, livre Γ.

Dialectique logique et science métaphysique chez Aristote

Ainsi, Aristote conserve la notion de stabilité de la connaissance scientifique de Platon dans son universalité en ce qu'elle est nécessaire. Platon n'envisageait cette stabilité que dans le monde des idées (nécessaires) et en rejetait toute possibilité dans le monde sensible car elles étaient non nécessaires (contingentes).

La science ne pouvait être que de nature métaphysique, universelle, inchangeable, circulaire et éternelle.

Aristote étend la vision de connaissance scientifique métaphysique à la physique en tant qu'étude de la nature contingente, à partir du réel sensible : la connaissance que nous avons des substances contingentes et non universelles, finies et incomplètes peut être universelle et nécessaire à la construction scientifique.

Sa logique formelle a une vocation scientifique d'étude de la physique dans la recherche des vérités essentielles à travers la dialectique considérée comme méthode de mesure du réel sensible. La logique formelle permet le test des relations logiques des prédicats.

La démonstration et sa démarche scientifique comme support de la pensée rationnelle de l'esprit humain est le but recherché par Aristote.

Les opérations de la méthode dialectique scientifique

Le raisonnement scientifique est l'application de la logique formelle à l'étude des prédicats d'un raisonnement dialectique. Le raisonnement scientifique est l'aboutissement de deux opérations dialectiques nécessaires en relation avec le monde sensible :

- La simple appréhension, relative à la formation des concepts
- Le jugement, relatif à la relation entre les concepts,
- Le raisonnement, relatif à la construction de jugements nouveaux inconnus à partir de jugements connus.

La mise en pratique de la méthode dialectique logique d'établissement d'un raisonnement scientifique visant à l'étude et à l'établissement de nouveaux jugements scientifiques à partir du réel sensible est l'objet des six livres de l'Organon.

Ainsi, l'Organon manifeste l'intention de son auteur : exposer les *instruments* et les moyens de n'importe quel travail scientifique.

En reprenant la définition platonicienne de la dialectique, Aristote en hérite de la notion de résolution formelle de paradoxes dans un monde sensible non-contradictoire afin de trouver les vérités ou principes premiers.

Cependant, la notion même de paradoxe semble élargie chez Aristote depuis Platon. Il ne s'agit plus de stricte dualité au sens d'opinion qui s'opposent, mais de perspectives qui prennent la forme d'hypothèses probables.

Dialectique et induction

Si la nature de l'hypothèse inclut nécessairement la nature d'opposition, la notion d'opposition ne lui est pas suffisante. Ce recours aux hypothèses relève d'un mode inductif[34] encore éloigné du mode connu aujourd'hui[35] puisque la formation inductive[36] qui a pour termes l'acquisition de principes met en œuvre des processus relatif aux images, perception, souvenirs ; il ne s'agit pas d'un raisonnement ou d'une démonstration et encore moins d'une expérience empirique[37].

34 ARISTOTE, Secondes Analytiques, II, 19

35 En référence aux bases modernes de l'induction In D. HUME, An Enquiry concerning Human Understanding [archive]. Londres, 1910 (1947), Ed. P.F. Collier & Son.

36 Mis en œuvre dans cette thèse.

37 Nuançons cette approche par la nécessité, selon la démarche de K. POPPER sur la scientificité d'une démarche, ici celle de construire le modèle marxiste de la conscience, de converger par une démarche déductive complémentaire. Si nous adoptons une formalisation ontologique Husserlienne de la dialectique ensuite, nous portons une exigence particulière au contrôle permanent de la scientificité de notre démarche-même de formalistation du modèle de MARX dans cette thèse à travers les critères de scientificité de K. POPPER : "Nous pouvons par conséquent affirmer que les théories ne peuvent jamais être inférées des énoncés d'observation, ni recevoir de ceux-ci une justification rationnelle", K. POPPER, Conjectures et réfutations, Payet, Paris, 1963, p. 73.

Dans un champ rationnel platonicien de causalité, cela signifie que l'opposition s'étend à plus de deux notions entre elles. Car des hypothèses ne possédant pas la nature d'oppositions entre elles perdraient leur caractère minimal de nécessité d'opposition à la particularité de la dualité (deux). Cela signifie que les hypothèses sont distinctes, s'expriment dans une notion d'indépendance constatées les unes aux autres dans le monde sensible par la doxa. La doxa doit à minima les considérer comme indépendantes, non liées ou exprimables les unes comme produit causal des autres. Sinon, une hypothèse ne serait plus un paradoxe, probable (hypothétique) ou opposé, mais une cause. La notion d'indépendance des opinions sur un même niveau initial causal de réalité du sensible se dégage expressément de la démarche scientifique aristotélicienne par hypothèses[38].

Or les expériences que l'on peut faire de la nature, à partir des constats de la doxa peuvent nous donner toutes sortes d'hypothèses. La méthode aristotélicienne implique donc de bien choisir les hypothèses de départ de la doxa, de les tester pour savoir si elles sont acceptables par la raison, c'est-à-dire, indépendantes, paradoxales, ou bien étrangères à toute représentation rationnelle de la réalité, mystiques, superstitieuses et contradictoires[39]. Bien des lecteurs d'Aristote y voient en lui une méthode scientifique de s'interroger, comme enjeu de la philosophie, d'une manière unique, établie, universelle, en tout temps. Cette manière n'étant pas chronologique et ne dépendant dont plus de la notion de temps, vise les vérités universelles du monde des idées, les principes premiers dans le champ de la métaphysique. La métaphysique aristotélicienne est donc tournée nécessairement vers le champ ontologique de la pensée. Remonter une chaine ontologique des causes à effets est une méthode dialectique à partir du monde sensible à travers des hypothèses initiales indépendantes, paradoxales, dans un monde considéré comme non contradictoire. Cette démarche de la pensée, dans le champ de la raison, s'apparente à une forme primitive de diagnostic, et pointe nécessairement vers des vérités ou principes supérieurs.

Les règles procédurales de la dialectique pour démontrer les vérités premières

38 Non entièrement inductive encore.

39 Sources de ce que nous nommerons dans cet essai « idéologie ».

Le problème que rencontre Aristote est de voir les hypothèses qui sont liées à des vérités universelles, premières, par usage de la méthode dialectique. Ces hypothèses étant finalement non-hypothétiques. C'est la seule issue, probable et nécessaire, à fonder les vérités premières qui ne peuvent pas être démontrées rationnellement, au risque de commettre une erreur systématique appelée chez Aristote « Pétition de principe », ou permutation circulaire par nos tableurs modernes sous Excel, ou encore « écart de logique circulaire ».

Il fonde les deux principales règles procédurales de la démarche dialectique propre à elle-même ; donc excluant tout champ monolectique, mais vrai pour tout champ supérieur au champ strictement monolectique (i.e. dialectique) :

- *Onus probandi*, la charge de la preuve.
- *Ex concessis*, à partir de ce qui a été accepté.

Les catégories de causes de leur dialectique

Aristote précise aussi quatre natures de cause à distinguer dans leur usage, notamment platonicien de ce qui précède uniquement l'effet puisqu'Aristote y adjoint des caractéristiques d'ordre métaphysique précisant les domaines d'enquête dialectique du logos cherchant à définir les causes. L'on se rapproche de la notion encore vulgaire du diagnostic moderne scientifique[40] :

- Cause *matérielle* (la matière qui constitue une chose),
- Cause *formelle* (l'essence de cette chose),
- Cause *motrice* ou cause du changement (ce qui produit, détruit ou modifie la chose),
- Et cause *finale* (ce « en vue de quoi » la chose est faite).

La dialectique permet selon Aristote une démarche de preuve de la cause première dans le monde de l'intellect pur par le dialecticien. Mais n'explique pas mieux comment l'on se forme à être dialecticien en théorie. Aristote définit les critères de la dialectique et la nature des causes de cette dernière. Il a l'avantage de nous donner les outils de compréhension de la mise en œuvre de cette dialectique, sans nous en donner pour autant, la procédure d'application pratique.

40 Cette typologie est exposée dans plusieurs ouvrages, et en particulier In ARISTOTE, Physique, II, 3-9.

Aristote emploie le terme de "philosophie première", science des causes premières, des premiers principes et de la finalité de tout ce-qui-est en tant qu'il est. En ne distinguant pas franchement la limite entre logique formelle et dialectique, Aristote ne sépare ainsi non plus pas franchement la métaphysique de la logique formelle.

La méthode aristotélicienne de la mise en œuvre dialectique nécessairement par usage de logique formelle dans le but de proposer une méthode scientifique s'appuie sur :

Un test de la nature paradoxale et non contradictoire des hypothèses, par leur indépendance à partir du réel sensible. Tout ce qui est visible par la raison dans le réel sensible est donc paradoxe. L'enjeu est de s'assurer que c'est bien la doxa qui présente à minima des hypothèses différentes, et non des personnes non éclairées par la raison. Le fou verra des contradictions dans le réel sensible là où le dialecticien aristotélicien y verra des paradoxes. Le principe logique de non contradiction est donc central.

Ensuite, il convient de remonter à la cause première dans ce monde des idées à partir des paradoxes du monde sensible par usage de la raison selon une méthode dialectique qui résout les critères minimaux suivants : onus probandi, *ex concessi*, selon des questionnements visant à rechercher les causes matérielles, formelles, motrices, finales, en considérant que ce que nous pensons être une cause soit déjà la conséquence d'une chose supérieure sur une chaine ontologique d'un questionnement métaphysique. Et remonter ainsi vers un principe premier.

1.1.5. Plotin et la dialectique de conciliation des paradoxes et des contradictions de l'être, hors de toute métaphysique

Plotin (204 ap. J.-C., Lycopolis, Égypte ; 270 ap. J.-C., Campanie, Italie)

Un rejet de l'assimilation de la dialectique et de la logique formelle d'Aristote

Plotin**41**, néoplatonicien de la période tardive semble rejeter tout d'abord la logique aristotélicienne pour revenir à la dialectique platonicienne dans les Ennéades 1.3. (20) Dans les trois premiers chapitres, la présentation de la définition de la dialectique et de ses objectifs est la réaffirmation des thèses du Banquet et du Phèdre sur la dialectique.

Le chapitre 6 du traité des Ennéades de Plotin, de la main directe ou non de Plotin va jusqu'à élever la Dialectique comme première des vertus. Dans le premier chapitre du troisième traité des catégories, Plotin réaffirme pourtant que la dialectique, de valeur orale, est « intuitive et de valeur ascendant, elle porte sur l'intelligible ».6.3.1. (44).

Mais une dialectique de l'être

Cependant, en chapitre 6, Plotin indique que la dialectique concerne le bien et aussi son contraire, l'éternel et aussi son contraire. Or la dialectique platonicienne n'a pas d'objet dans le contraire du bien et dans le contraire de l'éternel. Ici le but est de rechercher des vertus. Cela suppose, selon les travaux de G. LEROUX[42] que Plotin revienne à une dialectique portée sur l'être Réel et non sur les idées[43], sur le discours et non sur l'étude des propositions.

Et cette référence à l'être n'est pas sans rappeler la dialectique métaphysique aristotélicienne, fondatrice de la logique formelle des essences de l'être du réel sensible à partir de l'observation et de l'expérimentation. De plus, dans Catégories 6.3., la division appliquée à la substance sensible nous rapporte une fois de plus aux catégories aristotéliciennes :

41 Plotin dans son cours In PLOTIN, Traité Sur la dialectique, I, 20 [3]. Il y il oppose la dialectique d'inspiration platonicienne, qui est selon lui une partie de la philosophie, et la logique, qui n'est pour lui qu'un instrument de la philosophie, entendant par là la discipline pratiquée par les aristotéliciens et les stoïciens, et dont l'objet principal sont les propositions et les règles d'inférence. Une telle opposition n'allait pas de soi, puisque les premiers à avoir popularisé le concept de logique, les stoïciens, font de la dialectique une partie de la logique.

42 PLOTIN, Logique et Dialectique, Ennéade 1.3(20), Georges Leroux, Phoenix, Vol. 28, No. 2 (Summer, 1974), pp. 180-192

43 Rappelons que pour Platon, l'être véritable est l'Idée, pour Aristote, l'être véritable est la substance du réel sensible, et de manière secondaire, comme un accident de cette substance.

Le chapitre cinquième apporte à ce développement une teinte plus proprement plotinienne, dans la mesure où Plotin y répartit les activités de l'âme et de l'intelligence. Ce qui dans la pensée de Platon ne se trouvait pas attribué à des entités diverses se trouve ici divisé. En effet, la dialectique véritable est l'activité de l'intelligence, alors que la discursivité est celle de l'âme, qui lui est inférieure. La vertu de l'intelligence est la *sophia*, celle de l'âme la *phronesis*, et la dialectique permet de s'élever de l'une à l'autre, en progressant de l'être à la contemplation de ce qui est au-delà de l'être. [44]

Plotin présente donc la dialectique comme une démarche métaphysique de connaissance des principes premiers dans un mouvement ascendant de l'âme (*Sophia*), dans le champ même de la raison, au-delà de la logique de l'esprit (*Phronesis*). C'est donc, comme Platon, une méthode pour remonter au monde des idées.

Dialectique et raison

La notion de raison inscrite dans la dialectique est reprise de Platon, bien que la séparation franche entre logique formelle et dialectique soit une réponse à la dialectique métaphysique d'Aristote.

La conséquence directe est que Plotin épure la logique aristotélicienne de sa surface métaphysique en séparant franchement métaphysique dialectique et logique catégorielle de l'esprit qu'il semble extraire de la philosophie.

Les considérations que Plotin présente sur la Dialectique (§ 5, p. 67) sont analogues à celles qui se trouvent dans la République de Platon (liv. VII, t. X, p. 103-106 de la trad. de M. Cousin)[45], une science rationnelle, spirituelle et métaphysique au-delà de la pensée vers un principe supérieur.

44 Ibid. Ennéades, 1.3.(20), chapitre 5.

45 « Science toute spirituelle, elle peut cependant être représentée par l'organe de le vue, qui, comme nous l'avons montré, s'essaie d'abord sur les animaux, puis s'élève vers les astres et enfin jusqu'au soleil lui-même. Pareillement, celui qui se livre à la dialectique, qui, sans aucune intervention des sens, s'élève par la raison seule jusqu'à l'essence des choses, et ne s'arrête point avant d'avoir saisi par la pensée l'essence du bien, celui-là est arrivé au sommet de l'ordre intelligible, comme celui qui voit le soleil est arrivé au sommet de l'ordre visible. - Cela est vrai. - N'est-ce pas là ce que tu appelles la marche dialectique ? ».

Plotin distingue dans le schéma de l'âme de Platon deux caractéristiques distinctes relatives à l'ascendance vers la connaissance de l'un, dans un modèle platonicien de la pensée. Il réaffirme l'autorité suprême de l'âme à mener de manière rationnelle, hors de l'esprit, un travail dialectique permettant à termes la contemplation du beau et des beautés supérieures. Ce travail seconde un travail plus formel, appelé logique de la pensée, partie spécifique de l'âme. Dialectique métaphysique et logique formelle se trouve ainsi parfaitement séparées dans le processus de la connaissance. L'ensemble du processus reste rationnel, donc porte un degré de scientificité, d'abord logique, de source expérimentale, puis dialectique, de source intuitive. Mais n'inclut pas le principe de non contradiction. Il se rapporte ainsi à l'être.

Plotin fonde sa dialectique, de ce fait, sur l'être dans la recherche de ses essences, comme l'avait fait Aristote, plutôt que sur l'intelligence.

1.1.6. Hegel et la dialectique logique et idéelle/idéaliste d'unité véritable des contradictions

Georg Wilhelm Friedrich Hegel (27 août 1770, Stuttgart; 14 novembre 1831 Berlin)

Dialectique logique chez Hegel

Dans phénoménologie de l'Esprit, Hegel présente la démarche d'analyse dialectique du réel sensible dans son lien avec l'empirisme, notamment Kantien, de critique transcendantale présenté In KANT, Critique de la raison pure.

Si les deux auteurs fondent leur démarche sur une base empirique, et reconnaissent que l'expérience est toujours prédéterminée par les catégories[46],chacun donne une place tout à fait

46 HEGEL, Histoire Philosophique, t.6, p.1519, W.20, p.2016. « Le reproche que fait Kant à Locke est juste, ce n'est pas le contenu singulier qui est la source des représentations générales, mais l'entendement ».

distincte à l'empirisme, à travers les tables des catégories vers une connaissance de l'entendement, ou l'esprit.

Aux yeux de la conscience observant, la vérité de la loi est dans l'expérience. « […] Mais si la loi n'a pas sa vérité dans le concept, elle est quelque chose de contingent, ou bien encore, elle n'est pas une loi. »[47]

De plus, une loi, pour être pleinement une loi, ou un principe, doit se vérifier « Sur le mode de la choséité et de l'être sensible ».[48]

Il convient, selon Hegel, de ne pas « se laisser induire par des choses de raison qui ne sont que censées être et sont censées n'avoir de vérité que dans cet ordre du censément, bien qu'on ne les rencontres dans aucune expérience, et aussi peu par des hypothèses »[49].

Ainsi, pour Hegel, il y a autorité des existants dans la théorie, dans l'intellect, et leur objectivation se fait par leur rencontre dans la réalité sensible.

Alors que pour Kant, il ne peut exister une telle autorité et l'idée ne jouant dans le processus ascendant de la table des catégories qu'un rôle de régulation. Il ne peut exister de réalité du sensible qui ne soit sur le mode de la choséité de l'être sensible. C'est par exemple la raison pour laquelle Kant relaie à l'état de méta-dimension du réel la considération de temps et d'espace, alors que Hegel en reconnait l'existence, nécessaire mais non objectivée.

De la sorte, Hegel s'inscrit dans le cadre d'une dialectique par remontée vers le principe premier à partir du réel sensible, en considérant que l'esprit est capable d'identifier dans ce réel sensible, des modèles ou principes présents dans le monde des idées. La démarche hégélienne s'inscrit comme une démarche rationnelle, tournée vers la vérité et la connaissance, des principes premiers. Il est idéaliste, rationnel et formule une logique qui marque une augmentation non métaphysique de la logique aristotélicienne.

Dialectique et méthodologie comme logique propre

47 HEGEL, Phénoménologie de l'Esprit, trad. BOURGEOIS, B., Paris, Vrin, 2006, p. 251.

48 Idem.

49 Idem.

Parler de « logique dialectique», c'est parler d'une modalité de la pensée qui admet et défend la contradiction. En affirmant la concevabilité de la contradiction, c'est donc la validité du principe aristotélicien de non-contradiction qui se trouve radicalement niée. Contre la thèse aristotélicienne qui établit l'impossibilité de penser, dans une même assertion, la simultanéité de l'« être» et du «non-être», Hegel affirme que «contradictio est regula veri, non contradictio regula falsi»[50].

En effet, Hegel présente une méthodologie d'application de sa dialectique. En tant que procédure rationnelle de l'esprit en philosophie, dans l'enjeu de connaissance des principes premiers par l'entendement, la conscience comme pensée sur soi, l'on peut rapprocher la démarche comme étant de nature logique au sens aristotélicien.

Cette démarche, scientifique, chez Hegel, coexiste par l'usage de la philosophie à travers une méthode dite dialectique. Cette dialectique, idéaliste est basée sur la position, la négation, puis la négation de la négation. Hegel propose une méthode dialectique dite d'aliénation, instrument de rationalité propre à la négation de la négation, permettant de passer de l'immédiat au médiat, dont le but est de faire émerger de tout paradoxe, une chose sublimée, dite *médiée. E*t ainsi faire émerger ce qui inclut dans ce qui exclut deux paradoxes opposés ou indépendants.

Ce lien émergeant et en quelque sorte le principe, le modèle présent dans la réalité, visible à l'esprit à travers une table des catégories. Il s'agit donc d'une démarche d'analyse de la réalité et non d'interprétation de cette réalité. Nous sommes dans le cadre d'une dialectique idéaliste rationnelle à logique formelle.

Dialectique phénoménologique d'extraction des modèles à partir de la nature

C'est en ce sens que cette logique empiriste dite phénoménologique n'accorde qu'une confiance relative à l'induction, aux hypothèses formulées. Les réalités ne sont pas présentes directement dans la nature mais les modèles de compréhension de la nature, présent a priori dans l'esprit capable de les retrouver dans la nature, le sont.

Pour Hegel, la philosophie et la science dont l'objet est de pointer sur son propre sujet, dialectique philosophie et logique les deux ne semblent pas séparées a priori. Ce que nous

50 Citation.

ramènerait à un schéma de pensée aristotélicien. Cependant, chez Hegel, il n'existe pas d'autorité de la philosophie sur les sujets de la science, ni l'inverse. La philosophie, en tant que science dialectique, donc rationnelle interroge la validité des sciences, alors que les sciences, interrogent, elles, par leur logique, l'objet de leurs travaux, leurs contenus propres.

Dialectique comme unité des contradictions

En ce sens, la relation Philosophie et Sciences entre chez Hegel dans un modèle dialectique de conciliation des paradoxes et contradictions, par un trait commun qui les inclus dans leur exclusion, aux termes d'une démarche dialectique de proposition/contradiction/contradiction de la contradiction.

La vérité, c'est la réconciliation entre les moments de la dialectique. Dans le premier et le second paradoxe, le sujet doit objectiver, mettre hors de soi les représentations pour sortir de la dialectique. Pour le troisième paradoxe, c'est par l'identité que le sujet doit passer : il faut reconstituer l'identité à partir de la différence en niant cette dernière.

La dialectique est donc ce mouvement ternaire :
– le sujet pose,
– le sujet nie,
– le sujet nie la négation.
La conscience passe donc par trois étapes :

– la conscience cognitive,

– la conscience moralisante,

– la conscience phénoménologique, stade ultime.

C'est donc le Concept, comme cœur de la philosophie, qui permet à l'esprit de se réaliser à travers le sujet (objectivé) et à travers l'histoire. La dialectique, c'est le concept qui se nie et fait avancer l'esprit dans sa complétion.

Dialectique comme logique ou logique d'une dialectique ?

La question se pose : la logique dialectique hégélienne est-elle un assemblage logique sous autorité de la dialectique, ou bien à l'inverse d'Aristote, serait-ce une dialectique en soi ?

Pour cela nous étudions la notion de logique, en ce qui ne *serait pas la dialectique hégélienne. Par logique, nous entendons l'étude des propositions, des relations entre des prédicats.*

Dans un passage de la Science de la logique[51], Hegel écrit :

> « L'unique chose pour gagner le procès scientifique, c'est la connaissance de la proposition logique que le négatif est tout aussi bien le positif, ou que ce qui se contredit ne se dissout pas en zéro, dans le néant abstrait, mais essentiellement dans la seule négation de son contenu particulier. Ou encore qu'une telle négation ne soit pas toute négation, mais la négation de la Chose déterminée qui se dissout, et donc est négation déterminée ; que donc dans le résultat est contenu seulement ce dont il résulte. ».

La compréhension de ce principe fondateur propositionnel logique est un point de départ essentiel pour identifier qu'une dialectique soit logique ou non. Sous la lumière de la logique mathématique d'une écriture schématique universelle, donc non particulière, les chiffres et contenus ne portent pas de valeur intrinsèque qui leur soit particulière.

Les valeurs ou qualités leurs sont communes alors que les propriétés leur sont identiques. Un trois est un trois. Le principe logique de Hegel est fondateur de sa dialectique de la négation et de la négation de la négation[52]. Il s'agit d'un formalisme principiel de sa dialectique, fonctionnant sous les hospices de son propre principe logique.

Il s'agit donc d'une logique particulière à un principe qu'elle fonde, et dont la dialectique est le produit pur. C'est aussi un principe homogène à lui-même puisqu'il s'applique à lui-même dans le sens de résoudre des contradictions par la négation même de la négation, comme mis en œuvre dans le principe dit logique.

Si la chose déterminée est la logique du principe hégélien, le résultat de sa négation elle-même intrinsèquement *négativée* dans le principe donne bien le résultat « contenu ce dont il résulte »,

51 HEGEL, Science de la logique, Livre 1, P.25.

52 Relatif à la négation par réflexivité.

c'est-à-dire la dialectique comme processus : « puisque la substance est sujet elle-même, tout contenu est aussi la réflexion de soi-même en soi-même »[53].

Si nous considérons être logique la logique particulière hégélienne, l'est-elle logique au sens de la logique scientifique moderne ?

Et nous entrons ici dans un débat complexe. Un excellent article de « Le jardinier et les mécaniciens », In G. RICHARD, Logique hégélienne et logique moderne, (Annexes) fait un état des lieux des modes d'évaluation logique de la logicité.

Constat qu'il existe plusieurs logiques, malgré la nécessité et unicité du concept de logique : (extrait)

> Le contenu du concept de nécessité : « Il peut sembler que c'est bien ce qui se produit dans la logique moderne, sinon au niveau des liens entre les éléments « atomiques » (les p, q, x, y, etc.), du moins au niveau des liens entre les formules ou combinaisons, c'est-à-dire entre des éléments comportant en eux-mêmes une ou plusieurs articulations ; car alors les liens ne sont plus sans aucun rapport avec ce qu'ils lient mais apparaissent comme étant appelés par le contenu lui-même. Toutefois il en va là comme dans une machine où les éléments, une fois extérieurement assemblés, produisent des effets qui découlent de l'« intérieur » de la combinaison ainsi formée. ».
>
> « Bien différente d'un tel mouvement restant toujours extérieur à ce qu'il meut, la nécessité vraiment comprise n'existe et ne s'effectue que sur le mode du déploiement, non de l'application : elle ne peut être que processus de différenciation d'une unité fondamentale à partir d'elle-même, dont relations et éléments, forme et contenu sont seulement des aspects ou des moments, qui de ce fait ne peuvent ni ne pas être, ni être autres, ni être les uns sans les autres. La nécessité n'est à vrai dire rien d'autre que cette identité avec soi toujours maintenue au travers de la différenciation

53 HEGEL, Phénoménologie de l'esprit , Op. Cit. p.47.

de soi. Une chose ne découle nécessairement d'une autre que si celle-là, par rapport à celle-ci, n'est pas vraiment autre, mais est seulement une manifestation, jusque-là restée en puissance (ou « en soi »), de l'essence même de cette dernière, et donc fondamentalement identique à celle-ci. Une troisième conséquence remarquable en résulte. Fruits d'un même et unique mouvement de différenciation interne, les liens ne peuvent être simplement juxtaposés les uns aux autres, définis et posés indépendamment les uns des autres, mais doivent être eux-mêmes liés entre eux, de sorte qu'il y ait une raison pour qu'ils soient ainsi plutôt qu'autrement, tant dans leur nombre que dans leur nature. Les « lois de la pensée », les types de liens pouvant exister entre les éléments, s'ils restent à l'état de simple liste sur le mode du « il y a tel lien (par exemple l'implication) et aussi tel autre (par exemple la conjonction) », apparaissent comme quelque chose qu'il faudrait seulement constater, et ainsi comme contingents. En quoi il s'avère que, séparée abstraitement du contenu, la forme en vient immanquablement à se séparer d'elle-même, à se fractionner en éléments formels disjoints – en liens que rien ne lie entre eux. Seule, à l'inverse, une coappartenance originaire du contenu et de la forme rend possible, nécessaire et effectif le maintien de l'unité au travers de la multiplicité de leurs figures ; seule cette unité donne sens et réalité à la notion de nécessité, en produisant et en justifiant tous les aspects en lesquels elle se déploie : éléments, liens entre les éléments, liens entre les éléments et leurs liens, liens entre les liens eux-mêmes ; et seule cette omniprésence de la nécessité constitue de manière pleine et entière la logicité de la logique, le logique comme tel. Or c'est là ce qui reste inaccessible à toute « logique » qui sépare a priori forme et contenu, qui ne peut concevoir leur rapport que comme « application » de l'une à l'autre, et se trouve ainsi en triple déficit de nécessité comme on vient de le voir – non pas accidentellement mais d'une manière elle-même nécessaire. C'est ce qui s'accomplit au contraire lorsque, comme c'est le cas chez Hegel et chez lui seul, la logique est comprise et

élaborée « non pas en tant que pensée formelle mais en tant qu'elle est la totalité en développement de ses déterminations et lois propres, qu'elle se donne à elle-même »[54] ».

Cela revient à considérer que la logique hégélienne est fondée et se démontre sur des bases de dialectique informelle de la logique sur elle-même dans sa scientificité.

La logique informelle se base sur des axiomes principaux intrinsèque à elle-même :

- A vaut A
- Soit A, soit non-A, Alors (A ET non-A) = VRAI.

La logique comme ontologie spéculative

La logique moderne se veut indifférente à toute ontologie, c'est-à-dire à toute spécification du genre d'être sur lequel le discours porte, et à toute détermination de ce que veut dire « être ». La logique moderne a donc bien un contenu ontologique, mais qui ne peut s'avouer comme tel et qui, par sa pauvreté constitutive, rend impossible la présence effective de la nécessité : ce contenu ne se produit pas mais est produit, la choséité abstraite en quoi il consiste est aussi extérieure à ce qui l'informe que la choséité physique l'est à ce qui la meut.

Réflexivité

Si la pensée n'est logique que dans la mesure où elle consiste à assister à l'auto-développement du concept, alors elle ne peut être logique que s'il n'y a pas de différence de nature entre elle-même et son objet. Elle ne doit penser rien d'autre qu'elle-même en le pensant, et l'on ne doit rien trouver dans la pensée « pensante » qui ne soit aussi dans la pensée « pensée ».

Le problème du choix de la logique d'autoévaluation de la logique-même

[54] « Le jardinier et les mécaniciens », In G. RICHARD, Logique hégélienne et logique moderne, §§ 42-49

La question reste ouverte de savoir jusqu'à quel point Hegel a satisfait aux exigences réelles de la logicité au sens moderne, mais il semble acquis que lui seul a su voir et prendre en charge ces exigences en toute leur profondeur.

Si l'on donne autorité à la logique moderne malgré ses points de faiblesse en matière de logicité, la logique hégélienne n'est pas une logique au sens de logique moderne.

Si l'on donne autorité à la logique hégélienne[55] qui a su se déployer totalement sous ses règles principielles logiques, l'on remet en cause les fondamentaux de la logique moderne sur les mêmes critères cités plus haut.

Un tournant de notre travail serait de faire un choix. Et que ce choix soit logique entre deux logiques elles-mêmes fondées sur des logiques qui s'excluent. Le choix serait dualiste et utiliserait la logique moderne comme logique de choix. Le choix de concilier par une méthode dialectique hégélienne de logique hégélienne sous tendrait que la logique hégélienne porte la logique du choix.

Reportons ce choix à plus tard.

Avant cela, tentons de résoudre notre question initiale :

Doit-on rapprocher Hegel de la dialectique aristotélicienne ou de la dialectique plotinienne ?

Le processus d'étude de Marx en dépend car l'idéologie introduite par la nature de la dialectique hégélienne dans ses fondements en dépendra.

Rappelons que la dialectique aristotélicienne intégrait une méthodologie logique[56]. Elle ne séparait pas dialectique, métaphysique et logique formelle. Elle ne portait pas sur l'être mais

55 Hegel montre ainsi, dans sa Logique ontologique, que l'être n'est vraiment que si son identité à soi n'est pas seulement au sens où est l'être à identifier

56 Sera considéré la définition de logique qui recherche le mieux par l'esprit qui pense de manière réflexive ou non comme d'un processus. La logique conduit au progrès technique en l'Homme à partir d'une prise de conscience rationnelle de la réalité (recherche d'Unité, qui engage la conciliation du rationnel et du logique dans la logique entre progrès technique, le mieux et le progrès de l'homme dans l'unité, le bien).

sur ses essences. De plus, elle consistait à concilier des paradoxes dans un univers non-contradictoire.

Plotin, en rejetant de la philosophie toute logique de la dialectique, permet de distinguer ontologiquement la logique de la dialectique. La dialectique qu'il met en œuvre se porte sur l'être, et exclut toute métaphysique puisqu'elle s'étend à la résolution de contradiction, au-delà des paradoxes.

A ce stade, la dialectique hégélienne est portée par une logique dont la logicité lui est propre et n'est pas une logique moderne. Cette dialectique s'intéresse à l'être (dans son devenir objectif), et non à l'essence.

Hegel pose la dialectique comme primat à s'interroger philosophiquement elle-même comme science, comme toutes les autres sciences. L'on peut donc imaginer que la logique, portant sur l'évaluation du contenu des sciences, est ontologiquement sous l'autorité de la dialectique. La logique hégélienne fondatrice principielle de la dialectique obéirait à cette propre règle. Nous y reviendrions à constater que, comme le dit Hegel, la dialectique est le produit, le résultat dialectique par négation et négation par la négation, de toutes les logiques, ce qui fait qu'elle peut se porter comme universelle sur toutes les sciences, via une approche philosophique.

Rapprochement de la dialectique hégélienne à une dialectique distincte d'une logique chez Plotin

Sous ce même principe dialectique, la dialectique hégélienne doit donc pouvoir fonctionner après négation nécessaire et négation de ces négations de toute logique.

La dialectique hégélienne exclut de ce fait toute logique sur laquelle elle a de ce fait autorité. Comme « le bourgeon est la négation de la fleur et la négation de la négation, cette fleur », citation.

Dans cette approche hégélienne de son système de pensée de lui-même, il y aurait bien séparation ontologique de la dialectique hégélienne et de toute logique, incluant toute forme principielle de logique hégélienne.

La dialectique hégélienne, non métaphysique, mais ontologique, portée sur l'être, portée sur la résolution de contradictions, exclut elle-même ontologiquement toute logique.

Nous rapprochons dont le modèle idéaliste hégélien dialectique du modèle idéaliste plotinien dialectique.

Dans les deux cas, la dialectique possède des caractéristiques de rationalité, et les mêmes processus d'interrogation de la réalité. A la différence de Plotin qui ne décrit pas le contenu de sa méthode dialectique. Il s'y réfère par l'intuition, ainsi qu'à l'initiation du lecteur à travers la mise en abîmes de sa méthode dans les Ennéades, alors que Hegel la décrit.

Le schéma global est le même.

Si nous adoptons ce schéma de compréhension dialectique du modèle hégélien (de nature existentiel réel), nous constatons que nous nous rapprochons d'un modèle plotinien (de nature, lui, essentiel) de la connaissance où la logique est externe à la dialectique, nécessaire à comprendre les principes dans le monde des idées ou de la théorie.

Et la dialectique, au-delà de la logique, permet une prise de conscience réflexive de ses propres principes. C'est un point que partage Hegel avec Kant : la raison éclairée est inséparable de l'idée que la critique de la raison implique nécessairement une défense de la raison contre elle-même. Il s'agit de la conscience, ici au sens hégélien.

A la manière dont Plotin a séparé franchement la dialectique de la logique, en ne conservant de la dialectique idéalisant (et ici métaphysique) que le rationnel, au-delà de la logique de l'esprit, Hegel opère une augmentation de la dialectique philosophique.

Et que cette dernière agit sur la logique de l'esprit dans un schéma ascendant phénoménologique menant au-delà de la connaissance du principe mais à sa conscience. Cette action de la logique sur elle-même, est celle de la dialectique suivant une procédure propre et rationnelle, indépendante des logiques scientifiques en tant que contenu tourné vers leur propre objet particulier de la science.

Ainsi, l'idéalisme dialectique (non métaphysique) hégélien de la phénoménologie empirique vise, au-delà de la connaissance des principes premiers, une conscience de ces principes, dans un schéma plotinien de la relation dialectique entre dialectique-même et science logique.

1.2. Dialectique hégélienne de la négation de la négation dans le rapport de l'objet et du sujet

Le point de départ de l'étude des modèles de Marx et de Lénine seront les rapports originels de l'objet et du sujet réels ontologiques. Il est important d'étudier la nature de la dialectique hégélienne à représenter cette relation comme rationnelle.

La représentation en termes de sujet et d'objet demeure moderne puisqu'elle ne dépasse pas les simples notions *d'objectum* et de *subjectum* (objet et sujet en soi chez Aristote) qu'à la période médiévale chez Thomas d'Aquin et Guillaume d'Ockham57.

La manière de concevoir les modes de relation entre objet et sujet permet de formaliser les modes de fonctionnement des modèles philosophiques de la pensée en philologie.

Cette partie ne se veut pas une expertise de la relation sujet-objet dans l'histoire de la pensée, mais une tentative de synthèse des modes de relation de ces deux sujets jusqu'à Hegel, puis chez Marx qui la reprend en intégralité la logique dialectique hégélienne de négation de la négation, dans la relation que sujet et objet entretiennent avec la conscience.

Dans cette partie-ci, nous ne cherchons donc pas à comprendre où se placent le sujet et l'objet au regard de la nature, du monde des idées ou pensées, mais de définir la nature de l'écart qui peut exister entre eux.

En effet, notre but étant ultérieurement de formaliser la nature du mouvement dialectique sous une perspective sujet-objet, il convient de comprendre comment Hegel définit le mode d'interaction entre objet et sujet en tant que négation de la négation de transformation quantitative et qualitative.

Nous tenterons ainsi de définir la nature dialectique de la relation sujet et objet sous son aspect que nous appelons *primaire* de processus et de mode d'interaction, avant d'identifier les conditions contextuelles du sujet et de l'objet chez Marx et Hegel, dans l'unité d'une dialectique primaire.

Dans Philosophie de l'esprit58, Hegel distingue le sujet porteur de la conscience individuelle et l'objet. Mais Hegel dépasse largement cette distinction franche de contenant et de contenu

57 M. GAUTIER, Définition de : OBJET /SUJET, Publié par Encyclopaedia-Universalis.

58 Posthume, 1845.

indépendants. Cette distinction est analysée à partir de la critique de LUKACS de la dialectique Hégélienne par le professeur MOISHE POSTOSNE59 :

> « Le tournant opéré par Hegel en direction de l'histoire comme processus concret total et dialectique entre le sujet et l'objet indiquerait, selon Lukács, le chemin d'une telle théorie. Cependant, quoique Hegel développe la méthode dialectique à même de saisir l'histoire humaine et de montrer la voie du dépassement des antinomies de la pensée bourgeoise, il s'avère incapable de découvrir le sujet-objet identique dans l'histoire60. À la place, il localise ce dernier de manière idéaliste, hors de l'histoire, dans le Geist. En résulte une mythologie du concept qui réintroduit les antinomies de la philosophie classique61. Selon Lukács, le dépassement de ces antinomies requiert l'élaboration d'une version historique et sociale de la solution hégélienne. La capacité du prolétariat à se découvrir, dans l'immanence d'une expérience vécue, comme sujet-objet identique fournirait la « solution » adéquate62».

Le sujet et l'objet sont bien distincts mais pas dénués de relation. Une relation du sujet (en tant que sujet agissant dans le cadre d'un processus) vise son objet. Tout l'enjeu du travail hégélien est de dépasser une forme d'antinomie par un mode de conciliation du couple sujet - objet dans leur contradiction. Le but de ce travail, comme une méthode porteuse d'un processus, est de concilier, c'est-à-dire d'opérer un rapprochement du sujet avec l'objet par gain qualitatif résultant.

Cette solution *adéquate*, selon LUKACS, fait référence à la réalisation hégélienne de son processus dialectique de l'objet et du sujet appliqué sur lui-même un nombre de fois. Ce mode

59 POSTONE, M., Le sujet de l'histoire : Repenser la critique de Hegel dans l'œuvre marxienne de maturité, Actuel Marx, 2/2011 (n° 50), p. 61-78.

60 LUKACS, Histoire et conscience de classe, Paris, Ed. de Minuit, 1960, p. 185.

61 Ibid. p. 185-188.

62 Ibid. p. 189.

de réalisation dans *l'Absolu* chez Hegel porte l'idéalisme de la finalité de son modèle de convergence du sujet vers l'objet. L'idéalisme étant le moment de superposition de l'objet et du sujet au terme du processus[63].

À cette étape, nous pouvons simplement constater que la méthode dialectique hégélienne opère un mouvement qui tend à rapprocher le sujet et l'objet.

L'absolu étant une finalité idéaliste de la dialectique, l'on peut constater que ce mouvement ne résout pas l'écart entre sujet et objet à l'application dialectique mais au terme d'applications dialectiques qui tendent à supprimer l'écart entre objet et sujet. L'idéalisme est la finalité d'un processus de nature dialectique répété.

Si l'on cherche à formaliser cette étape dialectique :

Dans un premier temps, il y a constat de l'écart entre un objet et un sujet. C'est l'étape hégélienne dite de la *différence* ou de la *négation*. Le *concept* est la notion majeure chez Hegel puisqu'il représente l'écart par négation de tout ce qui n'est pas l'objet que je pose dans le champ de ma perception. Il s'agit d'un écart quantitatif de tension dialectique de conciliation.

Il est bien question ici d'un processus de tout ce qui n'est pas *différence* entre sujet et objet. En posant une négation sur tout ce qui n'est pas mon objet, cette étape permet de constituer une distance.

La dialectique s'applique donc nécessairement sur le concept hégélien représenté par cette distance d'ordre ontologique entre sujet et objet.

Et le résultat de la dialectique, à partir de cette distance, implique, dans un rapprochement de l'objet et du sujet, que nous représentons de manière schématique par une variation négative de cette même distance64.

63 Nous adoptons ici une définition de l'idéalisme moniste (Marx comme Hegel étant monistes) de la superposition de l'objet et du sujet.

64 The Law of the Unity (Interpenetration) of Opposites, "the two poles of an antithesis, positive and negative, e.g., are as inseparable as they are opposed, and despite all their opposition, they mutually interpenetrate". In ENGELS, Marx/Engels Selected Works, Volume 3, p. 95-151, Progress Publishers, 1970; première Ed. March, April, and May issues of Revue Socialiste in 1880, trad. from the French by Edward Aveling in 1892 (authorised by Engels).

Ainsi, si l'on considère un même concept65, chez Hegel, représenté de manière consécutive par cette différence entre objet et sujet, alors l'un des critères de la dialectique est donc d'opérer un rapprochement. C'est-à-dire une réduction de cette distance initiale par résolution de cette tension dite contradictoire par Hegel[66].

La nature du concept ainsi modifié par le rapprochement opéré par l'opération dialectique de l'objet et du sujet devient la situation de départ d'une nouvelle opération de cette dialectique, non plus à partir des perceptions directes, mais à travers leur résultante indirecte ; ce qui a pour conséquence de nous éloigner chez Hegel de la perception initiale par usage de la dialectique sur elle-même par la pensée.

Une question se pose à cette étape primaire : celle de se demander si Hegel définit la méthode dialectique en fonction de l'objet visé. Est-ce une méthode qui varie si l'on l'applique sur une fleur ou bien une classe[67] sociale ?

Nous remarquons simplement que la dialectique hégélienne, dans son contenu[68], répond par sa nature à celle de toute méthode qui est de s'appliquer avec stabilité sur les objets qu'elle vise.

Ainsi, l'on peut simplement considérer que la dialectique s'applique avec stabilité entre sujet et objet. C'est un point essentiel car la dialectique, vue comme une fonction dialectique, ne varie pas. Nous considérons la dialectique hégélienne stable et rationnelle dans sa scientificité, par son fonctionnement et par les sources dont elle se réfère. Elle sera notre outil pour étudier le modèle marxiste hégélien puis léniniste marxiste hégélien dans leur rationalité. Et cette mesure nous permettra de pointer ce qui est étrangère à elle-même comme étant non-rationnelle. Ce sera une source de l'idéologie dans un cadre matérialiste.

Elle transforme, a minima une distance entre objet sujet par une distance plus petite, comme le ferait une fonction.

65 i.e. c'est-à-dire pour une négation de tout ce qui n'est pas à l'origine, à partir de mes perceptions.

66 Que nous corrigerons dans notre essai par une précision sémantique de (cf. plus haut) « paradoxale » (afin de fonder une séparation entre contradiction sans rationnel, et paradoxe portant un mode logique de résolution des opposés dialectiques

67 Ensemble d'hommes dans leur processus de conscience de leur situation.

68 Présenté dans le chapitre précédent.

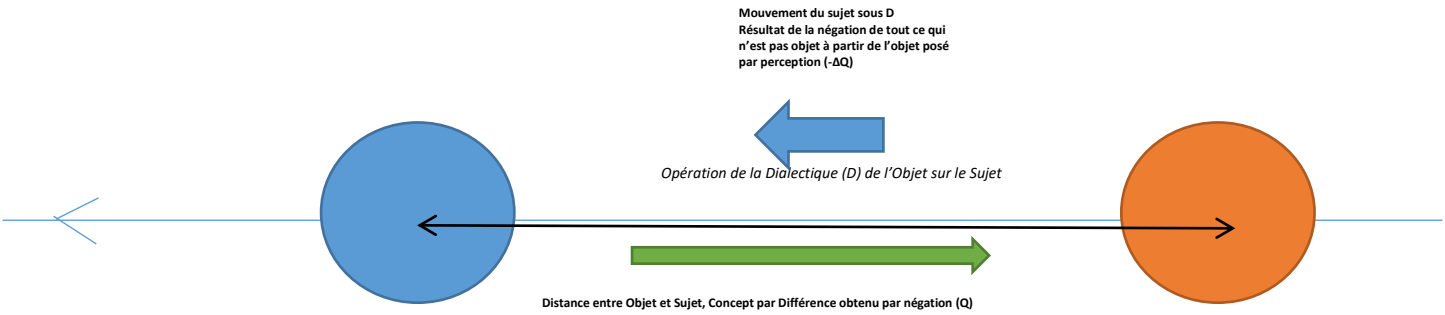


Figure 1 : Dialectique Et Tension D'une Distance Quantitative De L'objet Et Du Sujet.

Comme la dialectique est une fonction stable, qui transforme Q en ΔQ avec dans le cas de la dialectique (selon le sens de notre axe croissant) :

$$\Delta Q < Q$$

Alors si :

$$Q_1 > Q_2$$

Dans ce cas :

$$\Delta Q_1 > \Delta Q_2$$

Comme :

$$D_1 : Q_1 \rightarrow \Delta Q_1 \text{ et que } Q_2 = Q_1 - \Delta Q_1$$

Alors :

$$D_2 : Q2 \rightarrow \Delta Q_2$$

$$D_2 : Q_1 - \Delta Q_1 \rightarrow \Delta Q_2$$

Avec :

$$\Delta Q_1 > \Delta Q_2$$

Et pour un nombre i d'applications dialectiques :

$$D_i : Q_{i-1} - \Delta Q_{i-1} \rightarrow \Delta Q_i$$

Avec :

$$\Delta Q_{i-1} > \Delta Q_i$$

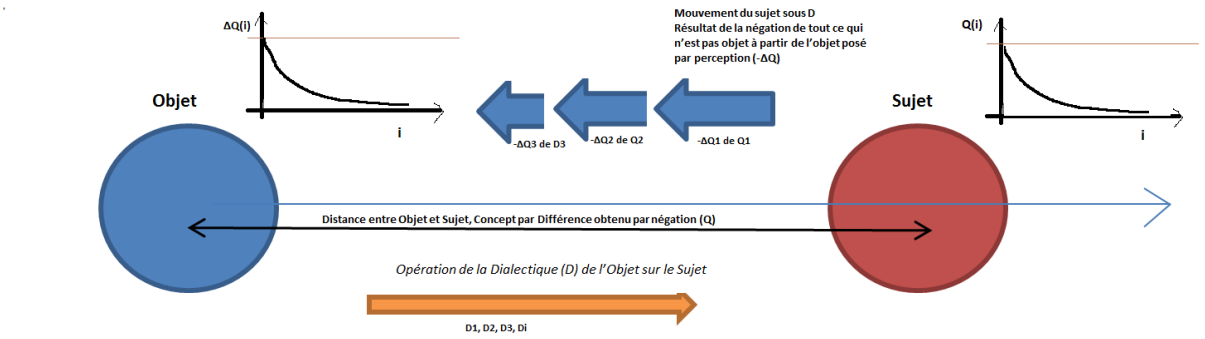


Figure 2 : Dialectique et ses Itérations Cumulées Qualitatives.

Notons que nous formaliserons ultérieurement Di avec plus de précision afin de montrer la nature du mouvement de l'être sujet dialectique marxien entre nature et pensée.

Avec l'idéalisme qui correspond à la superposition, à i grand, du sujet et de l'objet dans l'Absolu hégélien :

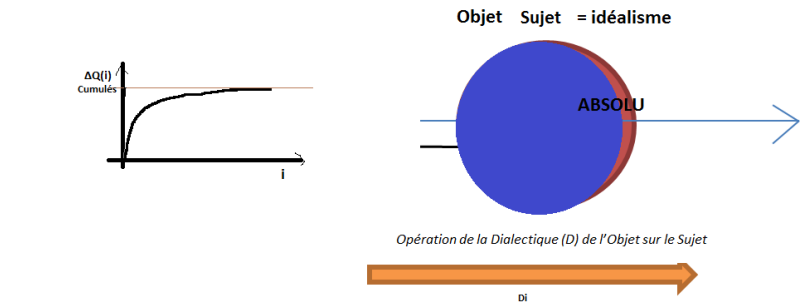


Figure 3 : Idéalisme De La Relation De L'objet Et Du Sujet.

Nous avons ainsi représenté sous nos conditions schématiques, le mouvement primaire de différence et d'identité par la négation[69] (ou première négation) de la dialectique hégélienne de nature quantitative.

Il convient maintenant de représenter en superposition la valeur qualitative issue de la négation de la négation de la dialectique hégélienne, dans notre représentation de l'objet t du sujet, sous nos conditions de formalisation.

Hegel définit la composante qualitative comme le produit dialectique de la relation du sujet sur l'objet à travers le travail de *négation de la négation*. Ce qui se comprend comme une recherche de l'unité du concept par action dialectique issu du déplacement[70] (ou énergie) du sujet vers l'objet, présenté comme la réalisation du Geist71.

Remarquons simplement à ce stade[72] que dans le vocabulaire hégélien, les concepts mêmes de qualitatif et de quantitatif sont eux-mêmes dialectiques. Ils ne se représentent pas sur le même champ. Cela est évident sinon la négation de la négation serait un simple retour au point initial, ce qui annulerait toute démarche dialectique de relation d'un sujet sur un objet.

Ainsi, l'on remarque que, lorsque Hegel parle de négation (dites primaire ici, c'est-à-dire première *négation* dans l'opération globale de *négation de la négation*), il considère résultante quantitative de la dialectique[73].

69 Processus primaire hégélien.

70 "In nature, in a manner exactly fixed for each individual case, qualitative changes can occur only by the quantitative addition or quantitative subtraction of matter or motion (so-called energy)", ENGELS, Dialectics, in Russian and German in the USSR in 1925, except for Part Played by Labour, 1896 and Natural Science and the Spirit World, 1898; Trad. Sally Ryan , 1998/2001.

71 Le Geist est à la fois subjectif et objectif ; il est le sujet-objet identique, la « substance » qui est en même temps « sujet » : « La substance vivante n'est […] l'être qui est sujet en vérité, ou, ce qui signifie la même chose, qui est effectif en vérité, que dans la mesure où elle est le mouvement de pose de soi-même par soi-même, ou encore, la médiation avec soi-même du devenir autre à soi », HEGEL, Préface de la Phénoménologie de l'esprit, Paris, Ed. Flammarion, 1996, p. 59 .

72 Nous y reviendrons de manière formalisée ultérieurement dans notre modèle.

73 En tant que négation de la négation.

Lorsqu'il parle de négation de la négation (dite globale) :

- La seconde négation s'applique sur la première. À la différence que la résultante de la négation de la négation est de nature *qualitative*.
- De plus, il a considéré que qualitatif et quantitatif opèrent eux-mêmes une relation dialectique entre eux, qualitatif n'est pas représentable comme équivalente au quantitatif.

C'est pourquoi, nous formalisons cela en ne représentant pas la résultante qualitative[74] sur le même axe que la résultante quantitative.

Une dernière question de formalisation s'impose : cette résultante qualitative, résultante et porteuse de sens de la dialectique hégélienne, doit-elle s'appliquer sur le sujet ou bien sur l'objet ?

Le sujet est sujet de subjectivation de l'objet chez Hegel à travers le processus dialectique. Il s'agit bien d'un mouvement qualitatif induit du sujet comme il l'est de l'objet. Le rapprochement quantitatif du sujet vers l'objet est producteur de composante qualitative au sein du sujet dans ce même mouvement. Le sujet devient à lui-même. Ceci est repris notamment par POSTONE75.

C'est ainsi que la dialectique transforme le quantitatif en valeur qualitative du sujet comme objet (de processus dialectique). Nous verrons ultérieurement, comme cet objet est aussi l'être chez Marx (pas chez Lénine), et où Hegel place sujet et objets entre réalité et monde des idées.

Nous pouvons simplement, à ce stade formaliser la résultante qualitative comme le produit de la transformation de la composante quantitative, elle-même produit à partir de la distance entre objet et sujet. Nous reviendrons sur une formalisation détaillée de cette composante (q). Nous

74 Production par le processus reflexif de la dialectique hégélienne d'un l'objet et d'unsclérose sujet.

75 « Le procès dialectique par lequel la substance-sujet automotrice constitue l'objectivité comme la subjectivité est un procès historique, fondé dans les contradictions internes à la totalité. Chez Hegel, le procès historique d'auto-objectivation est un procès d'auto-aliénation et mène ultimement à la réappropriation par le Geist de ce dont il s'était aliéné au cours de son développement. Ce qui revient à dire que le développement historique s'achemine vers un point final : la réalisation du Geist par lui-même en tant que totalisation et que sujet totalisé », ibid, p. 61-78.

pouvons simplement la représenter sur un axe dédié (que nous établirons par la suite comme perpendiculaire à l'axe quantitatif Q sous notre hypothèse de représentation graphique de la *dialecticité* hégélienne).

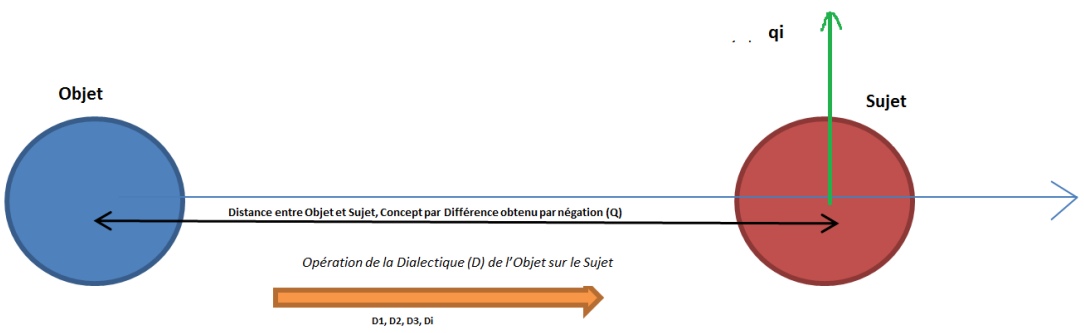


Figure 4 : Relation Dialectique De L'objet Et Du Sujet.

Ainsi, Cette partie soutient que la vision elle-même dialectique de l'objet et du sujet portée par Marx, dans un héritage pourtant hégélien de sa dialectique : MARX refuse de considérer l'idéalisme de l'identité pure de l'objet et du sujet, dans ce qu'Hegel appelle un Absolu. Selon Marx, Objet et sujet sont distincts, et inters pénétrables en permanence dans leur contradiction.

Marx reproche à Hegel de fondre idéalement nature et homme dans un sujet absolu qui en absorbe aussi l'objet[76].

Comment cela permet de maintenir la dialectique de l'objet et du sujet ?

Tout d'abord, La nature, le sujet est ce qu'il faut comprendre, pour en créer l'objet, l'homme.

La dialectique de l'objet et du sujet, de la pensée sur la nature, conduit à une fusion dialectique de l'objet et du sujet dans un idéalisme.

76 K. Marx, La sainte Famille, Op. Cit. , p.201 ; (superstructures idéologiques)

L’objet réel, plus il se rapproche dialectiquement du sujet pensée, plus l’interaction réciproque, induite de l’objet nature le rapproche dialectiquement de la nature véritable de l’être réel, objet du réel.

La dialectique hégélienne de Marx se résume en la négation de la négation.

La première négation est celle de la quantité, qui dépend de la distance ontologique entre le sujet et l’objet. La dialectique s’arrête et devient idéalisme quand objet et sujet sont superposés. Cette dialectique est maximale quand les distinctions *contradictives* entre sujet et objet sont maximales.

La négation de la négation n’est pas à considérer au sens logique comme A moins non-A. La seconde négation est une négation qualitative de la première. Ce qui fait que nous ne revenons pas au même point. Cette négation de la négation permet une création de valeur qualitative, alors optimale à l’objet comme sujet dialectique qualitatif à lui-même.

Remarquons simplement que la négation est un opérateur sujet, qui s’appuie sur un objet. Le sujet (négation) de la première négation de la négation s’applique sur la distance ontologique entre sujet et objet.

Le sujet (négation) de la seconde négation de la négation de la négation s’applique sur un objet qui est le résultat (qualitatif) de la première négation.

La notion de négation comme sujet, comme opérateur négatives est dont identique entre première et seconde négation. Seul leur objet respectif diffère. Et crée le processus dans son renouvellement dialectique quantitatif par augmentation qualitative sur un axe vertical (perpendiculaire, nous verrons plus loin). Il n’y a donc pas circularité mais plutôt mouvement en spirale selon un sens axiologique vertical qualitatif du processus dialectique.

L’objet su sujet (négation) de la négation de la **négation** (négation première) est la quantité, ou distance ontologique entre objet être et sujet nature (ou sujet pensée) ; alors que l’objet du sujet (négation) de la **négation** de la négation (négation seconde) est le produit-même de la première négation.

Nous avons bien cohérence de notre modèle avec la pensée de Marx en maintenant que l’objet comme sujet de lui-même par lui-même (négation) qu’il soit première négation ou seconde négation (dans la négation de la négation) est bien dans une relation dialectique avec chacun de leurs sujets respectifs.

1.3. Philologie du matérialisme

La nécessité d'étudier la philologie du matérialisme dans la genèse du marxisme se justifie, cette fois ci dans l'influence des présocratiques, matérialistes, dans la philosophie du jeune Marx, comme une étape fondatrice de sa philosophie.

La thèse de Marx[77] nous permet de mettre en évidence l'influence atomiste chez MARX des philosophes présocratiques et la nécessité de concilier deux matérialistes paradoxaux dans son matérialisme de jeunesse comme fondateur des bases matérialistes de son modèle. Cela nous permettra de constater dans un premier temps la nature du matérialisme du jeune MARX jusqu'à Sainte Famille et de l'Idéologie allemande, puis d'étudier le déploiement qu'il donne à la notion de matérialisme dans ses écrits de maturité.

Cette démarche nous permettra de comprendre la nature du renversement de la dialectique hégélienne.

1.3.1. Paradoxe Démocrite et Épicure, matérialisme dans la thèse de Marx

Matérialisme chez Démocrite

Il s'agit d'un matérialisme atomiste : l'univers, la réalité sont formés uniquement d'atomes de même nature qualitative, à défaut d'être de même nature quantitative. Ils sont invisibles et inaccessibles à nos sens et constituent un assemblage infini en formes. L'atome de Démocrite évolue dans un vide, par des mouvements déterminés. Le vide est infini, leur mouvement y est éternel et infini.

Le mouvement des atomes crée des chocs (s'attacher et se détacher) : tous les êtres sont amenés à périr. Il s'agit d'une approche dite mécaniste.

Il résulte de ces principes une conséquence importante. C'est que les propriétés des corps n'existent pas réellement telles qu'elles nous apparaissent. Les atomes n'ont ni couleur, ni

77 La différence de la philosophie de la nature chez Démocrite et Épicure.

chaleur, ni son. Il faut donc distinguer les propriétés géométriques dont nous avons parlé, éternelles et immuables comme les atomes eux-mêmes et qu'on appelle ordinairement qualités primaires, et leurs qualités, appelées secondaires, qui, résultant d'une combinaison variable, sont sujettes à disparaître et à changer.

Selon Démocrite, ces qualités, loin d'exister dans les choses, ne sont qu'en nous ; elles sont des affections ou manières d'être de ceux qui les perçoivent.

Une autre conséquence, non moins importante, résulte encore de la définition de l'atome : c'est qu'il n'y a place dans le monde pour aucune cause intelligente agissant en vue d'une fin. C'est à tort qu'on a si souvent attribué aux atomistes l'opinion selon laquelle le monde serait produit par le hasard ou la rencontre fortuite des atomes.

Il n'y a pas de hasard dans un tel système ; tout obéit, au contraire, aux lois de l'éternelle nécessité, ou lois naturelles. Par là même, il est impossible qu'une cause extérieure vienne modifier ou diriger les mouvements de la matière ; le mécanisme suffit à tout expliquer ; il n'y a selon Démocrite ni causes finales, ni Providence.

C’est un matérialisme déterministe à la fois dans ses causes et dans ses conséquences.

L’âme réelle est composée d’atomes.

Matérialisme chez Épicure

Nous nous proposons à présent d’exposer cette conception physique dans ses grandes lignes, en montrant que l’ensemble de la théorie se déduit d’une conception particulière de la matière : l’épicurisme est un matérialisme.

Les atomes

Ce sont les particules élémentaires dont sont formés tous les corps. Elles sont indestructibles, mais ne possèdent pratiquement aucune autre qualité. De l’étude de leurs mouvements, on peut déduire une conception de la création du monde, et même, on le verra, de la liberté humaine par une éthique de l’être (repris intégralement par Marx, rejeté par Lénine nous verrons en partie 2).

Il y a trois sortes de mouvements des atomes

- La pesanteur : Les atomes chutent dans le vide, sur des trajectoires parallèles : ils ne devraient donc jamais se rencontrer ; cette « pluie » d'atome est éternelle, et s'il n'y avait que ce mouvement nécessaire le monde n'eût jamais été créé.
- La déclinaison ou le clinamen : originalité principale de la physique épicurienne : c'est une propriété des atomes de « décliner » (changer de trajectoire) hors de la ligne imposée par la pesanteur. La déclinaison est imprévisible, contingente. Elle n'est pas non plus un libre arbitre des atomes, qui décideraient de décliner. Elle est un phénomène au hasard et non déterminé, dit accidentel.

  Mais ce point a une importance capitale, qui dépasse largement le plan de la physique ; en effet, nous sommes nous aussi composés d'atomes ; notre liberté, en tant que sujet, repose sur la capacité des atomes qui nous constituent de dévier de leur trajectoire. L'originalité de la philosophie épicurienne est de développer une conception matérialiste de la liberté incluant la notion d'accident, de rupture au cœur même de la nécessité des lois naturelles : elle est inscrite profondément en nous, dans les composants ultimes de notre être.
- Le choc : si les atomes dévient de leur trajectoire, il est inévitable qu'ils se rencontrent. Il suffit d'ailleurs que l'un d'entre eux ait dévié pour que le désordre s'installe. Mais Épicure se méfie, et prête la capacité du clinamen à tous les atomes, afin de ne pas suggérer l'idée que l'un d'entre eux puisse être, à lui-seul à l'origine de la création du monde. On évite ainsi de le diviniser. La possibilité d'action par l'être, est en l'être dans sa totalité, à partir de son individualité. L'on trouvera un levier de modélisation du lien social entre l'individu et le groupe dans un processus matérialiste dialectique chez Marx (puis Lénine modulo des changements de nature structuralistes, nous verrons en partie 2).

Le choc de cette rencontre provoque soit une nouvelle déviation des atomes qui se sont croisés, et qui, à leur tour, croiseront d'autres atomes, soit une agrégation des deux atomes dans un corps composé.

Les corps composés ou *concilium*

Agrégats d'atomes, ils n'ont plus la qualité d'être éternels. Ce que le hasard de la rencontre des atomes a fait, le hasard le défera, et tout corps composé est voué, après une période de croissance et de maturité, au déclin et à la décrépitude. L'on retrouve ici la notion de cycle, entre accidents et ruptures successives. Ceci est vrai aussi bien pour la matière inanimée, que

pour la vie, ou pour notre âme. En revanche, ces corps composés engendrent des qualités : ils sont visibles, ont des couleurs, le mouvement, et pour les alliages les plus subtils, la sensibilité et la pensée.

L'espace

Entre les atomes, le vide, condition du mouvement. L'espace est réputé infini.

Le temps

L'accident des accidents : il est un ensemble d'accidents, et non un destin. Il est défini comme hasard (nous dirons contingent), c'est à dire comme ce qui pourrait aussi bien ne pas être. Ainsi, rien n'arrive nécessairement, il n'y a ni ordre du temps, ni fatalité. La liberté, inscrite dans les atomes sous la forme du clinamen, est infinie, comme le sera aussi d'ailleurs la responsabilité face à notre vie. Le lien de l'accident au temps, à la manière d'une histoire, rejette tout fatalisme et toute détermination. Cela donne une valeur nouvelle à l'action de l'être à composer sa propre histoire dans un temps.

L'effort du sage stoïcien est de s'intégrer dans un ordre temporel qui le dépasse. Le sage épicurien, intègre à sa relation du réel sensible, la notion de plaisir comme guide vers la connaissance. Cela se base sur une posture non métaphysique des sensations. Croire pour penser de manière rationnelle les vérités. Cette posture vis-à-vis des sensations conduit l'épicurien à penser que chaque moment du temps n'est que passage : accident heureux, dans le plaisir, il en jouit ; accident malheureux, quand il souffre, il s'en protège :

- En se réfugiant dans le souvenir d'autres moments heureux : il peut ainsi transformer l'éphémère et le fugace en moment qui dure.
- En fuyant le monde et ses dangers, en particulier en se retirant dans son jardin.

Pour s'en protéger, l'épicurien cherchera les plaisirs incommensurables, c'est-à-dire n'appelant pas de pendant de frustration des désirs, l'éloignant de la connaissance.

L'âme

Elle est matérielle chez l'épicurien, composée, pareillement au corps, d'atomes en mouvement. La pensée est le résultat de la combinaison des atomes, eux même sans conscience. Comparée à la simple vie animale, qui n'est capable que de sensations immédiates, elle est capable de combiner des sensations de manière intemporelle, c'est à dire d'échapper à la tyrannie du présent.

L'âme a donc la possibilité d'échapper, dans une certaine mesure, au hasard. Elle est libre et responsable de ce que sera sa vie.

En tant que *concilium*, elle est mortelle. Son éthique est basée sur le sens de l'action finie dans le monde réel.

1.3.2. Matérialisme depuis la conception marxiste de jeunesse (thèse)

Marx concentre la discussion sur la question du « clinamen », de la déclinaison des atomes : les atomes s'écartent de manière aléatoire de leur trajectoire et les chocs ainsi produits sont à l'origine de la création et de la destruction des réalités de notre monde. Le renversement d'une société réelle comme d'un monde s'avère être dans cette philosophie de la vie une nécessité des lois naturelles pour le devenir de la continuité dans la rupture (accidents).

Après avoir noté les nombreux contresens commis sur la physique épicurienne, il analyse la philosophie d'Épicure dans son ensemble en s'appuyant sur Lucrèce – « le seul de tous les anciens qui ait compris la physique d'Épicure » (citation) – et montre que cette philosophie est structurée autour de la déclinaison et de ses conséquences. La déclinaison de l'atome constitue l'affirmation de l'autonomie de l'atome contre le mouvement de la chute que lui avait donné Démocrite et qui est le mouvement de la non-autonomie.

La déclinaison brise les chaînes du destin. La rencontre déterminée des atomes ne saurait fonder la liberté, car elle nous entraîne dans un monde strictement déterministe. Lucrèce introduit d'abord la déclinaison comme explication de la constitution des corps, puis, dans une deuxième étape, il présente la déclinaison des atomes par analogie à la volonté humaine. La déclinaison, qui n'est que supposée dans la compréhension des phénomènes naturels, est montrée comme une évidence dans les phénomènes psychologiques.

La déclinaison apparaît comme un principe général fonctionnant comme fondement de l'éthique et de l'autonomie du sujet. Lucrèce le dit : nous sommes souvent poussés, mus par des chocs qui ne dépendent pas de nous, par une « puissante contrainte ». Mais nous pouvons résister à cette contrainte. C'est pourquoi, à côté des chocs et du poids, il faut introduire la déclinaison comme une troisième cause. Cette troisième cause ne supprime pas les deux autres, mais elle s'y oppose et dégage la sphère de l'autonomie. Il faudrait ajouter que, selon Cicéron,

Épicure défend la contingence des futurs comme une autre raison à opposer au fatum. De la contrainte née la possibilité de liberté par le Clinamen.

Marx montre, à ce sujet, dans sa thèse, que l'introduction de la déclinaison dans le monde des atomes modifie toute la construction de l'atomisme antique. Il en tire immédiatement des conclusions générales qui entreront comme des éléments de sa propre philosophie : « Pour que l'homme en tant qu'homme devienne pour soi son unique objet réel, il doit avoir brisé en soi-même son existence relative, la puissance du désir et de la pure nature. » On voit se mettre en place la revendication pour l'homme singulier de « briser son existence relative » qui se retrouvera sous une autre forme dans le Capital.

Marx gardera toujours l'idée de la liberté épicurienne. Les hommes agissent dans des conditions déterminées, dans des conditions qu'ils n'ont pas choisies, mais ils agissent librement. C'est cette liberté essentielle que MARX aime chez Épicure et c'est à cause d'elle que son matérialisme conserve des traces d'un atomisme non déterministe ; il devient alors possible de délimiter un domaine du déterminisme et un domaine de la liberté. Si le premier point ne nous éloigne guère des positions traditionnelles défendues par de nombreux marxistes, le second est passé inaperçu pour la plupart d'entre eux, obsédés par l'idée d'un marxisme scientifique dans lequel les individus jouent uniquement la pièce pour laquelle les « infrastructures[78] » les ont déterminés.

Pour Marx, Épicure a posé le monde comme possibilité et contingence. La nécessité entre en collision avec le concret. La nécessité n'est donc jamais une nécessité absolue. Elle est une nécessité pensée, mais qui pourrait être pensée autrement. Et elle est pensée dans une conciliation directe avec la pratique du réel. Si le monde est posé comme possibilité et contingence, le libre arbitre, la liberté du sujet sont donc pensables corrélativement.

L'âme est composée d'atomes, l'éthique est un guide du réel.

Le matérialisme épicurien est un matérialisme proche du naturalisme : la nature est le point de départ de toute réalité, il n'existe pas d'influence de quoi que ce soit qui soit extérieur à la nature dans les causes de la nature. Excluant toute cause divine qui ne soit pas partie de la nature elle-même. Naturalisme matérialiste affirme que la matière est la seule réalité, et que toutes les lois de l'univers sont réductibles à des lois mécaniques, et qu'elle permet d'en définir tous les êtres.

78 Structure de la base des rapports de production contenant l'outil de production.

Le matérialisme marxiste est de nature atomiste épicurien naturaliste non-déterministe.

Les hommes agissent dans des conditions déterminées, dans des conditions qu'ils n'ont pas choisies, mais ils agissent librement. C'est cette liberté essentielle que Marx aime chez Épicure et c'est à cause d'elle que son atomisme est un atomisme non déterministe, ou plus exactement qu'il est possible de délimiter un domaine du déterminisme et un domaine de la liberté en devenir au sein d'une éthique de l'être comme sujet de son objet dialectique.

1.4. Nature du rapport du matérialisme à la dialectique

1.4.1. Dialectique idéelle dans le rapport de l'être au réel

Sujet, être et pensée

Nous pouvons donc désormais étudier, sur des bases consolidées la dialectique comme rapport à l'être comme objet réel chez Marx versus l'être comme idéel chez Hegel. En considérant chez chacun l'objet comme être en devenir au cours du processus dialectique du sujet sur l'objet.

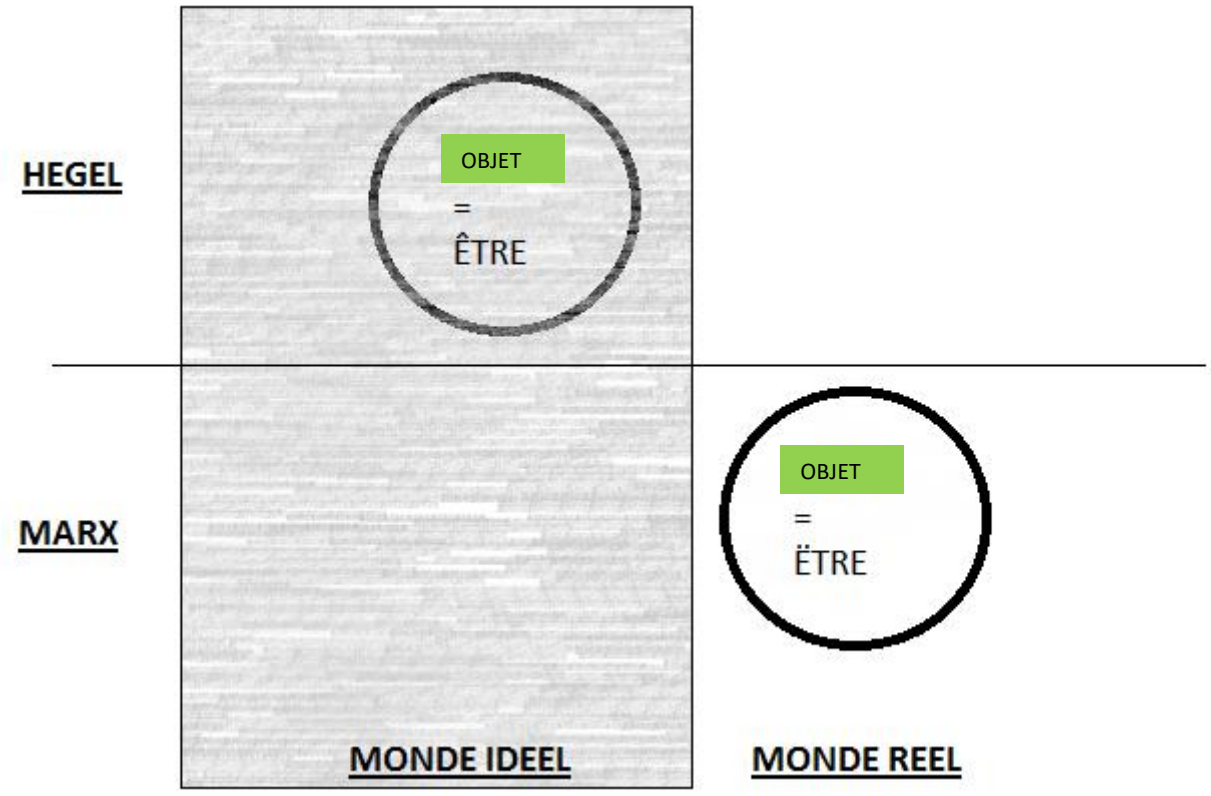


Figure 5 : Glissement De L'objet De L'idéel Au Réel De Hegel à MARX.

Cette nécessité marxienne revient à dépasser l'unité formelle hégélienne de l'objet et du sujet ; Le passage de l'idéalisme au matérialisme[79] est effectué d'abord chez FEUERBACH :

> « Le vrai rapport de la Pensée à l'être se réduit à ceci : l'être est le sujet, la pensée est le prédicat. La pensée provient de l'être, et non l'être de la pensée, l'être existe à partir de soi et par soi ».80

79 Relatif ainsi à l'être comme réel et issu de la réalité.

80 MARX, Thèses sur FEUERBACH, in Etudes Philosophiques, Op. Cit., p. 220,221

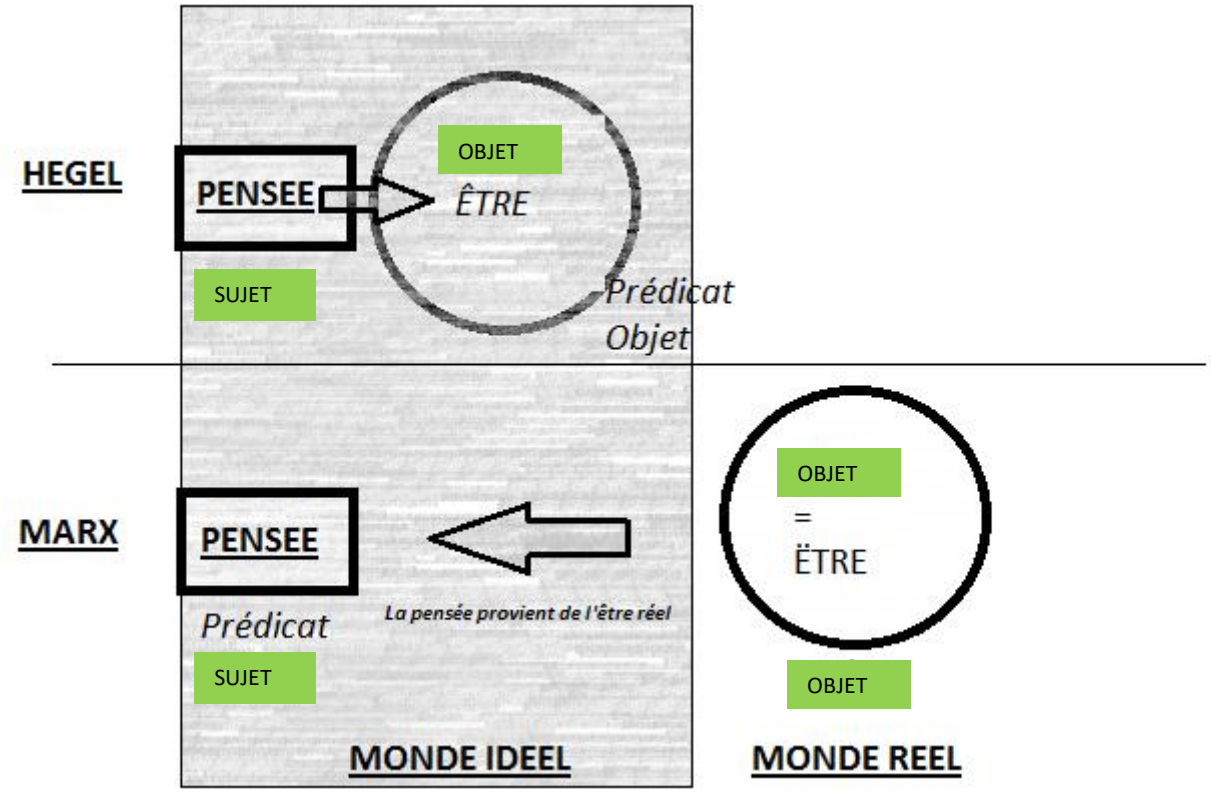


Figure 6 : Production De La Pensée Par L'être Objet Du Réel Chez MARX.

Marx reconnaît l'existence d'un mode idéel, mais considère la pensée, de nature idéelle, en l'homme réel et générée par lui :

Sujet, être pensée et objet

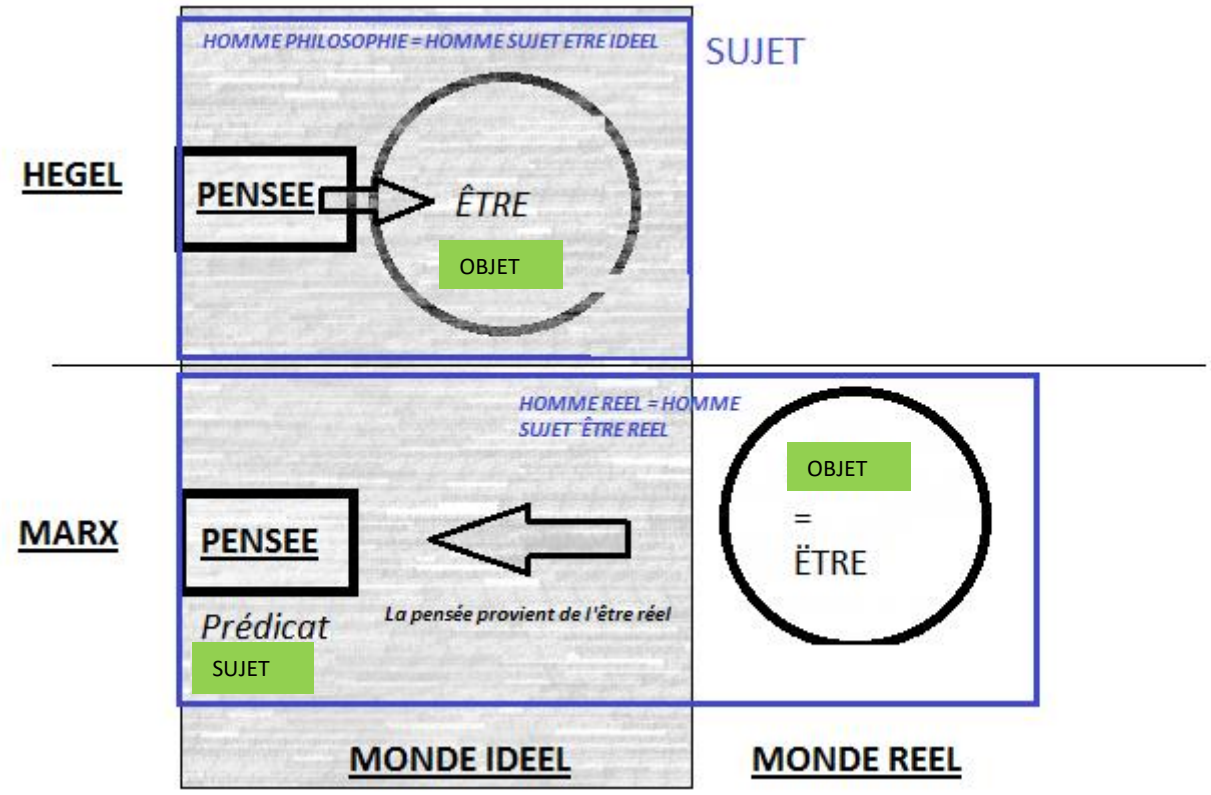


Figure 7 : De Hegel à Marx, Être, Pensée Au Regard Des Relations Objet/Sujet.

Si la pensée provient de l'être, la question est de connaitre comment elle en provient.

Marx reste silencieux sur ce point, et nous dit simplement que la pensée ne préexiste pas sur l'être mais est produite par l'être car « elle provient ».

La notion de prédicat pose un problème rationnel d'interprétation ici.

Soit nous considérons que la pensée est une résultante de l'être dans son rapport dialectique avec la nature. La pensée est donc interne au sujet défini comme être.

Soit nous considérons que la pensée, produite par l'être, ne lui est pas interne mais que l'ensemble pensée et être forme l'homme réel en tant que l'être du réel. Dans ce cas, l'objet est l'être, la pensée est un sujet de l'objet dans son devenir (objet du sujet) dans le monde idéel, produite par l'être réel, depuis le réel. Et l'ensemble de l'objet et du sujet forme l'homme qualitatif. Cet homme est l'homme réel car son être est dans le réel et la pensée sa production.

Force est de constater que la notion de prédicat dans le premier cas implique la notion de résultat généré dans l'objet, qui devient à lui-même par cette production. Alors que dans le second cas, l'objet produit une augmentation du prédicat externe à lui-même. L'objet ne devient pas par augmentation de la pensée en lui, mais d'une autre manière qui resterait à démontrer, relative dialectiquement à lui-même.

Les lecteurs de Marx interprètent couramment le marxisme sous l'hypothèse 1. Nous rejetons cette manière d'interpréter la relation sujet-être-pensée au sens de la notion de prédicat. En effet, MARX considère à la fois l'existence du monde idéel auquel appartient la pensée, et que cette pensée, s'intégrant dialectiquement à l'homme réel, demeure idéelle alors que l'être est réel.

La raison dialectique nous pousse à considérer chez Marx qu'il conservait le réel et l'idée de manière dialectique dans une forme de paradoxe dialectique.

Cependant, l'on ne peut donc pas unir simplement un objet du réel et un objet idéel (le sujet *pensée*) si l'union des deux n'est pas un processus de relation dialectique comme la relation du réel-même avec l'idéel-même. L'union qualitative de la contradiction quantitative par négation de la négation hégélienne d'un objet du réel, ici l'objet-être avec la pensée du monde idéel ne peut être que dialectique (la dualité entrainerait une contradiction au sens de non-rationnelle hégélienne). Dans ce cas, l'être est objet et la pensée sujet de l'objet être dans une relation dialectique sujet-objet pour deux objets dont les espaces (réels et idéels) sont eux-mêmes en relation dialectique. La relation de l'objet être comme sujet de lui-même demeure bien une opération dialectique par la relation à la pensée comme nature de l'être à lui-même. La pensée n'est pas une altérité à l'être. Mais elle lui est idéelle, ce qui n'est possible que si elle est produite par l'être réel, dans une conception matérialiste de l'ontologie de l'homme.

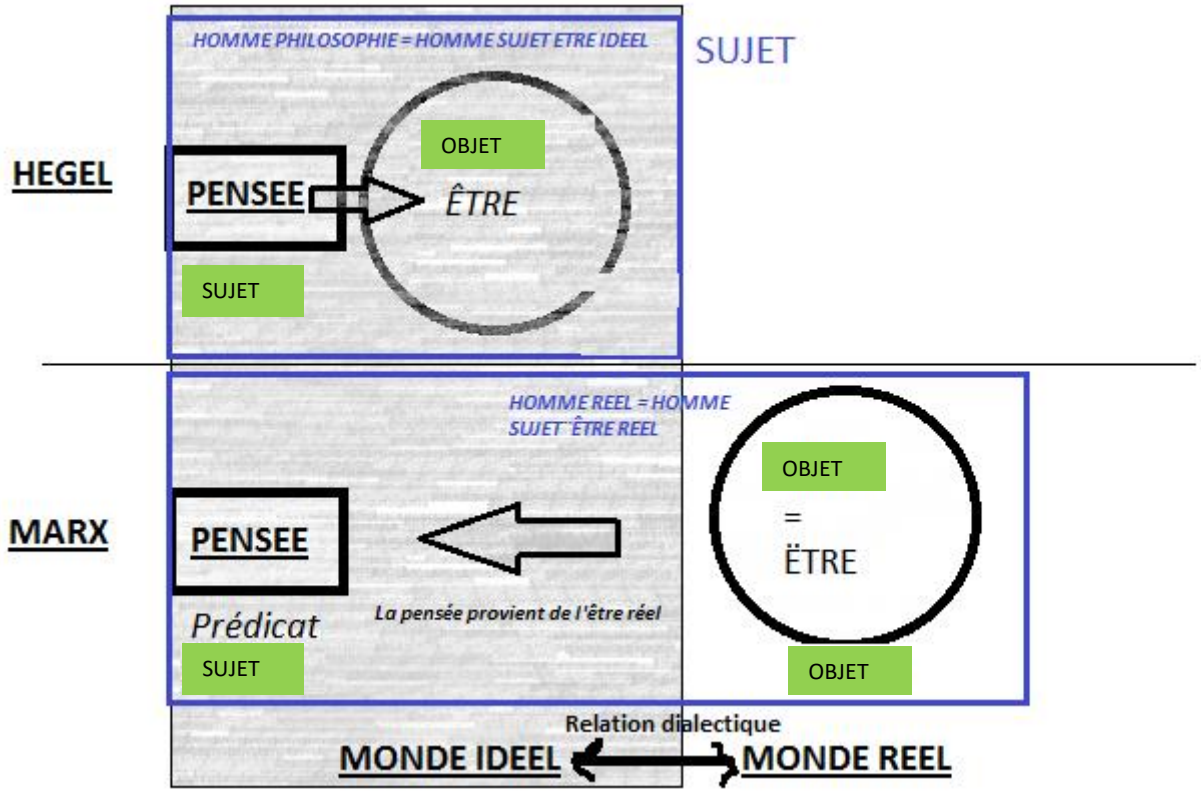


Figure 8 : Conception Matérialiste Réel De MARX Versus Le Modèle Hégélien De L'être.

L'on peut alors simplifier le schéma Objet-sujet marxien de la sorte :

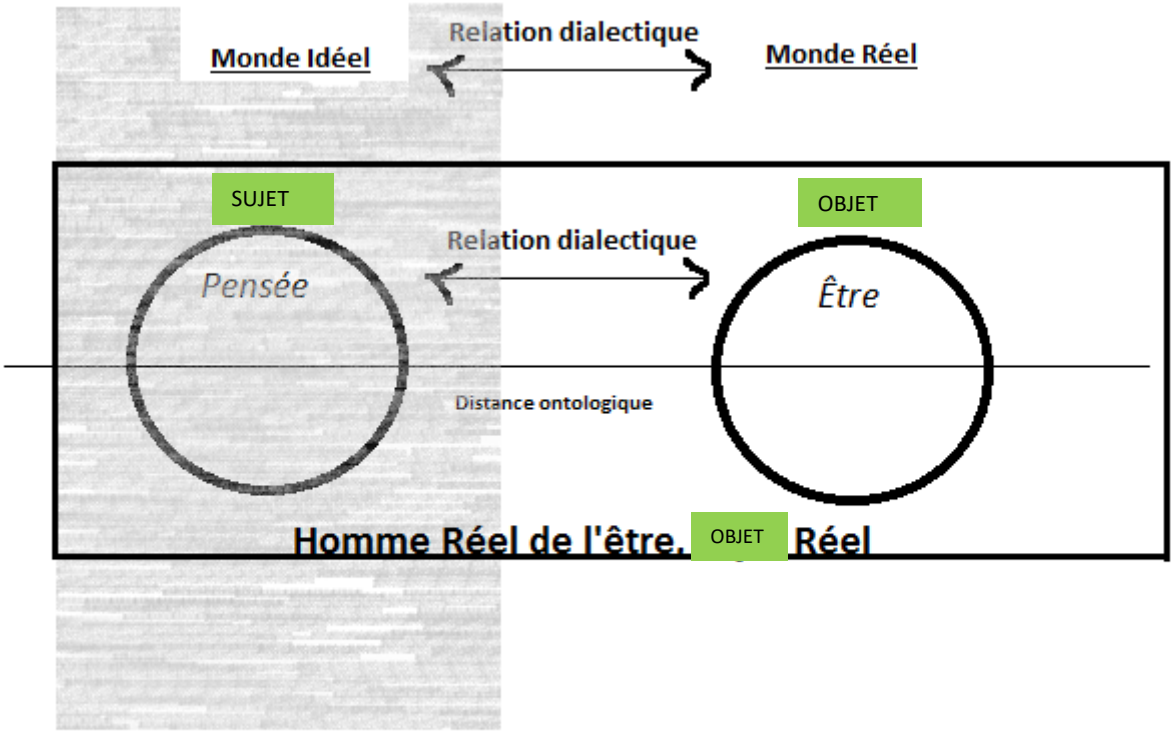


Figure 9 : Relation Objet/Sujet (Pensée) Chez MARX.

1.4.2. Dialectique matérialiste dans le rapport de l'être au réel chez Marx

Méthode dialectique marxiste reprise d'Hegel

La définition de la méthode dialectique marxiste est reprise intégralement de Hegel comme la négation de la négation[81]. Cette méthode ne dépend pas de la nature de l'objet, puisque c'est une méthode, nous l'avons vu plus haut. En particulier, la dialectique hégélienne est stable lorsqu'elle s'applique à un objet idéel ou bien à un objet réel. La méthode s'applique à un objet et ne tient pas compte du mode de production éventuel de cet objet comme l'être peut l'être de la pensée chez Hegel, ou bien l'inverse chez Marx, ou que l'être peut provenir de la nature chez MARX ou l'inverse chez Hegel, ou être inscrit dans la nature, et non dans l'homme chez Lénine (cf. partie 2).

81 Négation quantitative de la négation qualitative d'un objet.

L’objet spécifique de la dialectique hégélienne à partir des perceptions du réel comme représentation spéculative

Friedrich Engels, se fondant sur la Science de la Logique de Hegel, postulait trois lois de la dialectique, qu’il exposa notamment dans son ouvrage Dialectique de la Nature (publié à titre posthume) dont voici un rappel :

- L’unité et l'interpénétration des contraires (fondement antique),
- La transformation de la quantité en qualité (fondement antique),
- La négation de la négation.

Hegel définit le sujet comme la pensée, et son principe, l’esprit de l’entendement divin[82]. Ce sujet regarde l’objet, qui est la réalité du monde. La réalité du monde est seconde par rapport à la pensée qui est l’être.[83]L’objet est distinct du sujet, dans une relation de contradiction, dialectique. La dialectique hégélienne, méthode de relation du sujet et de l’objet, dépeint le mode d’interaction du sujet sur l’objet. La méthode qui s’applique sur le sujet, met en œuvre

82 « Pour Hegel, le mouvement de la pensée, qu'il personnifie sous le nom de l'idée, est le démiurge [c'est-à-dire le créateur] de la réalité. [...] Pour moi, au contraire, le mouvement de la pensée n'est que le reflet du mouvement réel, transporté et transposé dans le cerveau de l'homme. », MARX, Le Capital, livre 1, postface de la deuxième édition.

83 « L'unité du monde ne consiste pas en son Etre... L'unité réelle du monde consiste en sa matérialité, et celle-ci se prouve... par un long et laborieux développement de la philosophie et de la science de la nature... Le mouvement est le mode d'existence de la matière. Jamais, et nulle part, il n'y a eu de matière sans mouvement, et il ne peut y en avoir... Mais si l'on demande ensuite ce que sont la pensée et la conscience et d'où elles viennent, on trouve qu'elles sont des produits du cerveau humain et que l'homme est lui-même un produit de la nature, qui s'est développé dans et avec son milieu ; d'où il résulte naturellement que les productions du cerveau humain, qui en dernière analyse sont aussi des produits de la nature, ne sont pas en contradiction, mais en conformité avec l'ensemble de la nature. »

« Hegel était idéaliste, ce qui veut dire qu'au lieu de considérer les idées de son esprit comme les reflets[2] plus ou moins abstraits des choses et des processus réels, il considérait à l'inverse les objets et leur développement comme de simples copies réalisées de l'« Idée » existant on ne sait où dès avant le monde. », F. ENGELS, Anti-Dühring, IV. Le schème de l'univers, Essai, 1878.

par ce même sujet, un processus de négation de l'objet et de négation de cette négation de ce nouvel objet, par le sujet.

En applications successives du même protocole dialectique sur le sujet, au dépend de l'objet, l'on en arrive à une dialectique de plus en plus proche du sujet sur lui-même par désagrégation de l'objet dans le sujet : la pensée se porte de plus en plus sur les résultats de la pensée et non plus sur l'objet initial issu du réel. L'on comprend que la méthode dialectique hégélienne qui sépare le sujet et l'objet, puisque dialectique, est une méthode qui, par le fonctionnement – même de cette méthode, converge vers l'unité à terme du sujet et de l'objet. C'est ainsi qu'Hegel définit une philosophie qui place les perceptions dans l'objet de la réalité, et les sensations dans le sujet, dans l'entendement, dont le processus dialectique à finalité idéaliste, unit dans le sujet seul.

La réalité est donc le reflet de la pensée dans le monde réel sensible.

En reprenant comme un tout la méthode hégélienne de la dialectique, c'est-à-dire de relation de l'objet et du sujet, Marx reprend à son actif les critères définissant la dialectique hégélienne (plus haut).

Cette dialectique d'applique sur les sujets et objets définis dans leur approche dialectique, donc non dualiste.

Ainsi, les dialectiques D1 et D2 chez Marx sont de même nature que la dialectique de Hegel en tant que méthode : il s'agit toujours de la négation de la négation.

En représentant D1 et D2 comme des fonctions, alors, elles sont identiques par nature :

D1 = D2 = D0

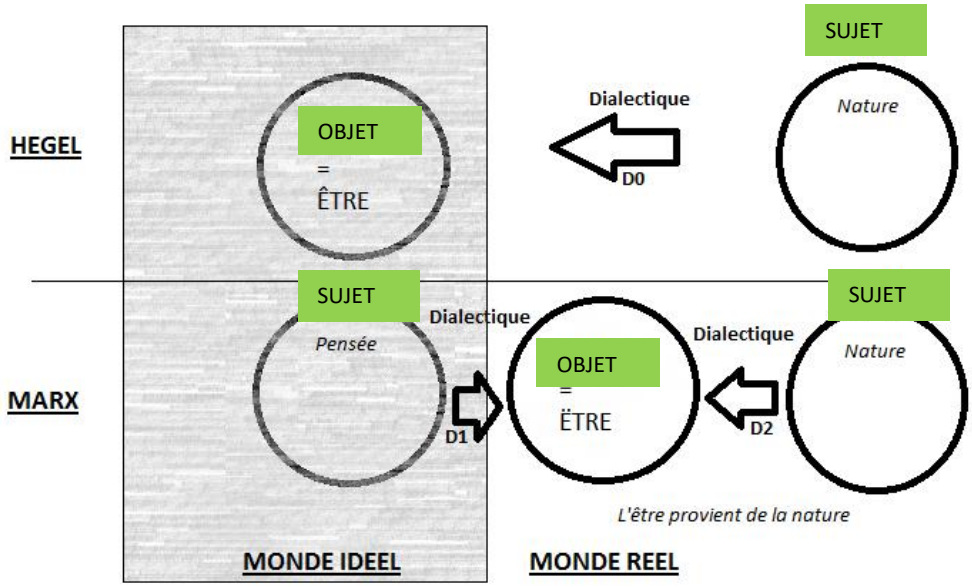


Figure 10 : Modèle Du Renversement De La Dialectique Idéelle De Hegel Par MARX.

Renversement de la dialectique marxienne et idéalisme hégélien

L'on peut alors se demander si ce renversement est une action externe à la dialectique hégélienne, ou bien une exigence de sa dialectique. Car le rejet de l'idéalisme[84] hégélien par la négation de la thèse hégélienne et par la négation de sa négation, en procédant non pas d'un point de vue empirique-pratique, mais d'un point de vue hégélien-même :

84 Superposition de l'objet et du sujet dialectique.

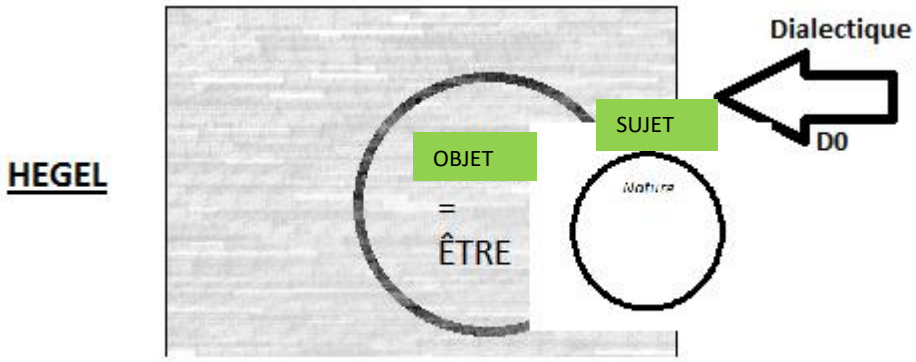


Figure 11 : Idéalisme Dialectique Idéel De Hegel.

Peut-on dire que la théorie marxiste, à partir du retournement matérialiste premier de Feuerbach et de sa critique, est à la fois un dépassement et une négation de la théorie hégélienne ? C'est-à-dire que l'idée marxiste se trouvait déjà dans la théorie hégélienne ?

Pour répondre à la question suivante, nous reformulerons la question sous cette forme : « le matérialisme dialectique chez Marx le marxien est-il lui-même le fruit de la négation de la négation hégélienne du système hégélien de l'être ? »

Et répondre à cette question suppose que le système marxien soit le résultat par dialectique hégélienne du système hégélien-même. Or, selon nos hypothèses de travail, nous constatons que le système marxien philosophique comporte des ajouts non dialectiques au système hégélien, sous forme de principes :

- L'être est réel,
- La pensée est sujet dialectique de l'objet réel, au sein d'une unité dialectique appelée homme réel.

Pour cette raison, nous soutenons la position que le marxisme est une rupture de l'hégélianisme.

1.4.3. Unité de la dialectique hégélienne et marxiste dans la méthode

La question que l'on peut se poser est : comment concevoir le fait que le matérialisme dialectique ne converge pas, lui non plus, vers une unité sujet-objet non pas par appauvrissement de l'objet pensée dans le sujet comme dans l'idéalisme hégélien, mais par appauvrissement du sujet nature dans l'objet réel (être), dans un nouvel idéalisme, cette fois-ci matérialiste ?

La première remarque qui peut être faite d'après nos remarques précédentes : Une méthode n'est ni elle-même **idéélliste** ou matérialiste. Cette méthode s'applique comme une fonction stable sur des situations diverses de nature de sujets et d'objets qui font que la dialectique est dite *idéélliste* ou bien matérialiste.

La nature de l'objet en relation dialectique avec le sujet (être) ainsi que le fait que le sujet provienne de l'objet en question nous permet de définir la nuance entre *idééllisme* et matérialisme entre Hegel et Marx.

Chez Hegel, l'être provient de la pensée ET l'être est idéel. La dialectique s'applique sur une configuration que nous appellerons idéélliste.

Chez Marx, l'être provient[85] de la nature[86], et la pensée provient de l'être, ET l'être est réel. La dialectique s'applique sur une configuration que nous appellerons réaliste.

Dans notre schéma de pensée, comme le réalisme[87] tient à la superposition au terme d'une application dialectique sur elle-même d'un sujet avec son objet, nous considérons que le matérialisme dialectique marxien peut éventuellement conduire à un idéalisme propre, tout comme la dialectique idéélliste hégélienne conduit, elle, à son propre idéalisme.

85 La notion de provenance est une notion essentielle ultérieurement afin de comprendre sa contribution dans la dialectique. Nous y reviendrons en particulier avec les notions d'être, de pensée et de conscience.

86 La nature dans l'être : « la nature, c'est-à-dire la nature qui n'est pas (plus ontologiquement) elle-même le corps humain, est le corps non-organique de l'homme (nature, être réel) », MARX, Manuscrits de 1844, Op. Cit., p.62.

87 Qui relève de la réalité comme état sauf s'il est spécifié au sens de la transition.

C’est à supposer que *l’idéellisme* éventuel du matérialiste dialectique marxien est contradictoire avec le matérialisme idéélliste de Hegel (il converge vers des objets opposés, l’un la pensée, l’autre potentiellement la nature). De plus qu’ils soient tous les deux unis pas le fait qu’ils soient chacun une convergence au bout d’un nombre important d’application réflexive de chacune des dialectiques sur elles-mêmes.

Ce qui nous conforte donc dans notre analyse est que notre modélisation de l’augmentation marxienne par rapport à l’hégélianisme est elle-même de nature dialectique, ce qui nous rend cohérent avec la pensée de Marx et de Hegel;

Ainsi, si nous considérons que les notions :

- Dialectique idéélliste,
- Dialectique réaliste par principe matérialiste comme produite par le sujet nature du réel, sont elles-mêmes dialectiques, alors, la notion d’idéellisme nous permet de dire désormais que la dialectique matérialiste marxienne est bien un dépassement lui-même dialectique de la dialectique idéélliste de Hegel. La philosophie marxienne, en introduisant les notions :
- L’être est réel,
- La pensée est sujet dialectique de l’objet réel, au sein d’une unité dialectique appelée homme réel.

Et la relation objet-sujet produit un système complexe dans négation dialectique de la négation du système hégélien.

1.4.4. Matérialisme, idéellisme et idéalisme dans la relation dialectique Objet-Sujet :

Matérialisme et idéalisme théologique

Feuerbach fut le premier à poser les bases sur lesquelles Marx allait construire son matérialisme dialectique.

Ces bases sont celles d’une dé-idéalisation de la philosophie hégélienne, comme une étape préparatoire au renversement marxiste.

Feuerbach reproche[88] à l'idéalisme de séparer à son terme l'esprit de l'être. L'être tend à devenir un sujet autonome :

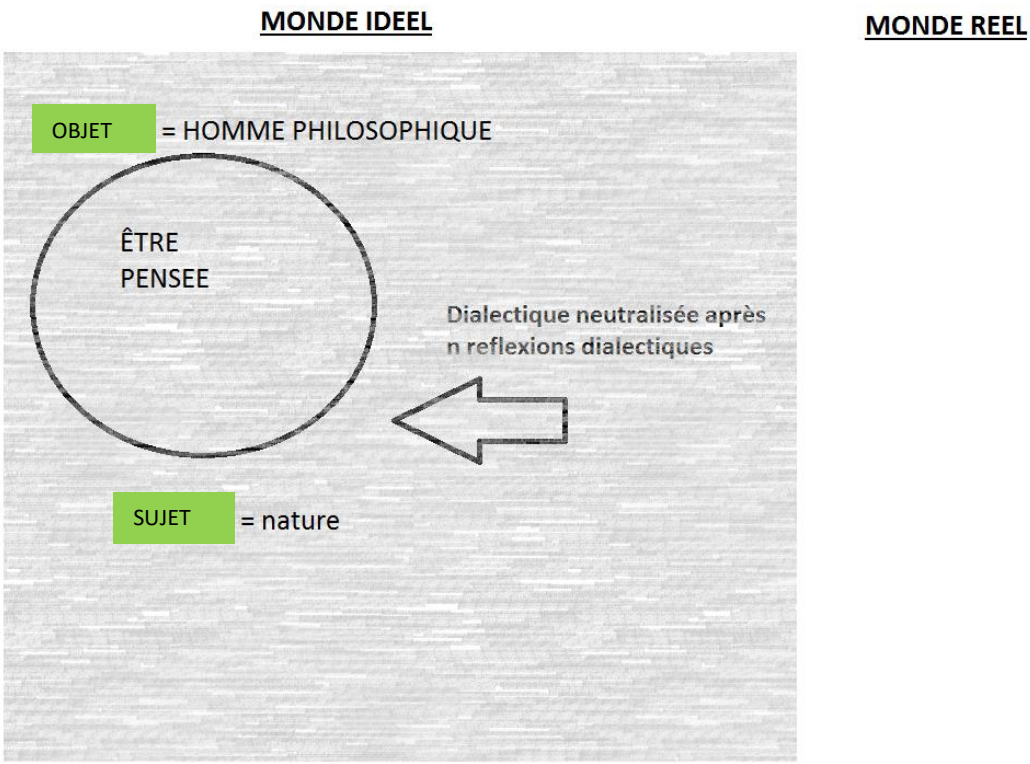


Figure 12 : Représentation De L'idéalisme (Critique De Feuerbach).

Sur cette base, il reproche à Hegel l'idéalisme de sa philosophie qui, en plaçant l'esprit dans l'être, produit une convergence dialectique idéaliste de la relation de l'esprit et du réel, qui tend à créer un être idéel, homme philosophique dont la pensée est détachée de la réalité empirique.

L'idéalisme de la dialectique réflexive, à son terme de l'idééllisme dialectique hégélien est de nature métaphysique[89] : l'être est idéel. Sujet et objet sont superposés.

Cet idéalisme est-il pour autant théologique ?

88 FEUERBACH, Principes de la philosophie de l'Avenir, in Manifestes Philosophiques, textes choisis et traduits par Louis Althusser, Paris, Presses Universitaires de France, 1960, p.194.

89 Relatif ici à l'être comme idéel.

La théologie considère qu'il existe un être sans essence, indépendant de tout être essentiel idéel, qui génère volontairement ou bien par déterminisme l'être essentiel. Ce n'est plus la nature réelle qui produit l'être réel (matérialisme) mais une unité essentielle qui produit l'être idéel de nature métaphysique).

L'idééllisme de la dialectique hégélienne conduit à un idéalisme ouvrant sur l'être absolu nécessaire pour qu'il fût un principe à l'être idéel externe à lui dans le monde métaphysique idéel. Ainsi, la théologique s'impose comme nécessaire de l'existence de l'être comme homme philosophique chez Hegel.

La négation hégélienne de la théologie conduit par processus ultime de négation de la négation à un idéalisme dont la nature de la négation devient théologique[90].

Matérialisme et métaphysique

Marx reconnait la force du fondement philosophique du renversement théologique de **l'idéalisme** vers une anthropologie, humanisme en devenir chez Feuerbach[91] et y voit l'avènement de la philosophie nouvelle, dénuée de tout idééllisme dont l'issue **idéaliste** rendait sinon nécessaire l'autorité d'un être autonome, séparé de la pensée, et du réel sensible, un être qui possédait une essence et pas d'existence.

> « Comparé à Hegel, Feuerbach est bien pauvre. Pourtant, après Hegel, il fit époque, parce qu'il sut mettre en relief certains points peu agréables pour la conscience chrétienne et pour le progrès de la critique, mais que Hegel avait laissé dans un clair-obscur mystique ».

Marx réfute la portée idéélliste du système hégélien et en vient à en réfuter son idéalisme, et par conséquent la portée de l'autorité de l'esprit, par voie dialectique de négation et de négation de la négation. Il s'agirait selon lui d'une finalité purement intellectuelle, de l'esprit sur lui-

90 idem, P.147.

91 MARX, Sur Proudhon, Lettre à J.B. von Scweitzer, 1865, traduction M. Rubel et L. Evrard, in MARX, Œuvres, Economie I, Ed. Gallimard, Paris, 1963, bibliothèque de la Pléiade, P. 1452.

même, détaché totalement de tout lien empirique initial avec la réalité à la manière de l'idéalisme antique, nécessairement métaphysique[92].

L'idéalisme comme finalité de l'idééllisme dialectique hégélien est nécessairement métaphysique (la limite idéaliste de source idéelle est elle-même idéelle, dont dans le champ de la métaphysique). Cette remontée essentielle de nature ontologique (sur l'être) converge vers un idéalisme purement métaphysique.

Notons que Hegel a toujours reconnu cela par ailleurs, en affirmant l'autorité suprême de l'être véritable comme seule réalité[93].

Qu'en est-il de l'idéalisme éventuel du matérialisme marxien, est-il nécessairement non-métaphysique ?

Matérialisme métaphysique et matérialisme non-métaphysique

Le renversement de Feuerbach n'est pas seulement l'émergence d'un anthropologique qui s'oppose par son réalisme matérialiste à l'idééllisme métaphysique, puisque qu'il réfute une part entière du matérialisme de nature métaphysique. Cette base est essentielle pour fonder chez Marx un matérialisme propre à son modèle (matérialisme ne veut rien dire en soi à l'extérieur d'un cadre précis philosophie d'application, il existe tant de matérialismes dont les principes sont implicites).

Adler, lecteur de Feuerbach nous invite à faire le constat que le matérialisme peut avoir une racine commune avec la métaphysique en tant qu'elle s'interroge sur l'essence de tout être ; et dans le cas particulier, le matérialisme peut être perçu comme une interrogation sur l'essence en tant que matière de tout être[94]. Cette phase peut être perçue comme une contradiction de notre modèle où l'être s'interroge dialectiquement sur la pensée chez Marx. Rappelons que nous avions fait ce choix de modélisation dans un but de cohérence chez MARX d'une perspective

92 En référence au modèle plotinien de l'un comme être essentiel, sans existence, détaché de la pensée. Cf. GARRIGUE, Plotin Aujourd'hui, Chapitre premier, Etude des 22e et 23e traités, selon l'ordre chronologique.

93 « La seule réalité est l'Esprit absolu, l'esprit est tout et tout est esprit. L'Esprit absolu est aussi Raison universelle : « Ce qui est rationnel est effectif, et ce qui est effectif est rationnel », In HEGEL, Philosophie du droit, préface.

94 ADLER, Lehrbuch der materialischen Geschichtauffassung, Berlin, Wien, 1930-1963, 3 vol., Tome I, p.75.

dialectique entre monde réel et monde idéel, en considérant être dans le réel, ainsi que l'existence pour MARX d'un monde idée, en l'homme réel, produit par l'être réel.

Il nous convient donc de lever tout risque d'interprétation contradictoire de cette assertion d'Adler avec le système Marxiste :

« Le matérialisme peut être perçu comme une interrogation sur l'essence en tant que matière de tout être » peut être interprété comme suit : l'homme réel, objet possédant l'être et associé dialectiquement avec son essence produite (la pensée) est réel complètement. Ce qui ne correspond pas à notre système.

Si le matérialisme dialectique de Marx devait éventuellement être métaphysique, cela ne pourrait pas être pour cela.

L'essence matérialiste de l'être est la nature chez Marx alors que l'essence matérialiste de l'être est la pensée chez Hegel.

Si l'essence matérialiste marxienne de l'être est dans la nature, la dialectique matérialiste, éventuellement idéaliste ne peut être métaphysique de par l'essence de l'être provenant de la nature. Cette essence confère à l'idéalisme une qualité non métaphysique.

L'essence de l'être dans la nature chez Marx est donc matérielle. C'est une essence qui ne provient pas du monde des idées. En ce qu'elle lui est supérieure, c'est-à-dire au-delà de ce monde des idées, commune avec une essence absolue, elle n'est pas métaphysique (mais théologique ?).

Il convient donc de considérer en quoi Marx comme Feuerbach se démarque radicalement d'un matérialisme métaphysique qui les ferait, sinon, potentiellement retomber dans une forme d'idéalisme (de principe idéel) inversé. MARX approuve[95] la distinction hégélienne[96] entre idéalisme et matérialisme métaphysique :

> « Au sujet de cette essence absolue, l'Aufklärung entre en conflit avec elle-même… et se divise en deux parties… Une des parties de l'Aufklärung nomme essence absolue cet

95 MARX-ENGELS, La Sainte famille, ou critique de la critique, critique contre Bruno Bauer et consorts, Paris, Ed. Sociales, 1969, 256 p., 1ère édition 1845.

96 HEGEL, Phénoménologie de l'esprit, Paris, Ed. Aubier, 1939 et 1941, 2 volumes, 1ère édition 1840.

> absolu sans prédicat qui est la pensée au-delà de la conscience effective, dont on est parti ; l'autre le nomme matière. Si l'on les distinguait comme nature et esprit-principe supérieur ou dieu, il manquerait alors le tissage inconscient en soi-même pour être Nature la richesse de la vie déployée, à l'esprit ou à dieu la conscience se distinguant en soi-même. Les deux choses sont simplement le même concept. »

Il est à remarquer que la notion de ***conscience*** est encore vague et méritera une étude particulière chez Marx ultérieurement. Notamment dans sa relation avec la pensée de l'être véritable, objet du réel sensible, issu de la nature chez MARX.

Mais nous pouvons cependant identifier la position stricte de Marx lorsqu'il rejette[97] toute forme de métaphysique, se démarque notamment de toute interprétation fausse de matérialisme métaphysique pouvant conduire à une forme d'idéalisme marquée par l'autorité autonome à la pensée, d'un être essentiel, sans existence. S'il y a autorité autonome, ce n'est pas celle de la pensée mais d'un principe supérieur. Cela nous permet de rejeter que le marxisme puisse être considéré comme métaphysique.

Nous étudierons plus tard l'humanisme marxiste au sens de la dialectique marxiste-même et verrons que la nature non-métaphysique du matérialisme dialectique marxiste est la condition nécessaire pour le devenir humaniste (non idéaliste en partie 1, à destination sociale ou sociologique en partie 2) de sa philosophie.

Mais il peut être perçu de nature théologique comme déterministe.

L'influence d'Épicure dans la philosophie Marxienne nous permet de trancher que la philosophie marxienne est à tendance déterministe d'un tout unifié, cohérent, harmonieux dans les contradictions du monde réel. Ce principe supérieur être sans essence serait donc non-engendrant, non-porteur de volonté. Donc de nature non théologique.

97 A la manière de Marx, Engels rejette à son tour toute tentation de matérialisme métaphysique In ENGELS, Dialectique de la nature, Ed. Sociales, Paris, 1968.

Cela nous permet d'éliminer toute possibilité idéologique que ce soit de nature matérialiste dialectique métaphysique ou bien matérialiste dialectique théologique.

Conclusion de partie : idéalisme du matérialisme dialectique

Le matérialiste dialectique n'est pas :

- Ni idéaliste de nature matérialiste au regard de l'essence matérialiste de l'être,
- Ni métaphysique matérialiste en tant que théologique de la nature de l'être sans essence.

Il ne peut pas y avoir de définition intrinsèque d'une quelque idéologique du matérialisme dialectique marxien à partir des critères précédents.

Et nous rejetons le fait que le matérialisme dialectique puisse être considéré comme éventuellement idéologique en soi dans son processus dans le réel parce qu'il reconnait une vision déterministe Épicurienne déterministe de la nature en raison de la nature causale contingente du déterminisme (de Marx le marxien à MARX le marxiste sera mis en avant la notion épicurienne d'accident du réel matérialiste comme rupture) et non de nature volontaire d'un principe nécessaire.

Remarque sur l'erreur de compréhension de l'idéalité par Adler du schéma dialectique marxien dans son augmentation du système hégélien.

En pointant l'idée de l'idéel, Adler fait référence à la nature idéélliste de la philosophie hégélienne implicitement.

La mauvaise interprétation qu'en fait Adler de sa découverte, est qu'il considère que le matérialisme non-métaphysique de Marx l'est par sa distinction de l'idéel hégélien comme reconnaissance de l'existence par Hegel d'un monde des idées[98]. Cette erreur de la part d'Adler le mène à une contradiction de penser le matérialisme marxiste se distingue du matérialisme

98 Op. Cit. p.106

métaphysique de Hegel par le critère de non-*métaphysicité* (c'est-à-dire la non reconnaissance de l'idée de Hegel).

Or, penser cela est opposer réel et idéel[99] et fonder le matérialisme non métaphysique sur le réel (monde sensible) dans son opposition à la reconnaissance de l'existence d'un idéel (ou monde des idées par altérité (non dialectique du coup)).

L'idéel ne peut pas exister dans ce cadre autrement que dans le réel comme produit du réel. Donc ne pouvoir exister métaphysiquement. Pour Adler, le seul moyen de comprendre la démarcation non-métaphysique de Marx est de considérer qu'il n'existe pas d'idéel qui ne puisse pas être réel. Le problème est que MARX n'a jamais nié l'existence effective du spirituel (non divin mais simplement idéel) comme émanation du monde des idées, pur, de l'idéel.

Ce qui passe pour être une impasse que nombre de lecteur de Marx conçoivent comme une faille *contradictive* de sa théorie où s'incrustent les possibilités d'idéologie[100] du marxisme comme spiritualité en tant que dérive de la dialectique hors d'elle-même, nous proposons une lecture plus nuancée, qui n'aboutisse pas à la conclusion radicale d'Adler. Et qu'il ne reste rien à un matérialisme non métaphysique qui ne fût pas idéel[101].

Peut-on envisager un idéalisme de nature métaphysique du système marxiste sur lequel nous pourrions fonder une définition rationnelle d'idéologie matérialiste dialectique issue dialectiquement de cette dialectique matérialiste ?

C'est-à-dire que nous devons désormais étudier toute possibilité de superposition de l'objet-être réel avec les sujets nature et pensée chez Marx aux termes des dialectiques réflexives respectives de l'objet et de la nature, ainsi que de l'objet avec la pensée de l'homme réel.

C'est-à-dire que nous devons étudier les possibilités d'un *naturalisme* comme idéalisme matérialiste dialectique où objet et nature seraient superposables, et un *idéisme* comme idéalisme matérialiste dialectique où objet et pensée seraient superposables.

99 Op. Cit. p.105

100 Croyance a priori, agissant sur le relation sociale comme hors du champ rationnel de fait et par ses causes.

101 Op. Cit.p.103 et suivantes.

Remarque sur la relation-même Objet-Sujet du matérialisme dialectique chez MARX par construction philologique.

Remarquons aussi que la démarche de Marx, depuis sa thèse[102] à appliquer le matérialisme sur le modèle dialectique hégélien revient à considérer le matérialisme comme *objet* de cette augmentation hégélienne dont la dialectique est le *sujet*. Ainsi, le matérialisme dialectique, chez Marx, s'associe à un matérialisme (*objet*) appliqué sur la dialectique (*sujet*). D'ores-et-déjà, l'on peut remarquer que le fait de fonder son parcours philologique dans le matérialisme avant même de l'appliquer à un modèle établi dialectique chez Hegel limite la dialectique à un *sujet* établi d'étude, sans pouvoir le considérer comme un *objet*, un processus de construction[103]. De plus, la dialectique demeure pourtant un processus ontologique chez Hegel, une démarche rationnelle, alors que le matérialiste de Démocrite ou Épicure, pré-platonicien, s'il est métaphysique, ne se prolonge pas dans l'ontologie. En termes scientifiques, l'on peut se demander si un objet métaphysique qui étudie un objet ontologique peut être considéré comme une démarche scientifique, un protocole rationnel et logique. En effet, si l'on se reporte aux travaux de scientificité[104] dans une démarche[105], l'objet en tant que processus est systématiquement ontologique dans sa démarche de porter à un degré de connaissance scientifique le sujet étudié. La scientificité ne relève-t-elle pas de la démarche réciproque du sujet étudié à consolider la démarche scientifique de l'objet à mesure ou le sujet se découvre à

[102] K. MARX, Différence de la philosophie de la nature chez Démocrite et Epicure, traduction, introduction et notes par J. PONNIER, ed. Ducros, Paris, 1970.

[103] « La science réalise ses objets sans jamais les trouver tout à fait, elle ne correspond pas à un monde à décrire, mais à un monde à construire », G. Bachelard, La formation de l'esprit scientifique, Paris, Alcan, 1934.

[104] "J'en arrivais de la sorte vers la fin de 1919, à la conclusion que l'attitude scientifique était l'attitude critique. Elle ne recherchait pas des vérifications, mais des expériences cruciales", K . POPPER, La quête inachevée, Calmann-Levy, Paris, 1994, p. 49.

[105] Selon K. POPPER, les critères de scientificité, dont le dernier en particulier, sont : « La vérification de la scientificité d'une démarche se prétendant scientifique comporte quatre étapes :

1 - L'évaluation de la cohérence du système théorique

2 - La mise en évidence de la forme logique de la théorie

3 - La comparaison à d'autres théories

4 - Les tests empiriques. », K . POPPER, La quête inachevée, Calmann-Levy, Paris, 1994,. Cela implique la notion centrale de *démarcation*.

la connaissance scientifique[106] ? Ainsi, chez Marx, la dialectique est peu déployée dans ses modèles rationnels et limité au schéma hégélien. Hors Hegel, lecteur d'Aristote, connaissait pourtant les possibilités de déploiement de la notion de dialectique chez Aristote. Déployer la dialectique revient à se doter d'un outil rationnel d'analyse plus complet. Mais cela revient à considérer la dialectique, encore une fois comme un *objet* et non comme un *sujet*. MARX ne pouvait faire différemment, cependant, ayant présupposé le matérialisme comme un prisme de lecture de la réalité, comme une lentille, comme un *moyen*. Le matérialisme de Marx, imposant l'être humain comme objet du réel dans un système dialectique hégélien de la relation de l'objet et du sujet, n'avait pas de contrainte particulière pour que ce même schéma soit associé à une dialectique plus complète où le matérialisme aurait été le sujet d'étude. Si effectivement, l'on nomme *matérialisme dialectique* le modèle marxiste, il est en effet délicat que MARX ait pu accepter de le nommer ainsi car la démarche de MARX relève plus de l'étude de la dialectique, limitée au modèle hégélien (augmenté) par voix matérialiste (*objet*) que l'inverse ; révélant ainsi d'une éventuelle faiblesse métaphysique à une démarche scientifique d'étude du réel qui devrait scientifiquement se prolonger dans l'ontologie.

Ainsi, la faiblesse éventuelle métaphysique du modèle marxiste peut s'identifier ainsi : comme la construction philologique de sa thèse originelle matérialiste qui déterminait déjà le matérialisme comme objet a priori et la dialectique tardive hégélienne comme un sujet établi, dont on se limiterait dans son étendue rationnelle ; en plus d'un objet métaphysique pur. C'est à cette faiblesse, ainsi identifiée, que nous tenterons d'apporter une évolution du modèle ultérieurement afin de déployer le marxisme dans des enjeux sociétaux en dehors des limites historiques, vers une historiographie sociétale actuelle, repensée.

1.4.5. Conditions d'un idéalisme du matérialisme dialectique par superposition du sujet et de son objet

Résultante qualitative de la dialectique Sujet-être et objet-pensée chez Marx (q_1)

[106] « La nature n'est pas elle-même découpée et répartie en objets et phénomènes scientifiques. C'est la science qui constitue son objet », G. Canguilhem, Études d'histoire et de philosophie des sciences, Paris, Vrin, 1968.

(q_1) est la résultante de la relation dialectique, que certains appellent union107.

(q1) est l'être en tant qu'être conscient108 en tant que devenir, processus de la vie réel. C'est pourquoi nous l'appelons résultante, car la dialectique produit une chose qui devient progressivement. Dans ce cas, il s'agit de la conscience. La dialectique en question est celle qui détermine la pensée comme être humain. La dialectique est la création comme processus de l'être humain à partir du lien dialectique entre pensée de l'idéel et être objet du réel. Rappelons que la pensée est le produit de l'être réel109. Ce lien, centré sur l'être réel produit l'être réel en tant qu'être humain du réel, qu'être concret.

C'est en ce sens qu'il faut dialectiquement nécessairement entendre Marx dire que la conscience et l'être « sont la même chose ». La conscience est le résultat de la dialectique qui lie dans le réel la pensée idéelle avec l'être sujet, du réel.

Cette conscience en soi de l'objet sujet de lui-même par la nature et la pensée, en soi, est la conscience de l'objet être du réel d'être objet être humain. C'est en ce sens que nous comprenons cette union dialectique110. JAKUBOWSKI111 présente une synthèse parfaite du schéma que nous construisons de la représentation concrète de q1 dans le système dialectique marxiste :

> « L'humanisation » par Marx de la question des rapports de la pensée et de l'être l'a conduit à la connaissance de l'être comme être humain et social et non plus seulement comme être humain naturel, et donc la connaissance de la conscience comme pensée humaine. »

107 Rappel : nous l'appelons résultante qualitative de la dialectique de la négation de la négation de l'être réel et de la pensée considérés comme deux pôles distincts quantitativement et unis qualitativement, par opposition au schéma dualiste kantien rejeté de la méthode de cette thèse car étrangère à la méthode marxienne de pensée.

108 Ref. à MARX, L'idéologie Allemande.

109 MARX, Postface à la seconde édition du Capital, op. ci., p. 558, « le mouvement de la pensée n'est que la réflexion du mouvement réel, transporté et transposé dans le cerveau de l'homme. »

110 La pensée et l'être sont donc certes distincts, mais en même temps ils forment ensemble une unité. », MARX, Manuscrits de 1844, Op. Cit., p.90.

111 JAKUBOWSKI, Les superstructures idéologiques dans la conception matérialiste de l'histoire, Ed, Paris, 1976, p. 117.

Ceci étant précisé, considérons maintenant la résultante qualitative produite par la dialectique de l'objet être et du sujet pensée par négation de la négation de la distance ontologique de l'objet être et du sujet pensée dans le schéma marxien.

Résultante qualitative de la dialectique Sujet-être et objet-nature chez Marx (q_2)

Pour comprendreq_2, il convient de traiter de la notion d'être social, de superstructure, de médiation dans la relation à la conscience. Cela nous permettra de formaliser notamment les notions d'aliénation et de révolution chez Marx.

(q2) est la résultante qualitative de la relation dialectique être du réel, appelé être naturel, avec le sujet 2, appelé nature.

Quel est la nature de cette résultante chez Marx ?

D2 est la relation de la nature sur l'objet. Elle représente l'influence de la nature sur l'homme naturel comme être. Marx ne définit pas clairement dans ses écrits la nature de la relation, mais un exemple nous permet de comprendre la nature de q2 :

> « Les facteurs naturels {objet2, la nature}, n'agissent pas de façon immédiate sur les rapports humains mais seulement de façon médiée. Une mer, qui à l'époque de la technologie primitive sépare les peuples les uns des autres, constitue, lorsque cette technologie est plus évoluée, leur liaison. La situation de l'Angleterre n'a pas changé géographiquement depuis l'antiquité, mais a acquis une signification toute différent ».

Le sujet 2, et l'objet homme naturel comme être du réel [112]subissant l'influence du sujet1 (médiée) sur lui comme la nature (sujet2) sur le l'objet de notre modèle (réciprocité dialectique).

112 Monde de la matière dans sa relation avec le monde idéel.

Dans l'antiquité, cette distance quantitative entre objet et sujet est importante au regard de l'exemple cité. Objet et sujet sont deux pôles d'une relation dialectique entre eux. La dialectique tend à rapprocher l'objet et le sujet car cette dialectique représente bien la tendance de l'homme naturel à se concilier qualitativement avec la nature, en devenant un homme social.

Cela est possible par l'union qualitative de la nature avec l'être naturel. Cette union du sujet2 et de l'objet est de même nature dialectique que l'union chez Marx entre pensée et être, explicitée précédemment.

La résultante qualitative est l'augmentation des conditions de production. En se conciliant avec la nature dans l'homme social en devenir, l'être générique se concilie dialectiquement avec la nature, tout en s'impliquant dans des conditions de production de plus en plus importantes. Ces conditions de production élèvent l'homme générique[113] comme être provenant de la nature, en un être humain qui demeure une unité non consciente de son implication sociale par les moyens de production.

Les hommes (générique), social en devenir, « nouent des rapports de production déterminés, nécessaires, indépendants de leur volonté ». L'homme générique est donc un homme déterminé par ses moyens de production, un être potentiellement social, qui n'a pas conscience de son être social. Nous verrons que ce processus **inconscient** de l'être générique en devenir conduit à l'aliénation s'il n'opère pas un processus praxique réciproquement.

Pour cela il nous faut comprendre que q2 représentant les conditions de production, c'est la médiation même qui est exprimée, et relevant de la praxique au sens externe de Lénine. L'union qualitative entre les deux pays séparés par la mer dans notre exemple ne l'est que parce que la médiation devient plus importante, les conditions de production nous permettent toujours mieux cette union qualitative, qui contrairement à Q, aurait tendance à éloigner l'homme naturel de la nature.

Ceci étant précisé, considérons maintenant la résultante qualitative produite par la dialectique de l'objet-être et du sujet nature par négation de la négation de la distance ontologique de l'objet-être et du sujet-nature dans le schéma marxien.

113 Au sens proche dans sa construction de Homme aliéné.

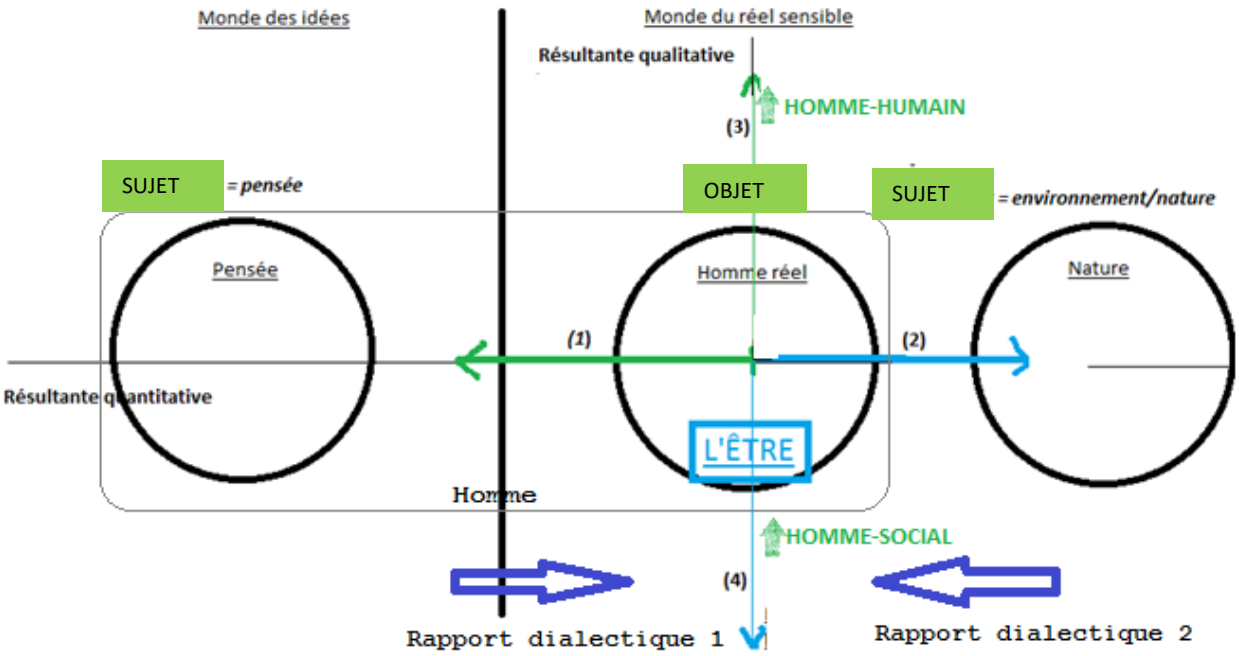


Figure 13 : Dialectique Matérialiste Objet-Sujet.

Légende :

(1) : résultante quantitative (négation) de la dialectique hégélienne objet-sujet resp. Homme réel-pensée.

(2) : résultante quantitative (négation) de la dialectique hégélienne objet-sujet resp. Homme réel-nature.

(3) : résultante qualitative (négation de la négation) de la dialectique hégélienne objet-sujet respectivement homme réel-pensée.

(4) : résultante qualitative (négation de la négation) de la dialectique hégélienne objet-sujet respectivement homme réel-nature.

Attention, ce schéma est une représentation transitoire car l'on ne connait pas, à ce stade la nature de la relation entre la production qualitative et la distance quantitative entre les pôles. Nous n'avons pas introduit la nécessité de Praxis comme vecteur de conscience de l'être chez Marx.

Ceci, nous le verrons est déterminant dans le cadre de la cohérence rationnelle du système marxien de base que nous construisons afin que ces notions déploient tout leur sens réel chez Marx.

Oscillation de l'être, sujet dialectique marxien entre ses pôles nature et pensée

L'on constate cependant bien que le rapport actif et dynamique entre l'objet et le sujet qui détermine sa subjectivité, et non l'inverse, est bien conservé par le modèle.

Deux issues à cette schématisation partielle du marxisme dans la relation dialectique du sujet à l'objet double :

La dialectique hégélienne de la négation (quantitative) puis de la négation de la négation (qualitative) induit une réduction de l'espace ontologique quantitatif entre sujet et objet. Dans un schéma dialectique hégélien intégrant chez Marx la portée bipolaire d'Héraclite sur le devenir de l'homme entre les bornes de l'idéel et du réel, cette base du matérialisme chez MARX place le devenir de l'homme comme évoluant entre nature et pensée.

Il a la possibilité théorique (nous verrons que ce n'est pas possible par le modèle stable non idéaliste (et idéologique)) de se rapprocher jusqu'à l'extrême de l'un des deux pôles (idéalisme de l'idééllisme ou du naturalisme en l'homme (forme d'humanisme[114] idéaliste)). Il est aussi une hypothèse qu'il puisse se maintenir dans un équilibre stable de son processus dialectique bi-sujet-objet. En effet, nous verrons qu'il s'agit de cette hypothèse qui assurent une solution rationnelle à partir des dialectique sujet-objet centrées sur l'objet de l'homme réel constituent des pôles opposés.

Dans le schéma marxiste de l'être comme sujet/homme du réel sensible, pour que la dialectique hégélienne dans son fonctionnement intrinsèque ne dérive pas vers un idéalisme (rencontre du sujet et de l'objet), il faut nécessairement que les deux processus dialectiques produisent des réductions quantitatives (vertes et bleues) qui se compensent dynamiquement vers un équilibre de l'objet-être dans le réel sur l'axe horizontal quantitatif.

114 Au sens particulier ici de sa construction comme une convergence infinie des itérations dialectiques qualitatives de l'être en l'homme à devenir.

1.4.6. Production qualitatives q1 et q2 et nécessité de non-idéalisme du système marxien

L'on remarque aussi que, tant que l'être évolue dynamiquement entre ses objets sous des dialectiques qui impliquent l'action du sujet sur l'objet, le sens de la quantité en entrée de la dialectique est stable, donc, sous une dialectique de méthode stable, la production qualitative est toujours positive. Et se cumule à chaque réflexion dialectique sur elle-même du sujet sur l'objet.

Ce que le sujet EST successivement et dynamiquement, entre ses objets quantitativement, définit ce que l'être devient progressivement et qualitativement : être humain d'une part, et être social d'autre part.

La relation entre les deux est elle-même dialectique, nous le démontrerons. Et l'union dialectique des deux est l'être véritable du réel. Nous devrons démontrer que cet être ne peut être QUE réel.

L'on conçoit que le seul moyen d'optimiser la contribution qualitative du marxisme conduisant à l'homme véritable à la fois humain et social est le maintien dynamique de la distance quantitative ontologique à la fois avec l'objet nature et avec l'objet pensée. Sinon, nous retombons dans un matérialisme dialectique soit idéalisant-idéélliste (idéiste) ou idéalisant-naturaliste (réaliste*[115]).

1.4.7. Représentation du système oscillateur de l'être entre ses pôles dialectiques

Négation de la négation comme une fonction dialectique

115 Le lecteur exigent constatera que nous manquons de mots et associons réaliste comme un processus et comme une fin avec la même orthographe d'après les chapitres précédents, c'est pourquoi nous mettrons une * à coté du mot à destination de fin.

La première dialectique représente l'interaction **dialectique** de l'homme réel du réel sensible avec la pensée existant dans le monde idéel, produite par lui. L'homme réel du réel sensible, sujet dialectique, portant l'être.

La seconde dialectique représente l'interaction **dialectique** de l'homme réel du réel sensible avec la nature qui l'a produit initialement. L'homme réel du réel sensible, toujours objet dialectique, portant toujours l'être.

Chacune des dialectiques utilisant le même modèle de négation, puis de négation de la négation.

En reprenant les travaux de formalisation des dialectiques D1 et D2, nous définissons désormais les dialectiques comme des fonctions.

La production dialectique de la **négation de la négation**, appelée H_q donne un résultat quantitatif noté $q(x;y)$ d'une relation dialectique entre deux pôles $(x;y)$:

$$H_q : (x;y) \rightarrow \ q(x;y)$$

Lorsque cette **négation de la négation** qualitative de produit (q) notée H_q s'applique au couple dialectique :

$$\{x;y\} = \{Objet = Homme\ réel; Sujet = pensée\}=\{Objet; Sujet_1\}$$

Elle est notée :

$$H_q(Objet; Sujet_1)$$

Et son résultat qualitatif relatif au sujet1 est :

$$\Delta q_1(Objet; Sujet_1)$$

Ou

Δq_1

Lorsque cette **négation de la négation** qualitative de produit (q) notée H_q s'applique au couple dialectique :

$$\{x; y\} = \{Objet = Homme\ réel; Sujet = pensée\} = \{Sujet; Objet_2\}$$

Elle est notée :

$$H_{q2}(Objet; Sujet_2)$$

et son résultat qualitatif relatif à au sujet 2 est :

$$\Delta q_2(Objet; Sujet_2)$$

Ou

Δq_2

Négation de la négation comme une composition de fonctions

La **négation de la négation** est la négation qualitative d'une négation quantitative en dialectique hégélienne reprise par Marx. Soit :

$H_{qi}(Objet; Sujet_i)$

Avec :

- i=1 pour Pensée
- i=2 pour nature

Telle que :

$H_{qi} : G_{ui} o\ H_{Qi}(Objet; Sujet_i) \rightarrow \Delta q(Objet; Sujet_i) \quad avec\ i = \{1; 2\}$
$H_{qi} : H_{qi}(Objet; Sujet_i) \rightarrow \Delta q(Objet; Sujet_i) \quad avec\ i = \{1; 2\}$

Avec :

- $G_{ui}(Objet; Sujet_i)$: Fonction intermédiaire de négation qualitative (seconde négation **isolée**).
- $H_{Qi}(Objet; Sujet_i)$: Fonction de négation qualitative (première négation).

et les résultats qualitatif respectifs aux $Sujets_i$ sont :

$$\Delta q_i(Objet; Sujet_i)$$

$$ou$$

Δq_i

Préciser $G_{ui}(Objet; Sujet_i)$ et $H_{Qi}(Objet; Sujet_i)$:

$H_{Qi}(Sujet; Objet_i)$

$H_{Qi} : (Objet; Sujet_i) \rightarrow \Delta Q(Objet; Sujet_i)\ avec\ i = \{1; 2\}$

La production dialectique de la **négation première ou négation quantitative**, appelée H_Q donne un résultat quantitatif noté $Q(x; y)$ d'une relation dialectique entre deux pôles $(x; y)$:

$$H_Q : (x; y) \rightarrow q(x; y)$$

Lorsque cette **négation première ou négation quantitative** de produit (Q) notée H_Q s'applique au couple dialectique :

$$\{x; y\} = \{Objet = Homme\ réel; Sujet = pensée\} = \{Objet; Sujet_1\}$$

Elle est notée :

$$H_{Q1}(Objet; Sujet_1)$$

et son résultat quantitatif relatif à l'$Objet_1$ est :

$$\Delta Q_1(Objet; Sujet_1)$$

Ou

$$\Delta Q_1$$

Afin d'anticiper une question relative à la comparaison de ΔQ_1 issu de D1 et de ΔQ_1 issu de D3, il convient d'introduire le réel de comparaison ultérieur (θ) :

$\theta \Delta Q_1$

Lorsque cette **négation première ou négation quantitative** de produit (Q) notée H_Q s'applique au couple dialectique :

$$\{x; y\} = \{Objet = Homme\ réel; Sujet = pensée\} = \{Objet; Sujet_2\}$$

Elle est notée :

$$H_{Q2}(Objet; Sujet_2)$$

et son résultat quantitatif relatif au $Sujet_2$ est :

$$Q\Delta_2(Objet; Sujet_2)$$

Ou

$$\Delta Q_2$$

Et comme précédemment, nous introduisons le réel (φ) :

$\varphi \Delta Q_2$

$\boldsymbol{G_{ui}(Objet; Sujet_i)}$

$\boldsymbol{G_{ui}} : (Objet; Sujet_i) \rightarrow u(Objet; Sujet_i)\ avec\ i = \{1; 2\}$

La production dialectique de la **négation seconde isolée ou négation qualitative élémentaire intermédiaire**[116], appelée $\boldsymbol{G_u}$ donne un résultat quantitatif noté $u(x;y)$ d'une relation dialectique entre deux pôles $(x;y)$:

$$G_u : (x;y) \rightarrow u(x;y)$$

Lorsque cette **négation seconde isolée ou négation qualitative élémentaire intermédiaire** de produit (u) notée G_u s'applique au couple dialectique :

$$\{x;y\} = \{Objet = Homme\ réel; Sujet = pensée\}=\{Objet; Sujet_1\}$$

Elle est notée :

$$G_{u1}(Objet; Sujet_1)$$

et son résultat quantitatif relatif à l'$Objet_1$ est :

$$u_1(Objet; Sujet_1)$$

Ou

u_1

Lorsque cette **négation seconde isolée ou négation qualitative élémentaire intermédiaire** de produit (u) notée G_u s'applique au couple dialectique :

$$\{x;y\} = \{Objet = Homme\ réel; Sujet = pensée\}=\{Objet; Sujet_2\}$$

Elle est notée :

$$G_{u2}(Objet; Sujet_2)$$

et son résultat quantitatif relatif au $Sujet_2$ est :

$$u_2(Objet; Sujet_2)$$

Ou

u_2

116 Théorique car il ne peut pas y avoir individuellement de négation (qualitative) de la négation (quantitative) sans négation première, objet de la seconde (qualitative).

Représentation graphique

Comme $q_1(x; y_1)$ et $q_2(x; y_2)$ répondent favorablement au test de dialecticité présenté en partie 2 et placé en annexe 2 (champ vectoriels orthogonaux), alors nous pouvons construire graphiquement un outil de dialectique dans un plan orthonormé que nous choisissons direct :

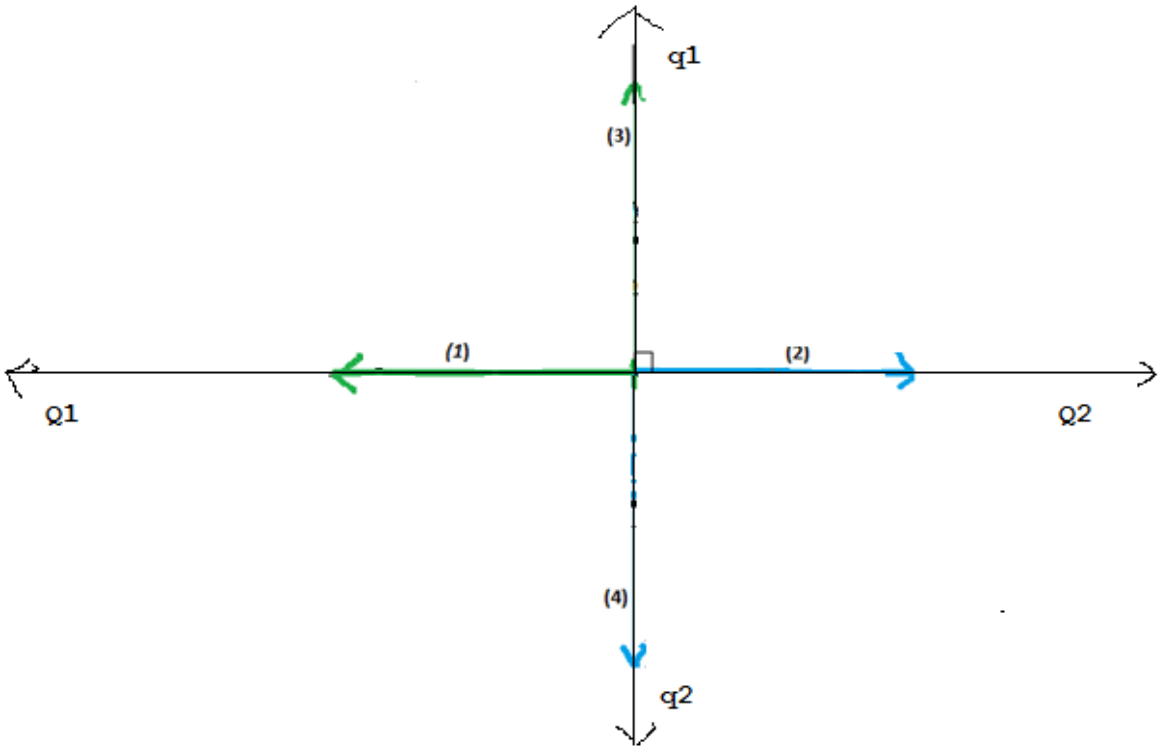
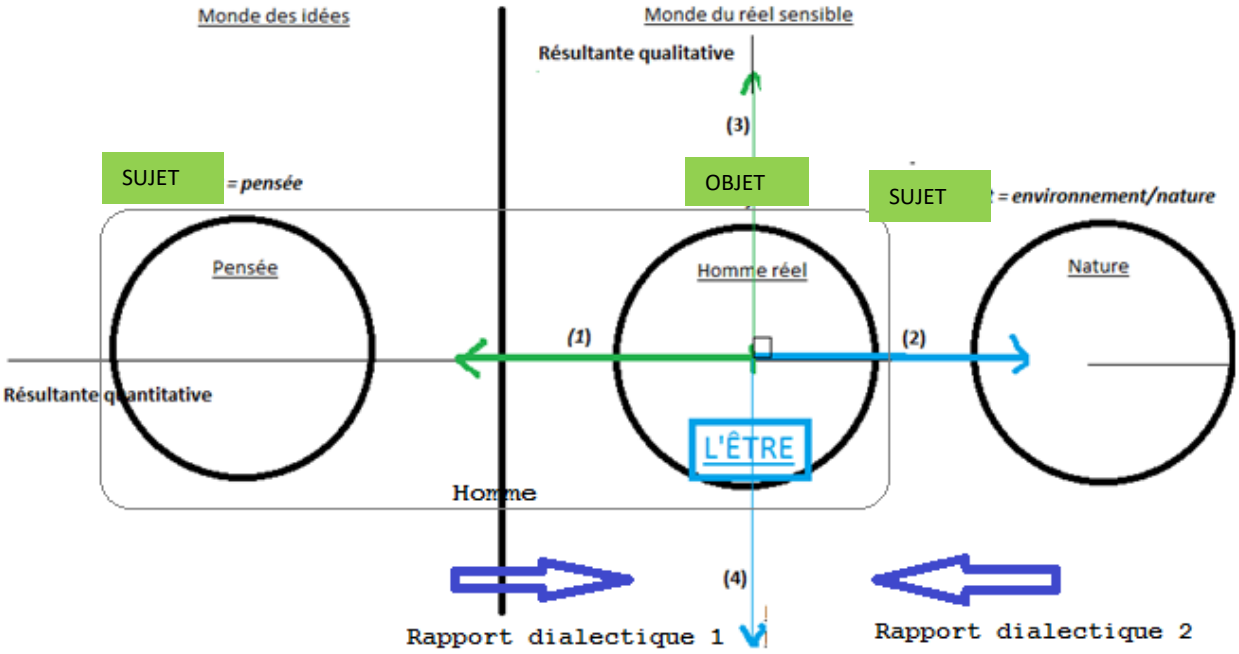


Figure 14 : Représentation Dialectique Des Champs Vectoriels Qualitatif Et Quantitatif Des Résultantes Dialectiques.

CommeQ_1,Q_2, q_1 et q_2 sont les résultantes des dialectives respectives

D_1 et D_2, l'on peut représenter ces dialectiques avec leurs les couples $(Objet; Sujet_1)$ et $(Objet; Sujet_2)$:



Nota : (Q ;q) forment dont bien une base orthonormée car valident le test de dialecticité entre eux.

Figure 15: Synthèse Du Modèle Global De La Dialectique De L'être Au Regard De La Nature Et De La Pensée.

Relations entre Q_i et q_i ($avec\ i = \{1; 2\}$)

Si les notions de quantité (Q) et de qualité (q) sont en relation dialectique, alors les q_i et les Q_i, champs vectoriels respectifs des espaces vectoriels Q et q sont tous respectivement orthogonaux entre eux.

Notamment : {q1 et Q2}, ainsi que {q2 et Q1}.

La question est de savoir quelle est la nature de la relation dialectique exposée par Marx au sein de son système cohérent entre q_1 et Q_2, ainsi que q_2 et Q_1 considérés respectivement comme des sujet-objets dialectiques entre eux.

Pur cela, il est question de concevoir chez Marx un lien entre production qualitative $q_i$de la relation des relations dialectiques $D_i\ \ des\ (Objet; Sujet_1)$ réciproques.

Ce lien s'explique par le fait que la production q2 en tant qu'être générique en devenir est capable de comprendre mieux sa situation, c'est-à-dire qu'il améliore de la sorte sa manière de penser.

Représentation

$$\Delta q_2 \xRightarrow[dialectiquement]{} {}_{\beta}\Delta Q_1$$

Comme la distance $dist(Objet; Sujet_2)$ augmente quantitativement sur un axe ontologique, la production quantitative Q_2 de la dialectique D_2 appliquée entre le sujet (inchangé) et $(Objet_2)$ est plus importante, et tend à augmenter la production qualitative q_2 rapprochant plus l'homme de sa nature humaine de Δq_2 par $\boldsymbol{D_2}$ **:**

$$\boldsymbol{H_{q2}}:\ (Objet; Sujet_1)\ \rightarrow \Delta \boldsymbol{q_2}(Objet; Sujet_2)$$

Et comme nous avons défini :

$$dist(Objet; Sujet_1)_{n=0} = Q_1$$

$$dist(Objet; Sujet_2)_{n=0} = Q_2$$

Alors de la même manière :

$$\boldsymbol{H_{q2}}:\ Q_2 = \boldsymbol{dist}(Objet; Sujet_1)\ \rightarrow\ \Delta \boldsymbol{q_2}(Objet; Sujet_2)$$

En effet, chez Marx, le sujet devenant à lui-même par production qualitative de valeur au cours de la relation dialectique qu'il opère avec l'objet pensée, devient être humain. Et cet être humain, qui devient aussi conscience, comme nous le verrons ultérieurement, est capable de comprendre les lois de la nature. La composante qualitative q_2 résultant de la dialectique spéculative entre le sujet-être et la pensée opère un rapprochement du sujet avec l'objet nature.

Le sujet comprend mieux les lois de la nature, et peut mieux penser cette nature. Cette relation est de nature contemplative ici et nous la formalisons par un rapprochement induit cette fois-ci du sujet-être avec l'objet-nature :

Représentation

$$\Delta q_1 \xRightarrow[dialectiquement]{} {}_{\gamma}\Delta Q_2$$

La question qui se pose désormais est de connaitre le rapport entre ${}_{\gamma}\Delta \boldsymbol{Q_2}$ $\boldsymbol{et}$ $\boldsymbol{\varphi}\Delta \boldsymbol{Q_2}$

Avec :

- ${}_{\gamma}\Delta Q_2$, produit de la dialectique $\Delta q_1 \xRightarrow[dialectiquement]{} {}_{\gamma}\Delta Q_2$ ou D_3
- $\theta\Delta Q_1$, produit de la dialectique D_1

En posant que la méthode dialectique ne dépend pas de l'objet sur lequel elle s'applique, la fonction dialectique est la même, elle consiste en la négation de la négation.

Ainsi, la dialectique D_2 est de même nature que la dialectique D_3. Il convient alors de comparer les données d'entrée de chacun des dialectiques pour en comparer les données de sortie :

D3 : $\Delta q_1 \rightarrow {}_{\gamma}\Delta Q_2$ avec ${}_{\gamma}\Delta Q_2 < \Delta q_1$

D1 : $Q_1 \rightarrow \theta\Delta Q_1$ avec $\theta\Delta Q_1 < Q_1$

et $Q_1 \rightarrow \Delta q_1 \; avec \; \Delta q_1 < \theta\Delta Q_1$ par $H_q \; o \; H_Q$ en partie 1

Alors :

$${}_{\gamma}\Delta Q_2 < \theta\Delta Q_1$$

Le sujet se déplace selon D3 et D1 plus vers l'objet pensée que vers l'objet nature. D1 est dominante sur D3.

De même pour D2 et D4 :

$$_{\beta}\Delta Q_1 < \varphi\Delta Q_2$$

Le sujet se déplace selon D2 et D4 plus vers l'objet nature que vers l'objet pensée. D2 est dominante du D4.

Pour la suite de la thèse, nous pouvons constater qu'au terme de D1, D2, D3, D4, la variation de la distance entre Sujet et Objet 1 est au maximum de$\theta\Delta Q_1$, ce qui ralentit le phénomène de convergence du sujet vers son objet 1.

Pour simplifier, nous considérerons que la distance entre objet 1 et objet 2 n'est affectée que par l'hypothèse la plus défavorable, induisant un risque possible de divergence du système objet 1, 2 et sujet :

Q1 ne varie que de $\theta\Delta Q_1$ appelé ΔQ_1

Idem :

Q2 ne varie que de $\varphi\Delta Q_2$ appelé ΔQ_2

Formalisation de l'oscillateur de l'être par les dialectiques D1, D2, D3, D4

Nous constatons donc que la distance $dist(Objet; Sujet_1)$ diminue quantitativement sur un axe ontologique.

Comme la dialectique (D_1) tend à rapprocher Objet et $SUJET_1$ quantitativement (réduction de cette distance), la production quantitative Q_1 de la dialectique D_1 appliquée entre le sujet (inchangé) et $(Sujet_1)$ qui est plus importante est elle-même plus importante, et tend à augmenter la production qualitative q_1 rapprochant plus l'homme de son être-humain en devenir de Δq_1 par $\boldsymbol{D_1}$ **:**

$$\boldsymbol{H_{q1}} : (Objet; Sujet_1) \rightarrow \Delta \boldsymbol{q_1}(Objet; Sujet_1)$$

Et comme nous avons défini :

$$dist(Objet; Sujet_1) = Q_1$$

$$dist(Objet; Sujet_2) = Q_2$$

Alors de la même manière :

$$\boldsymbol{H_{q1}} \ : \ Q_1 \ = (Objet; Sujet_1) \ \rightarrow \Delta \boldsymbol{q_1}(Objet; Sujet_1)$$

Relation dialectique des notions marxiennes de qualité et de quantité - formalisation

Cela suppose au passage un lien non pas quantitatif mais qualitatif entre les notions de qualité et de quantité[117]. Ce qui signifie que la relation qualitatif et quantitatif est elle-même aussi bien perçue à travers une logique dialectique de négation et de négation hégélienne chez Marx, dont nous reprenons la logique dialectique dans le modèle. Nous rejetons l'hypothèse que MARX n'applique pas la notion de dialectique aux notions qu'il utilise par souci d'honnêteté de l'auteur[118], contrairement à ce que pense MASARIK[119].

Définissons de la même manière que $\boldsymbol{D_1}$ et $\boldsymbol{D_2}$ la dialectique $\boldsymbol{D_3}$ entre les notions elles-mêmes dans une relation dialectique respectivement de Qualité (q) et Quantité (Q). Appelons-la : $\boldsymbol{D_3}(\boldsymbol{Q}; \boldsymbol{q})$

$$\boldsymbol{D_3} : (\boldsymbol{Q}; \boldsymbol{q}) \rightarrow \xi(\boldsymbol{Q}; \boldsymbol{q})$$

avec ξ résultat qualitatif de la négation quantitative de la négation qualitative de la dialectique de la quantité Q sur la qualité q

Nous ne développons pas ici les étapes intermédiaires évidentes des fonctions de négation quantitative et de négation qualitative de la première négation quantitative car cela ne porte pas d'intérêt scientifique[120].

Et ainsi de suite :

117 La notion de qualité est en fait la négation hégélienne quantitative de la négation qualitative de la notion de quantité.

118 Cf. Dialectique

119 MASARIK, Die Philosophischen und Soziologischen Grundlagen des Marxismus, Studien Zur Sozialen Frage, 1899, p.45.

120 Cf. Annexe.

Soit n le nombre d'opérations dialectiques D_{in} respectives sur $(Objet; Sujet_i)$:

A n=0

$$dist(Objet; Sujet_1)_{n=0} = Q_1$$

$$dist(Objet; Sujet_2)_{n=0} = Q_2$$

Et $D_{1_{n=0}}$ *telle que* :

$$\boldsymbol{H_{q1_{n=0}}} : (Objet; Sujet_1)_{n=0} \rightarrow \Delta q(Objet; Sujet_1)_{n=0} \; avec \; i = \{1; 2\}$$

$$\boldsymbol{H_{q2_{n=0}}} : (Objet; Sujet_2)_{n=0} \rightarrow \Delta q(Objet; Sujet_2)_{n=0} \; avec \; i = \{1; 2\}$$

Et comme :

$$\boldsymbol{D_3} : (\boldsymbol{Q}; \boldsymbol{q}) \rightarrow \xi(\boldsymbol{Q}; \boldsymbol{q})$$

Et

$$\Delta q_1 \xRightarrow[Selon\ \xi\ de\ \boldsymbol{D_3}]{} -\Delta Q_2$$

$$\Delta q_2 \xRightarrow[Selon\ \xi\ de\ \boldsymbol{D_3}]{} -\Delta Q_1$$

Alors nous pouvons considérer $\boldsymbol{D_3}$ telle que :

$$\xi : \Delta q_1 \rightarrow -\Delta Q_2$$

$$\xi : \Delta q_2 \rightarrow -\Delta Q_1$$

A n=1

$$dist(Objet; Sujet_2)_{n=1} = Q_{1_{n=0}} - \Delta Q_{1_{n=0}} \; sur \; l'axe \; croissant \; de \; notre \; repère$$

$$dist(Objet; Sujet_2)_{n=1} = Q_{2_{n=0}} - \Delta Q_{2_{n=0}} \; sur \; l'axe \; croissant \; de \; notre \; repère$$

Avec :

$$dist(Objet; Sujet_1)_{n=0} = Q_{1_{n=0}}$$

$$dist(Objet; Sujet_2)_{n=0} = Q_{2_{n=0}}$$

Et $D_{1_{n=1}}$ *et* Et $D_{2_{n=1}}$ *telles que* :

$$\boldsymbol{H_{q1_{n=1}}} : (Objet; Sujet_1)_{n=1} \rightarrow \Delta q(Objet; Sujet_1)_{n=1}$$

$$\boldsymbol{H_{q2_{n=1}}} : (Objet; Sujet_2)_{n=1} \rightarrow \Delta q(Objet; Sujet_2)_{n=1}$$

$$\boldsymbol{H_{q1_{n=1}}} : (Objet; Sujet_1)_{n=1} = \Delta \boldsymbol{q}\left(Q_{1_{n=0}}\right) \text{ avec : } \Delta \boldsymbol{q}\left(Q_{1_{n=0}}\right) < \Delta q\left(\Delta Q_{1_{n=0}}\right)$$

$$\boldsymbol{H_{q2_{n=1}}} : (Objet; Sujet_2)_{n=1} = \Delta \boldsymbol{q}\left(Q_{2_{n=0}}\right) \text{ avec : } \Delta \boldsymbol{q}\left(Q_{2_{n=0}}\right) < \Delta q\left(\Delta Q_{2_{n=0}}\right)$$

Soit :

$$\boldsymbol{H_{q1_{n=1}}} : (Objet; Sujet_1)_{\boldsymbol{n=1}} = \Delta \boldsymbol{q_{1_{n=1}}}$$

$$\boldsymbol{H_{q2_{n=1}}} : (Objet; Sujet_2)_{\boldsymbol{n=1}} = \Delta \boldsymbol{q_{2_{n=1}}}$$

Et :

$$\boldsymbol{q_{1_{n=1}}} = \Delta \boldsymbol{q_{1_{n=1}}} + \Delta\, \boldsymbol{q_{1_{n=0}}} \textbf{ avec : } \Delta \boldsymbol{q_{1_{n=1}}} < \Delta \boldsymbol{q_{1_{n=0}}}$$

$$\boldsymbol{q_{2_{n=1}}} = \Delta \boldsymbol{q_{2_{n=1}}} + \Delta\, \boldsymbol{q_{2_{n=0}}} \textbf{ avec : } \Delta \boldsymbol{q_{2_{n=1}}} < \Delta \boldsymbol{q_{2_{n=0}}}$$

Soit pour tout i :

$$\boldsymbol{q_{i_{n=1}}} = \Delta \boldsymbol{q_{i_{n=1}}} + \Delta\, \boldsymbol{q_{i_{n=0}}} \textbf{ avec : } \Delta \boldsymbol{q_{i_{n=1}}} < \Delta \boldsymbol{q_{i_{n=0}}}$$

Et comme :

$$\boldsymbol{D_3} : (\boldsymbol{Q}; \boldsymbol{q}) \rightarrow \xi(\boldsymbol{Q}; \boldsymbol{q})$$

Et

$$\Delta q_{1_{n=0}} \xRightarrow[Selon\ \xi\ de\ \boldsymbol{D_3}]{} -\Delta Q_{2_{n=1}}$$

$$\Delta q_{2_{n=0}} \xRightarrow[Selon\ \xi\ de\ \boldsymbol{D_3}]{} -\Delta Q_{1_{n=1}}$$

Alors nous pouvons considérer $\boldsymbol{D_{3_{n=1}}}$ telle que :

$$\xi : \Delta q_{1_{n=0}} \rightarrow -\Delta Q_{2_{n=1}}$$

$$\xi : \Delta q_{2_{n=0}} \rightarrow -\Delta Q_{1_{n=1}}$$

Et pour tout n

$$dist(Objet; Sujet_1)_n = Q_{1_{n-1}} - \Delta Q_{1_n}\ sur\ l'axe\ croissant\ de\ notre\ repère$$

$$dist(Objet; Sujet_2)_n = Q_{2_{n-1}} - \Delta Q_{2_n}\ sur\ l'axe\ croissant\ de\ notre\ repère$$

$$dist(Objet; Sujet_1)_n = Q_{1_n}$$

$$dist(Objet; Sujet_2)_n = Q_{2_n}$$

Et $D_{1_{n=1}}\ et$ Et $D_{2_{n=1}}\ telles\ que$:

$$\boldsymbol{H_{q1_{n+1}}} : (Objet; Sujet_1)_n \rightarrow \Delta q(Objet; Sujet_1)_n$$

$$\boldsymbol{H_{q2_{n+1}}} : (Objet; Sujet_2)_n \rightarrow \Delta q(Objet; Sujet_2)_n$$

$$\boldsymbol{H_{q1_{n+1}}} : (Objet; Sujet_1)_{n+1} = \Delta \boldsymbol{q}(Q_{1_n}) \text{ avec : } \Delta \boldsymbol{q}(Q_{1_n}) < \Delta q(\Delta Q_{1_n})$$

$$\boldsymbol{H_{q2_{n+1}}} : (Objet; Sujet_2)_{n+1} = \Delta \boldsymbol{q}(Q_{2_n}) \text{ avec : } \Delta \boldsymbol{q}(Q_{2_n}) < \Delta q(\Delta Q_{2_n})$$

Soit :

$$\boldsymbol{H_{q1_{n+1}}} : (Objet; Sujet_1)_{n+1} = \Delta \boldsymbol{q_{1_{n+1}}}$$

$$\boldsymbol{H_{q2_{n+1}}} : (Objet; Sujet_2)_{n+1} = \Delta \boldsymbol{q_{2_{n+1}}}$$

Et :

$$\boldsymbol{q_{1_{n+1}}} = \Delta \boldsymbol{q_{1_{n+1}}} + \Delta\, \boldsymbol{q_{1_n}}\ \boldsymbol{avec :}\ \Delta \boldsymbol{q_{1_{n+1}}} < \Delta \boldsymbol{q_{1_n}}$$

$$\boldsymbol{q_{2_{n+1}}} = \Delta \boldsymbol{q_{2_{n+1}}} + \Delta\, \boldsymbol{q_{2_n}}\ \boldsymbol{avec :}\ \Delta \boldsymbol{q_{2_{n+1}}} < \Delta \boldsymbol{q_{2_n}}$$

Soit pour tout i :

$$\boldsymbol{q_{i_{n+1}}} = \Delta \boldsymbol{q_{i_{n+1}}} + \Delta\, \boldsymbol{q_{i_n}} \textbf{ avec : } \Delta \boldsymbol{q_{i_{n+1}}} < \Delta \boldsymbol{q_{i_n}}$$

Et comme :

$$\boldsymbol{D_3} : (\boldsymbol{Q}; \boldsymbol{q}) \rightarrow \xi(\boldsymbol{Q}; \boldsymbol{q})$$

Et

$$\Delta q_{1_{n=1}} \xRightarrow[Selon\ \xi\ de\ \boldsymbol{D_3}]{} -\Delta Q_{2_{n=1}}$$

$$\Delta q_{2_{n=1}} \xRightarrow[Selon\ \xi\ de\ \boldsymbol{D_3}]{} -\Delta Q_{1_{n=1}}$$

Alors nous pouvons considérer $\boldsymbol{D_{3_{n=1}}}$ telle que :

$$\xi : \Delta q_{1_{n=1}} \rightarrow -\Delta Q_{2_{n=1}}$$

$$\xi : \Delta q_{2_{n=1}} \rightarrow -\Delta Q_{1_{n=1}}$$

Nous aboutissons à un système autorégulé, ou modèle de boucle de régulation dont le modèle de pensée est bien connu :

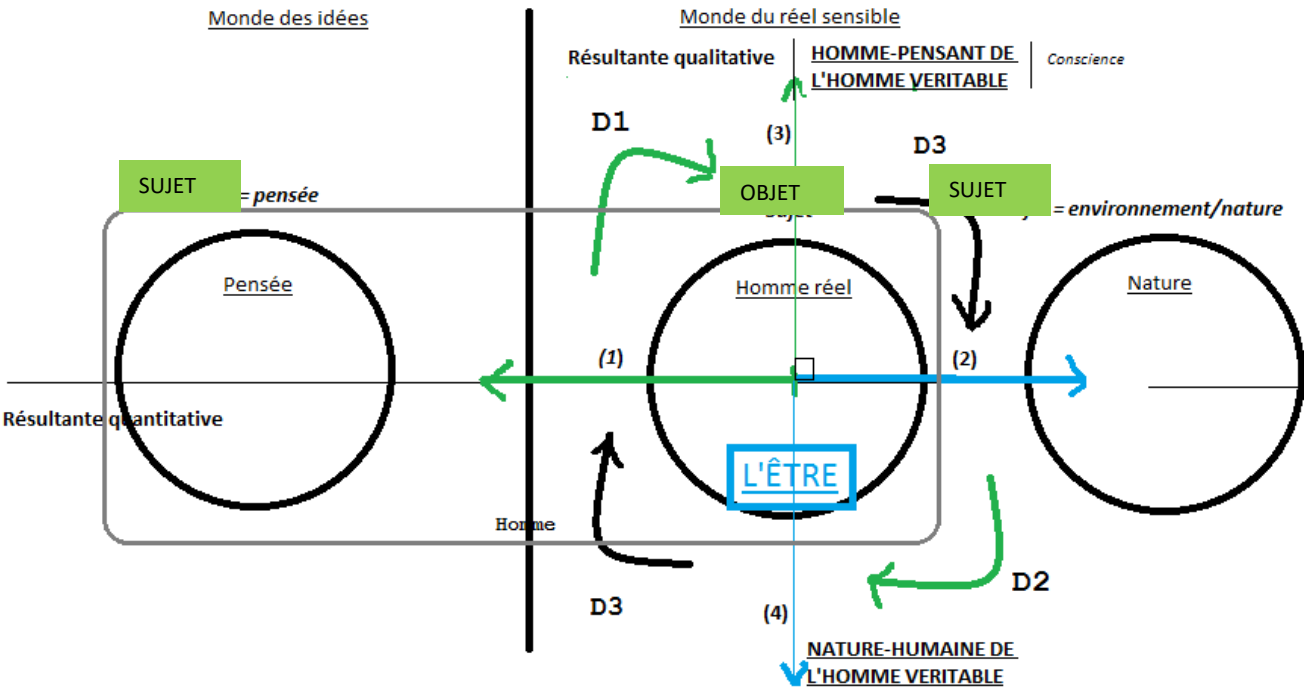


Figure 16 : Interaction Entre Les Niveaux Qualitatifs Et Quantitatifs Des Dialectiques Objet-Sujet.

Légende :

Avec D_1 et D_2, l'on peut représenter ces dialectiques avec leurs les couples $(Objet; Sujet_1)$

- D_1 : dialectique #1 entre Objet et $Sujet_1$
- D_2 : dialectique #2 entre Objet et $Sujet_2$
- $\boldsymbol{D_3}$: Dialectique d'image ξ de la création de valeur qualitative q_1 de D_1 sur la distance ontologique entre $Objet$ et $Sujet_1$.
- $\boldsymbol{D_3}1$: influence de la création de valeur qualitative q_1 de D_2 sur la distance ontologique entre $Objet$ et $Sujet_2$.

Représentation du modèle dialectique sous format séquentiel

Notons que le comportement dynamique de notre système, représentation du modèle dialectique matérialiste marxien répond toujours au modèle d'Héraclite d'oscillation de l'être entre deux pôles : la dialectique d'Héraclite fonde dans les contradictions du réel les principes

logiques dialectiques de totalité, de devenir et de contradiction comme un mouvement déterminé de l'être entre des pôles extrêmes de l'existence du monde sensible réel.

Nous avons laissé en suspens provisoirement deux questions :

La convergence éventuelle du système dépend-elle du point d'origine du sujet entre les deux objets ? Car notre modèle étant qualitatif, nous ne pouvons pas connaitre cette position. Notre modèle fonctionne si la convergence ne dépend pas de la position quantitative de l'objet entre ses sujets.

Y a-t-il convergence du système ?

Ce schéma nous permet de dire que le marxisme ne permet pas de dérive idéaliste tant que l'être réel, l'homme dans le réel sensible, sujet de la dialectique, oscille entre les deux pôles, dans sa construction qualitative.

Cela exclura alors toute possibilité marxienne d'idéologie par dérive idéaliste à partir de la dialectique de nature hégélienne, en l'absence de superposition possible de l'objet et du sujet marxien, que ce soit de manière idéélliste ou naturaliste.

Notre démarche, désormais et de prouver qu'il est impossible qu'il puisse y avoir superposition du sujet avec l'un ou l'autre des objets dans le fonctionnement de ce système régulé représenté schématiquement comme suit de manière ontologique :

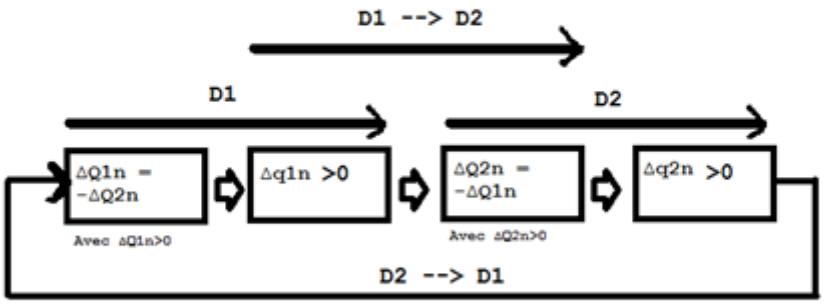


Figure 17 : Modèle Séquentiel De L'interaction Entre Les Niveaux Qualitatifs Et Quantitatifs Des Dialectiques Objet-Sujet.

Représentation en boucle fermée du système dialectique

L'on obtient un système oscillant entre deux pôles.

Constatant que :

$$\Delta Q_{1n} = -\Delta Q_{2n}$$

Selon les mêmes natures de dialectiques D1 et D2, peu importe x0 (position initiale de l'être, qui nous le verrons en détails, provient de la nature).

Le schéma précédent peut se simplifier rationnellement de la manière suivante :

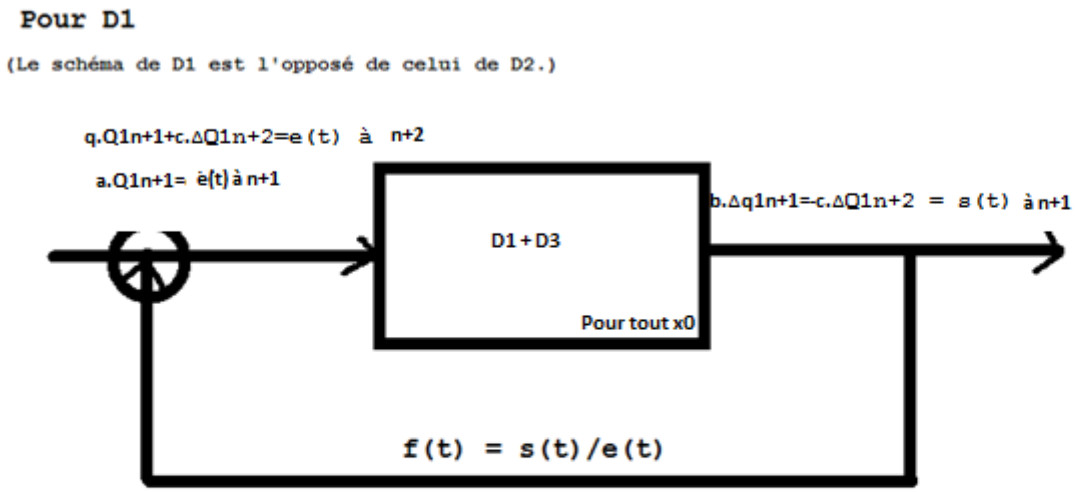


Figure 18 : Représentation Du Modèle D'interaction Entre Les Niveaux Qualitatifs Et Quantitatifs De Chaque Dialectique Objet-Sujet.

La question est de se poser si ce système de nature régulée et oscillante s'amortit ou non.

L'étude du fonctionnement du système-même schématisé du sujet et de l'objet, ci-dessous nous permettra de la savoir rationnellement.

Il convient donc désormais de rapprocher ce système de modèles connus de la pensée, indépendant de toute discipline particulière du champ scientifique. C'est-à-dire de recherche un modèle rationnel universel qui réponde à ce modèle de système en boucle fermée retour sur lui-même.

1.5. Stabilité du modèle de représentation de la dialectique matérialiste selon Marx

1.5.1. Dialectique et modèle PID entre couple objet-sujet vs. Réel-pensée

Recherche du modèle ontologique et universel de formalisation de la dialectique

L'ingénierie classique découvert au sein de l'électronique de la seconde partie du 2ème siècle un modèle qui dépasse son propre champ par la portée universelle de son modèle de compréhension des phénomènes du réel. Cet outil est le P.I.D.[121]Ce modèle est parfaitement connu par les ingénieurs qui ne l'utilisent malheureusement qu'à régler des systèmes industriels, et principalement des chaudières… La phénoménologie ne peut que s'attrister qu'un tel *segmentarisme* des disciplines entre elles n'ait conduit à ne considérer que le feu ne puisse servir qu'à éloigner les animaux exclusivement si des philosophes n'avaient pas conçu une utilisation plus large de leur découverte en y identifiant un modèle de nature universelle et donc transdisciplinaire[122].

Cet outil est bien un outil de dialectique en ce sens que P, I, D.

121 Pour étude des modes proportionnels, intégratifs et dérivatifs des phénomènes du réel par boucle d'asservissement.

122 Posture Hegelienne de la philosophie.

Pour cela il convient de tenter de formaliser scientifiquement avec des notions modernes actuelles la notion de dialectique contradictoire hégélienne afin de pouvoir tester la nature des outils que nous rencontrons en sciences afin d'en filtrer ce qui sont de nature dialectique au sens de Hegel :

Rappels : Des pôles sont indépendants, distincts, paradoxaux et non contradictoires au sens d'hégélien s'ils répondent à minima aux prérequis dialectiques suivants : Soit A, soit non-A, alors il est possible que (A ET B) soient vrais ; de la même manière que A et B contradictoires, alors il est possible que (A ET B) soient vrais.

Définition que nous pourrions simplement retranscrire de manière minimale à travers deux perspectives scientifiques de nature dialectique moderne :

« L'outil de pensée est un outil de dialectique, à vocation universelle, donc transdisciplinaire si et seulement si les pôles qui le constituent sont distincts et indépendants. Si l'on considère que le monde n'est pas contradictoire au sens hégélien[123], alors les critères de « distinctions » et « d'indépendance » des pôles fonde leur caractère dit paradoxal.

L'outil dès lors appelé outil de dialectique a pour but de concilier (dialectiquement) des paradoxes dans un univers, ici, non contradictoire, par une méthode.

Cette méthode qui s'avère en fait un processus fonctionnel (la dialectique est un processus dans son fonctionnement et sa finalité) peut être de nature dialectique, utilisant la logique formelle, mettant en œuvre une logique propre à la dialectique.

Dans tous les cas, cette méthode est nécessairement dialectique dans le lien qu'elle entretien avec un raisonnement rationnel (ici de nature informelle), donc garant d'une théorie de la connaissance convergeant vers une ou des vérités.

Par exemple, pour Hegel, la méthode est celle de la contradiction de la contradiction, en soit une *méthode* mettant en œuvre sa propre logique non formelle. Mais peu importe la nature de la méthode propre à la dialectique, la dialectique garantie l'existence de vérités, que ces vérités soient considérées exister dans le réel sensible (empirisme), dans les modèles issus du réel sensible (phénoménologie transcendantale, dans les nuances husserliennes, d'Adorno, de Hegel), ou dans l'esprit humain hors du réel sensible (critique transcendantale Kantienne) par exemple.

123 C'est-à-dire qu'il accepte l'assertion qu'il est possible que (A ET B) soit vrai avec :soit A, soit non-A.

Voici maintenant une redéfinition proposée, en science formelle des mathématiques, des critères de distinction et d'indépendance :

Soit trois pôles : A, B, C considérés aussi comme des espaces vectoriels contenants des champs vectoriels.

A, B, C **distincts et indépendants** si et seulement si (A):

- $A \cap B \cap C = \{\varnothing\}$
- Ce qui revient à dire, dans le cas des espaces vectoriels que les espaces vectoriels 1A, B, C sont orthogonaux entre eux, et donc les champs vectoriels les constituants sont respectivement orthogonaux entre eux entre les espaces vectoriels respectifs dans un espace à n dimensions (n>=3)

Il est donc possible de créer un **outil de dialectique** de nature ontologique (non chronologique), qui est un graphique à n dimensions dont chacun des axes sont perpendiculaires entre eux (si n dimensions = n espaces vectoriels). Par exemple un graphique de type (x ; y) avec l'axe des ordonnées perpendiculaire à l'axe des abscisses[124].

En tant qu'outil de dialectique, les résultats que nous trouverons suite à nos calculs (exemple interpolation linéaire du second ordre de la tangente à la courbe en un point) sera **juste et vrai**, c'est-à-dire juste théoriquement (dans le monde des idées), et vrai pratiquement, dans le monde sensible non-contradictoire[125], car la construction-même de notre outil, dit dialectique le considère comme non contradictoire par la vérification en (A).

Un outil de dialectique nous permet de converger vers une **vérité** qui **existe**, vers un résultat juste et vrai au regard des critères que nous avons extraits du réel et qui le compose.

124 La diagonalisation matricielle en mathématiques d'un espace à n dimensions permet de savoir si l'on a autant de champs vectoriels que de dimensions ou moins. Il s'agit d'appliquer la jacobienne d'une application matricielle d'un endomorphisme symétrique dans une base orthonormée direct, ou diagonalisation.

125 Au sens hégélien.

Remarquons simplement que dans l'outil P.I.D., les lois proportionnelles, dérivatives et intégratives appartiennent à des dimensions distinctes et indépendantes de l'espace (qui ne peuvent s'exprimer les uns par rapport aux autres).

P, I, D appartiennent à des champs vectoriels orthogonaux.

Il est possible de construire un outil de type dialectique, avec pour axes orthogonaux P, I, D. Cet outil comporte 3 axes dit paradoxaux dans un univers contradictoire de type hégélien. Il est possible de concilier P, I, D, et de trouver une solution juste et vraie à un problème que traiterait ce modèle de régulation d'un système asservi en boucle fermée retour.

L'outil de pensée du réel sensible appelé P.I.D est un outil universel de la pensée qui ne dépend donc pas du champ disciplinaire particulier. Il est donc applicable en dehors de son champ initial dans tout champ rationnel dialectique. En particulier dans le cadre de notre modèle dont il est superposable :

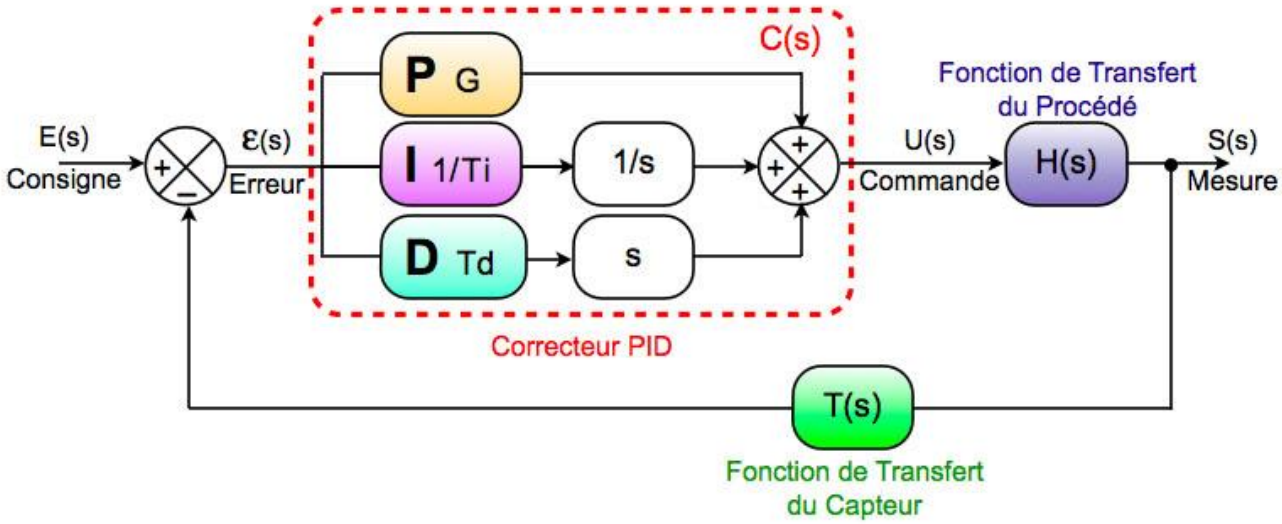


Figure 19 : Modèle P.I.D.

Schématisable sous la forme réduite par :

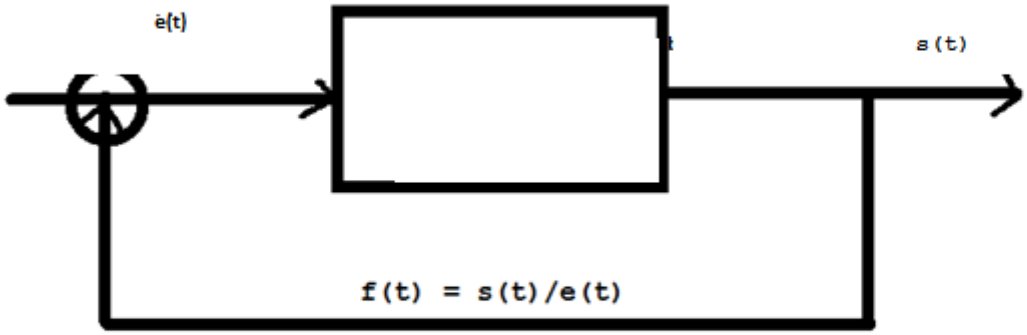


Figure 20 : Représentation simplifiée Du Modèle P.I.D.

L'on retrouve parfaitement notre modèle construit précédemment. Avec un système en boite noire qui a pour but de rapprocher une mesure d'une consigne à la manière dont la dialectique cherche quantitativement à rapprocher ou concilier un sujet avec son objet (négation), en créant qualitativement par la négation de la négation une variation qualitative.

Dans un P.I.D. boucle fermée, nous réinjectons la sortie sur l'entrée, tout comme la fonction D1+D2 réinjecte sur l'entrée Q1 une variation négative, créant une nouvelle entrée, qui est à nouveau retraitée par le système constitué de D1+D2 à une nouvelle boucle retour ou itération.

Définition de t et T et t de la dialectique marxiste

n = nombre de boucles d'itération de la dialectique entre objet et sujet en mode absolu.

Entrée et sortie du modèle P.I.D.

La dialectique s'applique sur la relation sujet-objet(i) à chaque boucle retour notée n pour l'objet nature (D1+D2) :

- Objet = réel (= être permanent)
- Sujet2 = nature

En reprenant les résultats de nos travaux préparatoires ci-dessus :

$$dist(Objet; Sujet_2)_n = Q_{2_n} = Q_{2_{n-1}} - \Delta Q_{2_{n-1}} \; sur\; l'axe\; croissant\; de\; notre\; repère$$

Sur l'axe des Q :

- $e(t)_n = Q_{2_n} = Q_{2_{n-1}} - \Delta Q_{2_{n-1}}$
- $s(t)_n = -\Delta Q_{2_{n-1}}$

De même sur l'axe des q avec D1+D2:

- $e(t)_n = \Delta q_{2_n} = \Delta q_{2_{n-1}} + \Delta q_{2_n}$
- $s(t)_n = \Delta q_{2_{n+1}}$

1.5.2. Étude des modes d'idéologie par idéalisme du modèle matérialiste dialectique (sur (Q))

Modes possibles de convergence du modèle oscillatoire de l'être en dialectique matérialiste

Si l'on fait fonctionner le modèle (uniquement qualitativement car nous ne disposons pas de mesures quantitatives de concepts philosophiques, mais une parfaite connaissance de leur coordination qualitative) tel qu'il est présenté, l'on constate que le sujet tend vers une

position stable d'immobilité sur l'axe quantitatif entre sujet et objet, selon des modes transitoires qui peuvent prendre des formes différentes :

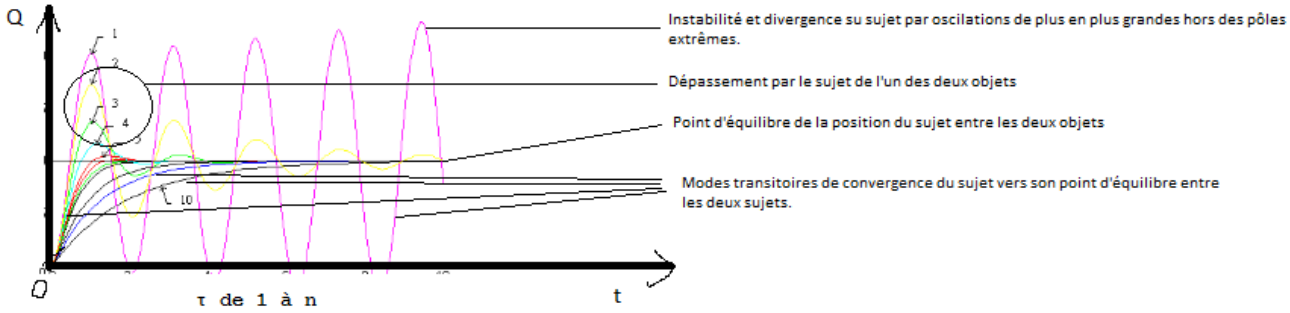


Figure 21 : Modes Transitoires De Convergence Du P.I.D.

Stabilité d'un système oscillant en boucle fermé et rejet de la divergence du modèle matérialiste dialectique

L'approche théorique du système PID nous montre que le système peut selon ses réglages, diverger, converger. Mais en aucun cas se maintenir dans un équilibre de l'écart de Q, à t=infini, entre e(t) et s(t). Notons que cela ne dépend pas du point d'origine du sujet par rapport à ses pôles. Rappelant que chez Marx, ce point d'origine est quasiment superposé avec le sujet nature, pour générer le sujet « pensée » de l'homme le plus éloigné :

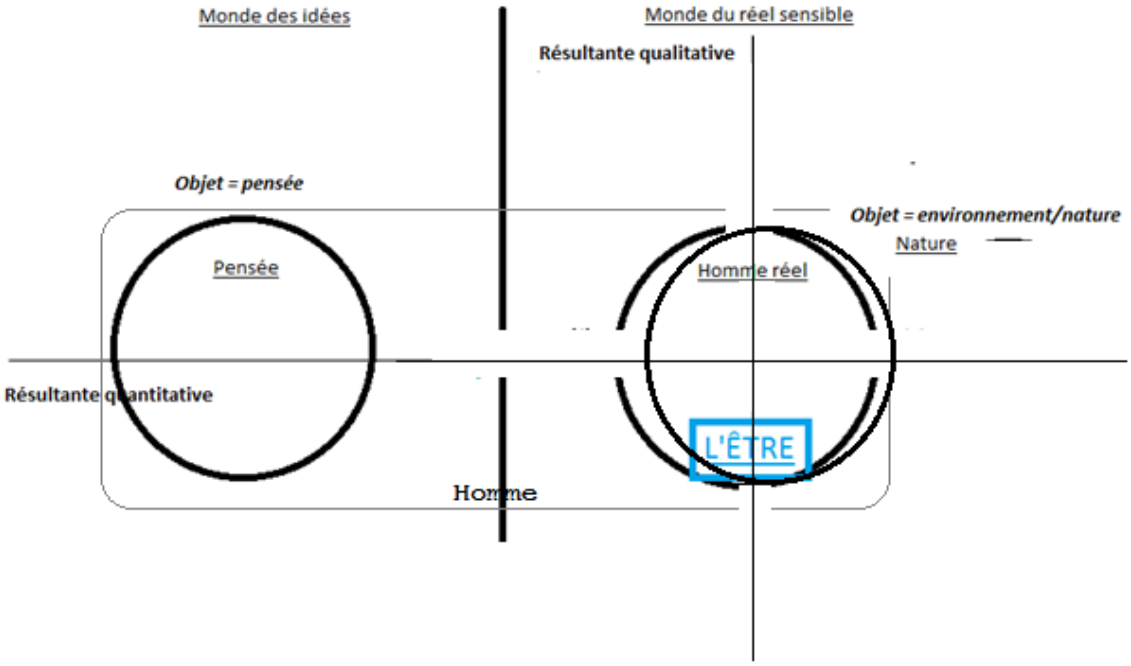
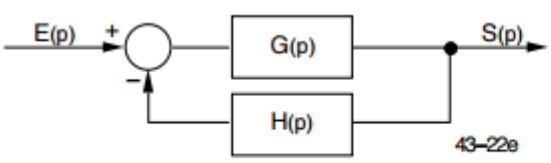


Figure 22 : Idéalisme Naturaliste De L'objet Du Réel

La notion de dialectique appliquée par Marx, à un couple constant sujet-objet vs. Réalité-pensée peut théoriquement diverger, c'est-à-dire entrainer le contraire de la dialectique, c'est-à-dire l'impossibilité d'une interpénétration des contradictions entre objet et sujet, ou bien à un idéalisme (où objet final = sujet final), en conservant la situation figée.

La dialectique marxienne est donc potentiellement idéaliste ou bien dualiste, et donc par négation de la dialectique même.

En réalité, les critères de convergence du PID imposent qu'*« Un système bouclé est stable si et seulement si tous les pôles de sa fonction de transfert en boucle fermée ont leur partie réelle négative »* :



Soit le système asservi représenté par le schéma bloc ci-contre. Sa fonction de transfert s'écrit :

$$F(p) = \frac{G(p)}{1 + H(p)\,G(p)}$$

Ce système sera stable si et seulement si les racines de l'équation caractéristique sont à partie réelle négative.

Figure 23 : Fonction de Transfert du Modèle P.I.D. en écriture de Laplace.

i.e. Pour que p ait des racines réelles, il faut soit que les écarts successifs des itérations du système bouclé asservi entre objet et sujet aient des écarts relatifs à l'entrée positifs.

Ce qui est vrai dans notre réalité matérielle.

Ce qui signifie que le marxisme en ce qu'il donne autorité à l'être pratique et réel sur l'être idéel de la pensée, ne conçoit pas qu'une chose soit idéelle si elle n'est pas matérielle avant. La frontière métaphysique se comporte comme une frontière de nature diégétique entre le monde réel et le monde idéel, infranchissable par les choses de la matière réelle.

Il est impensable de concevoir que des solutions positives à la fonction de transfert soit acceptable, car elle accepterait les solutions (p) comme racines complexes dans C de la fonction de transfert, ce qui n'est pas une approche compatible avec la réalité matérielle, et serait donc purement théorique (spéculatif des imaginaires).

Le marxisme n'est pas envisagé dans notre thèse ici sous une forme théorique purement spéculative, mais bien pratique réelle de son matérialisme dans le réel sensible, de nature stable.

Nous excluons toute possibilité de divergence intrinsèque au modèle marxiste représenté sous son modèle de pensée dialectique P.I.D.

S'il n'existe pas de divergence possible, l'on exclut toute superposition même transitoire du sujet avec son objet.

En excluant toute divergence possible dans le modèle pratique de Marx, l'on exclut toute possibilité d'idéalisme par superposition ponctuelle de l'objet et du sujet dans une configuration de divergence du modèle.

Superposition transitoire du sujet et de l'objet

Cependant, il existe une autre cause d'idéalisme possible par superposition du sujet et de l'objet dans le modèle marxiste ci-présent : celui d'une convergence du sujet vers une position d'équilibre entre ses pôles Sujet1 et 2, mais par dépassement transitoire de l'objet sur un sujet. Par exemple :

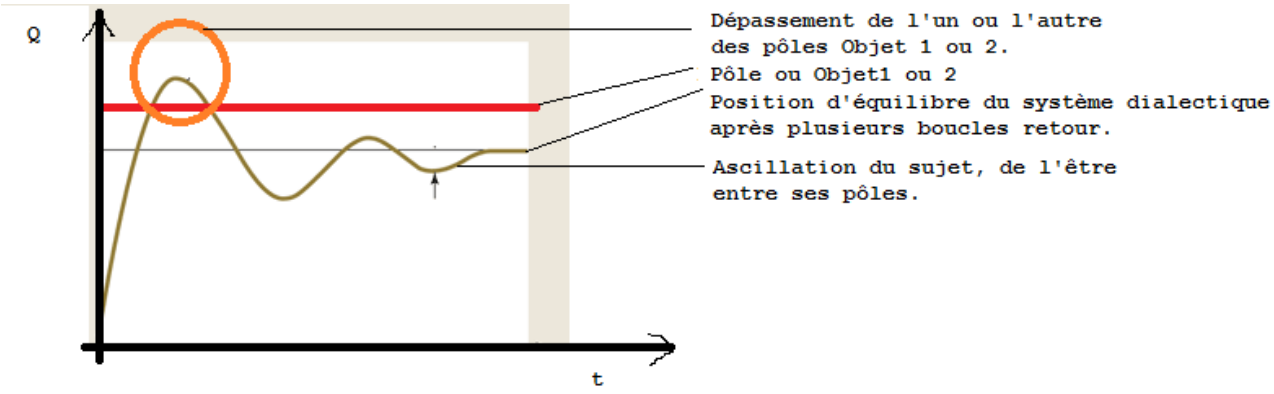


Figure 24 : P.I.D. Et mode de convergence par dépassement de la consigne.

Cette situation n'est pas acceptable au sens de la philosophie marxiste pour les raisons évidentes : il n'est pas acceptable que l'Homme, en tant qu'être dépasse même ponctuellement l'un des deux pôles, (qui ne peut être que nécessairement réel (sujet 2) au regard de notre étude précédente de la frontière diégétique).

Et ceci même dans une convergence qui se situerait entre les deux pôles car cela serait accepter que l'homme puisse être transitoirement essence de la pensée, au-delà de la pensée ou bien en deçà de la nature (!!). C'est une aberration d'imaginer cela et si nous devons rationnellement rejeter cette possibilité, nous rappellerons que Marx rejette toute métaphysique de sa dialectique de l'idéel ou du naturalisme en l'homme. Et en particulier que l'homme soit ou bien puisse devenir dieu… même transitoirement…

Idéalisme par convergence du sujet vers son objet

Que nous reste-t-il comme option de superposition de l'objet et du sujet dans le modèle marxiste ?

La seule option qui demeure serait une convergence du sujet comme être réel vers l'un ou l'autre des sujets sans dépassement :

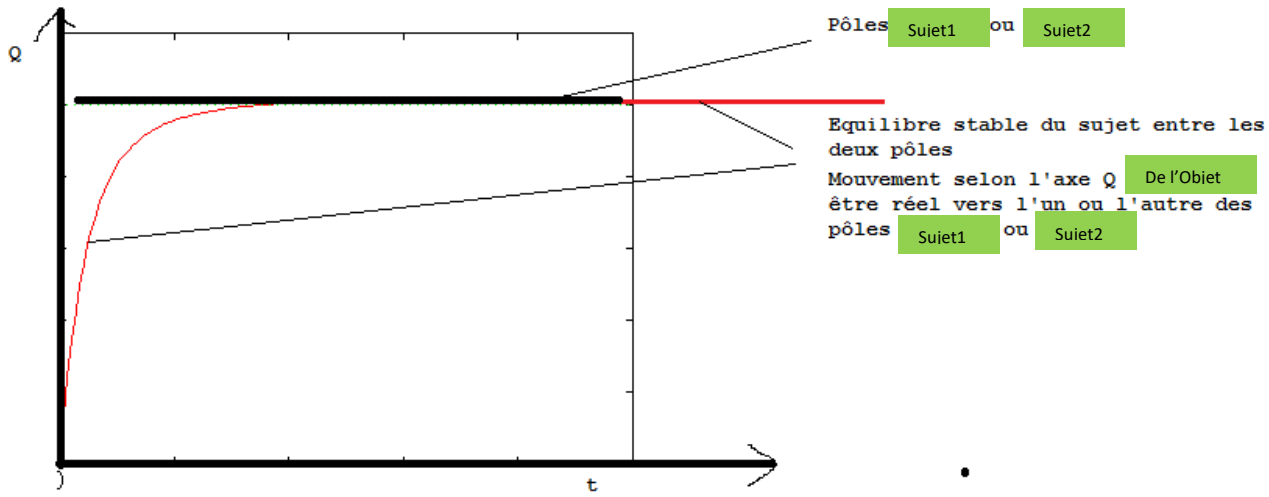


Figure 25 : Mode De Convergence Sans Dépassement De La Consigne.

Cette situation est rationnellement impossible car elle supposerait que l'un ou l'autre des pôles soit sans influence, c'est-à-dire :

- Soit la distance du sujet aux sujets 1 ou 2 soit toujours nulle (impossible),
- Soit que les sujets 1 ou 2 n'existe pas (impossible car c'est une donnée d'entrée au modèle marxiste matérialiste dialectique tel que nous l'avons construit),
- Soit qu'il existe distinctement de l'objet mais qu'il n'ait pas d'influence, ce qui reviendrait donc à dire qu'il existerait deux natures de dialectiques marxistes distinctes, l'une portant une méthode propre à son objet entre sujet1 et Objet par exemple, l'autre portant sur une méthode propre distincte de la première entre sujet2 et objet par exemple. (Impossible car la méthode dialectique marxiste en dépend pas de l'objet sur laquelle elle porte, en sa qualité de méthode-même d'après nos travaux précédents).

En définitive, il n'existe pas de possibilité dans le modèle marxiste que le sujet puisse se superposer à l'un de ses objets. Ce qui exclut définitivement tout idéalisme dans le marxisme dialectique matérialiste, et donc toute possibilité intrinsèque à sa dialectique de porter quelque fruit d'idéologie afférente.

Contrainte de l'oscillation de l'être dans le réel

De plus, l'homme marxiste étant depuis FEUERBACH, l'homme réel et non l'homme philosophique, il n'est pas permis que l'objet, être humaine sorte même du champ du réel :

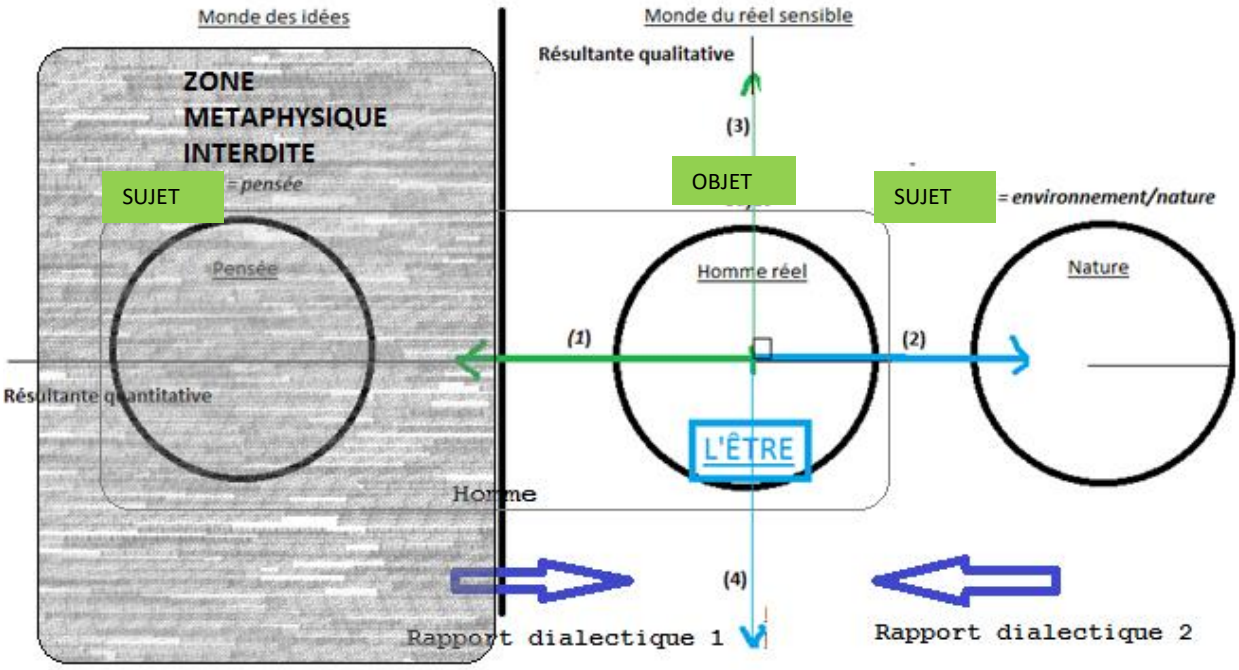


Figure 26 : Modèle Global Objet/Bi-Sujet Des Rapports Dialectiques.

Mais rien n'interdit « mécaniquement » le système marxiste-même de converger vers un point d'équilibre dans la zone idéelle à partir de la zone réelle, sans atteindre ni se superposer avec le sujet pensée. C'est une situation que Marx interdit dans pour autant que son système ne l'empêche a priori.

Tout dépend où se trouve le point d'équilibre de convergence du système et s'il existe, en fonction du point initiale de positionnement de l'objet d'avoir un dépassement du sujet oscillant dans la zone métaphysique. Gardons cette remarque provisoirement en suspend afin de voir si la suite de notre démonstration par modélisation[126] dans le champ purement qualitatif nous permet d'y répondre (c'est-à-dire si la réponse peut être donnée en fonction de la nature du système P.I.D. ou autre modèle quel que soit la quantification).

1.5.3. Étude des modes d'idéologie non idéalistes du modèle matérialiste dialectique (sur (Q))

Idéalisme par « sclérose »

Cependant, nous constatons que le système atteint sur l'axe des Q, une position d'équilibre stable au bout d'un certain nombre de i. Cette position est de nature dialectique mais pose un problème essentiel quant à la possibilité d'une nouvelle forme d'idéologie, de nature passive. Cela est dû à :

$$\Delta \boldsymbol{q}_{\boldsymbol{i}_{\boldsymbol{n}=\boldsymbol{1}}} < \Delta \boldsymbol{q}_{\boldsymbol{i}_{\boldsymbol{n}=\boldsymbol{0}}}$$

Dans notre modèle actuel, le sujet, être oscillant entre ses pôles, « objets » dialectiques, se stabilise nécessairement à une position stable dialectique. La dialectique mènerait au bout d'un certain nombre de boucles retour (n) à un équilibre stable immobile et passif su l'axe des Q. Ce qui revient, sur l'axe des q à constater l'arrêt de toute production qualitative par la dialectique marxiste dans son fonctionnement hégélien de négation et de négation de la négation :

126 Rappelons le sens ici de forme la plus accomplie de présentation ici d'un système par voie analytique d'un objet scientifique (méthode) de son sujet démontré scientifiquement par la connaissance détaillée rationnelle et logique de ce sujet en soi.

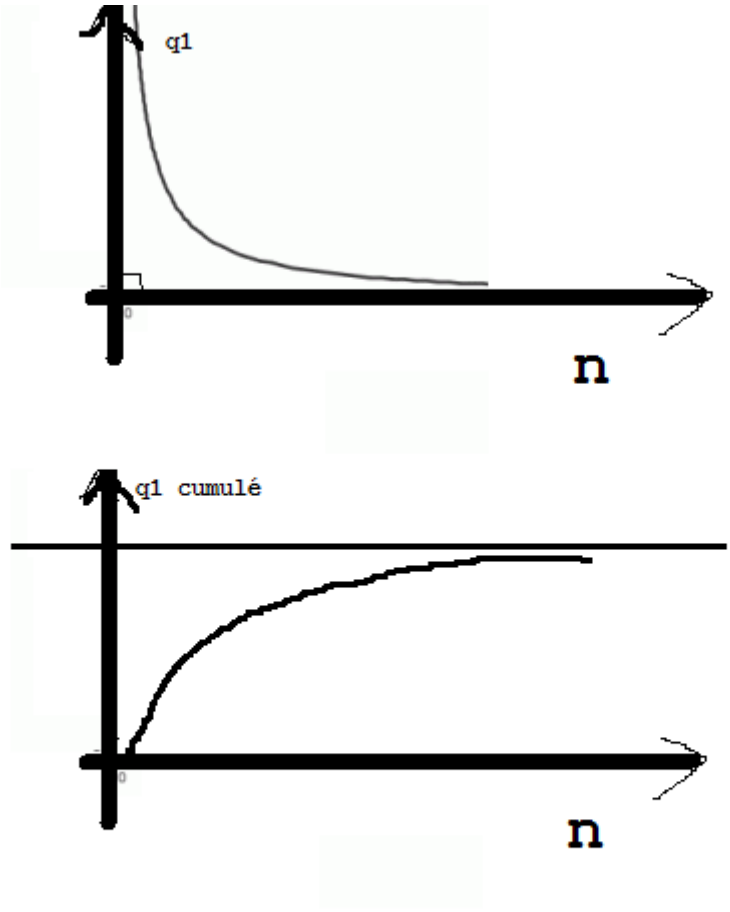


Figure 27 : Evolution De La Variation De Valeur Qualitative Du Modèle Et De Sa Valeur Cumulée.

Appelons cette situation une idéologie dialectique matérialiste non idéaliste mais sclérosée. C'est une idéologie en tant qu'elle est issue du système dialectique, de manière rationnelle, mais demeure une tendance extrême du système à se nier lui-même (car à l'extrême, le système sclérosé n'est plus dialectique).

Dans l'état de nos travaux actuel, force est de constater que cette issue semble ne pas pouvoir ne pas être (critère de nécessité).

Cependant, nous pouvons sans plus de démonstration, par analogie, constater que les natures de dialectique sont les mêmes, elles opèrent toute une négation de la négation. La nature de la dialectique ne dépend pas du couple objet-sujet sur laquelle elle opère. Ainsi, sur l'axe des Q, axe quantitatif, la dialectique marxienne tend à concilier un objet avec chacun de ses sujets.

Influence de la position initiale du sujet entre ses pôles

Nous avons laissé en suspens la position initiale du sujet dans ce système oscillant.

Nous allons désormais démontrer par analogie de modélisation que l'oscillation de ce système converge toujours vers le même point d'équilibre extrême quand n tend vers l'infini, quel que soit le point initial de l'objet, qui nous l'avons vu est chez Marx quasi superposé avec le sujet nature à l'origine (la nature produit à l'origine l'objet homme, chez Marx, rappel). Il s'agit de la condition de création chez l'homme, ensuite, du pole pensée (l'homme produit la pensée chez Marx, rappel) qui induit en l'homme réel issu de la nature par génération de la dialectique D2 de l'être sujet, l'homme réel avec la nature.

En reprenant :

$$\Delta \boldsymbol{q}_{\boldsymbol{i}_{\boldsymbol{n=1}}} < \Delta \boldsymbol{q}_{\boldsymbol{i}_{\boldsymbol{n=0}}}$$

Ainsi que nos résultats précédents :

- Non dépassement possible,
- Non superposition des Objet-Sujets(i),
- Non convergence des sujets vers l'un ou l'autre des objets(i).

Nous pouvons proposer cette modélisation fidèle en termes de modèle oscillatoire :

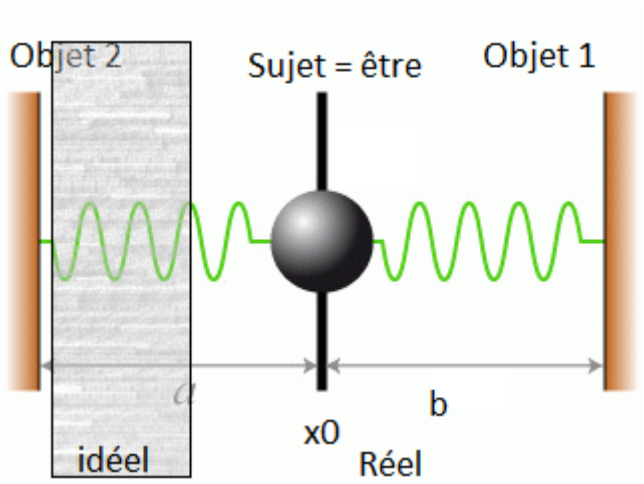


Figure 28 : Analogie Avec Un Modèle Oscillant

Remarquons simplement que la masse (l'objet) oscillera toujours vers le même point d'équilibre de convergence qui est le point milieu (à notre stade de la modélisation, mais qui se précisera ensuite) sur l'axe des Q entre sujet 1 et sujet 2.

Comme Marx considère comme prémisse que l'objet de la dialectique est l'être du réel, l'on doit donc supposer que le monde idéel de l'être est moins étendu que le son monde réel.

Mais que cela n'empêche pas que le système puisse dépasser transitoirement la zone idéelle. Ce qui nous pose toujours un problème.

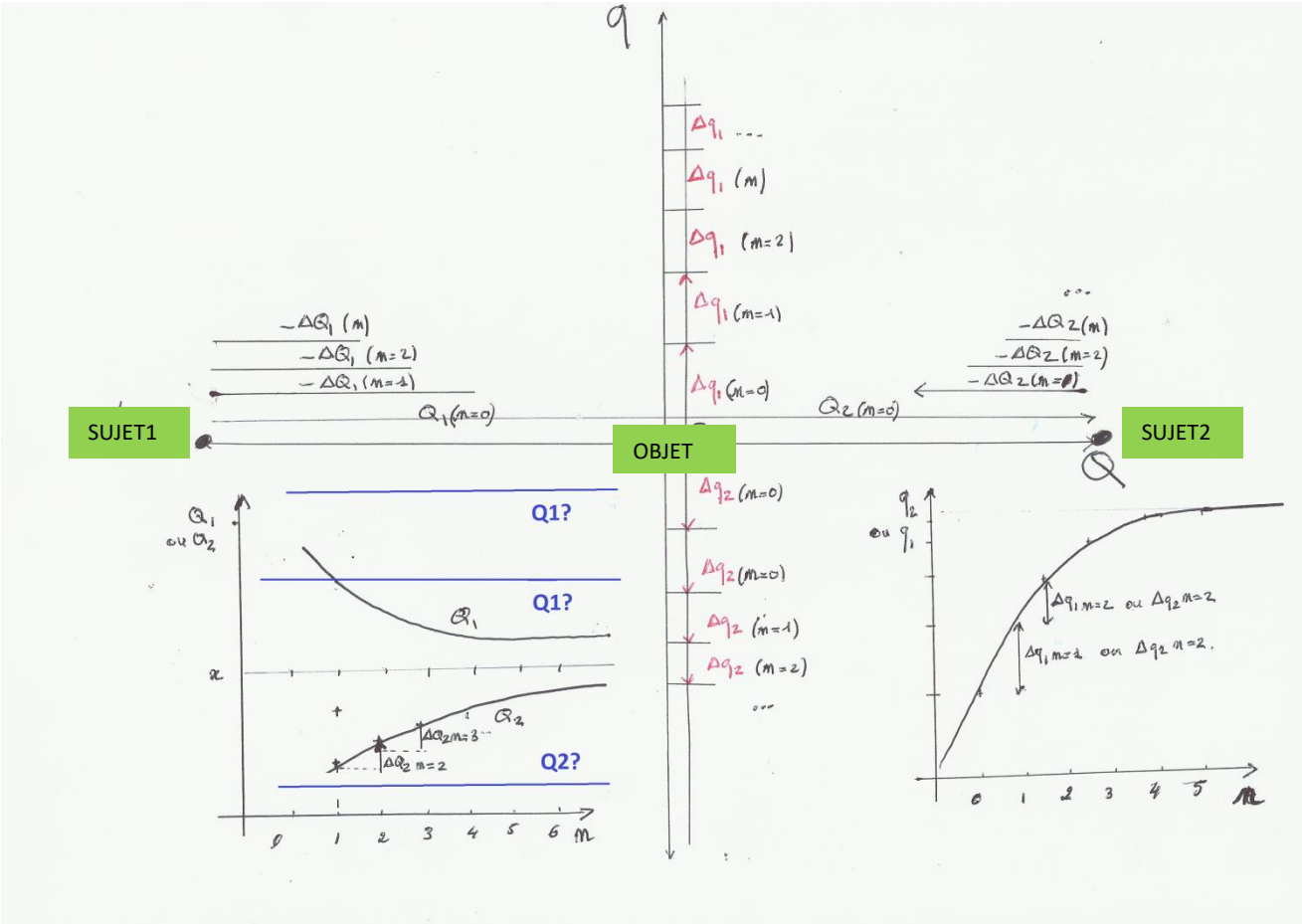


Figure 29 : Résultantes Qualitatives De La Contradiction Et De La Contradiction De La Contradiction Dialectiques Du Processus Hégélien Chez Marx (Objet-Sujets).

1.5.4. Formalisation de la praxis

La praxis comme dialectique

Si l'on se satisfait de ce modèle tel qu'exposé, nous faisons cependant une erreur de ne pas intégrer l'augmentation marxienne de FEUEUBACH en ce qui concerne la **praxis**. L'objet réel, étant actif, modifie son sujet qui le modifie à son tour lorsque le sujet en question est son environnement pratique naturel.

La question essentielle est de se poser la question de quels items dialectiques il s'agit. Nous savons que la praxis se réfère à la nature. Donc la nature est-elle objet ou sujet de la praxis ?

De plus, quel est l'autre item dialectique ? La littérature des commentateurs marxistes parle de l'être, au mieux de l'être humain, ou être réel. Certain parlent d'être véritable.

Établissons une critique marxiste (d'après notre modèle en devenir du système marxien) de ces critiques du marxisme.

La praxis marxiste est l'action de l'homme à modifier son environnement naturel.

L'environnement naturel est donc l'objet de cette dialectique praxique (Objet-nature).

Quand il se produit la praxis de l'action de l'homme sur son environnement, **il s'agit toujours de la même méthode dialectique** que l'on applique qui tend à résoudre par contradiction et contradiction de la contradiction l'espace quantitatif ontologique entre le sujet et l'objet. Simplement que l'image sujet-objet s'inverse par rapport à la réalité sujet-objet réelle ou l'objet est l'être du réel sensible[127].

Nous sommes à un point d'inflexion de notre analyse qu'il convient de préciser avant toute démarche ultérieure : pourquoi pouvons-nous considérer que l'action praxique marxiste est de nature dialectique-même ? Nous savons depuis notre analyse en partie 1 que Marx n'a jamais expliqué son modèle dialectique marxiste, malgré son projet affiché de le faire. Cependant, il dit utiliser une approche dialectique d'inspiration hégélienne dont il se place en disciple.

Si nous rejetons toute cohérence parfaite de la dialectique marxiste dans son œuvre à la fois comme objet de travail et sujet de travail, cela nous impose de considérer que Marx introduit soudainement une dualité avec une relation causale.

Il y aurait une infidélité à sa propre théorie : Marx construisant la théorie de la dialectique avec des éléments importés d'autres pays de la philosophie comme la dualité et la causalité. Nous rejetons cette approche de relation causale unilatérale de critiques divers autour de MASARIK128. Nous devons faire le constat de réalité que MARX ne porte pas de dessein secret contre-dialectique. C'est pourquoi, comme Plotin, sa dialectique est elle-même une

127 « La réalité, le monde sensible n'y sont saisis que sous la forme d'objet (chez Adler), ou d'intuition mais non en tant qu'activité humaine concrète, en tant que praxis, et non pas de façon subjective », MARX, Thèses sur FEUERBACH, Op. Cit., p. 61.

128 MASARIK, Die Philosophischen und Soziologischen Grundlagen des Marxismus, Studien Zur Sozialen Frage, 1899, p.45.

méthode d'écriture propre à lui. MARX écrit d'une manière dialectique propre à son système dialectique qu'il n'a pourtant jamais expliqué. Il n'y aurait d'honnêteté qu'à comprendre cette nécessaire mise en abîme de la dialectique marxiste comme objet sur elle-même comme sujet. L'on retrouve la mise en abîme plotinienne de la dialectique propre à l'initiation du lecteur comme objet du sujet (la méthode qu'il apprend en lisant, et qui ne lui est pas explicitement exposée à propos des niveaux de conscience du *Héméis*).

Nous posons dès à présent que la démarche praxique est de nature dialectique entre le sujet et son objet particulier ci-dessus explicité.

Chez Marx, ce n'est pas l'être qui est objet, mais l'être conscient. Cet être conscient est l'être humain en devenir. Et nous avons vu que cet être humain comme être conscient en devenir était le produit qualitatif de la dialectique de l'être réel sujet avec l'objet-pensée.

La conscience est donc le résultat du processus de l'homme humain[129], homme du réel en devenir dans son devenir à lui-même.

L'objet être dans le réel sensible, en étant actif, confère à son sujet un rôle de sujet image de sa propre action de lui sur chacun d'eux[130]. L'Homme qui n'était jusqu'à présent l'objet par réciprocité de la connaissance devient aussi son sujet praxique[131] :

> « L'Homme ne se perd pas dans son objet, à la seule condition que celui-ci devienne pour lui objet humain, ou homme objectif. Cela n'est possible que lorsque l'objet devient pour lui un objet social, que s'il devient lui-même pour soi un être social… A mesure que partout dans la société la réalité objective devient pour l'homme la réalité des forces humaines essentielles, la réalité humaine et par conséquent la réalité de ses propres forces essentielles, tous les objets

129 Au sens ici de l'Homme dans son devenir dialectique avec la nature.

130 « Il faut comprendre la réalité non pas comme simple objet mais en tant qu'activité concrète, pratique de l'homme [praxis], autrement dit pas seulement comme substance, mais aussi comme sujet , comme processus actif en tant que pratique, de façon subjective », MARX, K., Thèses sur FEUERBACH, in Etudes Philosophiques, p. 61.

131 MARX, K., Le Capital, livre 1, in MARX, K., Œuvres, Economie 1, pp. 727-728.

> deviennent pour lui l'objectivation de lui-même… ses objets, c'est-à-dire qu'il devient lui-même objet. »

Lors de ces phases de réciprocité apparente du sujet et de l'objet, il convient de constater que le marxisme n'opère pas un réel échange puisque l'objet réel, non image d'un objet, est celui qui possède l'être dans le réel sensible[132]. L'être est toujours « l'homme du réel seul capable de voir les choses du réel » car il est l'objet du réel, sujet, même lorsqu'il est prédicat (sujet) dialectique d'un être réel ; que la pensée n'est pas séparée de l'être ».

Ces phases immédiates de réciprocités permanentes constituent des modes d'inversion sujet et objet de l'être-objet du réel qui devient provisoirement sujet ou prédicat de l'être du réel.

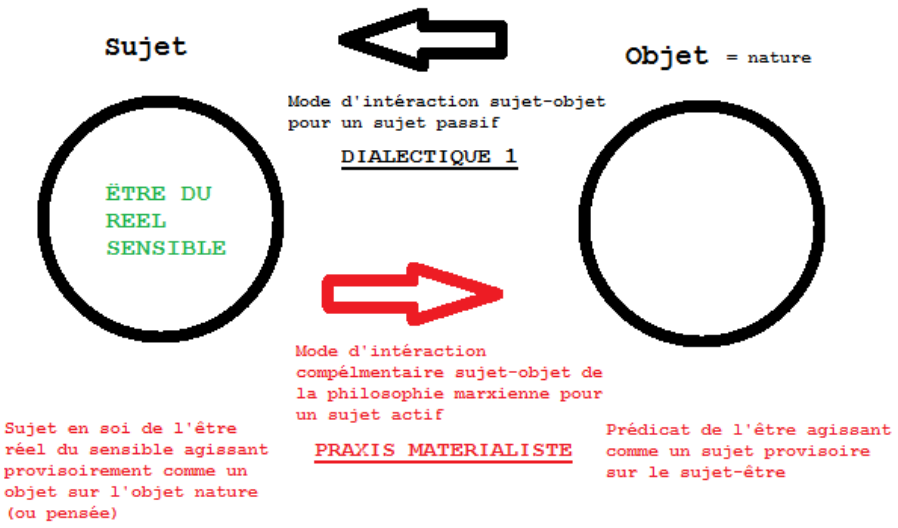


Figure 30 : Contre-Dialectique Praxique D'inversion Temporaires Sujet-Objet.

132 « Le sujet rapport de la pensée à l'être se réduit à ceci : l'être est le sujet, la pensée le prédicat [objet]. La pensée provient de l'être et non l'être de la pensée. L'être existe de soi et par soi ; l'être possède en lui-même son principe. », FEUERBACH, L., Thèses provisoires, p. 113.

Et chez Marx, la praxis émerge de la conscience comme d'une nécessité d'action. Cette conscience rend le sujet-être actif et ce dernier agit désormais sur son environnement de manière dialectique.

Cette nouvelle dialectique ou dialectique praxique est donc inversée puisque qu'elle représente l'action de la nature sur le sujet réel en tant qu'il devient sujet humain conscient et modifie la nature. La praxis ne concerne pas être véritable ou homme véritable car ce dernier est l'union dialectique de l'être humain avec l'être social. Et l'être social n'est pas engagé dans une dialectique praxique mais une dialectique structurelle médiée, nous le verrons plus loin.

Mais force est de constater que l'être conscient, en tant que devenir de l'être humain, porte en lui l'être.

La dialectique praxique est dons une dialectique entre nature-être. Elle est inversée dans la mesure où sujet=nature et objet=être.

Elle produit une quantité $\Delta \boldsymbol{Q'_2}$ sur l'axe horizontal, dans un repère de sens opposé puisque le repère est croissant du sujet vers l'objet.

Ainsi, la dialectique praxique revient bien à créer une diminution de la quantité Q de nature $\Delta \boldsymbol{Q'_2}$ entre les poles (nature ; être).

En faisant l'hypothèse que la conscience de l'être humain croît régulièrement avec la somme cumulée des q1 qui constitue l'être humain du réel :

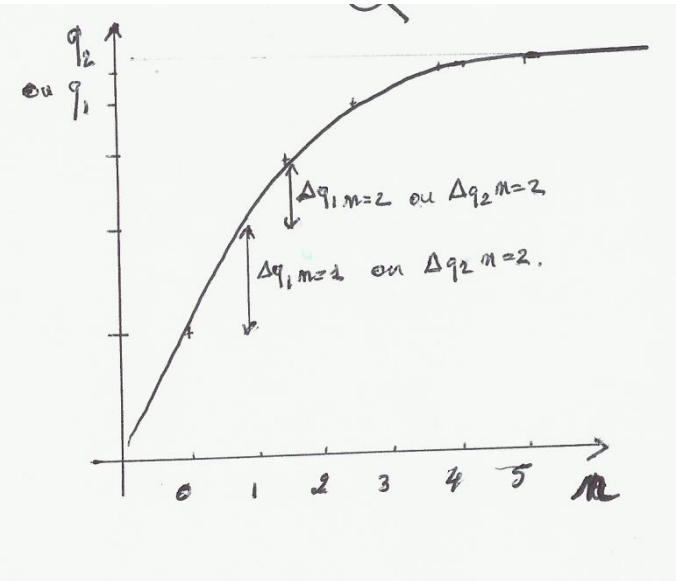


Schéma 31 : Résultante Qualitative Praxique.

Alors nous obtenons sous notre hypothèse :

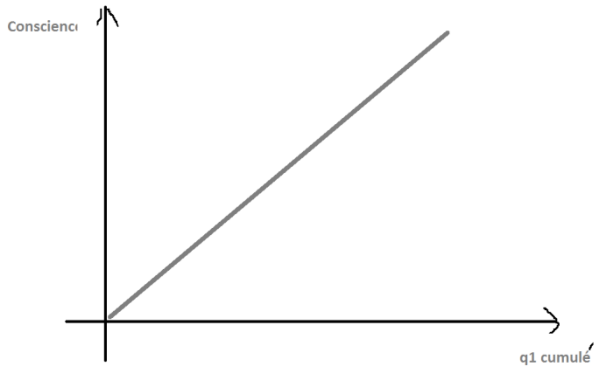


Figure 32 : Relation Avec La Résultante Qualitative (Conscience) Chez Marx Au Regard De La Praxis (Objet-Sujet2)

Et ainsi par dialectique praxique :

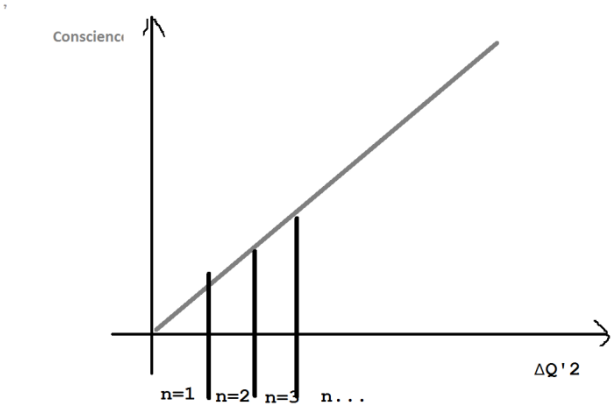


Figure 33 : Conscience Et Itérations De L'action Praxique.

Dans la suite de notre modélisation, nous devons nous poser des hypothèses.

Praxis et influence dans le système global de la dialectique matérialiste marxiste

Hypothèse : la valeur quantitative de l'action de l'être humain, contenant l'être, sur la nature (Dp pour Dialectique praxique) est de la même importance que la force de la nature sur l'être (D2).

Nous admettons cette hypothèse pour les raisons suivantes elles-mêmes dialectiques et relatives à des modèles universels :

Celui de l'action réaction.

Dp et D2 sont des dialectiques de même méthode dialectique, appliquée à chaque itération n à la même quantité Q2.

Soit :

$$\boldsymbol{Abs}(\Delta \boldsymbol{Q'_2 n}) = \boldsymbol{Abs}(\Delta \boldsymbol{Q_2 n})$$

Identifions l'influence de la dialectique praxique sur le mode de convergence du système marxiste :

À chaque itération de n, nous avons désormais :

$$dist(Objet; Sujet_1)_n = Q_{1_{n-1}} - \Delta Q_{1_n} \; sur \; l'axe \; croissant \; de \; notre \; repère$$

$$dist(Objet; Sujet_2)_n = Q_{2_{n-1}} - \Delta Q_{2_n} - Abs(\Delta Q'_{2_n}) \; sur \; l'axe \; croissant \; de \; notre \; repère$$

La conséquence est un changement du point de convergence du système P.I.D. (nous n'entrons pas dans la théorie mathématique des P.I.D.) :

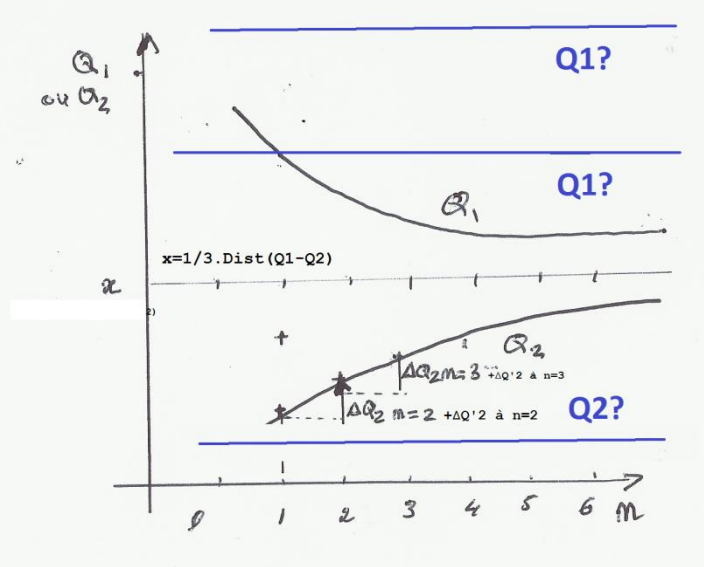


Figure 34 : Convergence Des Résultantes Totales Qualitatives (Dialectique Objet-Sujet2 + Praxis Associée).

Avec le schéma marxien augmenté de la notion de Praxis, la convergence du système est conservée, le matérialisme dialectique marxien (incluant la praxis) est, pour l'instant, toujours potentiellement idéologique par sclérose[133].

Nous pouvons corriger nos travaux précédents en affirmant que pour Marx, l'espace ontologique du réel doit au moins être égal au tirer de l'espace ontologique total entre les pôles nature et pensée.

De plus, il est toujours nécessaire que le schéma marxiste de l'oscillation de l'être en ses pôles nature et pensée ne dépasse pas dans le champ de l'idéel.

133 Processus d'arrêt de la dialectique par elle-même.

Sinon, il serait transitoirement métaphysique, ce que nous avons rejeté. Pour l'instant, rien n'empêche cela, même avec la notion de praxis. Nous conservons une possibilité idéologique de nature métaphysique transitoire du matérialisme dialectique chez Marx.

1.5.5. Zone idéelle, condition nécessaire et suffisante chez Marx

La question qui se pose alors et de savoir si l'être humain en tant qu'être conscient en devenir est un humanisme idéaliste ou non.

Dans un premier temps, nous devons constater, sous notre modèle, que l'humanisme n'est pas compatible, avec un quelque matérialisme dialectique s'il est idéaliste.

La base de la dialectique de la pensée et de l'objet réel de l'être naturel est que l'être naturel appartienne au réel concret, à tout moment de son devenir conscient d'être humain concrète, être conscient en devenir.

Un être objet de la dialectique qui deviendrait, même transitoirement, idéel, neutraliserait toute possibilité de conscience en soi de soi de l'homme. En effet, nous retomberions, pensant cette phase transitoire, dans un schéma hégélien de l'homme comme homme conscience de soi (comme dit précédemment).

La conscience marxiste est la conscience en devenir de l'homme naturel devenant homme véritable du réel, et non la conscience de l'homme philosophique ou conscience de la pensée en l'homme.

Cela consolide notre constat relatif au mouvement de l'être naturel du réel entre ses pôles Sujet1 et Sujet2 : dans son oscillation, pour éviter toute neutralisation du mécanisme marxiste dialectique par lui-même, l'être ne doit jamais osciller dans la partie idéelle.

Plus haut nous avions conçu que cette précaution était nécessaire pour éviter de devoir constater une nature idéologique de biais métaphysique du matérialisme dialectique du système marxien. Nous ajoutons que cette condition est aussi suffisante puisque sinon, elle conduirait à neutraliser le processus dialectique d'humanisation de l'être réel naturel dans sa prise de conscience comme « conscience de soi en l'homme ».

Nous avions considéré plus haut que l'espace idéel marxiste ne devait pas dépasser une limite (quantitative non définissable ici) de la distance ontologique de l'objet sur le sujet.

La relation nécessaire et suffisante d'humanisation de l'être naturel réel selon q1 nous impose que l'être n'entre jamais dans la zone idéelle. La situation la plus concrète d'une telle situation serait la situation initiale du système marxiste où l'être objet qui est généré par la nature, a généré la pensée :

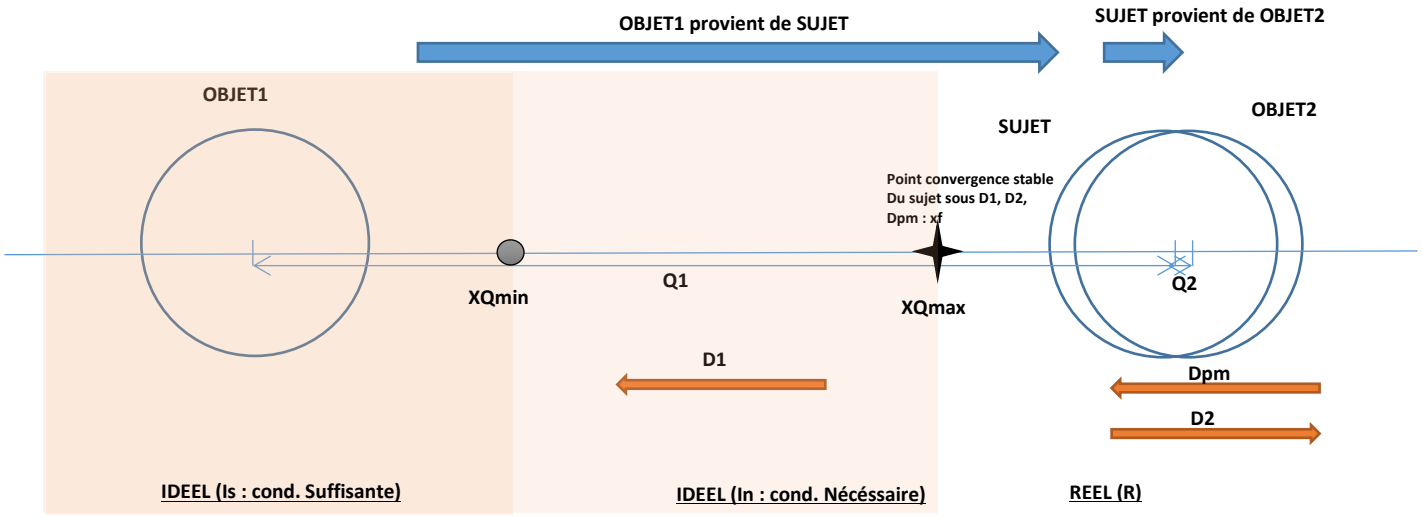


Figure 35 : Equilibres Du Systèmes Sujets-Objet Au Regard Des Positions Initiales De L'être.

Existence de XQmin condition suffisante et XQmax, condition nécessaire du rapport tel que :

- XQmin = XQ1 min
- XQmax = XQ1 max
- Avec XQmin = R/Is = XQ1min/XQ2max

Nous possédons qualitativement toutes les informations pour dire que ce point existe entre Objet1 et Objet2 et qu'il est fixe. La limite quantitative de notre système ne nous permet pas de faire de calcul.

XQmin est la condition nécessaire et suffisante pour que le matérialisme dialectique marxiste ne soit pas de nature métaphysique et donc ne neutralise l'unité dialectique de l'être humain en devenir, dans sa propre conscience en devenir.

Cela nous donne l'existence constante par le processus P.I.D. d'une distance x0 qui définit la condition suffisante et minimale de l'espace idéel au regard de l'espace réel pour le fonctionnement de la dialectique marxiste.

C'est ainsi que nous formalisons l'insertion de Marx suivante : Celle-ci (la métaphysique matérialiste) succombera à jamais devant le matérialisme, désormais achevé par le travail de la spéculation-même et coïncidant avec l'humanisme ».

L'humanisme, q1 est bien le fruit de la dialectique de nature spéculative entre pensée et être naturel dans leur relation dialectique matérialiste marxiste.

Le matérialisme dialectique sera humaniste à un moment à définir encore. Ce moment établi, Marx nous affirme qu'il n'y aura alors plus de risque de concevoir quelque menace métaphysique de son système.

1.5.6. Étude de l'humanisme comme idéologie non idéaliste (axe q)

Étudions plus en détail en quoi l'humanisme peut être la victoire finale et achevée de son matérialisme dialectique sur toute menace métaphysique de son système.

Pour cela, nous allons étudier de plus près ce qu'est l'humanisme chez Marx[134].

(q1) dans son déploiement, est appelé humanisation. Est-ce pour autant un humanisme ? Peut-on dire que q2 fait de la dialectique matérialisme de Marx un humanisme ? Quelle différence faisons-nous entre humanisation (processus) et humanisme ?

Pour cela nous faut préciser une définition de l'humanisme. Dans le modèle-même marxiste où tout est devenir, changement de l'être l'humanisme ne peut coïncider avec les définitions dites statiques d'une position de l'être en devenir.

134 A la fois, toujours, dans son système, et dans la méthode dialectique de penser son propre-sytème chez Marx.

Comme nous l'avons fait précédemment avec l'idéalisme et l'idééllisme, nous dévons considérer l'humanisme comme une limite éventuelle de l'être humain en devenir. Son devenir est certes humanisant, tendant vers un humanisme. Rappel : l'idéal de l'idéalisme est :

1. Une réalisation du sujet à l'infini du développement de son être,
2. Par superposition du sujet et de l'objet.

La proposition 1 concerne la forme de l'idéalisme,

La proposition 2 concerne le fondement de l'idéalisme, dans une approche dialectique du sens-même d'idéalisme. L'on ne peut considérer la construction formalisée du marxisme en dehors d'un vocabulaire lui-même construit à partir de la méthode dialectique marxiste.

De même, l'humanisme vu comme un idéalisme au sens de la forme, est à minima une réalisation du sujet à l'infini du développement de son être.

Mais la proposition 2 n'est pas acceptable car l'humanisme ne correspond pas directement à la superposition d'un sujet avec un objet. L'humanisme n'est pas un idéalisme simple au sens dialectique marxiste.

Cependant là où l'on peut reconnaitre le génie de la philosophie théorique de la pratique chez Marx est que le sujet « être humain » « devient » par le déploiement dialectique de sa conscience d'être « ce qu'il est »[135] : La conscience de soi, devient chez MARX conscience en soi de l'homme par la subjectivation de l'être comme être naturel dont la pensée est pensée de l'homme comme être naturel. Et devient au final une conscience pour soi.

Au contraire, chez Hegel, comme la pensée était « l'organe de la connaissance de soi de l'idée (inversion du sujet et de l'objet), l'homme était l'homme philosophique de la conscience en soi. Notons au passage le dépassement dialectique de la dialectique hégélienne par introduction d'une relation d'unité dialectique entre pensée et être, et en plaçant l'être réel comme objet et non plus comme sujet. La dialectique D1 permet l'émergence d'un être humain du réel, qui est conscience. Cette conscience appelée C1 est consciences en soi tournée vers l'être humain-même.

135 MARX-ENGELS, La sainte famille, Op. Cit., p. 127
MARX, K., Manuscrits de 1944, Op. Cit., p. 134.

Lorsque l'être humain devient à lui-même, sa conscience réflexive devient le sujet de lui-même perçu alors comme objet. L'être et conscience sont bien la même chose en tant qu'unité chez Marx, de nature toujours dialectique. Cette unité est de nature qualitative, opérant toujours sur une distance quantitative de deux sujets distincts dialectiquement : être humain du réel et conscience réflexive.

C'est en ce sens que cette dialectique produit elle-même un résultat qc que nous étudierons plus loin.

Mais nous pouvons d'ores et déjà donner une définition dialectique (par opposition à l'idéalisme) de l'humanisme chez Marx :

- Une réalisation du sujet humain en devenir du développement de son être réel,
- Dans la pleine conscience réflexive de sa conscience en soi comme conscience de l'homme naturel qu'il devient (pour soi).
  C'est en ce sens que conscience et être humain sont (en devenir) la « même chose », c'est l'humanisme du matérialisme dialectique marxiste.

  A quelle condition cet humanisme peut-il être une idéologie ?
  D'après nos travaux, il ne peut pas être une idéologie :
  - Par voie métaphysique,
  - Par voie idéaliste,
  - Par voie de neutralisation du système marxiste.

  Peut-il l'être par sclérose ?

  Observons l'évolution de q1 selon n :

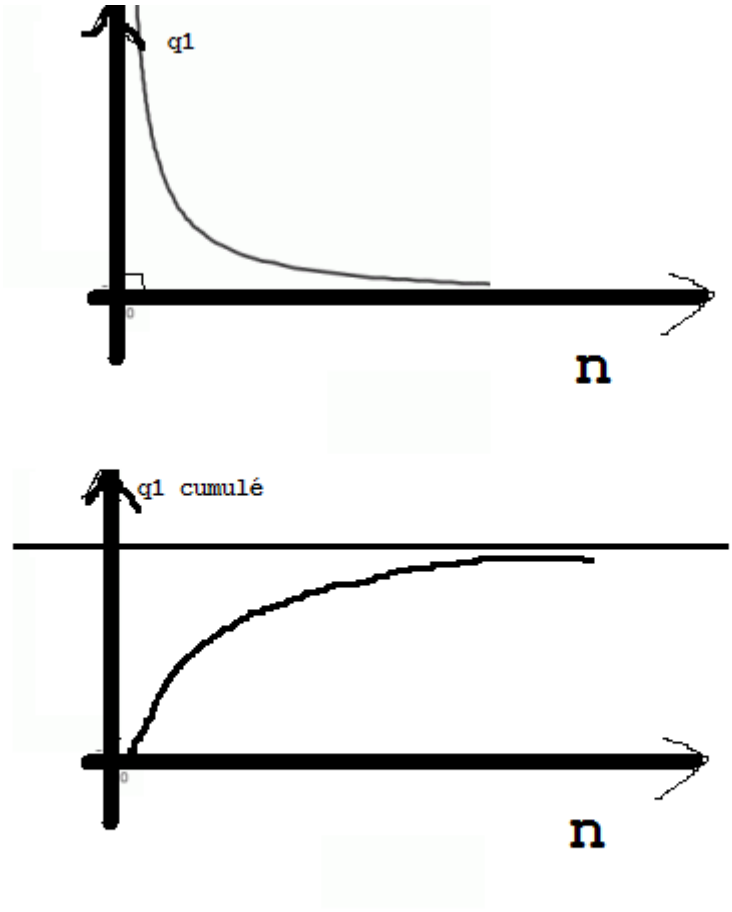


Figure 36 : Evolution De La Variation De Valeur Qualitative Du Modèle Et De Sa Valeur Cumulée.

Nous constatons que la suite de q1cumulée tend vers une limite.

C'est à cette limite que nous pouvons considérer qu'il y a pleine conscience de l'être en soi en l'homme comme être humain du réel concret. C'est la réalisation de l'homme en devenir à n très grand. Cette limite n'est plus un devenir, mais un état.

C'est cette limite comme sclérose car arrêt de la dialectique que nous considérons comme source de l'idéologie intrinsèque issue de la dialectique-même du matiérisme marxiste de son idéalisme lui-même dialectique.

Il existe toujours une source potentielle d'idéologie, toujours de nature *sclérosée* à n très grand du modèle marxiste, notre stade d'analyse. Nous verrons plus loin que les idéologies de types sclérosées ne peuvent pas exister dans le système marxiste révolutionnaire (en tant que révolution comme intégrante au système matérialiste dialectique de Marx). La révolution comme nécessité (rationnelle) devient ainsi une véritable clé de voute de son système marxien.

q1 est donc l'humanisation à tendance humaniste par sclérose de l'être naturel du réel dans son être humain du réel en devenir dans le système marxien.

Cela se produit lors du processus dialectique et produit la conscience propre de l'être en devenir, réflexive à l'homme naturel considéré comme objet de cette dialectique seconde (dialectique Dc).

Sachant que l'homme humain en devenir est le résultat de la dialectique D1 de l'être nature du réel avec la pensée (objet1) qui provient de lui.

Notons que l'humanisation qui conduite à un humanisme chez Marx n'est pas un humanisme spéculatif mais opératif.

Un humanisme spéculatif serait issu d'une conscience de soi de l'homme, chez Marx qui contemplerait la nature et serait soumises à ses contraintes de manière fataliste au regard de son naturalisme.

Or Marx, en affirme le dépassement marxien par la praxis, l'action de l'homme comme être humain du réel sur son environnement.

Notons que ces travaux sont vrais aussi par symétrie pour une idéologie non idéaliste par convergence de q2 vers un équilibre sable de l'homme générique en devenir qui s'accomplirait.

1.5.7. Praxis opérative et unité dialectique de la pratique et de la théorie

Dans sa critique marxienne, Marx reproche à Feuerbach la conception contemplative de la réalité par les matérialismes dialectiques. La réalité n'est considérée que « comme sous forme d'objet ou d'intuition » et non comme « activité concrète de l'homme, comme praxis de façon subjective »[136], c'est-à-dire agissante sur la nature.

C'est un dépassement des matérialistes précédent en tant que dépassement de leur fatalisme de l'homme contraint aux lois de la nature dont il est question ici. C'est-à-dire un dépassement d'un naturalisme du matérialisme dialectique.

Les idéélliste[137] mettent en œuvre une praxis théorique du mouvement de la pensée dans le monde des idées sur l'être, et donc dans la réalité. Chez les idééllistes, la réalité est le fruit de la transformation, via l'être, de la pensée.

A la différence que cette activité n'apparait pas concrète à Marx puisque seul l'homme réel comme être du réel peut voir les choses du réel[138]. Pour opérer une unité qualitative (dialectique) de la théorie et de la pratique, MARX doit considérer l'activité réelle de l'homme dans le réel. Le modèle idéaliste ne permet de considérer qu'une représentation de la réalité par la pensée.

De plus, Marx veut aussi sortir de tout fatalisme du matérialisme contemplatif de la nature et dépasser la seule considération théorique matérialiste naturaliste des hommes par Feuerbach, chez qui la transformation de la réalité est une transformation de la réalité comme représentation de la pensée, et n'est pas pratique…

Le matérialisme dialectique marxien, en considérant l'homme réel comme être réel, non seulement sujet contraint par les lois de la nature mais transformant la nature comme sujet, inverse la relation objet sujet de l'être réel avec la nature.

Et c'est justement parce que la conscience marxiste en devenir de l'homme comme être humain en devenir est conscience *en soi* de l'être humain que le sujet humain devient objet de la connaissance devenu sujet dans la dialectique Dc (exposée plus haut).

---

136 MARX, Première thèse sur Feuerbach, Op. Cit., p.61.

137 Ibid, « le côté actif fut développé par l'idéalisme, en opposition au matérialisme ».

138 Ibid, « l'idéalisme ne connait naturellement pas l'activité du réel, concrète comme telle ».

Rappelons que cette conscience est la résultante q2 de la dialectique de l'être réel sujet avec la pensée comme objet provenant du sujet.

Cette conscience est de nature spéculative. Nous étudierons ultérieurement en quoi elle est aussi à finalité pratique par la praxis.

Simplement rappelons que la nature spéculative de q2 implique un éloignement relatif de l'homme naturel, être réel sujet, avec son objet2, de pôle opposé à sujet1.

La nature spéculative de la conscience q1 éloigne **l'homme naturel**, objet-être réel du sujet2, la nature, par rapprochement du sujet1.

À cette condition, non seulement nous avons une première base de renversement de la philosophie matérialiste en sociologie (de nature encore spéculative), mais en inversant sujet et objet, la dialectique Dc n'est autre que le rapport dialectique spéculatif de l'étude de l'être humain à prendre conscience de la réalisation dialectique qualitative qc de Dc.

C'est cela que Marx définit comme conscience de son être à modifier son environnement. La production qc est maximale au départ de la dialectique inversée (être humain-conscience). Sa cumulation se réduit progressivement selon les mêmes modèles que précédemment :

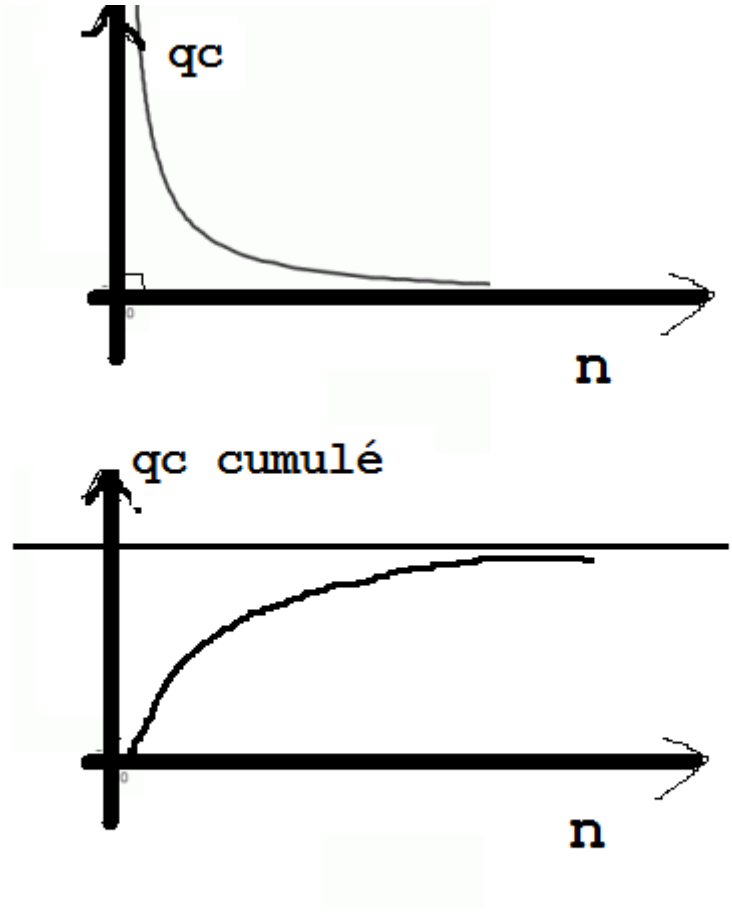


Figure 37 : Composante Qualitative Cumulée De La Résultante Dialectique (Conscience) Objet-Sujets.

La nature de qc n'est pas directement explicitée par Marx. L'étude brillante de JAKUBOWSK, F.[139], nous invite à constater que la praxis est bien le produit de la théorie matérialiste humaniste de MARX :

> « Partant du point de vue de la théorie matérialiste humaniste, il peut, pour la première fois, faire de cette activité une partie intégrante de cette activité lui-même ».

139 Id. p. 80.

La praxis permet l'unité dialectique de la théorie comme conscience spéculative de l'être avec la pratique. Le projet de Marx a toujours été l'union dialectique de la pratique et de la théorie[140] dans l'être du réel qui deviendra social.

Cette première étape de cette union se fait au niveau de l'être humain en tant qu'être générique, conscient et actif agissant sur la nature.

La praxis, appliquée comme dialectique praxique entre l'homme être humain) en devenir par sa conscience réflexive ne conçoit plus la théorie simplement comme une somme de connaissances que la pratique expliquerait plus ou moins adéquatement. Cette conscience représente désormais un élément dialectique nécessaire de la pratique, sa composante nécessaire. C'est cette première étape, chez Marx que représente cette condition préalable à la transformation pratique de la réalité. La résultante qualitative qp de Dpm est la transformation de la réalité.

La praxis est la base de l'action révolutionnaire de l'être conscient dans la réalité. Cette révolution est en réalité une action non plus de l'être humain sur son environnement, mais sur son environnement social. C'est un événement ponctuel dont le but nous échappe encore dans notre thèse, mais nous constatons que cette action révolutionnaire, issue de la praxis apparait depuis la praxis à un certain niveau de transformation cumulée qp. Nous ne connaissons pas ce qui définit encore ce niveau et le notons qr dans notre schéma ci-dessous :

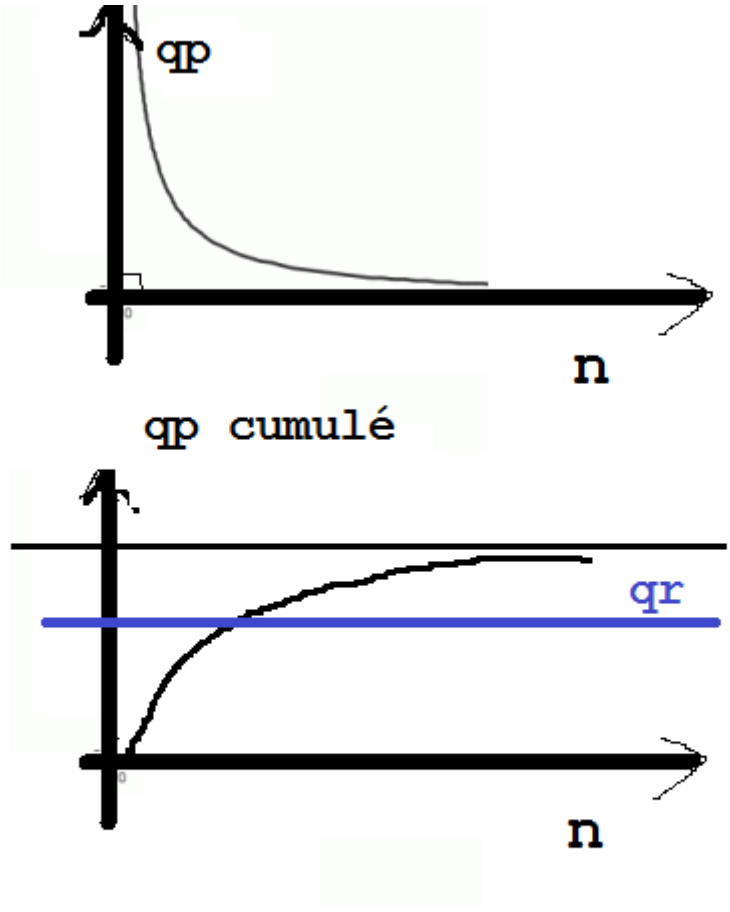


Figure 38 : niveau nécessaire de rupture révolutionnaire (Epicure) du modèle marxiste de la conscience cumulée (rupture de la continuité sclérosante du modèle)

Dc porte sur le couple dialectique (être humain/objet ; conscience/sujet) et Dp porte sur le couple porte sur le couple dialectique (être humain/objet ; nature/sujet), la dialectique praxique entre l'être humain en devenir et la nature. Dp et Dc sont des dialectiques qui porte sur l'être humain en devenir non plus comme objet mais sujet. C'est en ce sens qu'on les appellera par la suite « inversée ».

Les conditions humaines qui dominaient l'homme dans les naturalismes précédents sont considérées comme des rapports humains agissants par praxis sur lesquels il est possible d'agir. « Il importe non seulement d'interpréter le monde mais de le transformer », Marx, citation.

Mais nous devons aller au-delà de cette seule considération marxiste de la praxis à défaut de sombrer à nouveau dans une praxis qui remplacerait la théorie purement contemplative par la simple activité, pure action sans théorie.

La praxis marxiste n'est pas simplement ni spéculative, ni matérialiste réaliste, elle est l'unité dialectique entre les deux, elle est dialectique praxique consciente : la pratique humaine n'est pratique de l'être humain réel dans sa capacité à unifier dialectiquement théorie et pratique au sein de l'être humain en devenir (en devenir d'un être générique) que si « la pratique humaine (de l'être humain du réel) est la compréhension (conscience réflexive) de cette pratique (dialectique praxique) (par la théorie spéculative de la conscience) »[141].

C'est ce qui fait que la dialectique praxique matérialiste Dpm n'est ni spéculative ni réaliste formelle.

Elle éloigne l'être humain en tant qu'être humain réel conscient de sa pratique (c'est-à-dire l'homme générique) de la nature : « ce qui caractérise l'homme (générique au-delà de l'être humain, par la conscience réflexive) de l'animal (l'homme dans son état de nature, la nature), est ce qu'il produit les moyens de subsistance et le travail nécessaire »[142].

Marx présente ici deux caractéristiques de la relation dialectique praxique Dpm qui tend à éloigner l'homme de la nature (distance quantitative Q entre nature et être humain).

Dpm rend l'être humain en devenir, être conscient en devenir, être conscient de sa pratique sur la nature.

Nous verrons ultérieurement que Dpm est l'élément fondamental qui permet l'émergence de l'être générique. C'est cet être générique qui accouchera dialectiquement de la sociologie sous q2 (hors périmètre de notre essai).

Voici la définition de l'être générique donnée par Marx, qui coïncide avec notre modèle :

> « En produisant pratiquement un monde d'objets, en façonnant la nature non organique, l'homme s'affirme

141 MARX, Thèse sur FEUERBACH, in Etudes Philosophiques, Op. Cit., p.63.

142 MARX, L'idéologie allemande, Op. Cit., p. 11.

comme un être générique conscient, c'est-à-dire un être qui se rapporte à l'espèce comme à sa propre nature, ou à lui-même comme être générique. Certes, l'animal aussi produit. Il construit son nid, son habitation, tels l'abeille, le castor, la fourmi, etc. Mais il produit seulement ce dont il a immédiatement besoin pour lui et pour sa progéniture ; il produit d'une façon partielle, quand l'homme produit d'une façon universelle ; il ne produit que sous l'empire du besoin physique immédiat, tandis que l'homme produit alors même qu'il est libéré du besoin physique, et il ne produit vraiment que lorsqu'il en est libéré. L'animal ne produit que lui-même, tandis que l'homme reproduit toute la nature. Le produit de l'animal fait, comme tel, partie de son corps physique, tandis que l'homme se dresse librement face à son produit. L'animal ne crée qu'à la mesure et selon les besoins de son espèce, tandis que l'homme sait produire à la mesure de toutes les espèces, il sait appliquer à tout objet sa mesure inhérente ; aussi soit-il, créé selon les lois de la beauté. C'est précisément en façonnant le monde des objets que l'homme commence à s'affirmer comme un être générique. Cette production est sa vie générique créatrice. Grâce à cette production, la nature apparaît comme son œuvre et sa réalité. L'objet du travail est donc la réalisation de la vie générique de l'homme. L'homme ne se recrée pas seulement d'une façon intellectuelle, dans sa conscience, mais activement, réellement, et il se contemple lui-même dans un monde de sa création. »
MARX, K., Manuscrits de 1844.

Notre compréhension de q1 nous renvoie donc sur q2 que nous avons défini précédemment dans le système marxien.

La question est de connaitre comment l'être générique en devenir de q2 permet l'émergence de l'être social chez Marx.

Par symétrie de q1 et de q2, la médiationq2 en tant que rapport de production est à l'homme générique ce que la conscience est à l'être humain.

Cette symétrie parfaite nous permet de consolider notre point de vue à partir d'une assertion de Marx sur q1[143] en affirmant que les conditions de production sont la médiation ; les deux sont la même chose. Ainsi, à mesure que l'homme générique éclot, la médiatisation avec la nature croit.

Cette médiation ou condition de production « prend les formes de divisions des hommes génériques en fonction de leur participation au processus de production social (des hommes génériques comme éléments sociaux inconscients de l'être) »[144].

Cependant, en tant que « chose médiatisée », les conditions de productions entrent en relation dialectique avec l'homme générique en devenir pour produire une union qualitative sous forme d'états de conscience primaires.

Alors que les forces de productions sont le produit de la relation de la nature avec l'homme générique en devenir[145].

C'est là la nuance marxiste qui permettra la source révolutionnaire.

Ces forces de production ne sont donc pas des forces de production naturelles mais sociales involontaires. La force de production existe avant même que l'homme générique ne devienne un homme social désormais conscient de lui-même.

Ceci est normal et rationnel car l'existence de forces de productions sociales se doit d'être antérieure de leur propre conscience. C'est pourquoi ces forces de productions sociales qs issue

143 La conscience et l'être humain sont la même chose.

144 Il s'agit des rapports économiques qui s'établissent entre les membres de la société en fonction de leur participation au processus de production social. », CUNOV, Op. Cit. II, p.153.

145 Le travail est une source de subsistance, en tant qu'activité utile en vue de l'appropriation des matières naturelles (depuis objet2) […] est la condition des échanges organiques entre l'homme (dans son devenir générique) et la nature, indépendamment de toute forme sociale (c'est-à-dire au-delà de forme d'interaction de coopération des hommes génériques entre eux).

de la dialectique Dm-g (entre les conditions de production comme médiation et l'être générique en devenir) apparaissent au stade préconscient.

Un constat s'impose :

La dialectique entre l'homme générique en devenir et la nature produit chez Marx les conditions de production.

De la même manière, Marx ne détermine pas les force de production de l'homme générique en devenir par rapport aux conditions de production mais par rapport à la nature à nouveau. L'on pourrait croire que le produit qualitatif de chacune de ces dialectiques est le même. Ce qui est faux, puisque les conditions de production sont perçues par l'homme générique en devenir de manière médiatisée[146] par la division qu'opèrent socialement, sur les être génériques, les rapports de production.

En effet, l'homme, dès lors qu'il est homme générique en devenir est déterminé par son rapport à la distance qui les sépare ontologiquement (Q) de leur force de production. Ce qui implique que les forces de production divisent ces groupes humains en classes appelées classes sociales, d'après leur situation dans le processus de production.

Cette relation est de nature médiée, c'est-à-dire à partir d'une représentation de la réalité des conditions de production.

C'est en soi que nous évaluons la pierre du matérialiste historique, bien que l'homme soit générique en devenir et inconscient[147]. L'histoire sociale devient ainsi à ce moment une science, où l'homme, une fois engagé, ne peut pas se dégager, et être engagé inconsciemment[148]. L'activité de l'être générique par sa force de travail[149] sur les conditions de production, issues

146 « Les rapports matériels ne sont ce qu'ils sont qu'en liaison avec les représentations qui leur correspondent, la réalité de ces deux domaines ne s'expriment que par leurs effets sociaux », JAKUBOSKI, Superstructures idéologiques, op.cit., p. 115.

147 Mouvement social comme « somme naturelle de phénomènes historiques, enchainement soumis à des lois qui non seulement sont indépendantes de la volonté et de la conscience, de ses desseins de l'homme, mais qui au contraire détermine sa volonté, sa concience et ses desseins », MARX, Préface du Capital, Op. Cit., p. 556.

148 « En un mot, la vie economique présente dons son développement historique les mêmes phénomènes que l'on rencontre en d'autres branches de la biologie », MARX, Préface du Capital, Op. Cit., p. 557.

149 « Pour le matérialisme historique, les facteurs naturels ne deviennet essentiels qu'en tant qu'élément constituant du monde social, et c'est kl'activité humaine qui leur donne ce caractère »,

de la nature est le moteur actif humain essentiel par le travail. Si ce travail de l'homme est inconscient[150] au sein de ce processus (homme générique), il s'agit de l'aliénation de l'homme par le travail, au cours de la division des groupes humains en classe et en structures (et superstructures) par l'outil de production qui le détermine de manière médiée.

Cette aliénation sera traitée ultérieurement, mais nous savons déjà que le but de la réalisation de l'homme social sera la suppression de l'aliénation[151] à son travail par le travail[152].

Notons que l'être générique inconscient, en devenir n'a pas de conscience des rapports sociaux ; mais son mode d'interaction à travers l'émergence des outils de production est un mode de coopération à un stade social inconscient (donc générique) prédéterminé[153].

La force productive nécessaire à travailler sur les conditions de productions matérielles est non seulement déterminée pas les modes de production matériels, mais aussi par la coopération sociale des moyens de production-même sur lesquels travaillent des êtres génériques non-conscients de leurs modes de production respectifs (ex : travail à la chaine).

A ce stade, il est important de considérer que le processus dialectique D2 d'élévation sociale q2 de l'être générique en devenir, inconscient, s'aliénant (que nous nommerons socialisme par symétrie avec la définition dialectique marxiste d'humanisme de q1), n'est pas de nature naturaliste. La dialectique D2 s'applique sur l'être naturel et détermine l'homme générique. Tout comme en q1, la pensée s'appliquant sur le sujet être réel ou être naturel ou être réel, puisque s'appliquant selon les itérations n et en détermine l'être humain en devenir.

Cette influence se fait sous la forme de conditions de production chez Marx :

150 LUKACS, Histoire et conscience de classe, Essai de la dialectique, Trad. Par C. AXELOS et J. BLOIS, Paris, Ed. de minuit, 1960, 385 p, Argument 1, 1ère édition 1923, p.87.

151 D'après la conception marxiste, il devra et pourra atteindre ce niveau supérieur lorsqu'il faudra remplir sa tache proprement dite, la suppression de l'aliénation humaine. », JAKUBOSKI, Superstructures idéologiques, op.cit., p. 197.

152 Aliénation de l'homme ou aliénation du travail.

153 Il s'ensuit qu'un mode de production ou un stade industriel détermine sont constamment liés à un mode de coopération ou à un stade social détermine, et que ce mode de coopération est lui-même une « force productive ». », MARX, L'idéologie Allemande, Op. Cit. p. 21.

Les conditions de production sont d'abord dues à l'influence des conditions naturelles de l'homme subissant son milieu. Marx les divise en deux groupes[154]. MARX subdivise ensuite le groupe 2 (externe) en deux sous-groupes[155] et remarque que l'évolution de l'être réel, homme générique dans son processus de socialisation (q2) inverse la prépondérance de la nature, depuis le groupe 2.1. Vers le groupe 2.2[156].

C'est ainsi que :

« La façon dont les individus manifestent leur vie reflète très exactement ce qu'ils sont (en tant qu'homme réel en devenir). Ce qu'ils sont, coïncide donc avec leur production… dépend donc des conditions matérielles de leur production ». et q2 représente cette évolution en tant qu'homme réel en devenir d'homme générique.

De l'homme générique à l'homme social

La prise de conscience de l'être générique le transforme de manière réflexive comme l'a fait Dc par inversion du sujet sur l'être humain. Pour rappel, la conscience de l'être humain donnait à l'homme la qualité d'homme agissant qui, en relation dialectique avec la nature pouvait la modifier.

154 Groupe 1 : « les complexions corporelles de l'homme lui-même », MARX, L'idéologie allemande, Op. Cit., p.11

Groupe 2 : « sa constitution physique, et les conditions naturelles géologiques, orographiques, hydrographiques, climatiques, et autres », MARX, L'idéologie allemande, Op. Cit., p.11

155 Groupe 2.1. : « La richesse naturelle en moyen de subsistance, comme la fertilité des sols et les eaux poissonneuses, etc. », MARX, Le Capital, L. I., in MARX, Œuvres, Economie I, Op. Cit., pp. 1004-1005.

Groupe 2.2. : « La richesse naturelle en moyen de travail, comme les chutes d'eau vive, les cours d'eau navigable, les bois et les métaux, le charbon, etc.. », MARX, Le Capital, L. I., in MARX, Œuvres, Economie I, Op. Cit., pp. 1004-1005.

156 Remarquons cependant que la définition originelle par Marx de ces groupes n'est pas issue d'une démonstration scientifique dialectique mais de l'observation dans un cadre matérialiste de l'histoire, et philosophique dialectique de la relation théorique de l'objet et du sujet réels, c'est-à-dire d'une réalité en tant que représentation d'un moment historique dans sa particularité et sa partialité. Nous verrons que cette démarche marque une erreur méthodologique à concevoir des hypothèses dans leur globalité.

Ici, l'être générique use de sa force productive, sur son outil de production. Il s'agit de l'ouvrier. La conscience de son être comme être générique lui donnera la qualité d'homme social[157].

Schéma

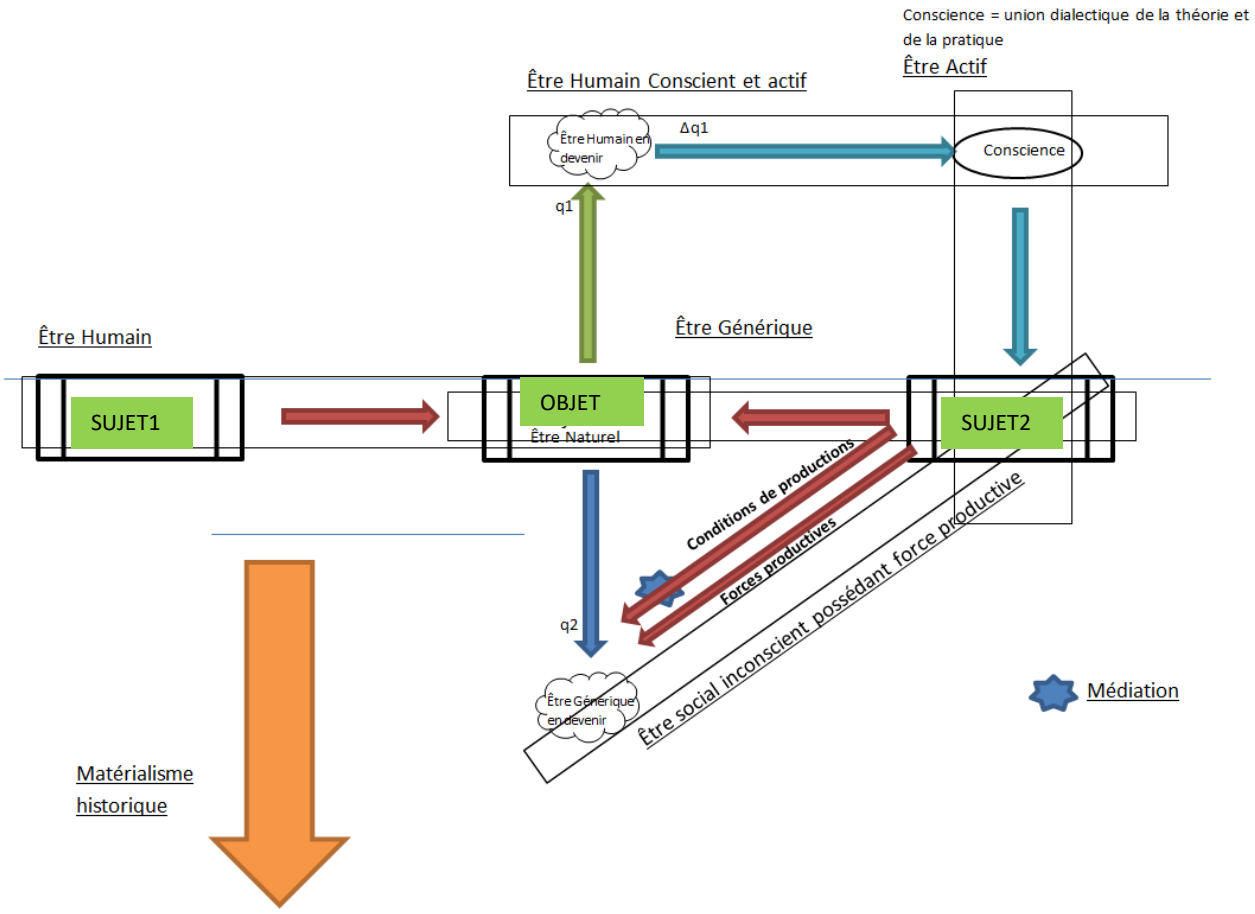


Figure 39 : De L'homme Générique Vers L'homme Social Dans Processus Dialectique De Conscience Socialiste.

Un problème majeur s'impose : de quelle conscience s'agit-il ?

Redressement du modèle marxiste dialectique selon q1 et q2.

157 « L'ouvrier ne peut devenir conscient de son être social que l'lorsqu'il prend conscience de lui-même comme une marchandise (i.e. objet social et non sujet) », LUKACS, Histoire…, op.ci., p. 220.

La conscience et celle de l'homme en soi devenant pour soi (dans son devenir social par son rapport avec l'outil de production par la praxis). Il s'agit de celle crée par q1.

Peut-on rationnellement appliquer cette conscience à l'homme-être générique ? Tout dépend si l'être générique est synchronisé selon n avec l'être humain.

Pour qu'il y ait synchronisation, il faut qu'au nombre n de didactique D1 et D2, q1 = q2.

Ce qui est vrai lorsque le système {Objet, sujet1, Sujet2} est proche du point d'équilibre, lorsque q2 et q1 sont proches des points de scléroses ou maximum :

$$\sum^{n\ grand} q_{1n} \approx \sum^{n\ grand} q_{2n}$$

Soit :

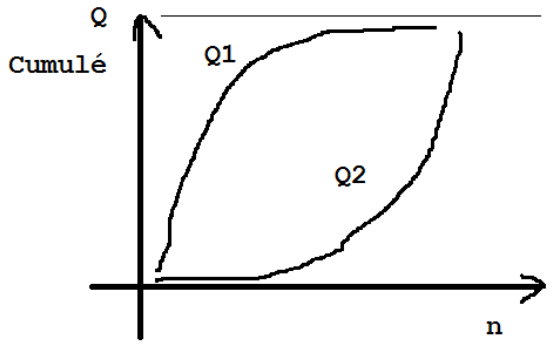


Figure 40 : Symétries des consciences cumulées (en devenir) QUANTITATIVES de l'être générique et de l'être humain en devenir.

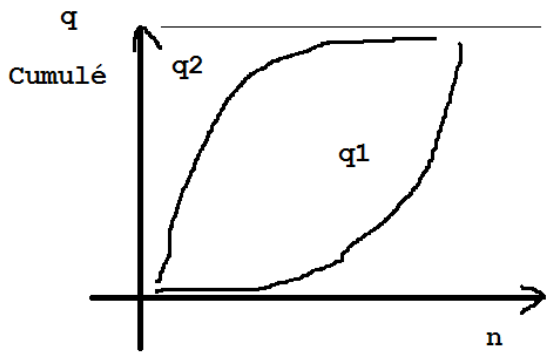


Figure 41 : Symétries Des Consciences Cumulées (En Devenir) Qualitatives De L'être Générique Et De L'être Humain En Devenir.

Lorsque l'être humain conscient et actif et en voie de se réaliser, l'être générique inconscient et porteur d'une force productive l'est aussi. La conscience de l'homme s'applique par l'être en ce qu'il est humain, à son caractère social. Il s'agit de la conscience de l'homme en soi comme être actif.

Il y a union dialectique de l'être humain avec l'être générique par la conscience de manière rationnelle et pratique[158]. La composante qualitative de cette union dialectique est l'homme véritable. Et cet homme véritable et l'homme révolutionnaire[159] se libérant de son aliénation et brisant par la même les classes par l'action à travers l'homme social en devenir.

Le processus social ne dépend donc pas uniquement de la conscience mais de la conscience comme un préalable à l'action. Cette action n'est plus tournée vers la nature mais vers les structures médiatrices des moyens de production qui constituent les classes sociales.

158 « […] Ce que la conscience du prolétariat reflète est donc l'élément positif et nouveau qui jaillit de la contradiction dialectique de l'évolution capitaliste. Ce n'est pas quelque chose que le prolétaire invente ou crée, à partir du néant, mais plutôt la conséquence nécessaire d'un processus d'évolution dans sa totalité », LUKACS, Histoire et conscience des classes, Op. Cit., pp. 251 et 252.

159 Le matérialisme dialectique est ainsi vu comme une théorie d'union dialectique de la théorie et de la pratique par la pratique consciente, c'est « une méthode essentiellement critique et révolutionnaire »., MARX, Potsface au Capital (2eme éidtion), in Œuvres, Economie I, Op. Cit., p.559.

Cette conscience du prolétaire[160] dans sa relation aux structures qui sont la représentation médiée des moyens de production qui l'ont aliéné avant qu'il ne devienne homme social, c'est-à-dire homme générique conscient.

La conscience de l'être humain en l'être social séparé en classes déterminées par les moyens de productions médiés ne peut pas être la conscience de la réalité sociale dans son ensemble mais d'une partie de cette réalité relative à l'ensemble, il s'agit d'une conscience de classe[161][162]. Et c'est cette conscience de classe, qui fait du prolétaire à la fois l'objet et le sujet de la révolution prolétarienne.

160 Homme générique dans son processus de désaliénation dans son rapport conscient à une totalité sociale d'un point de vue sociétal.

161 Cette conscience de classe prolétarienne développée n'est pas par conséquent une conscience réelle, mais une conscience adjugée qu'aurait le prolétariat s'il était capable de saisir Totalement sa situation. », LUKACS, Histoires…, Op. Cit., p.73.

162 Appelée aussi parfois adjugée chez les épigones de Marx ; La conscience anticipée est, elle, la conscience de la nécessité révolutionnaire, conscience d'un tout.

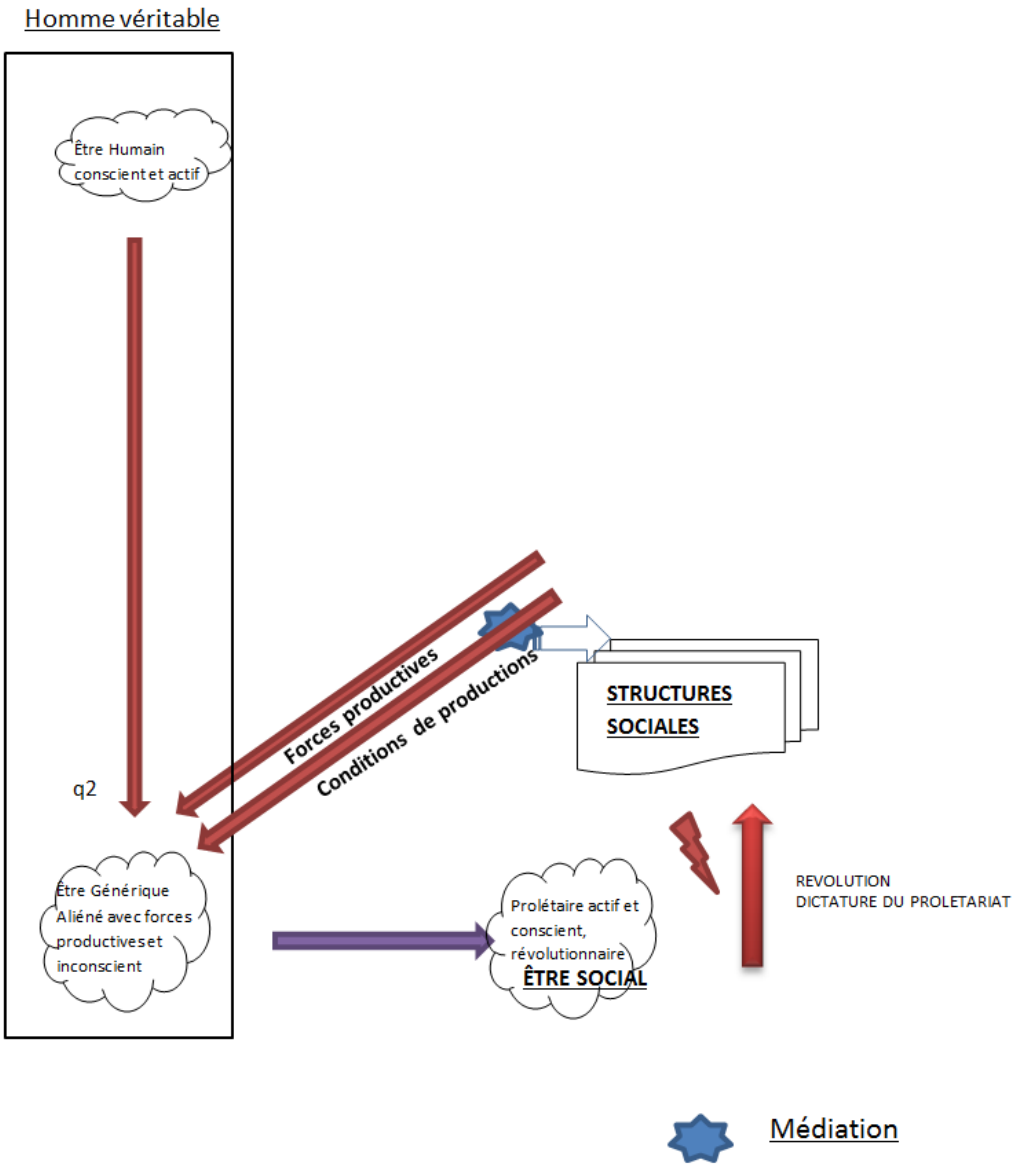


Figure 42 : Synthèse Du Modèle Marxiste De La Dialectique Matérialiste.

Nos travaux de formalisation des enchevêtrements dialectiques nous permettent de considérer que la construction du prolétaire est un mécanisme rationnel. Et la révolution de ce dernier se produit à un moment déterminé. Ce moment déterminé est donné par le moment où le système marxiste lui-même se sclérose, avant sa sclérose. C'est à ce moment qu'à lieu le redressement du système marxiste, son calage entre théorie et pratique, conscience et être social. Cela conduit à une dialectique entre l'homme active comme être humain conscient (théorie réelle) et être générique aliéné ayant des forces productives et étant inconscient à lui-même (en tant qu'être générique dans son devenir social).

La résultante qualitative de cette dialectique est le soviet[163]. Le soviet étant l'être générique, le prolétaire isolé dans son devenir d'être social, conscient et actif, pratique est « être » révolutionnaire.

Il est de manière réflexive à la fois son sujet et son objet. Il porte la révolution pratique mais aussi sa force du travail dans les structures sociales de la théorie réelle qu'il porte.

La révolution est de nature rationnelle, partie intégrante de l'unité dialectique et pratique du marxisme. Il ne saurait y avoir d'idéologie dans la révolution. La révolution est rationnellement élaborée dans un but particulier.

Notons par ailleurs que le phénomène révolutionnaire intervient avant mais proche des effets de sclérose des dialectiques, notamment de l'être et des objets 1 et 2. En étudiant la finalité de la révolution marxiste, nous pourrons évaluer en particulier si l'action révolutionnaire empêche ou non la sclérose, c'est-à-dire une forme d'idéologie intrinsèque au processus marxiste.

Comme l'étude de la finalité de la révolution nous impose une analyse détaillée des superstructures marxistes de médiation sociale, nous évaluerons enfin, au sein de ces relations super structurelles, les possibilités idéologiques induites par le marxisme révolutionnaire dans un parallèle directe avec le modèle de Lénine dont nous allons montrer point à point les écarts possibles, sources d'idéologie, depuis l'être vers les structures.

Cette étude en partie 2 nous permettra d'élucider un dernier lieu intrinsèque au modèle-même d'idéologie, à savoir la nature nécessaire (rationnelle) ou non de la révolution (et scientifique chez Lénine).

Nous ne traitons pas des structures directement dans cette partie car elles sont un élément central dans la pratique politique chez Lénine. Leur étude comparée, d'un point de vue idéologique nous permettra une approche méthodologique du glissement possible entre les notions de conscience, de praxis, d'être, de révolution entre les deux auteurs. Au final, il s'agira de comprendre les sources possibles d'idéologie et leur intérêt dans l'écart marqué entre deux modèles dits marxistes dans leur pratique de cette théorie chez Marx (théorie de la pratique) et LENINE (pratique de la théorie).

163 Homme social conscient en devenir dans le processus de révolution communiste et de dictature du prolétariat.

Conclusion de partie.

Dans la partie 1, nous sommes parvenus à définir un modèle d'explication de ce qu'est l'idéologie pris dans le prisme de la dialectique matérialiste au sens marxiste.

Nous avons identifié des sources primaires et secondaires possible d'idéalisme chez Marx dans la théorie marxienne, rapidement résolue par les apports marxistes. Et avons fait le constat implicite que toute possibilité d'idéologie, au sein même de la méthode dialectique, de nature matérialiste, de s'extraire d'une logique dialectique par la dialectique, éclairée au sens premier par la raison, était la finalité idéaliste (en tant qu'elle s'oppose à la dialectique-même par assimilation du sujet et de l'objet).

Le constat est que le modèle dialectique de la raison chez Marx ne permet pas de dérive idéaliste de son modèle. Il n'est pas possible de fonder la notion d'idéologie sur quelque dérive idéaliste, non rationnelle car extérieur à la dialectique (séparation du sujet et de l'objet).

Ce constat nous amène à nous interroger sur l'existence d'une idéologie du marxisme à l'extérieur-même de son schéma dialectique dans sa pratique, idem chez Lénine. Il s'agirait dans ce cas d'une idéologie de fait (utopie), par son enjeu dialectique.

Partie 2. De la théorie marxienne dialectique matérialiste non-idéologique vers sa mise en œuvre chez Lénine : idéologie, écarts et enjeux.

2.1. Lénine entre pratique et théorie : remontée axiologique notionnel au regard de la communauté des modèles entre Marx et LENINE (lieux idéologiques ?)

2.1.1. Théorie de la pratique et pratique de la théorie bases de travail

Dans cette partie, nous allons reprendre le modèle de la dialectique matérialiste marxienne (partie 1) puis marxiste dans ses fondements **hégéliens** au regard de la conception léniniste de celle-ci.

Cette démarche nous permet d'identifier les lieux possibles de nature idéologique introduits par Lénine dans son appropriation et sa mise en œuvre dans le champ politique.

À partir de la dialectique hégélienne[164] du sujet et de l'objet et des enjeux de la conscience, nous mesurerons comment le modèle marxiste établi en partie 1 de la *théorie de la pratique* se concilie avec l'approche politique de ses épigones, au regard de celle de Lénine, relativement à la *pratique de la théorie*[165].

164 Nous ne conservons comme traité en partie 1, que le noyau rationnel hégélien dans la compréhension du modèle de Marx. L'étude de la rationalité hégélienne et l'écart avec la dialectique chez MARX est discutée ci-après, mais non déterminante dans notre référence au noyau hégélien. In L. ALTHUSER, Pour MARX (2005), Sixième partie, Sur la dialectique matérialiste, (De l'inégalité des origines), pages 189 à 257.

165 Nous n'opposons pas ici les deux concepts, à savoir théorie de la pratique et pratique de la théorie mais les associons dans un processus dialectique au sein d'un modèle de pensée construit en partie 1. C'est à partir de cette relation dialectique des modèles de Marx et de Lénine du matérialisme dialectique que nous en étudierons l'augmentation rationnelle de nature politique d'une part, et sa valeur effectivement dialectique (ou non). C'est pourquoi, à ce propos, nous demeurons dans un cadre rationnel de nature hégélienne d'étude de la relation de ces deux concepts. La relation entre ces deux modèles étant considérée a priori comme non duale. Cela sous-entend que nous rejetons la dialectique hégélienne perçue par certains analyste comme une théorie, un principe, celui d'une méthode. La réflexivité rationnelle hégélienne d'application de cette logique rationne implique qu'elle soit, en tant que logique rationnelle, un processus, un moyen, et non une fin en soi ou quelque résultat d'une logique

Nous mettons l'accent uniquement sur les écarts entre les deux perspectives avec le modèle établi de Marx en partie 1, et analysons la nécessité de tels critères.

En ce qui concerne ces conditions de possibilités dialectiques de concilier la **théorie de la pratique**[166] et la **pratique de la théorie** (ce que les analystes appellent étonnamment la distance entre théorie et pratique[167]), la nature-même du système marxiste découle justement de la nature de la relation entre théorie et pratique comme enjeu de conscience.

Et c'est bien de la nature du glissement de la notion pratique de conscience dont il est question de faire l'étude ici entre Marx et Lénine, afin de savoir si ce glissement est nécessaire pour la mise en œuvre politique (hypothèse que LENINE est un marxiste), ou bien contingente (hypothèse que LENINE aurait alors pris des écarts majeurs par rapport à MARX et s'appuie partiellement sur lui pour édifier sa théorie sans pouvoir être considéré comme marxiste).

Encore une fois, il n'est pas question de dresser une analyse comparative de l'interprétation du modèle marxiste par les épigones de Marx mais de s'en tenir à ceux qui ont interrogé la question de l'idéologie entre pratique et théorie, de manière dialectique uniquement et sur des bases nécessairement matérialistes. Nous mesurons ainsi à chaque étape de « remontée notionnelle de chacun des modèles comparés les lieux possibles idéologiques (non rationnels).

C'est en ce sens que nous faisons référence aussi principalement aux textes de jeunesse, et contemporains à l'époque de Marx et Lénine abordant les notions d'idéologie entre conscience, réification et **marchandise** principalement, comme des bases pratiques.

Si les champs de l'économie et de la sociologie sont des prolongements qui peuvent paraitre naturels de cette étude, nous limitons notre démarche à la seule identification des écarts de

---

qui ne soit pas un processus fonctionnel. A ce propos, se référer à la critique in L'irruption de Nanterre au sommet [article], H. LEFEBVRE, L'Homme et la société, 1968, pp. 49-99, partie du dossier *Au dossier de la révolte étudiante*.

166 La théorie chez Marx, et son pendant que nous serons amenés à identifier chez Lénine pour concilier dialectiquement la pratique de la théorie avec la théorie, n'est « par son essence que l'expression pensée (produit) du processus révolutionnaire lui-même », LUKACS, Histoire…, Op. Cit., p.19.

167 En confondant Marx le marxien et MARX le marxiste dans l'apport de la rupture en dialectique non-idéaliste par la révolution pratique via la praxis réelle, en effet nous rejetons la dualité non hégélienne comme outil d'analyse, pour en accepter la dialectique dans la compréhension de MARX en Lénine (partie 1) : MARX n'était pas plus un théologien matérialiste que LENINE un théoricien de l'expérimentation.

nature idéologique dans la mise en œuvre pratique-politique comme enjeu de la révolution prolétarienne de Lénine à partir du modèle de Marx[168] :

> « La fin de l'activité théorique en tant que pratique séparée, due à l'impérieuse nécessité de l'appropriation pratique de la théorie par le prolétariat. »169

Cette approche nous permet finalement de nous interroger sur la nécessité de tels écarts : pointer l'introduction éventuelle de *marqueurs idéologiques* dans le système marxiste et déterminer s'ils relèvent ou non d'une mauvaise compréhension des bases **matérialistes dialectiques marxistes** par Lénine ; ou au contraire, s'ils relèvent de l'adaptation **nécessaire** d'une théorie orientée vers la pratique politique[170].

Le processus de construction du modèle de Lénine et de déconstruction du modèle Marxiste, par LENINE nous interroge sur la nature de ces écarts, pour nous assurer si le processus impliqué par le modèle de LENINE de pratique de la théorie peut toujours être considéré comme **marxiste**.

C'est de manière dialectique, comme processus progressif d'analyse-même de la théorie de la pratique défini plus haut, que nous définissons au sens dialectique le processus de pratique de la théorie chez Lénine, au final.

Cela nous permet ainsi d'étudier la nature de l'idéologie sous les **conditions de possibilités** de concilier dialectiquement au sens hégélien les deux modèles chez Marx et Lénine. Cette mesure des écarts opérés par LENINE dans la **politisation** sociétale de la nécessité de **révolution**

168 Ce que nous nommons donc chez Marx une théorie de la pratique se réfère à une appropriation pratique de la théorie par le prolétariat par la praxis.

169 In MARX, Le Bulletin Communiste, « Prolétaires et Communistes ».

170 Ce renversement de la théorie de la pratique sera construit dans sa définition comme un processus de conciliation dialectique de cette appropriation de la pratique dans la théorie chez Marx, au regard du processus d'appropriation de la théorie dans la pratique chez Lénine. L'enjeu majeur que nous discuterons à partir de l'écart fondamental de la place de l'être qui glisse depuis l'objet homme vers le sujet nature chez LENINE. Et nous étudierons les conséquences directes de la nécessité, d'ordre scientifique ou non, d'un enseignement dogmatique, en vue de la conscience prolétarienne à la révolution de l'homme social comme un tout.

prolétarienne[171] nous permet de refonder dans ce modèle les notions-clés de conscience[172] dans le devenir pratique de la théorie, elle-même portée par une forme nécessairement augmentée de notion de praxis (la praxis au sens de qualité de la relation de la théorie et de la pratique chez l'un comme chez l'autre).

Notre point de départ dans notre comparaison du modèle en devenir de pratique de la théorie au regard du modèle exposé de théorie de la pratique demeure ainsi ce passage chez Marx se référant à la théorie de la pratique :

> « Une classe qui concentre en elle les intérêts révolutionnaires de la société, dès qu'elle est soulevée, trouve immédiatement dans sa propre situation le contenu et la matière de son activité révolutionnaire : écraser ses ennemis, prendre les mesures imposées par les nécessités de la lutte ; et ce sont les conséquences de ses propres actes qui la poussent en avant. Elle ne se livre à aucune recherche théorique sur ses propres tâches. », K. MARX, Les luttes de classes en France, « le prolétaire » ; N° 499 ; Mars - Avril 2011

2.1.2. De Marx à Lénine, relève hégélienne, idéologie réificatrice sociale, utopie pratique nécessaire de la pratique ?

171 Ce qui revient à discuter chez Lénine de la relation entre prolétariat et théoricien, comme le souligne J.-Y. BERIOU in J.-Y. BERIOU, Théorie révolutionnaire et cycles historiques, Publié dans : Postface à : Le socialisme en danger, Ferdinand Domela Nieuwenhuis, Paris, Ed. Payot, coll. « Critique de la Politique », 1975, 280 p.

172 Dans la suite de l'essai, nous appelerons conscience cette conscience dite vraie représentant le niveau le plus haut de la conscience du prolétariat dans une connaissance non réifié de sa situation à conduire une révolution. Marx la nomme conscience anticipée. MARX et LUKACS font références à une autre conscience, de premier niveau, social et commun, qui demeure la conscience du prolétariat de sa situation. Cette conscience est un point de départ à la mise en place d'une praxis par l'homme aliéné, dans son devenir d'homme social révolutionnaire. Nous reviendrons à la fin de ce rapport sur les principes particuliers de cette conscience dite adjugée par Lukacs, chez l'homme aliéné au regard de la raison, pour se mettre en mouvement dialectique dans un processus révolutionnaire et conscilier théorie de la pratique et pratique de la théorie (théorie et pratique révolutionnaire) par Lénine dans son projet politique. Cf. LUKACS, Histoire…, Op. Cit., p. 73.

L'on s'interroge donc sur l'idéologisation du système marxiste pour le rendre « adapté » au sens politique pratique (conduire à la révolution du prolétariat comme finalité renouvelée) : est-il un affaiblissement du sens marxiste du système, ou un spectaculaire retournement marxiste du système entre théorie et pratique ?

Mais est-ce pour autant dans une finalité de pointer une idéologie marxiste, dans son **idéalisme** à accéder à une dimension pratique politique ? (à la manière du processus de relève hégélienne[173] chez ADORNO appliqué ici à la théorie de la pratique de Marx) ?

En effet, si introduire de l'idéologie dans un système matérialiste dialectique marxiste, pour lui donner le sens politique de son action dans le réel comme praxis, et concilier dialectiquement **pratique** et **théorie**, ne peut-on pas envisager que ce système théorique (non-idéologique en soi si c'est le cas), devienne idéologique lors de son passage dans la pratique ?

C'est-à-dire qu'il ne soit en fin de compte le résultat implicite d'une véritable **relève hégélienne** du système qui, n'étant pas idéologique dans la théorie, ait pu finalement se considérer **en soi**, par la pratique politique par Lénine justement, comme une idéologie[174]. Et marquer de la sorte ses limites non atteignables (idéalisme) à fonder une pratique dans un système politique ?

Cette assertion demande une lecture dans le champ rationnel purement hégélien de la situation ; en effet, le lecteur ne doit pas voir au sens de l'exclusion et de la contradiction non dialectique qu'il fût impossible qu'une **non-idéologie** soit une idéologie[175] (Partie 1). Confondre encore

173 Relève hégélienne au sens d'ADORNO in T. W. ADORNO, Trois études sur Hegel, Ed. PAYOT ET RIVAGES, 2003.

174 Remplaçons par exemple « matérialisme dialectique par un autre concept afin d'en éclairer le sens, si la « perfection » est de ne porter aucune idéologie, cette « perfection » n'est-elle pas une idéologie en soi au sens qu'elle demeure indépendante de la pratique ?

175 La volonté d'exclure toute trace d'idéologie des systèmes marxistes est léniniste, nous guide à une volonté de montrer la non-nécessité d'inclure toute idéologie dans le système politique (et en sociologie), notamment ici pour en comprendre non plus la contingence mais la nécessité scientifique et logique de la conscience du prolétariat comme un tout dans la révolution marxiste de la société. Cette posture s'accorde avec les travaux de « désidéologisation » conduit par M. CROZIER, jusqu'à exclure rationnellement qu'une non-idéologie puisse être idéologique. Sur ce point, se référer à l'étude de M. ANTEBY in M. ANTEBY, Sur les traces de michel crozier en amerique : verites au pays de veritas, Boston University, In French Politics, Culture & Society, 2017, 35(3), 91-104.

une fois **dualité**[176] et **dialectique** revient à confondre contradiction et paradoxe, comme ce serait le cas a priori (selon les définitions hégéliennes fondées en partie 1) d'une approche aristotélicienne ou kantienne de l'exclusivité (altérité, exclusion, contradiction) au regard des représentations hégéliennes du réel (processus, **altération**[177], conciliation, paradoxe).

Il convient, encore une fois de rentrer dans le champ hégélien et de ne pas concevoir une *contradiction* mais un *paradoxe* en soi entre théorie de la pratique et pratique de la théorie, sous les conditions réunies de ***dialecticité*** (Partie 1). C'est ici la seule précaution de lecture valable donc pour l'ensemble du système étudié autant que pour le processus d'étude en lui-même (réflexivité du processus).

Cette clé de compréhension est à notre sens rationnelle, fidèle et nécessaire, entre Marx par Lénine[178]. Nous éclairerons désormais cette hypothèse afin d'en déterminer s'il l'on peut, grâce

176 Nous prenons le parti hégélien de la contradiction de l'œuvre rationnelle dans les choses, au sens de paradoxe, et non au sens Kantien de l'antinomie systématique et formel in KANT, Critique de la raison pure, AK III, 427 ; PUF, tr. fr. Renaut, Paris, GF, 2001, chapitre Théorie transcendantale des éléments, 1°partie, esthétique transcendantale, §8, p73.

177 Références aux travaux sur l'altération (dans sa relation à l'altérité) dans un cadre hégélien :

En ce qui concerne la notion d'altération au regard de l'altérité, cf. P.-J. LABARRIERE, Le discours de l'altérité, Paris, PUF, 1983, p.8, « Un schéma de pensée, qui, misant sur la primauté radicale de la relation, régresserait au deçà de ce prétendu dualisme d'origine (celui du même et de l'autre), pour aborder ces termes en instance seconde, comme des éléments d'une dualité fonctionnelle ».

Comme le souligne S. SOLERE-QUEVAL à propos de P.-J. LABARRIERE In S. SOLERE-QUEVAL, Réflexions pour un éloge de l'altération [article], Spirale - Revue de recherches en éducation, 2001, pp. 117-124.

Fait partie d'un numéro thématique : *Les enfants différents, une chance pour l'école ?* p. 121 :

« Il n'y a, pour recourir encore une fois au vocabulaire de P.-J. LABARIERE, d'unité que plurielle [de l'être comme égo de l'objet humain chez MARX ou de sujet Nature chez Lénine, dans son devenir]. La différence n'est plus alors ce qui vient rompre l'unité, l'homogénéisation, ce qui l'écarte de la norme. Elle est fonctionnelle [au sens de processus et non de méthode NDA].

En ce qui concerne la notion d'altération en soi, comme dépossession de l'être de son sujet au profit de la relation (structuralisme de l'être qui se devient en soit par un retour de son objet externe à fonder son propre sujet) par la relation et non par le sujet en soi. Dans cette approche de la relation de la théorie de la pratique et de la pratique de la théorie comme une intériorité d'extériorité, un pli, que nous pouvons envisager la possibilité d'une conciliation dialectique des deux par un processus de nature fonctionnelle de cette relation. Cf. G. DELEUZE, Le pli, Leibniz et le baroque (critique), 1. Vol. 22, 192 p., Paris, Ed. de Minuit, 1988.

178 Lénine, au-delà d'être un fervent lecteur de Hegel, et de d'une approche phénoménologique de sa dialectique, opère avec les mêmes bases d'analyse que Marx d'un point de vue du processus dialectique d'analyse des concepts.

à elle, considérer que la pratique de la théorie en politique chez LENINE ne porte aucun marqueur idéologique. Qu'il puisse s'agir d'une politique à base rationnelle et **scientifique** en accord dialectique avec le modèle marxiste ; même si le modèle de Lénine, nous le verrons, prône une scientificité de son modèle au-delà du rationnel par l'enjeu de la **connaissance** dogmatique (enseignée) à travers les superstructures du pouvoir politique.

Ainsi, la théorie comme la pratique étant exclusives l'une de l'autre, il existe alors une condition de possibilité optimale de conciliation des deux sur un axe **quantitatif**, afin de donner un sens optimisé sur un axe **qualitatif** (rappel partie 1).

Concilier une théorie de la pratique non-idéologique (dans le modèle de Marx en partie 1) avec une pratique de la théorie considérée a priori comme étant idéologique (hypothèse de départ) revient alors à considérer que la théorie non-idéologique puisse devenir, **en soi**[179], une idéologie, au regard de la pratique, augmentée, elle, d'idéologie.

En effet, si elle ne peut pas dépasser le simple stade de modèle non idéologique du matérialisme dialectique sociétal, elle peut porter, en ce sens, un marqueur idéologique comme une limite *en soi* inaccessible.

En contraposée, la nature même du sens hégélien émanant de ce paradoxe interroge sur la relation entre réification et vraie conscience : cette conciliation marxiste de la théorie et de la pratique, par une forme politique de praxis par Lénine, ne risque-t-elle pas *en soi* d'être

A ce propos, je conseille une analyse de Stathis KOUVELAKIS In S. KOUVELAKIS, Lénine, lecteur de Hegel, (en ligne).

179 Au sens Hégélien d'abstraction du sujet par son intériorité non statique pour le définir au sein d'un processus dialectique. D'une contradiction d'exclusion statique des choses en-soi se produit, par un processus de devenir du sujet ainsi substantifié, une définition du soi. Le en-soi, pour Hegel, « est notre capacité à penser la contradiction sans toutefois pouvoir rester ; la cause « en » est dans notre pouvoir abstractif, pouvoir de saisir la réalité dans ces moments idéaux, de pouvoir saisir chacun de ceux-ci. Par après nous devons, et nécessairement, user de la considération synthétique. Seule elle saisit la réalité véritable. », Pour-soi… In C. SCALIA, La philosophie de Karl Marx [article], Revue Philosophique de Louvain, 1910, pp. 181-210, p.2

La relation du en-soi et du pour soi chez Hel Marx est particulièrement bien démontrée In G. NOEL, La Logique de Hegel, Paris, Ed. Alcan, 1887.

considérée comme étant une **conscience**[180] pure du prolétariat chez Marx, **réifiée**[181] *pour* le prolétariat chez Lénine, par l'intermédiaire d'une praxis à destination politique ?

Si tel était le cas, en quoi cette conscience du prolétariat chez Lénine diffère-t-elle d'une fausse conscience bourgeoise ?

L'on observerait alors un simple changement de sens idéologique de la réification par un axe axiologique vertical allant de la base[182] vers les classes sociales dominantes au lieu de l'inverse pour la réification d'origine Bourgeoise.

Lénine a-t-il ainsi finalement introduit une nouvelle idéologie de nature réificatrice sociale dans un sens axiologique opposé dans son modèle de la pratique de la théorie en voulant éventuellement en supprimer une autre, induite par la pratique politique du modèle de la théorie de la pratique chez Marx ? Ce point aura sa réponse naturelle dans le cheminement que nous nous imposons précédemment.

180 La notion de conscience n'est pas clairement identifiée chez Marx. Nous avons présenté la notion de conscience partie 1 comme la résultante qualitative d'un processus dialectique de l'homme au regard des sujet nature et pensée. Nous réévaluerons donc implicitement cette notion de conscience chez Lénine au regard des écarts introduits fondamentalement par LENINE dans ces mêmes sujets – objet, notamment au regard de l'être. Nous étudierons notamment la notion de conscience comme reflet métaphysique de la praxis matérialiste naturaliste de l'homme dans son processus social, glisse vers un tout, de compréhension enseignée, d'une pratique révolutionnaire de classe sociales par les catégories sociales, érigées en un tout politique en superstructures. Cela nécessitera d'étudier la nature de ce glissement pour en comprendre s'il existe un écart avec le marxiste par la possibilité d'introduction implicite d'une idéologie par LENINE.

181 Réification au sens de Marx et LUKACS dans leur portée sociale et idéologique in LUKACS, (1921-1922), Histoire et conscience de classe. Essais de dialectique marxiste, Paris, Ed. de Minuit, 1960, 383 pages. Collection « Arguments ». Nous concentrerons notre étude sur l'enjeu idéologique plutôt que sociologique qui sort du champ direct de cet essai. Précaution, nous distinguons systématiquement les notions de réification et de « chosification idéologique » par la notion de fétichisme de la marchandise et son dépassement ontologique dans l'analyse de la réification par LUKACS (id) : « [le fétichisme comme phénomène de réification] est le problème central, structurel, de la société capitaliste dans toutes ses manifestations vitales », idem, 1984, p. 109.

182 Partie de l'infrastructure en contact avec la force du travail de l'ouvrier.

2.1.3. Rôle nécessaire des superstructures dans la pratique politique de Lénine au regard de la conscience et de la praxis, dans le risque de réification.

Reste l'enjeu et le rôle des superstructures comme **catégories**[183] structuralistes (et non classes sociologiques) au regard d'un marqueur idéologique possible chez Lénine. En effet, cette situation politique chez LENINE se décline à travers des superstructures encadrant le travail et la société-même.

Comment, dans ce cas, considérer la nécessité d'infrastructures idéologiques dialectiquement en relation avec la base, afin d'œuvrer vers la **désaliénation**[184] et la révolution du prolétariat sans tomber dans les écueils de la chosification[185] de l'économie que combat Marx, comme idéologie ?

---

183 Nous opérons une distinction fondamentale entre la structure composée de catégories et les individus, dans une relation sociologique, composés en classes. Si Marx fait rarement référence aux catégories sociales de manière à identifier une structure en mouvance des classes en devenir social, nous en avons l'esquisse par LUKACS à propos de MARX In LUKACS, Histoire et conscience de classe, Essai de dialectique marxiste, Trad. Par K. AXELOS et J. BLOIS, Paris, Ed. de Minuit, 1960, 385 p, Argument 1, 1ère 2d. 1923, p. 28. « La catégorie de la totalité concrète dévoile ainsi, en tant que catégorie centrale de la dialectique, le caractère humaniste du marxisme. »

Cette notion devient un élément majeur de critique et d'éducation des classes prolétariennes chez Lénine. LENINE chez d'Etat révolutionnaire en lutte permanente comprend que la révolution ne peut pas se réaliser pleinement si les classes sociales ne possèdent pas un niveau d'éducation leur permettant l'accès à des charges politiques et économiques. Le dogme enseigné par LENINE fait référence à des catégories sociales dans leur lien avec le pouvoir politique pratique et au sein de la structure économique (infra et superstructure). Pour cela, je conseille une analyse critique In, C. FRIOUX, Lénine, Maïakovski, le Proletkult et la révolution culturelle [article], Littérature, 1976, pp. 99-109, p.107 ; en référence à Pravda 24-25, Oct. 1922 : cité dans LENINE la Littérature et l'Art, 1969, p.603.

Les catégories sociales sont les catégories de l'infrastructure dans leur relation directe avec les classes sociales par la relation des rapports de production. Alors que les superstructures sont les émulsions structurelles induites et issues des cultures, de l'économie, et éventuellement des idéologies des classes sociales.

184 Terme pris au sens générique marxiste qui sera défini précisément dans son rôle nécessaire pour chacun des modèles Marxiste et Léniniste comme processus.

185 Cette chosification sera discutée plus loin au regard de réification comme idéologie capitaliste à empêcher l'homme à se constituer homme social comme un tout, par une morcellation des catégories qui domines les individus aliéné au sein de la classe prolétarienne. Cf. K. MARX, Le capital, I, in Œuvres, Economie I, Paris, Ed. Sociales, 1948-1960. 8 volumes, p.606.

C'est-à-dire, comment dépasser ainsi toute **contradiction** par une compréhension **paradoxale**[186] du modèle léniniste de la conscience par l'intermédiaire politique pratique des **superstructures**[187] ?

Voici donc en quelques étapes notre chemin pour éclairer d'une manière nouvelle, purement hégélienne dans sa démarche, la nature de la **praxis** marxiste de Lénine dans le champ politique ; et tenter d'éviter, grâce au modèle éprouvé en partie 1, les écueils de la contradiction apparente.

Ce sera le fil directeur de nos travaux dans cette partie.

A partir de nos considérations précédentes sur les éléments majeurs des modèles impliqués chez Marx et Lénine, notre analyse suit une démarche fonctionnelle : l'épreuve comparée systématique et thématique, suivant un ordre axiologique de la conscience par la Praxis vers la révolution de l'homme social comme un tout (social et politique) sera notre fil directeur logique aux cours de nos travaux pour (re)définir les notions particulières de conscience, de praxis (théorie de la critique comparée entre les deux modèles).

Ensuite, dans un second temps (pratique de la critique comparée entre les deux modèles), nous effectuons, toujours de manière comparée, selon les mêmes thématiques, le chemin axiologique opposé pour redescendre au niveau de l'être et de la marchandise. Ce mouvement double nous permettra d'identifier les notions clés dans un but de rejeter toute idéologie **a priori** chez Lénine, puis de rejeter enfin toute possibilité éventuelle d'idéologie **a postériori,** entre pratique et théorie, dans la conciliation-même de la théorie de la pratique et la pratique de la théorie (contradiction de la contradiction hégélienne).

C'est pourquoi nous éprouvons tout d'abord la nature marxiste au sein du système léniniste en s'appuyant sur les conclusions du système marxiste décrit en partie 1, ainsi que sur certains épigones[188] choisis et de philosophie. Cela nous permet de fonder le champ précis

186 Au sens hégélien défini en partie 1, paradoxe de conciliation dialectique versus contradiction d'exclusion en opposition duale.

187 La nature de l'idéologie sera étudiée au niveau des superstructures comme une possibilité selon la nature de socialisation de l'individu en un tout conscient de sa classe. Pour cela, se référer à F. JAKUBOWSKI, Les superstructures idéologiques dans la conception matérialiste de l'histoire, Paris, Ed. EDI, Trad. J.-M. BROHM, 1976, 221p, p. 171.

188 La notion d'épigone, hors de toute forme péjorative, est restreinte à notre étude aux caractéristiques suivantes :
-Les successeurs d'un modèle marxiste contemporains ou postérieurs à Marx,

d'investigation des écarts possibles du léninisme pratique politique avec la pratique marxiste, comme champ de la théorie de la révolution du prolétariat.

Le champ d'investigation ainsi précisé, restreint fortement le champ de recherche pour interroger sur les conditions de possibilités pour que la **conscience vraie**[189] [190]puisse ne pas être de nature réificatrice chez Lénine au-delà du système des superstructures.

Dans quelles conditions ces superstructures[191] dans leur rapport dialectique avec les infrastructures ne produisent-elle pas une réification de domination des classes sociales

---

-Marxistes eux-mêmes,

-Usant d'une forme fondamentale de la dialectique hégélienne,

-Non idéalistes, théologistes, spiritualistes, idéologistes,

-Non syndicalistes ou engagées dans les structures modernes politiques socialistes ou de social-démocratie,

-Non stalinistes (périmètre de notre essai),

-Hors du champ de la sociologie,

-maitrisant formés à philosophie (notamment marxienne) et le modèle marxiste,

-Matérialistes.

189 Au sens, c'est-à-dire non réifiée, et de quelque idéologie. A opposer à la notion de fausse conscience, marxiste (Marx n'a jamais utilisé précisément ce terme de fausse conscience comme le remarque E. BALIBAR in E. BALIBAR, La philosophie de Marx, Paris, La Découverte, 1993. p.53), définie comme conséquence de la réification bourgeoise vers le prolétariat dans le système capitaliste depuis la marchandise jusqu'à son économie sociale. Cf. ENGELS, « L'idéologie est un processus que le soi-disant penseur accomplit sans doute consciemment, mais avec une conscience fausse. Les forces motrices véritables qui le mettent en mouvement lui restent inconnues, sinon ce ne serait point un processus idéologique », in K. MARX et F. ENGELS, Etudes philosophiques, p.249. Cette notion de fausse conscience est reprise par LUKACS in G. LUKACS, Histoire et Conscience de classe, éditions de Minuit, Paris, 1970., puis réintroduite en 1960 en France par une étude de la « chosification » par J. GABEL in J. GABEL, La Fausse conscience, Paris, Éditions de Minuit, coll. « Arguments », 1962, 275 pp.

190 Les critiques de Marx et de Lénine reprennent souvent la notion de conscience anticipée, comme augmentation de la concience de classe dite adjugée. Nous ne parlerons que de conscience vraie en tant qu'augmenttaion dialectique de la conscience adjugée en conscience vraie (cette distinction qualititative a pourtant été présentée en partie 1). En effet le lien entre les deux est de nature continue, sans rupture, dans son lien à l'élargissement simple de la classe sociale quantitative et ne risque donc pas l'introduction ontologique nouvelle de lieux idéoligiques en soi (qui serait qualitative).

191 Relation de superstructures et d'infrastructures à concevoir là aussi dans un contexte dialectique hégélien et non par une opposition duale des forces productives sociales et des rapports de production tels que défini par MARX in MARX, Avant-Propos à la Contribution à la critique de l'économie politique, 1859, Ed. La Pléiade, MARX, Œuvres Economie I. « Ainsi, dans la production sociale de leur existence, les humains nouent des rapports déterminés, nécessaires, indépendants de leur volonté ; ces rapports de production correspondent à un degré donné du développement de leurs forces productives matérielles. L'ensemble de ces rapports forment la structure

dominantes bourgeoises, conduisant ainsi vers une idéologiques réificatrice politique de la société ?

2.1.4. Être, nature et pensée : glissements entre Marx et Lénine. Conséquences.

La base du système marxiste est, rappelons-le, la nature dialectique hégélienne entre **objet** et **sujet**. Cette dialectique matérialiste compose à partir d'un objet du **réel** qui contient **l'être**.

Nous avons défendu l'hypothèse en partie 1 de l'existence chez Marx d'une **dialectique double** à partir de deux sujets (nature et pensée). L'un réel et fondamental, la nature, et l'autre du domaine des idées (idéel, au sens platonicien et pré-platonicien), de nature métaphysique, la pensée.

De plus, soulignons le fait que le réel produit le monde des idées chez Marx ; ce dernier ne préexiste donc pas à l'être dans son action ; et l'être est lui-même **produit** dans le réel par la nature[192].

économique de la société, la fondation réelle sur laquelle s'élève un édifice juridique et politique, et à quoi répondent des formes déterminées de la conscience sociale. Le mode de production de la vie matérielle domine en général le développement de la vie sociale, politique et intellectuelle. Ce n'est pas la conscience des hommes qui détermine leur existence, c'est au contraire leur existence sociale qui détermine leur conscience. A un certain degré de leur développement, les forces productives matérielles de la société entrent en collision avec les rapports de propriété au sein desquels elles s'étaient mues jusqu'alors, et qui n'en sont que l'expression juridique. Hier encore formes de développement des forces productives, ces conditions se changent en de lourdes entraves. Alors commence une ère de révolution sociale. Le changement dans les fondations économiques s'accompagne d'un bouleversement plus ou moins rapide dans tout cet énorme édifice. Quand on considère ces bouleversements il faut toujours distinguer deux ordres de choses. Il y a le bouleversement matériel des conditions de production économique. On doit le constater dans l'esprit de rigueur des sciences naturelles. Mais il y a aussi les formes juridiques, politiques, religieuses, artistiques, philosophiques, bref les formes idéologiques dans lesquelles les hommes prennent conscience de ce conflit et le poussent jusqu'au bout. On ne juge pas un individu sur l'idée qu'il a de lui-même. On ne juge pas une époque de révolution d'après la conscience qu'elle a d'elle-même. Cette conscience s'expliquera plutôt par les contrariétés de la vie matérielle, par le conflit qui oppose les forces productives sociales et les rapports de production. »

192 Lénine comme Marx considèrent l'antériorité ontologique de la nature à exister avant l'homme. L'homme du réel est le produit de la nature à l'origine de tout rapport dialectique. Nous avons souligné cette approche Marxiste

Ainsi rappelons-le, dans la dialectique marxienne puis marxiste, {nature, être, pensée} sont nés d'une production en chaîne à partir de **l'unité** de la nature réelle.

Les dispositions du processus dialectique se mettant ensuite en œuvre pour que la **tension quantitative** maximale produise un **optimum de sens qualitatif** à partir de cette même opération dialectique[193]. Il en découle une subjectivation semblable à une **extériorité dans son intériorité**[194] (processus de nature hégélienne réflexif du *en soi* au *pour soi*) de l'être humain et l'être social chez Marx, dans des relations avec une nature sociabilisée (praxis) d'où émanent des superstructures, dont la première est l'économie.

Si la relation dialectique entre *être humain* et *être social* conduit à un phénomène de désaliénation de l'homme **morcelé**[195], à partir de sa forme la plus aliénée et dépossédée de son

---

du système de MARX en partie 1. Intéressons-nous désormais à ce point dans le système Léniniste où l'être est part du sujet Nature. « Le fondement de l'objectivité, lisons-nous au livre premier de l'Empiriomonisme, doit se trouver dans la sphère de l'expérience collective. Nous qualifions d'objectives les données de l'expérience dont la signification vitale est identique pour nous et pour les autres hommes, données sur lesquelles nous fondons sans contradiction notre activité et sur lesquelles les autres hommes doivent eux aussi, selon notre conviction, se fonder pour ne pas aboutir à la contradiction. Le caractère objectif du monde physique vient de ce qu'il n'existe pas pour moi seul, mais pour tous [c'est faux ! il existe indépendamment de «tous»], et qu'il a, telle est ma conviction, pour tous la même signification déterminée que pour moi. L'objectivité de la série physique, c'est sa valeur générale » (p. 25, souligné par Bogdanov). « L'objectivité des corps physiques auxquels nous avons affaire dans notre expérience repose, en dernière analyse, sur le contrôle mutuel et le jugement concordant d'hommes différents. D'une façon générale, le monde physique, c'est l'expérience socialement concertée, socialement harmonisée, en un mot, l'expérience socialement organisée » (p. 36, souligné par Bogdanov). Nous ne répéterons pas que c'est là une définition idéaliste radicalement fausse, que le monde physique existe indépendamment de l'humanité et de l'expérience humaine, qu'il existait à des époques où il n'y avait encore aucune «socialité» ni aucune «organisation» de l'expérience humaine, etc. Nous entreprenons maintenant de dénoncer sous un autre aspect la philosophie qui s'inspire de Mach: l'objectivité est définie en des termes tels qu'on peut y faire rentrer la doctrine religieuse qui a sans contredit une «valeur générale», In LENINE, Matérialisme et empiriocriticisme, Op. Cit. Chap. 1, §4. « La nature existait- elle avant que l'homme n'existe ? ».

193 Modèle d'opération dialectique au sens hégélien chez Marx dans le modèle défini en partie 1.

194 L'on retrouve ici le mouvement hégélien réflexif explicité par G. DELEUZE comme un Pli, en qualité d'intériorité de l'extériorité, permettant une subjectivisation de l'être dans un mouvement par une extériorité de lui-même comme sujet par son sujet dialectique extérieur. Nommé le mouvement d'altération par Deuleuze.

195 Au sens Marxiste in MARX, L'idéologie allemande, Paris, Ed. Sociales, 1971, 632 p., 1ère édition 129, p. 62. « Les forces productives se présentent comme complétement indépendantes et détachées des individus, dans un monde à part, à côté des individus, ce qui a sa raison d'être dans les faits que les individus morcelés et en opposition les uns envers les autres, tandis que ces forces ne sont d'autre part des forces réelles que dans le commerce et la

être (marchandise[196] morcelée, indivis économique qu'il produit), cette relation permet d'ériger l'homme dans son devenir social vers un tout une possibilité sociale d'une **conscience de classe** et n'être plus simplement soumis aux rapports sociaux comme démontré fonctionnellement en partie 1.

Cette conscience de classe dans son rapport avec les superstructures éventuellement idéologiques en mouvement donne naissance à une conscience plus large, une **conscience vraie** ou conscience du prolétariat dans sa **totalité**. Cette conscience conduit à un épuisement des structures quand l'homme conscient reprend le contrôle sur l'économie (**prix** et **valeur** des marchandises au regard de **la force du travail** de l'homme), sur la production.

Cette conscience précède alors **ontologiquement** les enjeux de production ; la valeur précède le prix et la révolution dès lors avoir lieu. Tout pouvoir ou structure politique d'Etat devient superflue. La notion d'Etat est dépossédée de son sens. La **révolution** crée un nouvel ordre, une nouvelle économie, une nouvelle structure **adaptée** à la condition de l'homme et à l'environnement modifié (praxis) convergeant vers un système toujours plus adapté à son environnement, aux besoins de production (**progrès technique**) et à la prise de conscience sociale du prolétariat (**progrès social** comme base nécessaire de **l'historiographie**[197]).

Il est question alors d'un nouveau niveau de conscience à l'échelle de la société. Une conscience plus proche de la totalité[198]. Ceci constitue ainsi un chemin axiologique des niveaux de conscience **dans un référentiel rationnel ontologique de la relation dialectique matérialiste**

liaison de ces individus entre eux. Donc d'une part une totalité de forces productives qui ont pris une sorte de formes objective et qui ne sont plus pour les individus eux-mêmes les forces des individus, mais celles de la propriété privée ».

196 LUKACS, Histoire…, Op. Cit., p.210.

197 Ce rapport premier de l'historiographie comme résultat qualitatif de la relation dialectique des forces productives sociales et des rapports de production est introduit par Marx et Engels in K. MARX & F. ENGELS, Manifeste du parti communiste, 1848. « « Est-il besoin d'une grande perspicacité pour comprendre que les idées, les conceptions et les notions des hommes, en un mot leur conscience change avec tout changement survenu dans leurs conditions de vie, leurs relations sociales, leur existence sociale ? Que démontre l'histoire des idées, si ce n'est que la production intellectuelle se transforme avec la production matérielle ? Les idées dominantes d'une époque n'ont jamais été que les idées de la classe dominante. »

198 D'une conscience anticipée vers une nouvelle à travers un nouveau processus dialectique d'augmentation qualitatif d'une nouvelle conscience adjugée.

de l'objet et du sujet, il s'agit de l'histoire sociale dans un progrès de la vraie conscience du tout par la révolution prolétarienne : comme il l'est de **l'historiographie**.

2.2. Divergence des modèles matérialistes dialectiques de Marx et de Lénine

2.2.1. L'être et la pensée, naturalisme et métaphysique matérialiste.

Maintenant synthétisée l'architecture dialectique exposée partie 1 commune aux deux auteurs, interrogeons-nous sur les points de convergence du modèle de Lénine dans sa philosophie à dessein politique.

> « Le matérialisme admet d'une façon générale que l'être réel objectif (la matière) est indépendant de la conscience, des sensations, de l'expérience humaine. Le matérialisme historique admet que l'existence sociale est indépendante de la conception sociale de l'humanité »199.

Si l'on reprend le modèle **Bi-sujet/objet**, Lénine applique comme Marx le reconnaît, le **sujet *nature***, **l'objet *homme***, ainsi que la ***pensée*** (de nature métaphysique) comme **sujet** produit depuis le réel sensible par la dialectique des pôles objet-sujet du **réel**.

Cependant, le rapport à la conscience chez Lénine marque un écart flagrant avec la théorie marxienne et marxiste.

> « Le matérialisme, en plein accord avec les sciences de la nature, considère la matière comme la donnée première, et la conscience, la pensée, la sensation comme des données secondes »200.

199 LENINE, Matérialisme et empiriocriticisme, Notes critiques sur une philosophie réactionnaire In Œuvres complètes, Paris, Ed. Sociales, tome 14, 1962.-p.339.-1ère édition 1909.

200 Idem, p.44.

La conscience n'est plus chez Lénine le produit qualitatif contingent dans le rapport dialectique objet-sujets à partir de **l'homme**, mais le produit qualitatif contingent dans le rapport dialectique objet-sujets à partir de la **pensée**.

Si le résultat est présent, simplement en puissance dans l'un des pôles dialectique, cela signifie qu'il n'est plus le produit de la dialectique elle-même de l'être. **Et c'est ici la base fondamentale sur laquelle Lénine marque un premier écart par rapport au modèle marxiste présenté.**

La conscience devient un enjeu de connaissance d'un existant **a priori** chez Lénine. Conservons cette remarque pour y revenir peu après dans la question de connaissance pour une conscience prolétarienne dans la valeur du travail, et notamment la notion de **parti révolutionnaire**[201] et de **lieux d'apprentissage (syndicats[202], partis, etc.)** chez ce dernier. En effet, la conscience du prolétariat dans l'homme social dans sa totalité, au sein de la politique dans un parti[203] révolutionnaire est d'être le porteur de la conscience de classe du prolétariat, la conscience de sa « mission historique ».

Le second point et certainement le plus marquant de la conception marxienne du modèle chez Lénine demeure le fait que cette conscience est relayée au **monde des idées (idéelle)**. Cette conception **métaphysique**[204] est le cœur de la discussion des épigones à propos de la portée politique **idéologique** de l'épreuve politique de la pratique du modèle marxiste. Ils y ont vu à tort une issue doctrinale de l'apprentissage par une confusion sur le rôle métaphysique de la conscience idéelle (nous le démontrons ensuite). Cette conscience est placée dans le **sujet extérieur** au réel sensible. Ce qui en fait une conception métaphysique de la pensée marxiste en soi sur ce point[205].

Enfin, Lénine opère un renversement brutal de la position de **l'être** du réel. Si cet être demeure toujours dans l'un des deux pôles du réel sensible, assumant la totale valeur matérialiste de la

201 LUKACS, Histoire et conscience de classe. Essai de dialectique marxiste, Trad. Par K. AXELOS et J. BOIS, Paris, Ed. de Minuit, 1960. 385 p. Argument 1., 1ère édition 1923, p.19.

202 Groupement d'hommes sociaux à des niveaux de conscience adjugée en devenir d'une conscience anticipée.

203 Lieu d'interaction dialectique des individus dans leur devenir social.

204 Lénine fait référence ici à une expression fidèle du matérialisme métaphysique chez Hegel in HEGEL, Phénoménologie de l'esprit, Paris, Ed. Aubier, 1939 et 1941,2 volumes, 1ère édition 1840, tome II, pp. 123-124.

205 Toute l'étude suivante tendra à déterminer comment cette conscience en soi externe à l'objet réel peut devenir conscience pour soi de l'objet sans être propre (car il est chez Lénine placé dans le sujet nature).

théorie dit marxisme-léninisme, force est de constater que l'être n'est plus présent dans l'objet homme, mais dans le sujet nature :

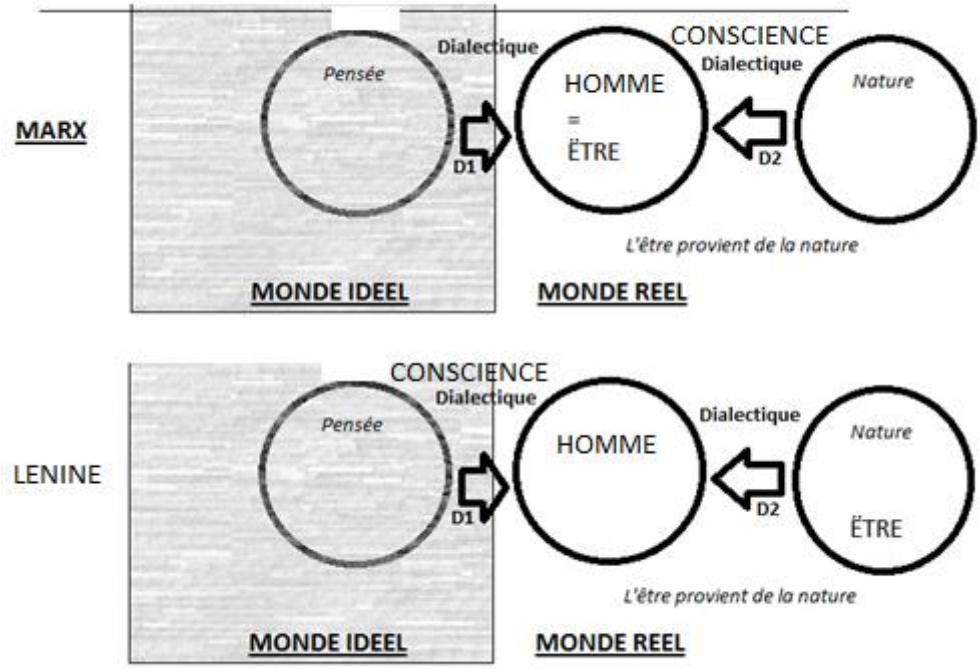


Figure 43 : De Modèles Comparés Des Systèmes Marxistes Et Léninistes Du Matérialisme Dialectique.

Cette épreuve de l'être dans la théorie de Lénine impose deux conséquences importantes et directes :

- L'objet homme ne dispose pas d'être propre. Aucune **vérité** ne lui est intrinsèque. La dialectique n'offre pas un sens qualitatif **d'existence** (sociale, etc.) à l'être **en soi** comme état initial de l'homme. Cet objet homme ne peut l'être que dans sa relation avec la nature. Les vérités sont donc **a priori** et nécessairement dans la nature.
  Lénine replace ainsi la nature, dans son interaction dialectique avec l'homme comme lieu des vérités[206]. L'homme ne porte plus la **raison scientifique** mais doit l'atteindre par lui-même, *en soi* (comme **processus**), *pour soi*, dans sa relation avec la nature.

206 Lénine défend cette thèse contre BOGDANOV selon laquelle considérer qu'il ne puisse pas exister de vérité objective dans la nature serait l'agnosticisme et du subjectivisme : « La négation de la vérité objective par

Et trouver ces vérités de la nature à travers son environnement propre émanant de la nature évoluant dans son devenir (industrie, progrès technique, etc.).

- D'un matérialiste dialectique ontologique, rationnel, Lénine y ajoute une perspective scientifique et logique (cf. plus loin), par des modèles de la pensée, les vérités présentes dans la nature.
- Ces vérités présentes sous forme d'éléments ou de modèles, ne sont visibles que par une démarche dite transcendantale ou **phénoménologique**.

2.2.2. Phénoménologie d'un projet scientifique de la conscience révolutionnaire

C'est ainsi que Lénine opère ici un choix flagrant d'une proximité avec les travaux de Hegel[207][208]. LENINE place ainsi les bases à un véritable **projet scientifique de la conscience** par la relation de l'homme avec la nature directe, par le travail, afin d'apprendre la conscience de classe comme un tout. Il est effectivement question chez LENINE d'un glissement du modèle marxiste matérialiste dialectique de la conscience pratique vers un

---

Bogdanov, c'est de l'agnosticisme et du subjectivisme. L'absurdité de cette négation ressort nettement, ne serait-ce que du seul exemple que nous avons cité, tiré d'une vérité des sciences de la nature. Les sciences de la nature ne permettent nullement de douter que cette affirmation : la terre existait avant l'humanité, soit une vérité. Cela est parfaitement compatible avec la théorie matérialiste de la connaissance : l'existence de ce qui est reflété indépendamment de ce qui reflète (l'existence du monde extérieur indépendamment de la conscience) est le principe fondamental du matérialisme. L'affirmation de la science que la terre est antérieure à l'homme est une vérité objective. Et cette affirmation des sciences de la nature est incompatible avec la philosophie des disciples de Mach et leur théorie de la vérité : si la vérité est une forme organisatrice de l'expérience humaine, l'assertion de l'existence de la terre en dehors de toute expérience humaine ne peut être vraie. », In LENINE, Matérialisme et empiriocriticisme, Op. Cit. Chapitre 2, § 4, « y-a-t-il une vérité objective ? ».

207 HEGEL, Phénoménologie de l'Esprit, Aubier, Paris, 1939-41, tome II, pp.123-124.

208 Et non de Kant, comme il a pu être compris, car Kant opère un modèle de Dualité de la transcendance, en considérant, via la table des catégories notamment, une métaphysique de l'être-même dans l'esprit ; les sensations étant des dimensions du réelle, tout comme l'espace et le temps sont des méta-dimensions du réel-sensible chez Kant (c'est-à-dire des sensations sans perception). C'est ainsi que la critique transcendantale de l'être métaphysique (étant au sens kantien de la métaphysique refondée par Kant) permet de considérer les enjeux de la connaissance, et notamment de la connaissance par l'expérience a priori du réel In KANT, Critique de la raison pure, PUF, coll. « Bibliothèque de philosophie contemporaine », 1975, 584 p.

modèle matérialiste **naturaliste** certes métaphysique mais profondément dialectique[209] de la connaissance pour une conscience de classe, par le travail. C'est le premier point.

Le fonctionnement de ce modèle dans la relation dialectique de la pensée, de l'homme et de la nature, par cette redistribution de la conscience et de l'être a des conséquences immédiates sur les **résultantes qualitatives** de la relation de l'homme à la conscience, sur son enjeu de la totalité sociale et sur la conciliation du progrès technique et social dans un progrès de la totalité de nature historiographique.

Nous posons ci-après les bases de la conséquence directe et immédiate de ce **glissement phénoménologique** Hégélien chez Lénine, avant d'interroger la nécessité d'un tel glissement : rappelons que Marx avait fondé son modèle par un glissement inverse à partir de la théorie de la dialectique hégélienne de l'objet et du sujet (Partie 1) afin de prendre ses distances avec tout risque métaphysique de sa théorie. Mais le glissement chez LENINE concerne l'un des sujets de son modèle bi-sujet seulement, alors que le glissement marxiste depuis Hegel constituait la mise en place d'un modèle bi-sujet au regard du modèle mono-sujet hégélien. (Cf. Partie 1).

Ce glissement idéologique implique, par Lénine, une étude attentive sur la présence induite de lieux éventuels d'idéologie chez LENINE.

2.2.3. Conscience métaphysique comme reflet de la conscience vraie dans le réel : idéalisme idéologique ?

La conscience et l'être sont séparés, nous l'avons dit, par la frontière métaphysique entre le réel et le monde des idées. La conscience, produite par le réel se prédispose ainsi à n'être que le reflet en soi par un processus dialectique de subjectivation (extériorité de l'intériorité du sujet sur l'objet subjectivé), dans ce réel, par l'homme. L'homme demeure ainsi la cause scientifique des vérités naturelles établies par l'homme sociable à partir de sa force de travail.

La conscience s'expose ainsi comme le reflet de la connaissance de l'homme qui comprend la nature dans un progrès scientifique et technique par sa relation de travail avec ce dernier.

209 Donc a minima rationnel selon notre modèle en partie 1.

La relation au travail n'induit donc plus une conscience de classe mais un **reflet[210] de conscience** à accéder à des **connaissances** : celles des **vérités scientifiques** de la nature apportées par son progrès dialectique. Le travail comme praxis, toujours, est le point de rencontre de l'homme et de la nature, produisant la conscience externe à l'homme par sa valeur métaphysique.

Elle agit en reflet, donc, dans une nécessité scientifique de comprendre comment l'homme social et la nature doivent agir dialectiquement et se rencontrer dans leur devenir. Y a-t-il pour autant une valeur idéaliste dans un tel modèle ?

> « La conscience reflète l'existence (l'être) social »211.

Etudions comme Lénine rejette la notion pratique d'idéalisme du matérialisme dialectique métaphysique naturaliste.

Comme la dialectique s'applique cependant avec les mêmes règles que chez Marx dans les produits qualitatifs des relations de l'être et des sujets, toute l'étude Partie 1 qui rejette tout idéalisme est valable. Il n'y a pas de dérive idéaliste possible ontologiquement dans le système de Lénine tout comme il ne pouvait y en avoir dans le système marxiste : toute possibilité idéologique sur des bases idéalistes est à exclure pour des raisons similaires des mêmes relations de l'être et du sujet (étude mécanique en partie 1).

La question se pose de la possibilité d'autres sources idéologiques chez Lénine qui ne soient pas de nature idéaliste ? Cette étude nous permettra d'apprécier le glissement philosophique de la nature de vraie conscience chez LENINE versus Marx.

2.2.4. Les sensations comme principe métaphysique non idéologique de la connaissance vraie du réel dans le modèle de Lénine.

Considérons dans un second temps, après le sujet, l'objet et l'être, les **sensations** (ou comment le matérialisme s'invite dans la métaphysique platonicienne de la conscience chez

210 LUKACS critique la théorie du reflet dans sa démarche de réification bourgeoise In LUKACS, Histoire…, Op. Cit, p.246 et suiv.

211 LENINE, Op. Cit., p.337.

Lénine et s'éloigne d'Epicure : l'existence des catégories sociales avant l'essence des classes sociales dans un matérialisme de nature structuraliste). Quel est leur rôle dans l'enjeu de production de la conscience en l'homme dans son de venir social au regard des perceptions ? Le rapport de la conscience avec les sensations est-il réellement rationnel ou bien existerait-il un lieu idéologique chez MARX ou LENINE dans leur modèle de représentation véritable du réel ?

Dans le passage précédent, Lénine place, nous l'avons dit, les sensations dans le monde des idées, c'est-à-dire leur donne une position métaphysique dans un système matérialiste où l'être est réel. Cette assertion de LENINE impose que les sensations ne sont pas réelles[212]. Ce retournement philosophique rapproche la philosophie matérialiste de représentation du réel chez LENINE **d'Aristote**, voire Plotin plutôt que **d'Epicure**.

Rappelons-le, les travaux de thèse de Marx portaient sur une étude comparative des matérialismes chez Epicure et Démocrite[213].

D'une connaissance comme conscience de soi et en soi[214] à partir des sensations du réel chez Epicure, Lénine nous renvoie à une forme dialectique platonicienne de la connaissance de soi par le travail de la matière au-delà des surfaces, dans le réel sensible matériel où se produit l'être, afin d'y extraire une connaissance préétablie dans le monde des idées, *de soi*.

Certes, la comparaison s'arrête ici car le modèle platonicien du rationalisme demeure avant tout essentialiste, métaphysique, que ce soit dans les schémas hylémorphiques de l'expérience d'Aristote ou de la théorie des puissances de Plotin (néoplatonicien).

212 Lénine conçoit que les perceptions font partie nécessairement du réel et peuvent conduire de manière contingente à des sensations dans un processus dit empiriocritique matérialiste, de nature scientifique : « Le premier principe de la théorie de la connaissance est, sans aucun doute, que les sensations sont la seule source de nos connaissances. (...) A partir des sensations, on peut s'orienter vers le subjectivisme qui mène au solipsisme (« les corps sont des complexes ou des combinaisons de sensations. »), et l'on peut s'orienter vers l'objectivisme qui mène au matérialisme (les sensations sont les images des corps, du monde extérieur). », In LENINE, Matérialisme et empiriocriticisme, Op. Cit.

213 Différence de la philosophie de la nature chez Démocrite et Épicure (1841).

214 Une vérité objective est une chose « en soi » chez Lénine, séparée de la connaissance humaine, vers laquelle on tend dans un processus (a priori) sans fin de la connaissance, LENINE, Matérialisme et empiriocriticisme, Op. Cit., pp. 138-139-147-160-161, etc.

Mais le rapprochement fait sens dans la nature de la **perception** au regard de la **sensation**, chez **Aristote[215] pour LENINE.** Elle marque une proximité bien plus évidente de la notion qu'elle ne puisse l'être avec Epicure[216] chez Marx. Préciser ce rapprochement nous déverrouille ensuite, dans ce strict cadre, d'envisager, sous les mêmes précautions, des enjeux nécessaires **d'individualité** et **d'individuation** de l'homme sans être chez LENINE plus loin. C'est-à-dire, rappelons-le, lors de la redescente finale axiologique de notre démarche analytique qui vise à chercher les lieux possibles d'idéologie dans le système pratique de la pensée révolutionnaire chez LENINE.

En effet, le modèle des sensations chez MARX est avant tout un matérialisme de l'expérience versus un matérialisme de la connaissance (empirique).

MARX considère que les vérités de la nature sont parfaitement accessibles par la pensée dans une totalité. Il se détache cependant, sur ce point de la phénoménologie d'Hegel dans la mesure où il place l'être dans l'objet homme, comme objet du réel. La conséquence directe est la suivante.

Si les perceptions par nos sens nous permettent une représentation dans notre esprit (via la pensée), cette représentation phénoménologique-matérialiste est en capacité d'atteindre le réel comme une totalité.

Cette totalité, chez MARX ne peut pas être « donnée » comme un tout mais devient un tout dans l'esprit de l'homme par la conscience rationnelle à partir d'un processus fonctionnel réflexif de l'homme objet comme rapport dialectique d'un sujet sur lui-même[217].

Ce rapport, rappelons-le opère avec le sujet nature, dans une relation praxique et dialectique, à la manière d'un devenir. La conscience en devenir est donc un processus du réel de représentation vraie du réel. Cette représentation matérialiste du réel permet de trouver, grâce au rapport praxique avec la nature (au sens de l'évolution dialectique des outils de production), un sens véritable, c'est-à-dire une vérité, dans la réalité de la nature.

---

[215] Cf. partie 1.

[216] Cf. Partie 1.

[217] « Il ne suffit pas que la pensée tende à se réaliser, il faut aussi que la réalité tende à devenir pensée. ». MARX rappelle la nécessité d'une médiation de la pensée idéelle dans son modèle matérialiste dialectique de la conscience In MARX, Critique de la philosophie du droit de Hegel, In MARX-ENGELS, Sur la religion, Textes choisis, Trad. G. BADIA, P. BANGE, E. BOTTIGELLI, Ed. Sociales, Paris, 1968, p. 51.

Cela implique que la nature préexiste bien au monde des sensations avant même que l'homme ne fasse l'expérience des perceptions. Ceci est aussi valable donc pour Lénine[218].

La difficulté ontologique vient de la nature. La nature ne possède pas l'être chez MARX. De plus, les idées appartiennent à un monde idéel de principe métaphysique. Comment alors expliquer chez MARX que, d'une part, la nature puisse préexister avant que l'homme puisse en faire l'expérience, dans l'enjeu de conscience de l'homme social ?

Et d'autre part que cette sensation soit une production qualitative du réelle à partir du sujet « pensée » de nature idéelle ?

La conscience est produite qualitatif de l'être chez Marx, comme objet du réel. Les perceptions sont les points de contact de l'homme avec la nature (rapports de production en devenir), ils précèdent le rapport dialectique praxique de l'homme avec la nature.

Le rapport praxique ensuite produit des sensations en l'homme *d'en lui*, puis *pour lui*, au sens de sensations. Ces sensations sont médiées par la pensée comme capacité de représentation de l'homme. L'homme produit ses pensées. Et comme l'homme possède l'être, les pensées produites dans le monde idéel demeurent rationnelles *en soi*.

Sa représentation de la réalité étant alors rationnelle, l'être du réel transforme les perceptions par une représentation à la fois vraie, mais aussi réelle[219] (où se trouve son être).

---

218 *« On sait qu'il fut un temps*, écrit Plekhanov, *où il n'y avait pas encore d'hommes sur notre planète. Et s'il n'y avait pas d'hommes, il est clair qu'il n'y avait pas non plus leur expérience. […] Et cela signifie que la Terre existait en dehors de l'expérience humaine. Mais pourquoi existait-elle en dehors de l'expérience ? Est-ce parce qu'elle ne pouvait pas être l'objet de l'expérience ? Non, elle existait en dehors de l'expérience, tout simplement parce que les organismes capables d'avoir, par leur structure, une expérience n'étaient pas encore apparus. […] La thèse bien connue : "sans sujet, pas d'objet", est radicalement fausse. L'objet ne cesse pas d'exister, même s'il n'y a pas encore de sujet ou s'il n'en existe plus. », In G. PLEKHANOV, Le matérialisme militant, (materialismus militans), réponses à monsieur Bogdanov, Paris, Ed. Sociales, 1957, p.15. PLEKHANOV* procède de la même démarche que celle de Lénine, Matérialisme et empiriocriticisme, publié à la même époque en Russie dans le courant de diffusion du Marxisme dans la politique sociale-démocrate.

219 « *Si les* sensations, les passions, etc. de l'homme ne sont pas seulement des déterminations anthropologiques au sens [étroit], mais sont vraiment des affirmations *ontologiques* essentielles (naturelles) - et si elles ne s'affirment réellement que par le fait que leur *objet* est *sensible* pour elles, il est évident 1º que le mode de leur affirmation n'est absolument pas un seul et même mode, mais qu'au contraire, la façon distincte dont elles s'affirment constitue le caractère propre de leur existence, de leur vie ; la façon dont l'objet existe pour elles constitue le caractère propre de chaque *jouissance* spécifique ; 2º là où l'affirmation sensible est suppression directe de l'objet sous sa forme

Les sensations précèdent donc rationnellement la conscience produite de l'homme en devenir. L'on conçoit bien ici un renversement phénoménologique de nature matérialiste de la sensation du réel chez MARX. L'être n'est pas dans la nature. Les vérités ou lois naturelles sont en l'homme dans son rapport praxique avec la nature à « voir » ses vérités. La nature produit l'objet homme à l'origine chez Marx, est repris par LENINE dans son modèle. Cela signifie que la nature préexiste, mais que les vérités de la nature sont des représentations rationnelles du réel de cette dernière par l'être réel dans sa représentation rationnelle (aussi de fait) de celle-ci.

Cette phénoménologie s'écarte ainsi de cette de Hegel pour une seconde raison : les vérités ne sont pas sur le tapis de la réalité naturelle, mais en l'homme qui, lui, se place en contact avec la réalité naturelle.

La conséquence directe est la suivante :

Chez Marx, les sensations dépendent directement de la nature des perceptions du sujet homme avec la nature[220]. La nature est la raison dialectique de perfectionnement de l'homme capable de fonder, à partir d'une sensation élargie au tout, une conscience en devenir rationnelle.

La recherche de l'expérience praxique à travers l'usage de sa propre force du travail est donc essentielle au regard des rapports de production. **Les rapports de production sont un <u>moyen</u> d'expérience et de conscience par la pratique de la connaissance des vérités du réel**.

Chez Lénine, la question se pose différemment au regard des sensations et des perceptions. Les sensations sont de nature idéelle dans le sujet « pensée ». De plus, rappelons-le, l'être est dans le sujet nature. La place de l'homme s'en trouve fondamentalement changée dans le processus dialectique praxique de la conscience. D'abord, l'on ne peut pas considérer que la vérité des

indépendante (manger, boire, façonnage de l'objet, etc.), c'est l'affirmation de l'objet ; 3º dans la mesure où l'homme est *humain*, où donc sa sensation, etc., aussi est *humaine*, l'affirmation de l'objet par un autre est également sa propre jouissance ; 4º ce n'est que par l'industrie développée, c'est-à-dire par le moyen terme de la propriété privée, que l'essence ontologique de la passion humaine atteint et sa totalité et son humanité ; la science de l'homme est donc elle-même un produit de la manifestation pratique de soi par l'homme ; 5º le sens de la propriété privée - détachée de son aliénation - est *l'existence des objets essentiels* pour l'homme tant comme objets de jouissance que comme objets d'activité. » In MARX, <u>Manuscrits de 1844, Propriété privée et travail. Points de vue des mercantilistes, des physiocrates, d'Adam Smith, de Ricardo et de son Ecole</u>, 68 p., §41, p. 26.

[220] Propriétés et non qualités.

lois de la nature puisse être une cause en l'homme de production de sensations. En effet, si les perceptions demeurent des actions de l'homme du réel, homme social en devenir, dans son rapport avec la nature (rapports de production), ces perceptions lui permettent d'accéder à des sensations comme rationnelles et véritables dans la nature. Les sensations sont les causes en devenir de la conscience des lois naturelles de la nature. L'on retrouve bien le schéma ordinaire fondamentale de remontée phénoménologique chez Hegel.

Cependant, LENINE opère un écart matérialiste de nature critique – empirique marquant en considérant que les sensations, qui sont produites par l'esprit (lui-même produit par l'homme originellement) ne sont pas réelles. Ainsi, comment comprendre que des sensations du monde idéel de la pensée puissent permettre à l'homme social en devenir, de prendre conscience (rationnellement nous l'avons démontré), des lois scientifiques de la nature (qui possèdent les vérités) ?

La réponse de Lénine, par son schéma est une fois de plus de médiée de manière métaphysique par l'enjeu des reflets[221]. C'est en ce sens que l'homme perçoit des sensations comme un reflet de la pensée et que ce reflet des sensations, en lui, lui donne une représentation dans sa totalité en devenir.

En effet, le reflet des sensations est produit par l'homme, à partir des vérités de la nature qui possèdent l'être[222]. Les perceptions produisent donc par la praxis, une résultante qualitative rationnelle permanente par le rapport praxique itéré. Ces perceptions rationnelles sont donc le guide en l'homme d'une réévaluation permanente de la nature dans ses vérités. Cette production, génère en l'esprit, des sensations[223] de nature rationnelle. Elles sont le reflet des vérités en l'homme dans la nature. Et ce reflet est de plus en plus scientifique à mesure du rapport dialectique praxique.

---

[221] « […] Le matérialisme consiste à reconnaître l'existence de « choses en soi» ou en dehors de l'esprit; les idées et les sensations sont, pour lui, des copies ou des reflets de ces choses. La doctrine opposée (idéalisme) soutient que les choses n'existent pas « en dehors de l'esprit»; les choses sont des «combinaisons de sensations» In LENINE, Matérialisme et empiriocriticisme, Notes critiques sur une philosophie réactionnaire In Œuvres complètes, Paris, Ed. Sociales, tome 14, 1962, pp. 13 à 403, (1ère éd. 1909), p. 14.

[222] La conscience reflète en général l'existence (l'être), c'est une proposition [ontologique N.D.A] générale du matérialisme tout entier […] La conscience sociale reflète l'existence (l'être social) », LENINE, Matérialisme…, op. cit., p. 337.

[223] Accès aux propriétés en reflet à partir des qualités.

La conséquence est importante. En effet, les sensations sont externes à l'objet homme, et sont le reflet, non pas de son être véritable, mais de la cause scientifique de la nature.

Ainsi, le rapport de la structure avec l'homme, au niveau des perceptions, est fondamental. L'homme, pour percevoir, doit être dans un lieu permanent de contact avec le rapport de production ; non pas pour apprendre en faisant l'expérience interne de la connaissance, mais pour apprendre par l'expérience, comme d'un apprentissage de source externe à lui. Apprendre de la nature signifie chez LENINE « depuis », et chez MARX « en soi, grâce à ».

Ces lieux seront alors fondamentaux, selon le niveau de conscience de l'homme social, pour faire l'expérience empirique véritable des sensations, comme principe d'une conscience rationnelle. Les rapports de production sont un moyen de connaissance et de conscience par la pratique de l'expérience du réel.

2.2.5. L'homme dans son devenir social au regard des vérités scientifiques naturelles dans le risque idéologique d'une conscience externe à son objet.

La conséquence de ce glissement matérialiste épicurien vers une métaphysique « matérialisée » est multiple au regard des sensations. Le premier concerne l'évolution de la nature comme sujet dialectique (qui contient l'être chez Lénine) au regard de l'objet « homme » du réel.

Ce rapport continu implique côté nature, une nature sociale, **l'économie** (on y reviendra plus loin), le perfectionnement **scientifique** de l'outil de production. Cette relation inconscience à l'homme (générique), au départ est **l'individualisme** (comme division des taches et du travail), marchandisation de sa force du travail, de sa valeur, et confusion avec l'homme-même : c'est-à-dire l'aliénation, la perte de contrôle de l'homme sur la totalité de la production, dans un mode capitaliste.

Cette aliénation dépossédant le prolétariat de son rapport social, le contraint à l'outil de production à travers la tâche morcelée[224], dans un système de déshumanisation. La totalité

224 Division du travail. Naissance du concept d'ouvrier dans le travail en soi, versus l'apprenti, le compagnon, le maitre. Perte d'une totalité initiatique du travail en l'homme comme valeur pour soi.

recherchée par l'homme générique dans son devenir n'est plus sociale mais duale et ne peut être que la totalité bourgeoise qui domine et accumule les plus-values. Mais cette totalité bourgeoise est fausse, illusion d'une conscience de la totalité. Il s'agit de l'opposé même d'une totalité vraie. Il s'agit d'une totalité bourgeoise déshumanisante dénuée de conscience révolutionnaire[225] qui maintient le prolétariat dans une situation de dépossession permanente :

> L'abstraction de toute humanité, de l'apparence même d'humanité [se produit au sein même du prolétariat] car dans les conditions de vie du prolétariat se trouvent condensées toutes les conditions de vie de la société actuelle dans ce qu'elles peuvent avoir de plus inhumain », MARX-ENGELS, La sainte famille, Op. Cit., p. 47.

Cette nature ainsi évoluant dans son rapport à l'homme le fait dans une continuité scientifique, d'un progrès, en dehors de toute praxis dans le système capitaliste de réification de la classe dominante[226].

La seconde conséquence tient à la nature comme principe de la conscience. Un glissement fondamental s'opère chez Lénine et lui donnera, nous le verrons, la possibilité d'une politique accessible à des classes non éduquées philosophiquement au modèle.

L'être n'étant plus dans l'objet humain mais dans le sujet nature se transformant au cours de sa socialisation (nota : socialisation de la nature en catégories sociales multiples d'un tout, c'est-à-dire dans son rapport continue et réciproque dialectique avec l'objet *homme*). Ainsi c'est l'être social dans sa forme de progrès historique scientifique qui hérite de la conscience comme résultante dialectique qualitative de la relation objet-sujet réel par l'action présenté de praxis marxiste, repris chez Lénine.

Portant dans le réel, l'humain dans son devenir social ne peut disposer de la conscience comme *être*. La conscience sociale est donc une émanation chez Lénine d'une conscience naturaliste scientifique, une conscience de la science dans l'histoire comme relation réciproque dialectique

225 Appelée aussi totalité négative par certains épigones. Nous ne retenons pas cette sémantique induisant des notions philosophiques qui égarent hors du champ hégélien.

226 MARX-ENGELS, Le manifeste communiste, Paris, Ed. Sociales, 1971, 632 p, (1ère Ed, 1929, p.44.

nécessaire avec le **progrès social**, à partir de la vérité des **lois naturelles**. Il convient de comprendre comment, si cela est bien rationnel.

Quand nous analysons la nature de cette séparation franche, qui demeure dialectique, notons-le que la conscience et l'être imposent, a priori, une « dérive idéaliste de la connaissance dans une progression (dialectique NDLA) infinie »[227]. Est-ce réellement le cas ?

La révolution promise par Marx comme conséquence nécessaire de la rupture entre l'être social et la superstructure sociale des lois de la nature ne [semble pas pouvoir] avoir lieu[228] a priori sous cette remarque.

De plus, l'idéalisme apparait[rait] à travers « un processus évolutif se déroulant sans rencontrer de contradiction fondamentale. »[229]

L'homme social dépossédé de toute conscience propre intrinsèque doit sa conscience comme le reflet de celle acquise par le travail dans le progrès social des lois naturelles. Si l'être humain ne peut rencontrer sa conscience propre, quid de la notion de l'être naturel qui rencontrerait la conscience ? C'est-à-dire quel est le rôle de l'homme devant ce progrès social dont il en prend connaissance en devenant humain social ?

La conscience qu'il produit dans le domaine de la pensée, dans le champ métaphysique est séparée de la réalité des vérités sociales.

2.2.6. Reflet de conscience, idéologie et révolution chez Lénine.

Chez Lénine, la conscience s'apparente donc à une conscience sociale au sens d'une conscience à concevoir le progrès des techniques de production comme vecteur d'un progrès social pour l'homme qui apprend à le maitriser et à en voir les vérités des lois de la nature à travers les vérités techniques.

Cela pose le problème de la reformulation implicite chez Lénine de l'historiographie. Le problème évoqué plus haut d'un risque idéologique e la conscience induit une contagion

227 LENINE, Matérialisme et empiriocriticisme, Op. Cit., pp.147, 160-161.

228 K. KORSCH, Marxisme et philosophie, Trad. Par Claude Orsini, Paris, Ed. De minuit, 1968. 192 p., Argument 24, 1ère édition 1930, p.11.

229 Idem p. 53.

idéologique sur le sens même de l'historiographie socialiste. C'est pourquoi il convient conjointement de redéfinir rationnellement la notion de conscience chez LENINE dans un contexte hégélien marxiste afin d'en extraire ce risque idéologique non rationnel.

La conscience s'affiche comme les conditions de possibilité de concilier (réciproquement) l'être dans les lois naturelles à travers le progrès technique et dans l'homme social enclin à apprendre de ces lois le progrès social. Et de constituer un tout dans une historiographie chez Marx.

Encore une fois, chez Lénine, il n'est plus question de conscience de l'homme social, mais de reflet métaphysique de la conscience produite par le progrès techniques à partir des lois de la nature dans son rapport dialectique avec l'homme qui se sociabilise.

Cette conscience est donc un reflet par l'homme qui observe la conciliation du progrès technique et du progrès social comme chemin de connaissance de la réalité.

Nous avons vu plus haut que l'enjeu de la connaissance à travers les sensations, comme principe dialectique de la conscience, peut relever d'un enjeu idéologique par idéalisme.

En effet la connaissance est sans fin. Si l'humain qui devient social ne possède pas l'être chez Lénine, et qu'il ne peut en plus qu'accéder à un reflet métaphysique de la conscience produite, dans le rapport matérialiste du progrès social et du progrès technique, alors force est de constater qu'il devient effectivement impossible pour l'homme social d'atteindre quelque conscience de sa **totalité sociale** et de mener, à partir de la conscience de sa classe sociale[230], une **révolution totale**.

Cela signifie-t-il qu'il n'existe pas de possibilité de **rupture** révolutionnaire (concept néanmoins marxiste) dans le modèle du reflet de conscience[231] produite par l'homme social

230 Au sens de la définition de Marx. Une classe sociale, socle d'appartenance à une même classe se définit chez l'auteur par le processus de passage d'une classe en soi à une classe pour soi, au-delà des conditions minimales de détenir ou non des moyens de production, une culture collective pour user de leur force de travail (prolétariat) :
« La classe en soi est une situation où les individus partagent des conditions de vie identiques. En prenant conscience qu'ils peuvent agir ensemble pour défendre leurs intérêts et qu'ils peuvent améliorer leur situation en s'organisant ; ces individus deviennent alors une classe pour soi. » in MARX, Misère de la philosophie, Ed. Sociales, Paris, 1972, p. 177.

231 Elle existait, rappelons-le chez Marx comme un seuil de rupture de l'être-homme qui possède cette capacité de prendre conscience de ce seuil révolutionnaire (rupture nécessaire) par un niveau de conscience sociale sufisant en lui (l'homme possédant l'être et la résultante qualitative de la conscience produite).

dans le rapport du progrès technique et du progrès social[232] ? Si la réponse est oui, cela signifie que le modèle de pensée léniniste aurait exclu toute possibilité rationnelle (et ici scientifique) de révolution marxiste, et qu'il n'existerait ainsi pas de possibilité d'empêcher une dérive idéologique de son modèle portant un marqueur actif idéalisant, conduisant le modèle à produire une idéologie.

Lénine peut aussi simplement dépasser cet écueil et en faire justement une opportunité politique de renversement de la théorie de la pratique marxiste en pratique de la théorie.

2.2.7. Relation de la base et des superstructures comme nécessité de la révolution permanente chez Lénine, et non idéologie de leur relation dogmatique à la classe sociale.

Afin de dépasser cette difficulté chez Lénine, étudions de plus près la nature de ces changements nécessaire notionnels d'être, de conscience et de révolution au sein de la relation de l'homme social à sa totalité. Opérons au regard des lieux de **pouvoir politique**.

Les superstructures, lieux du pouvoir sont liés, nous l'avons vu précédemment, à la relation véritable des sensations du réel comme reflet scientifique des perceptions de l'homme non conscient. Ce reflet se fait par l'intermédiaire de la connaissance médiée par ces superstructures dans leur rapport immédiat avec la base (rapports de production).

Les changements sont les superstructures comme émanation de la base. En effet, elles sont créées par Marx sont très peu explicitées par ce dernier. Elles sont en revanche mise en avant par Lénine au-delà de l'enjeu purement économique, par la nécessité dogmatique (au sens d'enseigner, *dogma*).

Ainsi, les superstructures, au-delà des infrastructures des rapports de production sont, chez Lénine pleinement les superstructures du **pouvoir politique**[233] émanant de la base (l'infrastructure des rapports de production).

---

232 La continuité de la conscience adjudée se prolonge indéfiniment vers la conscience adaptée comme fin idéaliste en soi, et ne devient jamais, au sens marxiste, pour soi.

233 Et juridique. Mais l'étude détaillée des superstructures n'étant pas une nécessité dans notre analyse, nous n'élargissons pas notre périmètre direct aux superstructures autres que politiques et économiques chez Lénine.

Mais avant de les étudier en détails et d'analyser les lieux idéologiques possibles de ces structures, il convient de poser la question de leur **nécessité**.

Quelle est la relation du pouvoir politique, économie et la révolution dogmatique ?

Nous avons étudié plus haut que Lénine a reconstruit le modèle marxiste en opérant deux glissements majeurs[234].

A la fois cela empêche toute conciliation dialectique de l'être et de la conscience du réel, mais aussi, toute conciliation en l'humain de l'être. Ainsi, comme nous l'avons dit plus haut, si l'humain devient social dans son rapport à la nature perfectionnant son outil de production, la seule valeur véritable ne peut se trouver que dans ce progrès de l'environnement (au sens de la nature) : le progrès technique.

La conscience de l'humain devenant sociale relève alors métaphysiquement d'un reflet de conscience, nous avons dit, dans une connaissance des lois de la nature dans ce progrès technique de la production capitaliste au sens large.

Et donc relève de ses capacités dialectiques à se concilier comme un tout, en tant que progrès social avec le progrès technique. Et réciproquement, en agissant sur ce progrès, par la praxis, l'homme se modifie[235].

Et cela se produit depuis le lieu le plus faible de la conscience de classe, celui de l'individu lié à la machine qui produit une marchandise par sa force du travail qu'il vend contre **rémunération**, hors de tout système de redistribution de **plus-value économique :**

> « […] La science a pour tâche de ramener le mouvement apparent, tombant sous le sens, au mouvement interne, réel ; il est donc très naturel que les agents de la production et de la circulation naturelle aient, sur les lois de la

Une étude rapide critique des travaux de Jakubowski plus loin permettra d'éliminer tout lieu d'idéologie dans les superstructures en général. Nous étudions aussi plus loin en détail le lien entre superstructures et base (infrastructure des rapports directs de production de l'homme par la praxis).

234 Rappel : le glissement de l'être depuis l'humain, objet du réel vers le sujet nature dans son évolution dialectique sociétal.

Le second glissement est d'avoir relayé, au cours d'une rupture franche, la conscience dans le sujet Pensée, non réel, et produit par l'humain du réel.

235 D'« en soi » vers « pour soi ».

> production, des vues qui s'écartent complètement de ces lois, et qui ne sont que l'expression consciente de ce mouvement apparent. Les conceptions d'un commerçant, d'un agioteur, ou d'un banquier ne peuvent être que tout à fait déformées, et celles des fabricants sont faussées par les lois de circulation auxquelles leurs capitaux sont soumis et par la légalisation des taux de profits », MARX, Le capital III, In Œuvres, Economie II, Ed. Gallimard La Pléiade, pp. 1082-1083.

Cette désaliénation revient à l'homme à prendre conscience de sa totalité sociale à prendre le **contrôle de la valeur de production** au-delà du prix, dans un processus contrait de production. Repoussant ainsi un peu plus l'homme vers son individualité. Cette notion de connaissance comme vecteur de conscience de l'être dans la nature sociale, à partir des lois de la nature pose, nous l'avons vu la notion d'idéalisme car cette connaissance est sans fin et ne peut donc pas conduire à quelque révolution. A moins que la connaissance des hommes conduise à la **connaissance de la nécessité d'une rupture révolutionnaire** par le prolétariat. Ainsi le progrès social dépasserait enfin, dans une économie communiste-léniniste, le progrès technique, et redéfinirait les cadres structurels (superstructures) adaptées à une **redistribution** équitable des richesses selon une **planification économique**.

Chaque révolution mènerait successivement alors à différents niveaux de conscience[236] du prolétariat dans sa totalité sociale à contrôler la valeur de la marchandise[237], dans une approche scientifique de planification de son environnement technique, selon les lois naturelles, au cours d'un processus continu révolutionnaire[238].

236 « La production en général, est une abstraction, mais une abstraction raisonnée, pour autant qu'elle met réellement en relief les éléments communs, les fixe, et nous épargne ainsi la répétition », K. MARX, Introduction générale à la critique de l'économie politique, In Œuvres, Economie I, Op. Cit., p. 237.

237 Ce point sera abordé plous loin sur les enjeux particuliers d'idéologie au regard de la chosification cette fois.

238 La notion de révolution permanente prend ainsi tout son sens dans la conciliation dialectique progressive et qualitative de la continuité et de la rupture, entre classes sociales et catégories sociales.

2.3. La connaissance comme point pivot d'un modèle de réalité sociale de la conscience chez Lénine.

2.3.1. Le travail comme praxis dans un structuralisme de l'unité de conscience sociale.

La question se pose à Lénine dans son modèle : comment le travail de production de **l'ouvrier aliéné**, démuni de son être par principe, (dans sa relation à la base, exposée en conclusion de la partie précédente) peut-il **acquérir la connaissance** de sa situation sociale, suffisamment, pour se représenter un reflet de conscience de sa situation ? Cette conscience demeurant une production de l'homme social dans son devenir.

Plus pratiquement, comment **instruire nécessairement les masses, les fédérer vers une unité sociale**, totale, consciente capable de transformer le progrès technique selon des lois naturelles et transformer la nature du lien social entre les hommes progressant vers un tout conscient ?

L'on constate au passage que l'homme dans son devenir social, chez Lénine, dépossédé de son être, n'est plus une **fin en soi**, mais le moyen d'un projet technique de production par la compréhension des lois naturelles par la Praxis[239].

L'homme, dans la valeur de sa force de travail n'est plus une fin mais un **moyen**. Lénine opère un renversement de nature structuraliste de la pensée matérialiste sociologique de Marx : quand MARX ouvrait la voie à une réflexion sur la sociologie de l'homme comme être dans son devenir social pour parvenir à la révolution du prolétariat, Lénine, lui, ouvre désormais la voie sur une sociologie des structures dans leur capacité à permettre une telle révolution par l'enseignement scientifique, externe à l'homme, des classes sociales. Et ainsi leur permettre de prendre conscience (externe) de la nécessité d'une révolution du prolétariat.

La question majeure d'une nécessité dogmatique se pose alors en termes de cible. A qui enseigner ?

239 Ainsi, chez Lénine, la raxis n'est pas simplement l'action pratique consciente, mais une action comprise, via un dogme enseigné, nous y reviendrons). La praxis constitue une unité avec la compréhension réflexive et dialectique de cette praxis même : « sans théorie révolutionnaire, pas de mouvement révolutionnaire », LENINE, Que Faire ? Ed. du Seuil, Paris, 1966, p. 78.

En effet, si l'on reprend le modèle qualitatif versus quantitatif de nature hégélienne de la dialectique entre **minorité qualitative** et **majorité quantitative**, l'on peut imaginer que le modèle de Lénine d'éducation des classes prolétariennes à la révolution aurait pu se passer de quelque superstructure. La minorité qualitative[240] pouvant enseigner d'elle-même la majorité quantitative de manière rationnelle.

Cependant, faire référence à ce modèle (minorité qualitatives et majorité quantitatives) présente déjà deux biais d'erreurs quant au choix de cet outil-même pour analyser le modèle de Lénine.

240 Minorité en nombre et porteuse de la capacité rationnelle d'analyse.

Le modèle des minorités qualitatives demeure par nature centré sur l'homme comme une fin en soi[241], c'est-à-dire à destination sociologique, alors que nous avons constaté le structuralisme[242] de la mise en œuvre de la pratique de la théorie léniniste en politique.

241 Nous écartons de notre périmètre d'étude, d'après le modèle en parti 1, toute possibilité de considérer le modèle de Marx comme un processus structuraliste. Certes la dialectique réflexive de l'être subjectivé au sein d'un sujet se produit de manière dialectique, mais la finalité n'est pas la structure, le processus fonctionnel, mais la subjectivation de l'objet homme par son être en devenir. Et ce qui écarte tout structuralisme de ce schéma de l'être en devenir en soi vers le pour soit demeure la place de l'être fondamentale au sein du sujet Homme. Ainsi, ce schéma échappe pour cette raison fondamentale, clairement à toute dérive structuraliste comme l'ont pourtant envisagé les épigones dès 1968 en France, autour des écrits de la première période de ALTHUSSER In L. ALTHUSSER, 1965, Pour Marx, Coll. Théorie, Ed. François Maspero, Paris, 258 p. ; et ALTHUSSER, Lire le Capital, Ed. Presses universitaires de France, collection « Quadrige», 1996. Ceci avant qu'il ne revienne sur cette idée jugée trop « poussée » In L. ALTHUSSER, Eléments d'autocritique, Ed. Hachette, 1974, p.63. Il en est de même de ce retrait structuraliste ensuite par ses analystes, notamment In F. MATONTI, MARX entre communisme et structuralisme, Dans *Actuel Marx,* 2009/1, (n° 45), pages 120 à 127, p. 122.

La condition de possibilité que le modèle marxiste soit un structuralisme étant écartée pour la raison de l'être en l'homme comme OBJET (et non sujet) nous invite à constater que ce modèle de subjectivation de l'Objet homme par son être en devenir qui lui est propre nous renvoie à la notion de Dasein chez Heidegger. Les résultats d'une étude annexe nous renvoient à cette notion concordante suivante, explicitée à partir du sujet de l'être, ici l'objet homme In M. CORVEZ, L'Être et l'étant dans la philosophie de Martin Heidegger [article], Revue Philosophique de Louvain, 1965, pp. 257-279, p. 274.

« Le Dasein nous est présenté, dans l'analyse existentiale, comme identique à l'Etre. C'est là une idée de base de Sein und Zeit, où nous lisons, par exemple, que « l'analytique ontologique du Dasein est elle-même l'ontologie fondamentale » (35). Cette affirmation sera, il est vrai, nuancé par Heidegger lui-même, avec le progrès d'une réflexion dont nous allons suivre les étapes. Le Sein et le Dasein se situent au même niveau ontologique et leur sort est intimement lié. L'Etre n'est pas sans le Dasein, et le Dasein n'est pas sans l'Etre. Ils surgissent en même temps, sont découverts ensemble (36). Car l'Etre qui s'ouvre au Dasein n'est pas seulement l'être des étants mais aussi l'être du Dasein lui-même. Aussi bien la vérité originelle, et donc l'Etre lui-même, est seulement pour autant que le Dasein est (37). Le processus de l'Etre, son événement, s'accomplit avec l'achèvement de la compréhension existentiale ; le Dasein est constitué simplement par une structure relationnelle à l'Etre comme tel (Bezug zum Sein). L'Etre et le Dasein sont donc essentiellement corrélatifs. Ils apparaissent en même temps et disparaissent de même. Telle est l'illumination phénoménologique. Dans cette lumière, Heidegger a vu d'abord le projet du Dasein vers l'Etre, à travers son irruption (Einbruch) dans le monde des étants. Plus tard, il comprendra que ce projet est provoqué par le jet de l'Etre lui-même dans son Da, dans le Dasein. Sous de multiples formes, la primauté de l'Etre sur le Dasein est alors exprimée. L'Etre se découvre à son Da, dans son Da. Il se donne à lui (es gibt das Sein) : il est le donateur et le don. Il s'adresse au Dasein, « s'envoie » à lui (Geschichi), se termine à lui, qui réalise de ce fait sa destinée privilégiée (Schickr sal). En ce Da, l'homme se laisse librement être le Da de l'Etre ; il regarde

Il est centré sur l'être qui n'est pas en l'homme, rappelons-le.

2.3.2. De la conscience sociale vers une éthique versus une morale sociale de l'homme (Marx vs. Lénine) scientifique.

La référence à l'outil épistémologique des minorités qualitatives implique de discuter la nécessité du modèle démocratique de l'état comme base initiale d'implantation d'un socialisme marxiste-léniniste. En effet, la non-existence-même d'un **Etat** à termes, ainsi le modèle nécessaire scientifique de la révolution marxiste mettent a priori à mal cette idée chez Lénine d'un prérequis démocratique à sa pratique politique du marxiste.

L'on en revient toujours à la difficulté majeure chez Lénine d'avoir séparé l'être et l'humain, et la conscience du réel. Cela pose le problème de la **limite** pour l'homme social à constituer une véritable **éthique[243] sociale** puisque d'une part, cette éthique lui est étrangère et doit respecter les lois de la nature[244].

Cette « éthique » ne peut donc pas en être véritablement une puisqu'elle ne peut pas être intrinsèque à l'homme démunie de son être dans l'accès à une conscience de nature métaphysique contrairement à Marx où l'on peut y envisager une véritable éthique sociale.

---

l'Etre, selon que par lui, il s'assume lui-même comme son Berger (Hire des Seins) <38>. Se projetant au dehors (dans le

Da), l'Etre le domine de toute manière et en tout temps. Le Da, en son accomplissement, procède ainsi de l'Etre et lui appartient totalement. ». Confère aussi : HEIDEGGER, Être et Temps, Trad. François Vezin, Paris, Gallimard, 1990, 589 p., §28 à §42.

242 Pour les mêmes raisons, par la position cette fois-ci de l'être comme sujet du sujet nature, au regard de l'objet Homme par la subjectivation de l'objet homme par le sujet nature dans un processus dialectique d'extériorité de l'intériorité (non altérité), nous associerons un modèle de pensée structuraliste de l'homme dans son processus à devenir un être social chez Lénine.

243 Ethique au sens ici de conscience sociale en soi par soi de son être comme existant à son propre sujet (intériorité) dans sa relation à son extérieur. (Nous rejetons ainsi tout modèle de l'éthique chez Sartre dans l'individualisation de l'être comme liberté à soi, dans sa période de jeunesse Marxiste).

244 Prenons la précaution de ne pas, à ce stade nous laisser tenter par les épigones de l'éthique marxiste qui se réfèrent à une notion stoïcienne de la raison droite, transcendante vers une morale des lois de la nature. Car le modèle marxiste de l'éthique n'est pas essentialiste et n'envisage donc aucune rencontre d'une éthique de l'homme social de la raison droite avec une morale universelle.

Elle ne peut donc pas émaner de l'homme devenant social car la conscience lui est étrangère, et il n'accède qu'à un reflet métaphysique de cette dernière dans le monde réel.

Or, accéder à un reflet de conscience produite par l'humain social dans sa relation de désaliénation avec la production technique fondée elle-même sur des lois naturelles ne revient-il pas à considérer que cette « éthique » sociale externe et séparée de l'homme en fait comme une morale[245] ?

C'est-à-dire une morale externe par nature par sa nature d'altérité, dictée par le progrès technique dialectique dans sa relation avec l'individu devenant social, en se désaliénant, et guidée par les lois de la nature ?

Dans ce cas, comment apprendre à la masse d'individus aliénés par sa relation dominée au travail, la connaissance ? C'est-à-dire la nécessité d'une conscience prolétarienne qui lui soit étrangère ?

Si ce n'est **d'éduquer** l'homme social aux lois naturelles scientifiques du progrès social dans la relation de partage et de planification des richesses, des marchandises.

L'éduquer revient à l'instruire. A lui enseigner[246] (dogma).

Et instruire à des lois scientifiques pour demander à l'homme social de les suivre, n'est-ce pas demander de croire à ce que des orateurs ont pensé du progrès scientifique et de sa gestion de la société de production dans le communisme ?

Cette relation dans le réel matérialiste entre croire et penser nous renvoie dès lors à deux modèles de compréhension du réel à partir des sensations et des perceptions évoquées au regard des vérités : épicurienne ou aristotélicienne. (Traitées plus haut comme bases de la philosophie léniniste du réel).

245 Morale au sens ici d'extériorité à l'objet homme qui pourrait, via un reflet de conscience du tout au sein de sa classe sociale, apprendre la nécessité de la relation sociale, pour une évolution. Une morale qui serait donc la rencontre d'un reflet de conscience externe au sujet homme, par l'homme, dans son devenir social, au cours d'un processus dialectique avec le sujet nature (évoluant selon des lois), par la praxis.

246 Nous ferons ainsi référence à dogme sous sa forme non-idéologique, à partir de sa racine Dogma (lat.), vt, enseigner.

Ainsi d'une manière assez étonnante, nous revenons, par la notion même d'éthique, à partir des définitions évoquées, reprenant les modèles du bi-sujet, de l'être et de la conscience, à deux variations possibles entre Marx et Lénine.

C'est-à-dire par la voie structuraliste à des bases pourtant purement matérialistes, chez Lénine, où l'expérience permet de croire, avant que cette dernière ne soit pensée, à des vérités naturelles (sensations du réel et enjeu majeur des perceptions du réel pour accéder, via un reflet métaphysique de la conscience), au cours d'un chemin de conscience sociale de nature empirique-critique (empiriocriticisme[247]), comme transcendance non essentialiste de l'homme, selon un schéma purement phénoménologique.

A ce point, nous mesurons l'écart avec le modèle épicurien marxiste de la croyance qui précède la pensée par les sensations du réel comme devenir des perceptions de l'homme par l'homme dans son devenir social ; où l'homme est en capacité de découvrir en soi et par soi, puis pour soi, les vérités scientifiques de son devenir social à travers la conscience de classe.

L'on mesure ici toute la subtilité métaphysique chez Lénine, à travers l'enjeu du reflet de conscience, qu'il puisse exister une coordination réelle d'un matérialisme par voie métaphysique de la conscience.

Ainsi, si la philosophie marxiste de nature épicurienne place les sensations dans le réel. Tout est ainsi, dans le matérialiste épicurien, dont s'accorde Marx dès ses fondements marxiens, croyance comme fondement de la pensée248.

A contrario, cela n'est plus le cas dans la dialectique métaphysique de Lénine249 comme vu plus haut. Cela signifie que les lois de la nature ne peuvent pas, chez Lénine, être perçues comme des sensations mais étudiés comme des objets de la connaissance. Comment imposer donc une connaissance pensée à partir de la nature technique en évolution dialectique avec

247 Critique d'un matérialisme dialectique comme processus de compréhension du devenir social à partir de l'empirique. Phénoménologie matérialiste du modèle de LENINE.

248 Cf. La canonique, La sensation, exemple de la tout carrée et ronde,

Inspiration possible de cette théorie de la sensation In EPICURE, traité contre les Mégariques, Diog. (L., X., 27).

Cf aussi La référence In LUCRECE, De rerum natura – Liber IV (v. 353-721).

Cf aussi La référence In LUCRECE, Sextus Empiricus, Adv. Math. VII, 208, (Us. P. 180, 24), - Cf. LUCRECE, Liber IV, 104-109, 356-359, 553-562.

249 LENINE, Matérialisme et empiriocriticisme, op.cit. p.44.

l'homme social[250], sachant que la conscience est séparée de l'homme social et que l'être se trouve dans cette nature ?

Enfin, comment peut-on construire une morale dans un rapport dialectique de prise de conscience de l'homme social avec la nature scientifique de la production, dans le sens d'une révolution prolétarienne totale de l'être devenu social, et pouvant alors reformer le mode de production de la société par une compréhension accomplie des lois de la nature qui gouvernent ce progrès technique dialectique (Praxis) ?

La solution est simple dans le système Marxiste ; il s'agit de la Praxis. Dans quelle mesure la Praxis peut-elle être la clé de voute de rationalisation du modèle léniniste naturaliste métaphysique de la conscience par la connaissance ?

En effet, cette praxis, ici, dans sa relation dialectique de l'homme social et de la nature sociale glisse fondamentalement de sens chez Lénine en conséquence directe du glissement principalement naturaliste dialectique qu'il opère avant même la contrainte métaphysique qu'il introduit (le matérialisme est avant tout un réalisme non idéaliste (cf. Partie 1 par analogie des modèles).

Cette praxis devient l'objet de prise de conscience de la nécessité d'une révolution sociale du système de production technique de la société à travers la capacité à élever ses connaissances, à apprendre.

« Apprendre en faisant » prend un sens nouveau chez Lénine. Pas celui de la conscience, apprendre n'est plus à comprendre au sens apprendre de soi par soi dans la praxis, mais apprendre de soi par l'apprentissage grâce à la praxis.

Si l'on apprend toujours en faisant, dans la mesure où ni l'être, ni la conscience n'appartiennent à l'homme dans son devenir social, alors la praxis n'est une fois de plus, plus une fin en soi en tant que processus purement fonctionnel, mais un moyen d'apprendre (processus dogmatique).

Dans ce cas, il convient qu'elle fût prédéterminée et moyen d'enseignement pour **prendre conscience**. A la manière d'un dogme qui permet d'élever sa prise de conscience externe et accéder à une forme de conscience partagée, comme un reflet métaphysique qui s'éclaire en l'homme social.

250 Au sens de l'Homme dans son devenir dialectique praxique avec la nature.

Encore une fois, ce mécanisme n'est pas sans rappeler le mécanisme des puissances par altérité de la conscience métaphysique chez Plotin et des niveaux de conscience[251].

Deux choix se posent alors à Lénine dans cette optique de pratique de la théorie à partir de la théorie de la pratique marxiste : reporter cette responsabilité à des personnes ou reporter cette possibilité à la structure, appelée superstructure[252].

Nous avons déterminé plus haut que le modèle en lui-même construit par Lénine était de nature structuraliste. Ainsi cet enseignement ne peut et ne doit venir chez LENINE que de la structure. Nous allons étudier comment plus loin.

Alors que chez Marx, cette morale est en fait une éthique de l'être humain social dans la mesure où il prône une forme d'humanisme non idéaliste (cf. Partie 1). Et cette éthique, à travers la praxis, prend elle-même conscience de son aliénation.

Elle s'opère dans son rapport dialectique avec le progrès technique direct et l'environnement social structurel économique capitaliste de biens et de marchandises. Elle prend conscience de son être social révolutionnaire. Cette action réciproque dans sa nature-même dialectique place l'être humain social au cœur du processus révolutionnaire de désaliénation du prolétariat et de contrôle de la redistribution des richesses. L'éthique est le ciment de l'être et de la conscience dans un processus en devenir, alors que la morale est le ciment de l'homme et de son devenir comme être conscient par la structure qui lui enseigne. La différence avec la morale théologique demeure que cet enseignement est de principe scientifique dans la mesure où l'être, chez Lénine, est, rappelons-le, dans la nature (siège phénoménologique des lois naturelles en devenir).

---

251 D'après l'annexe sur les niveaux de conscience chez Plotin, à partir de l'expérience du réel sensible, nous retrouvons la métaphysique de l'expérience du réel dans sa capacité à produire des sensations dans le monde des idées. Si Lénine se différencie des platoniciens en plaçant l'être dans le réel, sa métaphysique des sensations se raccorde avec précision avec les modèles de la conscience métaphysique des platoniciens (CF. sur ce point l'étude de la conscience métaphysique à partir de l'expérience du réel, le HEMEIS, en annexe).

C'est ainsi que nous pourrons nous appuyer pleinement sur cette partie des conséquences purement métaphysique de l'éthique, de la morale de la connaissance et de la conscience (par niveaux) chez les platoniciens tardifs. Plotin fut celui qui étudia, à travers la théorie des puissances, rappelons-le, ce rapport. Nous prendrons cependant les précautions nécessaires pour marquer les écarts fondamentaux qu'impliquent, dans le réel sensible, le fait que Lénine place l'être dans le réel.

252 Dans son rapport nécessairement rationnel à la base, nous verrons plus loin.

Cela implique cependant dans les deux cas une homogénéisation tant sociale qu'économique, par les révolutions successives de cette classe désaliénée, et donc un dessaisissement progressif de sa nécessité révolutionnaire à terme, dans une société communiste[253] sans Etat, mais planificatrice.

Et ce par les hommes contrôlant les structures (Marx), ou par les structures, émanant des classes sociales conscientes, à encadrer l'action sociale et politique des hommes (Lénine).

Et ces révolutions de la classe sociale totale s'inscrivent ainsi dans un rapport convergeant (éthique ou moral) à travers le renouveau du progrès social : l'historiographie ainsi rationnelle. L'homme social est rationnel dans son devenir social, et apte à générer cette conscience rationnelle :

-en lui, chez Marx dans son lien praxique avec les rapports de production, et pour lui en finalité comme conscience propre (de nature éthique).

- Pour lui, chez Lénine à partir de son praxique avec les rapports de production, comme reflet d'une conscience (de nature morale).

2.3.3. Principe rationnel de la conscience de l'homme générique indivis.

Maintenant que nous avons pointé la notion de convergence de la conscience des classes sociales vers un tout, pour l'action révolutionnaire nécessaire (convergence de nature éthique ou morale selon respectivement Marx et Lénine) dans un cadre dénué d'idéologie, intéressons-nous à la redescente axiologique des glissements induits des notions de ce principe de conscience rationnelle, au point de contact de l'homme avec la machine : l'homme générique.

Et mesurons ainsi, les lieux possibles d'idéologie en l'homme générique dans les principes même de cette conscience rationnelle. C'est-à-dire dans sa capacité à pouvoir prendre conscience, depuis le modèle de bi-sujet précisé chez Marx et Lénine.

Notre redescente nous invite donc à réétudier la relation non plus de la conscience au regard de la relation de l'individu à sa classe sociale en devenir mais les principes de cette conscience

253 Homme ayant atteint un état de conscience anticipée de la révolution dans sa contribution à la révolution (permanente).

dans l'objet homme. Comment l'homme générique inconscient est-il à-même de prendre conscience ? Quel est le principe rationnel de cette conscience à pouvoir exister ? Dans quelle mesure peut-elle ne pas être possible ? Dans ce cas, qu'en est-il du projet rationnel des modèles de Marx et Lénine ?

Revenir à l'individu indivis en qualité d'homme générique aliéné associé à l'outil de production, dépossédé de sa force de production et associé lui-même à la marchandise, nous amène à étudier le principe-même de la relation sociale rationnelle.

La question suivante chez Marx se pose donc comme chez Lénine, modulo la différence expliquée des modèles : dans la pratique marxiste du modèle théorique de la pratique, comment pouvait-on alors envisager cette conscience rationnelle originelle en soi par la praxis de la nécessité révolutionnaire, pour une totalité de classe sociale ?

Marx a-t-il vraiment pensé qu'une majorité quantitative des personnes pouvait s'approprier la philosophie marxienne, la pensée marxiste, et nécessairement l'interpréter dans une forme d'unité ?

Reformulé différemment, peut-on penser que le modèle marxiste de la révolution nécessaire du prolétariat dans une société de production, au sein d'une dialectique matérialiste non idéaliste puisse trouver une idéologie sur un idéalisme de second niveau : celui de croire que ce modèle complexe puisse être accessible à une majorité ?

Hypothèse 1 - En l'absence de la notion **d'élite** prolétarienne, au sens bourgeois[254], toute une classe peut en puissance accomplir ce travail de conscience d'une théorie élitiste.

Si c'est le cas, c'est surestimer les capacités d'une majorité quantitative qui n'a jamais pourtant été détentrice d'une connaissance d'élite ; et se limiter à penser que le lien de **l'individu** au **groupe** (mise en réseau social) est une simple somme rationnelle sociale, sans augmentation de valeur sociale par la nature en soi du lien social en devenir.

Cela nous ramènerait pour cette première raison à une utopie de la capacité sociale des individus comme étant un pré-élément inconscient d'un tout à devenir une élite. Nous disons ici utopie car nous interprétons au sens même du système marxiste qui se pense lui-même. Le tout en tant qu'élite serait dans ce cas, en puissance, rationnelle dans chaque individu. Or nous savons que

254 Pied de nez à l'origine bourgeoise de Marx au regard de la complexité de ses travaux d'une richesse sans limite.

les capacités de chacun sont différentes au regard de la connaissance de par leurs degrés de rationalité allant de zéro à des niveaux les plus élevés.

Accepter cette hypothèse reviendrait à faire une hypothèse bourgeoise de nature réificatrice.

En effet, si Marx a dédié ses travaux sur son modèle à des fins d'épreuve et de partage dans la société socialiste d'un modèle de puissance sociale alternative au capitalisme[255], on peut être à même de penser qu'il reconnaissait son travail comme celui d'une minorité qualitative dont l'objectif est d'éclairer une majorité quantitative sur l'enjeu social de la conscience du prolétariat vers la révolution.

Il en est de même pour Lénine. Loin de nous de penser Marx ou LENINE concevoir que leur démarche eu été possible par toute personne, et dût nécessairement être comprise par tous pour que naisse le projet communiste. Cette élite intellectuelle, comme Marx, est originellement bourgeoise. Schumpeter fait une critique de MARX sur ce point :

> « Avoir cru que le marxisme n'ait jamais signifié ou pu signifier quoi que ce soit pour les masses, ou même pour aucun groupe à l'exception d'un nombre restreint d'intellectuels, c'est l'un des éléments les plus touchant de l'idéologie personnelle de Marx et d'Engels » (Schumpeter, 1942, 21).

Peut-on réellement penser que le modèle marxiste devienne une idéologie de nature utopique à penser que les masses pouvaient s'approprier un système complexe chez Marx ? Son modèle de l'être en l'homme invite pourtant bien à penser que l'homme est capable de s'éduquer à la conscience socialiste. Qu'il possède la capacité rationnelle lui-même vecteur de conscience socialiste.

Mais nous refusons que Marx ait puis penser que ce puisse être le cas pour toute une classe. Cependant, une minorité de classe oui. Dans ce cas, comment expliquer que rationnellement toute une classe puisse y avoir accès grâce à cette minorité ? Cela nous porte à l'hypothèse 4 de

255 MARX-ENGELS, Le manifeste communiste, Paris, Ed. Sociales, 1971, 632 p, p.39. « le capital n'est pas une puissance personnelle, c'est une uissance sociale », mais à partir d'intérets individuels.prodc

nature toujours sociologique chez MARX (mais traité dans les limites de la philosophie sociale dans notre essai). Nous rejetons donc pour ces raisons cette hypothèse pour MARX.

Chez Lénine, l'absence d'être dans l'homme écarte définitivement toute possibilité en l'homme générique de faire ce premier pas de conscience rationnelle de la théorie socialiste comme un tout. L'apport, sous forme d'enseignement se fait par l'extérieur. Ce qui exclut un rationalisme en acte. Nous rejetons cette hypothèse pour LENINE.

Hypothèse 2 – La théorie sociale est apportée par l'extérieur au prolétariat à l'origine.

Au regard du modèle marxiste de l'objet homme et de l'être, cette hypothèse remet en cause la capacité de l'homme prolétaire à pouvoir, comme étant au moins une partie du tout (minorité qualitative sociale) s'approprier le modèle marxiste. En effet la prise de conscience lui étant propre, l'homme possède donc bien un rationnel en acte lui permettant.

Nous rejetons cette hypothèse pour Marx.

Nous l'acceptons cependant pour Lénine.

Cela revient à accepter que la théorie soit apportée de l'extérieur par la bourgeoisie au prolétariat. Cette hypothèse n'est pas à exclure chez Lénine :

> « Comme doctrine, le socialisme a évidemment ses racines dans les rapports économiques actuels au même degré que la lutte de classe du prolétariat… Mais le socialisme et la lutte de classe surgissent parallèlement et ne s'engendrent pas l'un l'autre ; ils surgissent de prémisses différentes. La conscience socialiste d'aujourd'hui ne peut surgir que sur la base d'une profonde connaissance scientifique… Or, le porteur de la science n'est pas le prolétariat, mais les intellectuels bourgeois : c'est en effet dans le cerveau de certains individus de cette catégorie qu'est né le socialisme contemporain, et c'est par eux qu'il a été communiqué aux prolétaires intellectuellement les plus développés, qui l'introduisent ensuite dans la lutte des classes du prolétariat là où les conditions le permettent. Ainsi donc la conscience socialiste est un élément importé du dehors dans la lutte des classes du prolétariat, et non quelque chose qui lui surgit

> spontanément. », KAUTSKY, Neue Zeit XX/I, p. 79, cité par Lénine in LENINE, Que Faire ?, Ed. du Seuil, Paris, 1966, p.78

Cette hypothèse ne remet pas en cause le rationnel du modèle dialectique de Lénine car elle s'intègre parfaitement avec l'enjeu de la connaissance. Cela revient, dans le modèle de Lénine, à concevoir que l'homme générique aliéné ait pu faire son premier pas par une doctrine256 provenant de la bourgeoisie extérieure à sa classe prolétarienne dans son devenir social ; et que cette doctrine soit enseignée. Dans la mesure où cette doctrine est socialiste, elle demeure rationnelle. Et maintient la cohérence rationnelle de son système par cet apport initial.

Hypothèse 3 – Par rejet de l'hypothèse une chez Marx dans notre essai, nous testons l'hypothèse suivant afin de conserver sur ce point la nature rationnelle du modèle de MARX. Nous pourrions dès lors dégager cette troisième issue qui revient à considérer que MARX reconnaissait comme un levier de prise de conscience de sa théorie de la révolution nécessaire, la **minorité qualitative prolétarienne** comme capable de s'approprier et diffuser le modèle révolutionnaire. Cette hypothèse est acceptable a priori avec le modèle marxiste car elle est de nature sociologique. Suffit-elle à expliquer le principe de la conscience rationnelle en l'homme générique pour autant ?

Il convient de reformuler, dans ce cas, la nature et le sens du concept élite quand il échappe dès lors à la réification capitaliste, c'est-à-dire à son image fausse de minorité de classe dominante encrée profondément dans sa situation et accumulant les richesses par la plus-value de la force de travail de l'ouvrier aliéné[257].

Sous notre hypothèse, cela revient à accepter que cette minorité qualitative pût relayer et diffuser rationnellement un message à une majorité quantitative d'homme générique et aliénés capables de prendre conscience de cette nécessité révolutionnaire.

C'est-à-dire que l'élite prolétarienne intellectuelle se serait approprié rationnellement le modèle de Marx et que la relation sociale permettrait d'activer la conscience rationnelle en l'homme générique par une rationalité en acte. Si la conscience rationnelle est la résultante quantitative

256 Au sens de dogme, dénué de sa valeur d'idéologie.

257 Marx-Engels, La sainte famille, Paris, Ed. Sociales, 1969, 256p, 1ère 2d. 1845, p.47.

de la relation sociale, la relation sociale serait, elle, dans ce cas, le lieu de la rationalité en acte de l'homme générique. C'est conforme au modèle de MARX.

Alors, nous devons dès à présent envisager où se trouve nécessairement la rationalité en l'acte de l'homme générique en lui au regard de cette relation sociale qui lui est externe. Cette explication maintient la rationalité du système marxiste du principe rationnel de la conscience de l'homme générique.

Pour être plus précis, pour ne pas qu'on envisage à ce stade, un risque de lieu idéologique, il convient d'étudier, chez Marx, la rationalité du lien social de l'homme générique vu comme une majorité quantitative au regard de la minorité qualitative.

En effet, précédemment, nous avons conclu de la rationalité de l'homme générique dans son lien social indivis avec un homme socialisant.

Mais ce qui est vrai à l'échelle d'un individu, suit-il forcément les mêmes règles à l'échelle des groupes ? C'est donc logiquement la relation entre les individus et le groupe que nous allons interroger ici, afin nous s'assurer que le modèle marxiste (rationnel), à l'échelle de l'homme générique ne puisse pas devenir une utopie. Cette utopie viendrait sinon du fait que l'homme générique, comme une partie du groupe, n'aurait pas la possibilité d'agir nécessairement rationnellement (en acte) afin de produire originellement une conscience sociale.

En effet, l'homme générique en relation simple ou bien en relation simple au sein d'un groupe Porte-t-il les mêmes principes de la conscience pour que le modèle marxiste demeure rationnel ?

2.3.4. Du principe rationnel, en particulier chez Marx de la conscience chez l'homme générique comme groupe ou majorité quantitative.

Ce chapitre met en œuvre la notion de glissement notionnel d'élite, à nouveau : qui est véritablement le principe de la relation de l'homme générique au sein d'un groupe (majorité quantitative) dans son rapport avec la minorité qualitative prolétarienne connaissant le modèle marxiste ?

L'élite, cette minorité qualitative chez Marx, est forcément une partie du prolétariat (cf. conclusions précédentes). Et cette dernière est capable d'une prise de conscience a priori, par la praxis, de sa désaliénation. Elle est donc capable de s'approprier une compréhension de la

réalité à partir de modèles du réel (phénoménologie hégélienne) pour que la majorité quantitative prenne à son tour conscience de cela. L'étude précédemment du rôle matérialiste dialectique de la praxis dans la prise de conscience chez MARX de l'être social en l'homme qui devient homme social n'introduit pas d'idéologie. Nous rejetons donc que la praxis puisse être ce lieu d'idéologisation du point de vue de la minorité qualitative dans sa relation à la majorité quantitative. Qu'en est-il de la réciproque ?

Comment la majorité quantitative opère-t-elle un lien **a priori** (en puissance) avec la minorité qualitative éclairée et puisse-t-elle agir de manière rationnelle ?

Deux conditions nécessaires sont nécessaires mais pas suffisantes pour cette majorité quantitative (imposée par le système marxiste) :

-Que le groupe opère une nature de relation a priori qui puisse devenir **à postériori** en acte par la praxis, avec son rapport de production, progressivement.

-Que ces liens entre individus dans leur sociabilisation progressive en classe sociale puissent se faire en puissance (ait la capacité de se faire) à travers des **lieux sociaux dédiés**.

Mais le fond de la question demeure entier : les individus aliénés dans leur processus de désaliénation, en tant que majorité quantitative, agissent-ils de manière rationnelle ?

Si ce n'est pas le cas, l'on peut s'attendre à une rupture et un échec de la courroie de transmission entre les minorités qualitatives et les majorités quantitatives au sein de l'hypothèse retenue sur la mise en place du marxisme en théorie de la pratique[258].

A cette question, l'on peut, dans un premier temps, s'interroger sur la place de la rationalité entre l'individu en groupe majoritaire, et le groupe minoritaire au sein de quelque système social. Ici, dans un cadre de société politique, cela suppose que les individus rationnels puissent agir librement au regard de leur manière éventuellement possible de penser rationnellement. Et les lieux permettant cela seraient des lieux d'échange, des lieux de rencontre sociale, le *coin de le rue*[259].

258 Notons que nous nous plaçons ici à la frontière sociologique-philosophique politique de notre essai, sans enrer dans le champ de la sociologie, hors périmètre dans notre étude.

259 En référence au lieu d'échange du devenir de la liberté sociale (en démocratie ici) in J. DEWEY, Publics and its problems, New-York, 1927.

Nous introduisons pour les besoins de notre analyse, les notions d'individualité et d'individuation[260] comme propriété/qualité de l'individu (ici portant l'être dans l'objet homme sujet à lui-même). Dans la mesure où les indivis d'hommes génériques d'une majorité quantitative n'agissent pas de manière forcément rationnelle entre eux, l'on ne peut pas considérer que l'individu possède le principe rationnel de sa conscience dans son devenir social au sein de son individualité, dans une relation de groupe. Pourtant elle est en lui car l'être et en l'homme générique aliéné.

Supposons qu'elle soit dans son individuation. Cela signifierait que l'homme générique dans sa relation aliénée au groupe[261] possède la rationalité en puissance dans sa relation au groupe.

Et que cette unité de l'homme aliéné au sein de son groupe puisse devenir en acte *par* le groupe, lorsque le groupe entre en relation avec la minorité qualitative prolétarienne rationnelle.

La rencontre de la rationalité en acte de la majorité quantitative avec la minorité qualitative rationnelle suppose donc, chez Marx, que cet acte de prise de conscience rationnelle soit activé par la capacité de l'homme générique à se mettre en groupe d'hommes aliénés, comme une cause nécessaire mais non suffisante de cet acte.

-La cause nécessaire de l'acte rationnel de l'indivis aliéné est le groupe de majorité quantitative[262]

-La cause suffisante de l'acte rationnel de l'indivis aliéné est l'interaction de son groupe de majorité quantitative avec la minorité qualitative prolétarienne.

Le modèle marxiste, sous ces hypothèses demeure rationnel au niveau des principes rationnels de la conscience de l'homme aliéné (générique) au départ.

---

260 Ces notions d'individualité et d'individuation seront précisées plus tard dans leur justification notionnelle philosophique pour les besoins plus appuyés d'une analyse de la relation de l'indivis avec la marchandise chez Lénine. Prenons comme postulat pour l'instant que l'individuation est une propriété de l'homme générique, en lui, du réel, comme un lieu commun à tous les hommes. Cela revient à supposer une nature humaniste de l'homme chez Marx, qui n'en demeure, nous le verrons, pas forcément idéaliste.

261 Sans conscience rationnelle car il peut agir de manière non rationnelle.

262 Rappel synthètiques des travaux précédents : puisqu'en tant qu'individu, il agit en acte dans sa relation en réseau avec des hommes sociaux, alors qu'il n'est pas encore conscient ; mais que tous les hommes génériques individuels n'agissent pas forcément rationnelement en acte dans leur relation avec les hommes sociaux, sinon nous retombons dans l'hypothèse 2 précédente.

La conséquence d'une telle constatation est le suivant : si l'homme aliéné est rationnel en puissance et le devient (cause nécessaire mais non suffisante) dans un groupe aliéné, alors l'homme générique possède en lui une éthique rationnelle du groupe, mais elle n'est pas sociale. Elle le prédispose à se mettre dans un processus qui lui permettra de devenir social (sous la condition suffisante) et d'agir ensuite socialement dans son lien avec la minorité qualitative, par une prise de conscience rationnelle vers le tout. A contrario, l'homme ne peut pas se construire une éthique sans se rassembler chez Marx.

Le problème est que l'homme étranger à la raison s'ignore. Dans quelle mesure l'homme aliéné peut-il se lier à un groupe ? N'y aurait-il pas ici un lieu idéologique du modèle de Marx ?

Marx sous-entend donc que nul homme ne vit isolé dans une société et ne peut demeurer étranger à la cité. Ce qui est vrai quand a minima, l'homme n'est plus à l'état de nature et vit en société. Force est de constater que cette hypothèse est vraie dans les faits. Et aussi en théorie, car le modèle marxiste distingue bien le sujet nature de l'objet homme, même si l'objet homme est produit par l'objet nature à l'origine.

Hors de l'état de nature, tous les lieux de rencontre sociale sont donc des lieux conduisant à l'acte rationnel de conscience de l'homme générique, dans un processus social de relation avec la minorité qualitative, dans la mise en place réciproque d'une relation praxique avec les moyens de production.

2.3.5. Conscience rationnelle, éthique et prérequis démocratique de la relation de la majorité quantitative avec la minorité qualitative.

Chez Marx, nous avons acquis les conditions nécessaires suivantes afin que son modèle demeure rationnel :

Que l'homme générique ai la possibilité de se regrouper dans des lieux entre hommes aliénés, et que ce groupe comme chacun de ses indivis puisse aussi avoir une relation dialectique avec une minorité qualitative prolétarienne. Ces conditions réunies, elles permettent alors la mise en place d'une seconde relation de nature praxique avec les rapports de production.

Cela suppose que nous considérions a priori que la nature des relations sociales se fasse dans un cadre de démocratie au départ[263]. Mais s'il est question de démocratie, ce système est à considérer au sens marxiste dans une relation avec la révolution, et avec l'affaiblissement de l'état. Recouvrer le pouvoir au « peuple » dans un système démocratique revient à considérer que les structures supplantent l'Etat dans son renouveau progressif (révolutions successives ou révolution permanente) à travers le progrès social en relation dialectique avec le progrès technique.

Est-ce une alternative à une utopie anarchique prônée par **Bakounine[264] ou à une démocratie bourgeoise soutenue par Kautsky[265] ?**

Cette question n'a pas été développée par Marx malheureusement qui ne précise pas les bases de départ d'implémentation d'une société communiste sans Etat[266] qui soit renouvelée par un pouvoir gagné par le prolétariat.

Il ne définit que les phases de la révolution prolétarienne sans interroger clairement les conditions de possibilité d'implémenter, dans un régime établi démocratique bourgeois ou non démocratique, les phases de transition du communisme par la dictature du prolétariat.

Il ne définit pas non plus la nature de l'état communiste sans Etat. Peut-il être de nature démocratique ou bien est-il nécessairement centralisé ? Le fait que Marx ait érigé une théorie

263 Nous ne discuterons pas la définition de démocratie mais la considérons forcément dans un cadre hégélien de devenir dans sa relation à ses individus et groupes sociologiques. Notre périmètre d'étude s'arrête ici.

264 BAKOUNINE, Archives, publié pour l'Internationaal Instituut voor Sociale Geschiedenis d'Amsterdam, par Arthur Lehning, 1961-1981, 7 volumes, Ed ; E.J. BRILL, LEIDEN, Volume III, nommé Étatisme et anarchie (1873).

265 En référence à LENINE In LENINE, Œuvres juillet 1918-mars 1919 (1918), Ed. Sociales, 1961, chap. « La révolution prolétarienne et le renégat Kautsky », (octobre-novembre 1918), p. 251-252.

« La démocratie bourgeoise, tout en constituant un grand progrès historique par rapport au Moyen-Age, reste toujours -elle ne peut pas ne pas rester telle en régime capitaliste- une démocratie étroite, tronquée, fausse, hypocrite, un paradis pour les riches, un piège et un leurre pour les exploités, pour les pauvres. C'est cette vérité, élément constitutif majeur de la doctrine marxiste que le "marxiste" Kautsky n'a pas comprise. Dans cette question -fondamentale- Kautsky prodigue des "amabilités" à la bourgeoisie, au lieu de présenter une critique scientifique des conditions qui font de toute démocratie bourgeoise, une démocratie pour les riches. »

266 En devenir mais qui maintiendrait, en dehors de la démocratie initiale, les conditions de possibilités, pour l'homme générique, de devenir un homme social. La question de la disctature du prolétariat doit, en tous les cas maintenir les conditions minimales ennoncées au chapitre précédent pour que le système marxiste demeure rationnal dans sa portée sociologique au sein de la société politique.

de la pratique n'exclut pas, à notre sens l'absence de prolongement de sa théorie vers la limite pratique pragmatique d'implémentation et de finalité. C'est un regret que nous formulons ici à l'égard du modèle marxiste de la théorie de la pratique dans sa conciliation pratique.

En revanche, Lénine, depuis la pratique de la théorie a effectué ce pas vers la théorie et s'est inquiété très tôt des conditions de possibilités pratiques et pragmatiques d'implémenter un régime communiste auprès des classes prolétariennes peu éduquées. Il l'a fait de manière détaillée dans son modèle. De même il a clairement pointé le but d'implémentation du communisme en pointant sa fin lorsqu'il envisage la nécessité scientifique de dictature du prolétariat pour parvenir au régime communiste dans son renouvellement sociétal. Nous devons donc étudier, chez Lénine, en quoi son modèle demeure rationnel au regard des prérequis sociétaux[267] d'implémentation de son modèle.

Dans l'approche empiriocritique de son modèle, Lénine apporte une réponse politique à cette seconde question, nous le verrons plus loin car il sera nécessaire d'étudier les structures. De plus, Le rapport moral de l'homme générique rationnel à apprendre par la structure et à accéder à un reflet de conscience n'implique pas nécessairement la notion de démocratie. Nous ne pouvons traiter ce point ici. De plus, le modèle de LENINE est structuraliste, non sociologique. Il n'est donc pas pertinent pour notre étude de prolonger, chez Lénine, une étude sociologique de l'indivis par rapport au groupe et des groupes sociaux entre eux.

De plus, la portée strictement sociologique est hors de notre périmètre dans cet essai.

Nous n'irons pas plus loin dans les conditions de possibilité de réalisation de ce processus global car cela sort du périmètre de notre étude. Nous nous limitons à comprendre s'il peut y avoir une idéologie au modèle de révolution par la conscience sociale vers un tout chez Lénine.

Nous nous arrêterons donc aux conditions politiques de mise en place de la dictature du prolétariat comme nécessité centralisatrice par les superstructures, dans leur rapport dialectique avec les infrastructure des rapports de production, selon des critères dont nous allons établir la scientificité, afin d'en exclure toute possibilité idéologique.

267 Dans le sens forcément catégoriel.

2.3.6. Principe de l'homme générique comme indivis à pouvoir devenir social en acte : le rationnel en puissance au regard des structures chez Lénine

Etudions donc désormais chez Lénine le principe permettant à l'homme indivis à devenir social, sachant que cette puissance ne peut pas être dans son être.

La dialectique entre les deux groupes (individus en majorité quantitative au départ du processus de conscience prolétarienne, et de minorité qualitative consciente de sa condition sociale comme un tout prônant une révolution totale[268]) se base sur l'action rationnelle du citoyen[269] dans la relation de l'individu en tant que groupe quantitatif, au groupe social, c'est-à-dire la minorité qualitative[270].

Politiquement, dans l'infrastructure et la superstructure, ce groupe minoritaire agit selon une morale de droit et de devoir de progrès historiographique.

L'on retrouve ici une idée lointaine de *fraternité citoyenne* sociale en devenir. C'est-à-dire celle des droits et des devoirs dans la responsabilité sociétale de l'homme social vis-à-vis du tout, de la société révolutionnaire organisée en catégories politiques (structure), dans une société non forcément a priori démocratique à la base, pour être ensuite contrainte sous la dictature du prolétariat.

Cela revient à une notion politique de la responsabilité sociétale enseignée à des individus par les catégories sociales (structure) a priori nécessairement rationnels : l'homme social conscient de sa totalité, dans son devenir révolutionnaire, c'est-à-dire le soviet.

A cette notion de soviet, nécessairement rationnelle dans ces actes, nous lui opposerons la notion empruntée à J. DEWEY, à savoir la notion d'opinion publique[271]. Ici, la notion d'opinion publique se rapport à la notion de passion, de corps, d'absence de rationalité nécessaire.

---

268 Remarquons que cet équilibre est amené à changer et converger par strates progressives de consciences prolétariennes au cours de révolutions successives vers : une majorité qualitative le prolétariat, et une minorité quantitative, les individus aliénés de leur classe. Ceci corrobore bien la finalité d'homogénéisation e la classe sociale dans le régime communiste par Lénine, (par une voie éducation de cette dernière).

269 Au sens d'individu social agissant sociétalement de manière rationnelle.

270 Seul groupe réel de la conscience véritable dans les deux modèles.

271 J. DEWEY présente l'opinion publique comme une base sociologique sociale dans son devenir (le lien social) dans sa capacité rationnelle à repenser la structure politique d'une démocratie, alors que le citoyen est le pendant

Dans quelle mesure peut-on dans ce cas éduquer cette opinion publique qui est ignorante au regard de la rationalité ? À moins qu'elle puisse s'éduquer elle-même comme une opinion publique[272] enquêtrice, en faisant usage de sa raison en acte par des relations sociales[273] (se découvrant rationnelle dans la relation sociale).

Dans quelle mesure peut-on envisager de pouvoir, chez Lénine, éduquer le prolétariat au regard de la notion intrinsèque de rationalité de l'homme générique, dépossédé de son être par définition ?

Nous avons vu que l'être, et l'homme générique ne pouvaient pas correspondre dialectiquement et que la conscience était séparée des objets du réel. L'homme social n'étant plus une fin en soi du modèle mais un moyen, le modèle découlait alors d'une vision structuraliste de la mise en œuvre de la conscience révolutionnaire en politique.

La responsabilité comme la cause nécessaire de la révolution du prolétariat ne peut donc pas venir de l'homme. L'homme est le moyen dans l'opération dialectique.

Ainsi, cela change considérablement le rôle de la structure dans ce processus marxiste chez Lénine. Nous allons tenter d'éclairer maintenant ce point.

Premièrement, au regard de l'être dans le sujet nature, l'approche sociologique des minorités qualitatives et de la majorité quantitative passe au moins au second plan ainsi que le lien entre ces deux groupes. La nature démocratique de la société n'est plus un prérequis, rappelons-le, dans la mesure où il n'est pas de nécessité sociologique d'un rapport rationnel dit citoyen dans la prise de conscience[274] des majorités quantitatives au contact des minorités qualitatives.

---

statique et figé de l'image, nécessairement non actualisée, de l'individu social à travers la structure du pouvoir. Ici, pour les besoin de notre étude, nous avons besoin de nous interroger sur une nature d'individu qui n'agissent pas de la manière rationnelle, mais demeurent capable de fonder des liens sociaux éventuels, sans stabilité propre de ces liens dans le temps. Nous les appelons les éléments constitutifs de l'opinion publique.

272 Rappel : ici considéré comme un ensemble d'individus agissant selon leurs passions (non rationnels nécessairement en acte).

273 En référence aux travaux de J. DEWEY in J. DEWEY, The Public and its Problems, NEW-YORK, Broché – 18 juillet 1954.

274 Résultante dialectique qualitative de l'homme dans son rapport praxique aux moyens de production (construction de thèse).

De plus, il n'est plus simplement question de favoriser les échanges entre des personnes puis des groupes de personnes pour que le lien social permette l'avènement de l'homme social au sein du prolétariat, vers une totalité sociale révolutionnaire.

L'enjeu de connaissance passe chez Lénine vers une valeur plus forte d'enseignement[275]. Il faut des lieux de rencontre depuis les lieux de praxis du travail, vers les lieux les plus proches de la structure ou superstructure scientifique de planification.

Ces degrés de proximité se situeraient entre le poste de travail de l'individu aliéné, et d'autres lieux pour l'homme social capable de voir le reflet scientifique de la conscience dans la structure de production et produire, par un rapport praxique avec lui, la révolution (renouvelée ou permanente).

Il serait question ainsi forcément question d'une structure de la société en catégories sociales d'enseignement des classes sociales en fonction de leur niveau de conscience de la révolution prolétarienne.

Au cours des révolutions successives du prolétariat, cela conduirait progressivement vers des systèmes de productions adaptés, au sein d'un système politique de gestion de l'état, où l'état s'effacerait. Ainsi qu'une homogénéisation avec l'élite des connaissances du socialisme[276] par le prolétariat.

Ces degrés ne peuvent pas être des catégories sociales verticales basées sur la relation capitalistique d'aliénation de l'homme individualisé par une pensée réifiée de la marchandise. Ces niveaux peuvent s'apparenter à des champs concentriques de d'intensité du lien social disposant non pas de responsabilité hiérarchique mais de charges, où chaque homme aurait une place et une tâche à accomplir, en s'accomplissant ainsi dans son devenir social.

Ainsi, ces catégories sociales seraient relatives à des niveaux de conscience de l'homme social à concilier le progrès technique scientifique avec le progrès social et sa conscience, par la praxis, dans l'historiographie.

275 Nous fonderons sa nécessité ensuite.

276 Nous construisons dans cette partie et la prochaine, la notion de socialisme comme portée sociale de l'être social dans un processus de conscience dialectique d'un tout.

Cela jusqu'à la conscience scientifique de la nécessité[277] de la révolution du prolétariat comme une totalité consciente. Ces lieux s'apparentent donc à des lieux d'apprentissage, depuis l'usine, jusque dans la société civile et au sein même de la structure (syndicats, associations communistes, groupes de jeunesses communistes, cinéma populaires, théâtres populaires, MJC, partis, etc.).

Les degrés de conscience étant liés aux degrés de communisation du soviet[278] dans son devenir de conscience totale de classe. On ne nait pas soviet communiste. On le devient si l'on prend conscience d'un chemin social vers la révolution du prolétariat.

Cette optique, totalement en lien avec le modèle léniniste présente une qualité indéniable : elle ne demande pas qu'il y ait a priori dans la société des couches minoritaires capables de comprendre le message global du système, ni qu'il existe de nécessité rationnelle dans l'acte de l'individu en devenir homme social ; il lui faut simplement apprendre selon son degré personnel, à devenir social, par les catégories sociales. Se forme alors ainsi une classe sociale par ces mêmes catégories sociales, et non pas par un maillage rationnel intrinsèque aux classes sociales par une conscience intrinsèque.

Les niveaux de conscience représentent des niveaux d'enseignement à la conscience scientifique du modèle de production, dans sa relation dialectique avec l'homme qui accède à un reflet de la conscience, et lui permettent la révolution du prolétariat en acte.

L'homme générique peut donc devenir social en acte.

277 La révolution devient une nécessité historiographique au sens où le prolétariat doit prendre conscience de sa réalité, et de son action rationnelle nécessaire : « Il ne s'agit pas de savoir ce que tel ou tel prolétaire, ou le prolétariat même tout entier se représente provisoirement comme but. Il s'agit de savoir ce que le prolétariat est réellement et ce qu'il sera historiquement contraint de faire, conformément à sa réalité. », In MARX-ENGELS, La sainte famille, Op. Cit., p. 166.

278 komsomolets (комсомолец) venant de Kommounistitcheski soïouz molodioji, abréviation de des mots russes signifiant Union communiste léniniste de la jeunesse Коммунистический союз молодёжи.

2.3.7. Principe rationnel du dogme au sein de la structure et lieu possible d'idéologie

La critique unanime mais erronée qui a été formulée par les détracteurs du système de Lénine dans le temps tient au fait que cette approche par enseignement soit doctrinale[279] et soit un lieu d'idéologie politique notamment.

Si devenir un homme social dans sa totalité s'apprend par une doctrine enseignée, alors nous retombons **a priori** dans une forme préétablie de l'idéologie. Nous pourrions simplement en rester au fait que la structure est l'émulation dialectique de la nature où Lénine a placé l'être. Elles possèdent donc les lois naturelles de la nature, et donc la vérité scientifique enseignée par le dogme qui est, alors non idéologique. Mais cela laisserait la possibilité d'un lieu idéologique dans la relation de la nature sous sa forme la plus générique dans la société, à savoir le niveau actuel de l'outil de production[280], avec la structure en générale.

Si cette relation n'est pas rationnelle, alors le dogme enseigné par la structure ne l'est pas et les détracteurs de Lénine ont raison.

Cela demande une réflexion plus poussée sur les conditions de possibilités pour que ce dogme puisse être doctrinal au sens idéologique et donc source directe d'idéologie dans le modèle scientifique de Lénine. Ce modèle s'écroulerait alors sous son propre poids.

Tout d'abord, il est nécessaire de comprendre de quoi est constituée cette structure globale, et sa variabilité. D'étudier ensuite le sens de la praxis au regard de la rationalité en l'homme ; puis sa place dans une dialectique de l'homme social avec la nature technique changeante, avec son environnement scientifique.

Cela nous permettra de nous poser la question si cette doctrine enseignée est finalement comparable ou non avec la réification bourgeoise. Non pas dans son contenu, mais son modus operandi.

Si tel est le cas, la nature de la fausse conscience bourgeoise est applicable ici sur la conscience métaphysique révolutionnaire de l'homme social dans sa praxis dialectique avec son

279 Au sens, ici, d'idéologique.

280 En contact avec l'ouvrier en tant qu'homme générique aliéné usant de sa force de travail sur cet outil de production, et mettant en œuvre avec celui-ci une relation praxique.

environnement. Son devenir[281]. Nous retomberions dans une forme de réification que nous avons nommée précédemment **réification inversée** (axiologiquement).

Procédons. Dans un premier temps, étudions si les structures chez Lénine sont de nature idéologique dans leur devenir.

Ce terme de structures est peu précisé que ce soit chez Marx et Engels.

Ces structures, en tant que telles représentent ce qui permet ou contraint dans une réalité non sociale, ce lien social.

Remarquons au passage que l'erreur est de ne jamais actualiser une pensée. Si ces rapports ont été précisés chez Marx, ils ne sont pas exclusifs devant l'histoire[282]. L'économie et le droit présentent des places particulières pour Marx[283] et Lénine. Les sociétés doivent actualiser leurs structures dans l'histoire.

---

281 La réalité étant saisie dans le mode de pensée hégélienne, rappelons-le, non pas comme un « complexe de choses achevées » mais comme un « complexe de processus où les choses, en apparence stables, passent tout autant… que les concepts, par un changement ininterrompu de devenir et de périr », F. ENGELS, L. FEUERBACH, Op.ci.p45.

282 Ces multiplications autonomes des catégories éloignant la conscience d'un tout par le prolétariat est à comprendre au sens historique chez Marx. Et le modèle par nature ne saurait se limiter aux contraintes catégorielles d'une époque mais évoluent avec les contenus culturels des époques et opèrent le même processus dialectique d'idéalisation par la classe bourgeoise par une réification comme idéologie, appelée ici fausse conscience bourgeoise, comme le souligne G. SIMMEL in G. SIMMEL, Tragédie de la culture et autres essais, Paris, Ed. Rivages, 1988, p. 208 :

« La valeur de fétiche que Marx attribue aux objets économiques à l'ère de la production marchande, n'est qu'un cas particulier, de ce destin de nos contenus culturels [à comprendre au sens actualisé de la société comme cadre structurel, avant le sens purement sociologique des relation des personnes entre elles NDA]. Ces contenus tombent sous le coup du paradoxe suivant : ils sont certes créés par des sujets mais dans le stade intermédiaire qu'ils prennent au-delà et en deçà de ces instances, ils évoluent selon une logique immanente qui devient par-là même, étrangère à leur origine comme à leur fin », idem, p. 206.

283 Mais la finance internationale n'avait pas atteint une forme de pouvoir et une relation avec l'économie des pays comme nous le connaissons aujourd'hui. Réactualiser un modèle dans le temps signifie une conservation de ce qui est nécessaire, c'est-à-dire la logique (nous dirions aujourd'hui ontologique), tout en actualisant les données d'entrées au monde actuel (les champs influençant le social). Nous présenterons cet axe d'actualisation dans les grandes lignes comme une possibilité sociétale des valeurs aujourd'hui, en conclusion.

Rappelons pour commencer les fondements du sujet nature [284] chez Lénine qui contient l'être. Ce sujet évolue selon les lois de la nature dans une dialectique réciproque avec le sujet homme. Ce rapport de transformation de l'homme devenant social sur la nature complexifiant ses outils de production se nomme praxis.

Et justement, ce sont les émulsions rationnelles issues directement de l'évolution de la nature dans un progrès social dialectique scientifique qui crée ces structures : l'économie, le marché, le droit.

Et ces structures elles-mêmes dessaisissent l'Etat de son rôle de pouvoir centralisé. Elles sont le processus de contrôle par le prolétariat social total de la planification et de la redistribution des richesses.

L'on constate donc une origine, plus qu'une base, de ces structures qui demeurent les rapports de production. Puis force est de constater une multiplication des champs (sociologie, etc.).

Comprendre le modèle des structures c'est donc avant tout s'intéresser à la notion de totalité à partir de leur lien avec la base d'une part, et l'homme générique dans son devenir social.

Chez Marx, puis Lénine, la structure économique est la plus proche de la base sociale ; elle constitue une (super)structure des rapports de production, en lien direct avec la base. L'économie fait le lien entre la valeur de la force du travail au regard de la valeur de la marchandise et l'origine de cette valeur.

Viennent ensuite notamment les autres structures (juridiques et d'Etat). Notre but n'est pas ici de faire l'état des lieux de ces structures mais de comprendre la nature de leurs liens en tant que catégories sociales de la nature[285].

Soulignons tout de même que Marx considère l'unité dialectique des rapports entre ses structures (comme cela puisse aussi l'être entre les infrastructures et les superstructures (comme la forme l'est avec le contenu[286])).

---

284 Au sens toujours marxiste et léniniste de Nature socialisée dans sa transformation dialectique réciproque avec l'homme dans son devenir social, LENINE, Matérialisme et empiriocriticisme, Op. Cit. pp.81 et suivantes.

285 « Pour le marxisme comme dialectique historique, la nature ainsi que toutes les autres formes de la domination théorique et pratique sur elle, sont des catégories sociales », LUKACS, Archiv XI, Grûnbergs, « Krtik des Buches von Wittfogel », p.226.

286 « La forme et le contenu constituent une unité indissociable », MARX, Débats sur la loi tendant à réprimer ls vols de bois, In Œuvres Philosophiques, Ed. Costes, Paris, Tome V, p. 182.

Cependant, il est a noté chez Marx une continuité de nature dialectique entre cette forme et son contenu, entre la base et la structure, entre la nature et les catégories sociales qui en découlent. Cette remarque est fondamentale dans la notion d'unité de la base et des catégories sociales, dans le cadre de la révolution et de l'affaiblissement implicite de l'Etat ; rappelons que l'Etat arbitre selon des lois bourgeoises les relations multiples des catégories entre elles dans le sens de la minorité économique dominante dans le système capitaliste.
Afin de pouvoir étudier toute nature de ce lien chez Lénine de la structure avec la base, dans sa forme commune avec Marx, nous allons nous reporter à la manière dont MARX lui-même a construit ce lien logique : La relation comme totalité d'une part et l'origine d'autre part (La marchandise[287]).

Marx (puis Lénine) redéfinit la notion de la totalité dans son système de pensée en dissociant de la totalité réifiée de la fausse conscience bourgeoise. Il insiste sur le point fondamental qui est d'atteindre l'essence des choses en tant que **catégories de la réalité**. C'est-à-dire que cela revient à considérer chacune des catégories des structures de la réalité sociale à partir des moyens naturels de production.

Cela revient à remonter une chaine axiologique rationnelle des **abstractions raisonnées**[288] entre les catégories dans leur Totalité. Marx dénonce ainsi, dans le capitalisme, la relation des éléments comme parties **dissociées** des catégories dans leur émulsion à partir de la production. Il souligne ainsi la relation de l'objet et du reflet : l'erreur est « d'établir des rapports fortuits entre des phénomènes qui constituent un tout organique, de les lier simplement comme un objet et son reflet »[289].

Ce tout, dans une logique marxiste hégélienne ne peut pas être la somme (quantitative des parties), mais au contraire la production qualitative d'un sens, d'une signification, d'une valeur ajoutée dans la relation au tout. Ceci doit être considéré comme un mode d'intégration augmentée dans la totalité vers une réalité consciente.

---

287 Comme indivis de al force du travail au rapport de production de l'homme aliéné, au regard de la notion de totalité de la conscience historique révolutionnaire.

288 « La production en général, est une abstraction, mais une abstraction raisonnée, pour autant qu'elle met réellement en relief les éléments communs, les fixe, et nous épargne ainsi la répétition », MARX, Introduction générale à la critique de l'économie politique, In Œuvres, Economie I, Op. Cit., p. 237.

289 MARX, Introduction générale à la critique de l'économie politique, In Œuvres, Economie I, Op. Cit., p. 240.

Ainsi la relation dialectique du Tout à ses parties, des catégories aux rapports de production comme base de la structure de production scientifique, représente un devenir qui évolue dans sa réciprocité entre ce tout et les parties (entre le noyau et les surfaces).

Et ce devenir se mesure en chaque moment :

> « Le résultat auquel nous parvenons, n'est pas que la production, la distribution, l'échange, la consommation sont identiques, mai qu'ils sont des éléments d'un tout, des diversités au sein d'une unité… Par conséquent, telle production détermine telle consommation, telle distribution, tel échange déterminé ; c'est elle qui détermine les rapports réciproques déterminés de tous ces différents moments… Il y a action réciproque entre les divers facteurs »290.

Et Marx de compléter :

> « La forme achevée […] des rapports économiques tels qu'ils se montrent à leur surface dans leur existence réelle, et par la suite dans les représentations par lesquelles les porteurs et les agents cherchent à s'en faire une idée claire, est très différente et en fait contraire à leur forme interne, essentielle mais cachée, et au concept qui y correspond »291.

L'étude des catégories historiques des relations sociales comme catégories découlant de la production (base) n'a pas de sens isolément ; cela rend la démarche superficielle et sans commun lien avec toute historiographie de la conscience dans son développement social scientifique dans sa relation avec l'outil de production.

290 K. MARX, Introduction Générale…, Op. Cit., pp. 253-254.

291 K. MARX, Le capital, cité par LUKACS, Histoire…, Op. Cit., p.25.

Au contraire, ces catégories sociales sont prépondérantes dans le système structuraliste léniniste, au regard des classes sociales qui demeurent, chez Lénine, le moyen pour l'homme dans son devenir social, de prise de conscience de la nécessité politique révolutionnaire du prolétariat comme une totalité.

Ainsi, le lien de la structure avec sa base nécessairement scientifique est rationnel dans la mesure où les catégories sociales qui composent ces structures sont en relation dialectique avec un tout, c'est-à-dire une totalité sociale entre elles.

La totalité est donc à concevoir chez Lénine par strates de consciences dans leurs liens dogmatiques avec les classes sociales. C'est vrai ici pour Lénine, mais remarquons que c'est aussi vrai pour Marx pour d'autres raisons. Les raisons chez MARX ne peuvent pas être les prérequis à la conscience de nature morale car cette dernière est au contraire de nature éthique (cf. plus haut).

Mais elles le sont dans leur contribution sociologiques à porter de manière adaptée les charges nécessaires par chaque strate de consciences de la classe sociale en devenir.

Nous retombons ici à nouveau avec l'approche sociologique de la compétence chez Marx.

En conclusion, nous constatons qu'il n'existe pas chez Lénine de lieu idéologique de source dogmatique dans les structures dans leurs relations à la base tant que les catégories qui les composent opèrent entre elles une relation dialectique d'un tout social.

Elles demeurent ainsi cohérentes avec la base de nature rationnelle et scientifique et sont ainsi de nature rationnelle et scientifique. Le dogme est lui-même rationnel et scientifique.

Une attention doit être portée cependant sur les conditions de possibilité d'une telle relation dialectique entre les superstructures sociologiques (culturelles, etc.), et les superstructures non sociologiques (politique (chez Lénine), économique et juridique). Mais cette partie nous entraîne dans le champ de la sociologie qui est exclu du périmètre d'analyse de notre essai. Dans notre périmètre nous pouvons conclure que le modèle de LENINE demeure rationnel.

Un dernier lieu d'idéologie demeure possible dans le modèle de Lénine. Il se place cette fois-ci entre la structure économique et l'outil de production dans le rapport praxique de l'homme générique en devenir social. L'indivis n'est plus dans ce cas l'homme mais la marchandise dans son rapport à l'ouvrier.

2.3.8. La chosification de la marchandise comme vecteur idéologique de la praxique dans son rapport avec la structure économique, l'outil de production et l'homme générique.

En effet, la marchandise se trouve au cœur du modèle de Marx[292] et Lénine de production. Elle est impliquée à la fois dans la praxis, elle est en contact direct avec l'ouvrier au regard de sa force du travail, et elle est en contact avec l'outil de production comme structure de base. Le risque de glissement idéologique des modèles de MARX et LENINE provient de la chosification de la marchandise. Dans quelle mesure cette chosification est-elle envisageable dans la relation de l'homme générique avec la machine ? Cette chosification ne peut-elle pas être associée à une fausse conscience de la classe dominante, c'est-à-dire une réification de la marchandise dans son association idéaliste (objet homme confondu avec le sujet marchandise) à l'ouvrier dépossédé de la forme humanisante de sa force du travail ? Cela reviendrait à concevoir la chosification comme fausse conscience de la classe dominante d'une valeur intrinsèque (une qualité) de la marchandise (ce que la conscience vraie l'est à la relation maintenue dialectique de l'homme à produire des marchandises dans son rapport social).

A la base, il s'agit de Marx qui analysa le rapport de l'homme et du travail comme une altérité rendant le travail extérieur à lui[293]. Si nous descendons un peu dans la réalité sociale du rapport du travail à l'économie vers le système politique via les structures[294], nous devons déterminé comment MARX associe l'homme social, la conscience et l'être à la pratique de la théorie par la relation fondamentale et originelle de l'homme à la production de la marchandise.

C'est à partir de ce lieu de conscience de l'homme que l'on va évaluer le glissement comme lieu précis de la théorie de la pratique vers la pratique de la théorie chez Lénine. La relation de la conscience et de l'être nous permettait de constater si l'on peut considérer si LENINE opère

292 MARX, Le Capital, Livre 1, Chapitre 1, « La marchandise de la monnaie », Trad. J. Roy revue par l'auteur Editeur M. Lachâtre, 1872.

293 cf. MARX, Misère de la philisophie, In Œuvres, Economie I, op. Cit., p.29. « Par la subordination de l'homme à la machine […] les hommes s'éffacent devant le travail que le balancier e la pendule est devenu la mesure exacte de l'activité relative de deux ouvriers comme il l'est de la célérité de deux locomotives ».

294 Ici infrastructures.

une adaptation réaliste et non idéologique d'une pratique de la théorie marxiste. Cela nous permettra de conclure cette partie globalement, à savoir de connaitre si l'on peut finalement considérer si l'enjeu de la connaissance par enseignement (dogmatique) de la théorie révolutionnaire dans des lieux d'apprentissage chez LENINE relève effectivement de l'idéologie non idéaliste ou non.

Lénine reprend le cadre marxiste quant à la relation de l'homme avec la base de la structure au lieu de rapport de production de la marchandise. Nous allons donc étudier dans un premier temps le cadre marxiste comme base de notre étude de la relation ensuite de l'homme aliéné, dans son devenir social, avec la structure, afin d'évaluer si le glissement de l'être présente un lieu nouveau d'idéologie. Cette étude commune s'arrêtera lorsque nous nous réfèrerons au glissement de l'être en la nature chez LENINE.

La relation du prix et de la valeur des marchandises[295] est une relation de nature dialectique chez Marx et Lénine. En effet, la tension qui s'opère entre la production de bien et la définition de son prix est « tirée[296] » par la valeur sociale dans la redistribution de cette valeur afin de répondre à une nécessité.

Et c'est bien de cette relation duale (non dialectique) dont Marx fait la critique quand il constate du morcellement du travail par le progrès technique qui vise :

-d'une part à éloigner l'homme de la vision totale du processus de production, et

-d'autre part en l'intégrant dans un mode de consommation non planifié basé sur les besoins et non sur les nécessités.

295 Cf. MARX, Œuvres I - Économie I et Œuvres II - Économie II, Bibliothèque de la Pléiade, 1965-1968, La marchandise représente à la fois une utilité dite valeur d'usage et une valeur dite valeur d'échange.

296 Dans le système marxiste, la valeur de marché est crée et déterminé la valeur de la force du travail en tant que travail humain et durée de ce travail humain. Marx ne rejette pas la valeur de la marchandise dans le rapport commercial et économique mais la chosifie-t-il pour autant ? Nous répondrons plus loin à cette question.

Cette critique du mode capitalistique[297] chez Marx est particulièrement marquée par la nature individualistique[298], des échanges entre le producteur individuel, dont l'ouvrier est l'élément unitaire de cette individualisation dans sa relation avec la machine[299].

De plus, il faut considérer la demande individuelle sur un marché, qui rompt le lien direct de cette totalité entre le processus de production et aussi avec les canaux de consommation d'autre part où l'économie est le lieu de circulation de cette marchandise.

Cela crée une altérité franche entre le producteur et le consommateur de sorte ce que le producteur n'est plus directement le consommateur dans un équilibre basé sur le prix de la valeur du travail et non de sa valeur de marché[300].

Marx constate que le prix de la valeur du travail éloigne l'homme, par son individualité croissante de sa force de travail dans le système capitaliste réifié[301], à l'avantage de la classe bourgeoise dominante par la concentration des plus-values. Cette dernière se dessaisit de tout sens de totalité. Et le rapport de l'homme à la machine tend ainsi à appauvrir le sujet d'homme social de son être nécessaire à sa conscience de classe.

297 En tant qu'accumulation de marchandises In MARX, Œuvres I - Économie I et Œuvres II - Économie II, Bibliothèque de la Pléiade, 1965-1968, p. 561.

298 Idem, p. 607. « Les forces productives se présentent donc comme complétement détachées et indépendantes des individus, comme un monde à part, à côté des individus, ce qui a sa raison d'être dans le fait que les individus dont elles sont les forces, existent en tant qu'individus morcelés, et en opposition les uns envers les autres, tandis que ces forces ne sont d'autre part des forces réelles que dans le commerce et la liaison de ces individus entre eux. Donc d'une part une totalité de forces productives qui ont pris une force de force objective, et qui ne sont plus les individus eux-mêmes les forces des individus mais celle de la propriété privée, et, partant, celle des individus uniquement dans la mesure où ils sont propriétaires privés. »

299 Comme premier contact avec la base sociale de la structure immédiate à lui.

300 Au lieu que ce soit basé sur le prix de la valeur du travail (coût de revient, pas de plus-value), et sur la valeur du marché (par voie de planification), en fonction des nécessités sociales (par redistribution des richesses par les catégories sociales infrastructurelles).

301 LUKACS, Histoires…, op. cit., p. 116. La division du travail à son extrême entraîne un changement qualitatif au sein même de la fabrique artisanale dans son inductrialisation. Et cette division rend les différentes opérations comme externes à elles-mêmes et donc contingeantes. C'est la cause de la rupture à la totalité. L'ouvrier y perd sa vision de la totalité, et donc de son devenir social.

L'homme individuel, hors de tout processus global, est exclu de la valeur du travail, et se réduit au prix de sa force du travail qui lui échappe ainsi, le travail se crée lui-même[302]. Il s'assimile ainsi à l'outil de production dans une perte de conscience de sa valeur sociale. Il s'aliène.

Marx fait un pas de plus en constatant que cette aliénation d'exclusion de l'ouvrier de sa propre humanité sociale, l'exclut de tout progrès social car lui-même ne produit plus le travail. Cette occultation de la réalité rompt le lien social dans la mesure où les produits du travail s'opèrent de manière indépendante dans la représentation du réel par l'homme social qui s'en dessaisit.

La nature technique industrielle se produit d'elle-même et le travail produit lui-même le travail[303] par son abstraction[304]. Cette aliénation ouvre une porte très tôt à la dissociation franche de nature non plus ontologique mais géographique entre le producteur et le consommateur[305]

302 « Le travail ne crée pas que des marchandises, il se crée lui-même en tant que marchandise ». In MARX, Manuscrits de 1844, op. CIt, p. 57.

303 Ceci fait sens aujourd'hui par la déshumanisation des rapports de production par l'automatisation.

304 Le travail devient de plus en plus abstrait dans la mesure où il n'est mesurable que quantativement. In Marx, Œuvres I - Économie I et Œuvres II - Économie II, Bibliothèque de la Pléiade, 1965-1968, p.950-951.

305 Ceci fait sens aujourd'hui par les modes d'internationalisation des rapports de production par opportunisme économique, passant ainsi d'un mode transnational, multidomestique, international puis de délocalisation. Economiquement, cela pose le problème économique d'impossibilité de rencontre des courbes de l'offre et de la demande car elles se trouvent sur des zones géographiques différentes. Ce facteur de déshumanisation du producteur, de l'homme sur sa machine entraine sa dépossession de sa force du travail, ne pouvant plus être consommateur. Et à terme, ne travaillant plus, c'est-à-dire n'ayant plus d'existence sociale au sens de Lénine, car extérieure aux catégories sociales. Au sens de Marx, la nuance se mesure à ce que l'homme devient sa propre marchandise, il s'assimile à une force de travail qui lui devient étrangère, il devient étranger à lui-même. Au regard de la société et des internationalise des rapports de production, l'approche marxiste centrée sur l'homme possédant l'être, cet homme aliéné et remplacé par des machines et des modes de production étrangers se dessaisit de sa compétence professionnelle comme base de son lien social. Ainsi, chez Lénine, comme l'homme ne possède pas l'être, il perd son travail, et donc toute possibilité dialectique d'avoir une existence sociale, et une place dans la société, des catégories sociales. Pour Marx, l'homme qui possède l'être, ne perd pas son existence propre à devenir un être social, sas travail. Il perd sa compétence comme pratique de son être par la praxis par sa tache sur l'outil de production. En perdant sa compétence, il perd ainsi toute possibilité de désaliénation. Ainsi, l'on constate un curieux renversement de l'homme exclut du travail chez MARX et LENINE. Chez Marx, l'homme aliéné et privé de travail doit se former, alors que chez Lénine, il doit retrouver du travail pour retrouver un lien nécessaire avec la base sociale des catégories sociales.

par différents modes d'internationalisation des rapports de production, dans une rupture sociale, dont l'économie est le principal indicateur en tant que catégorie sociale (structure) principale[306].

La seconde conséquence qui s'ouvre à cette réflexion de Marx est la possibilité d'une industrie déshumanisée, sans homme social comme quelque partie d'un tout. Cette industrie s'organisa autour du produit et non de l'homme dans une chosification extrême de la valeur de la marchandise rationalisée en soi. Cela reviendrait à considérer la machine qui se produit comme propre valeur du travail. La marchandise s'approprie la valeur sociale dans sa relation de circulation économique. Et comme cette circulation n'est pas planifiée, elle se perd entre des producteurs et des consommateurs qui ne se connaissent pas par la notion d'utilisé. L'économie se contamine ainsi de l'individualisation des acteurs par appauvrissement de leur relation sociale. L'économie de marché se déshumanise et s'autonomise en dehors de la sphère humaine sociale. La chosification porte une fétichisation de manière religieuse[307].

L'industrialisation comme structure, devient aussi sa propre source de travail social d'industrialisation : c'est-à-dire la force du travail des machines remplacées par les machines elles-mêmes. Dans un excès qui est celui de la rupture sociale par une aliénation ultime de l'homme individualisé par un progrès technique sans lien avec quelque valeur du travail.

La valeur en l'homme serait dès lors supplantée par le prix de la marchandise que peut produire un équivalent de force de travail humaine ; l'on compte la valeur du travail en unité générique de temps-machine (les jour-homme, les équivalents temps plein).

Cette relation d'aliénation du travail de l'homme revient au mécanisme décrié par Marx de fausse conscience de la classe bourgeoise sur le prolétariat d'un capitalisme qui exclut la valeur de l'homme à la fois du système de production par la force du travail qu'il produit et qui devient étrangère à lui-même, et de son propre être comme existence social au sein des catégories[308] sociales déshumanisantes.

306 L'on fait référence ici à la superstructure dite juridique qui associe la propriété privée et les sujets juridiques. In MARX, Œuvres I - Économie I et Œuvres II - Économie II, Bibliothèque de la Pléiade, 1965-1968, p. 611-612.

307 Cf. à ce propos une analyse fidèle à la valeur marxiste de la marchandise que nous défendons In G. COLLINET, Antoine Artous, Le fétichisme chez Marx, le marxisme comme théorie, 2006.

308 Elément d'un tout constitutif de la structure dans leurs relations dialectiques.

L'on revient ainsi à une dépossession du sujet homme de son être chez Marx[309].

L'objet de cet essai n'est pas une étude en si de la chosification car ce travail mérite un essai entier. Nous cherchons simplement à connaitre chez Marx et Lénine, comment désamorcer ce mécanisme de chosification dans le système d'aliénation de l'homme générique et orienter l'homme vers son devenir social. A ce point de notre étude, les conditions minimales permettant de garantir la rationalité du lien dialectique entre l'ouvrier et la marchandise, en dehors de toute volonté de réification bourgeoise de la valeur du travail de l'homme sont plurielles :

-Maintenir le lien dialectique de l'ouvrier avec la marchandise. L'ouvrier doit à la fois pouvoir se donner les moyens (lutte) d'accéder à la chaîne de valeur globale de production de la marchandise, en maitriser le transfert de valeur technique du travail en lui, et partager les plus-values de sa distribution sur les marchés.

-L'ouvrier doit contribuer à son niveau de conscience à la planification de cette marchandise comme critique permanente de la structure de base, à son amélioration, et aussi, de manière réciproque, à son retour d'expérience sur elle et sur l'amélioration de sa production.

- enfin, l'ouvrier, selon son degré de conscience sociale, doit participer à la circulation de cette marchandise dans sa totalité et s'assurer que la chaine de connaissance entre le producteur et le consommateur n'est pas rompue.

Eviter la chosification revient à garder le contrôle de la force de travail sur la marchandise dans sa totalité) à la fois de production, et aussi économique dans une relation dialectique avec celle-ci. Eviter la chosification rompt ainsi le processus de fétichisme de la marchandise et sa divination.

Sous ces conditions minimales, chez Marx l'on ne constate en tous les cas pas de lieux d'idéologie dans le rapport de l'homme à son rapport de production dans son processus social

309 Dans le capitalisme, le calcul précède la production de la marchandise et l'accompagne dans l'économie. Le calcul et la rationalité sont les principes de cette économie capitaliste. L'ouvrier morcelé est une marchandise de sa propre force de travail, et aussi l'objet de calculs, tout comme le moyen de production matériel. Le glissement de la marchandise vers une chosification de cette dernière débute par une déshumanisation chosifiante de l'ouvrier associé au sujet de la marchandise comme objet de lui-même. In LUCKACS, Histoire…, Op. Cit., p. 116.

de désaliénation par le rapport de la force de travail, du rapport de production et de la marchandise[310].

Maintenant, nous reprenons cette étude pour le modèle de Lénine dans ce qui lui est spécifique au niveau de la relation de l'homme à la marchandise, par le prix et la valeur, au regard de la base (infrastructurelle) (dont l'économie est la plus proche de l'homme social).

Pouvons-nous identifier des lieux possibles d'idéologies qui prendraient principe sur cette relation originelle chez Lénine ?

La relation de l'homme à la marchandise n'en pose pas de distinction majeure dans le discours de Lénine. Seule divergence notable, étudiée plus haut, demeure la finalité des catégories sociales structurelles. Etudions donc plus précisément la relation de l'homme et de la marchandise dans la possibilité de se raccorder sans idéologie à cette nature des catégories sociales chez LENINE.

Nous avons démontré plus haut que les catégories sociales dans leur enjeu dogmatique relèvent d'une réelle nature scientifique, et donc n'entrainaient *en soi* pas de dérive idéologique chez Lénine. Mais au global, finalement, LENINE a-t-il réussi à raccorder cette nature scientifique des catégories sociales à la base fondamentales marxiste de la relation de l'homme à la machine, via la marchandise, sans que cela implique quelques idéologie dans la vision de l'économie à travers le processus de planification ?

Rappelons que Lénine exclut l'être de l'objet homme pour le placer dans le sujet nature (dans son devenir technique par le processus dialectique incluant la praxis). Le glissement de sens de la praxis même n'a pas introduit de conséquence idéologique dans le système léniniste (confère plus haut). Nous pouvons donc l'accepter et le reprendre au sens du système léniniste comme défendu dans notre essai.

Le problème qui se pose chez Lénine demeure la dépossession du sujet homme par son être puisque l'homme est par définition dépossédé de son être.

Nous avions pointé plus haut un glissement éventuel de la notion d'aliénation entre Marx et Lénine. Elle se pose désormais comme nécessaire et au cœur de notre étude. Ce glissement de

310 «En absence d'idéologie de la chosification, il est question d'une « réunion d'hommes libres travaillant avec des moyens de prouction communs et dépensant d'après un plan concerté, leurs nombreuses forces individuelles comme une seule et même force de travail social ». In MARX, Œuvres I - Économie I et Œuvres II - Économie II, Bibliothèque de la Pléiade, 1965-1968, p. 613.

la notion d'aliénation sera ainsi à rapprocher dans un premier temps de la notion de réification bourgeoise (de fausse conscience) et ensuite de la notion de conscience prolétarienne de la révolution *nécessaire.*

Si l'aliénation ne peut pas directement être liée à la notion de dépossession de l'objet homme comme sujet propre de l'aliénation, de son être-même, l'aliénation ne peut être qu'un processus interne, certes contraint par l'individualisation de l'homme dans sa tâche morcelée sur la machine.

Si ce processus est externe chez Lénine (l'être est externe à l'homme), il peut être de deux natures logiques. L'une duale, l'autre dialectique. Si la dialecticité de l'aliénation comme résultante qualitative, par la tension quantitative de l'homme et de la machine est respectée, alors nous avons établi le critère nécessaire de dialecticité nécessaire à comprendre le système léniniste de cette relation dans la logique hégélienne.

D'autre part, même si cette dialecticité est respectée, nous devons montrer que le processus de création de valeur qualitative de l'aliénation chez Lénine n'est pas une forme de réification en soi.

Dialecticité.

Chez Lénine, nous avons établi plus loin que l'aliénation était un produit de la conscience de l'homme dans son devenir social par son rapport aux catégories sociales scientifiquement à-même à enseigner la valeur qualitative dialectique du rapport de l'homme à son travail.

Cette conscience, comme produit métaphysique de la pensée était, rappelons-le, dans le réel de la pratique de la théorie, un reflet.

Et que cette conscience ne pouvait avoir comme principe qu'une vérité scientifique dans la mesure où l'être était placé dans la nature du progrès technique en devenir dialectique et réciproque avec l'homme.

Il va de soi que le processus d'aliénation passe par une absence de dogme, via par la structure, à l'homme individuel. L'homme individuel ne peut se délivrer seul de son individualisme, nous avions vu. Et cet individualisme s'opère sous la contrainte du morcellement des taches, et de la dépossession de la force du travail à considérer que l'homme individuel s'éloigne d'un tout dans le processus de production.

Cet homme individuel y perd sa propre relation sociale en s'associant avec la machine non plus par chosification première de la marchandise, mais par une dogmatisation de la marchandise (fétichisation) sous l'influence de la fausse conscience bourgeoise. Le morcellement des tâches et de sa force de travail pousse l'homme sans être vers une perte de la totalité qui se traduit ici par un éloignement des structures qui ne peuvent plus lui enseigner le dogme.

Le risque d'idéologie dans le rapport de l'homme à la marchandise provient, chez Lénine, du risque de rupture du lien dialectique avec la structure dogmatique scientifique. L'homme se trouve entrainé par une religion de la chose. Cela se traduit par une fausse satisfaction pour le travail en soi, une rupture de l'homme avec son lien social (retour de l'homme vers l'état de nature et exclusion de la cité), une complaisance dans la consommation comme seule possibilité de lui donner l'illusion d'une existence propre. Et finalement une perte de contrôle totale par la marchandise de son devenir propre qu'il conçoit comme la circulation des marchandises. L'homme devient une marchandise économique et se dessaisissant de sa plus-value, s'appauvrit dans des taches déshumanisantes au profit de la classe dominante qui l'exploite.

Encore une fois est introduite ici la notion de responsabilité, mais aux structures cette fois.

En effet, pour casser ce lien, les structures doivent enseigner et agir sur l'homme pour que ce rapport dialectique se mette en place. Les structures doivent convaincre scientifiquement du risque d'une telle illusion. Que ce soient les structures économiques ou politique, et intégrer pleinement l'homme dans la planification scientifique. Les structures doivent donc instruire l'homme sur :

-la nécessité scientifique du maintenir le lien dialectique de l'ouvrier avec la marchandise. L'ouvrier doit comprendre qu'il doit à la fois pouvoir se donner les moyens (lutte) d'accéder à la chaîne de valeur globale de production de la marchandise, en maitriser le transfert de valeur technique du travail en lui, et partager les plus-values de sa distribution sur les marchés.

- la nécessité scientifique pour l'ouvrier de contribuer à son niveau de conscience à la planification de cette marchandise comme critique permanente de la structure de base, à son amélioration, et aussi, de manière réciproque, à son retour d'expérience sur elle et sur l'amélioration de sa production.

-la nécessité scientifique pour l'ouvrier, selon son degré de conscience sociale, de participer à la circulation de cette marchandise dans sa totalité et de s'assurer que la chaine de connaissance entre le producteur et le consommateur n'est pas rompue.

Ce mouvement, comme absence de dogme[311] et d'absence de prise de conscience externe (reflet) par les catégories successives et progressives de la structure conduisent à ce phénomène d'aliénation. Ainsi nous pouvons dès à présent compléter la définition ajustée d'aliénation comme étant une « absence de conscience externe précédemment par une absence d'enseignement aux sciences de la nature dans la connaissance de la machine par l'homme individuel. Et par extension de la conscience prolétarienne, de l'absence de connaissance de l'homme des processus de production, jusqu'à la redistribution totale des richesses non plus en fonction de la valeur externe du prix de la marchandise qu'il produit, mais de sa valeur globale, dans un tout, au sein de la société, à travers les catégories sociales ».

Chez Lénine, rien ne peut exclure qu'il se produise aussi une externalisation de la force de travail chez l'ouvrier, et une domination dans son rapport à la machine. Que le progrès technique ne tende pas ainsi par ce processus d'aliénation à se conformer au progrès social. Le fait que l'homme soit déjà dépossédé de son être est une contrainte extrême imposée par LENINE au modèle marxiste et se pose comme une difficulté insurmontable par l'homme, mais pas par la structure dans une relation dialectique avec lui.

Non seulement les structures permettent la conscience des classes, mais en plus elles le permettent nécessairement car elles font émerger la conscience originelle ou conscience adjugée de l'homme qui se tourne vers le socialisme.

L'on peut se poser la question de la nécessité de contrôle de l'homme dans sa relation à la structure, aux catégories, à la marchandise et à sa force du travail dans une société socialiste chez Lénine afin d'en exclure toute déification ou divination non scientifique des catégories de la société (infrastructures et superstructures) par les partis ou autres lieux sociaux. Le contrôle n'est-il pas finalement une nécessité scientifique du modèle socialiste chez LENINE d'humanisation de l'homme par la dé-divination de son rapport à la réalité ?

En conclusion de ce chapitre, les risques d'idéologie chez Marx suivent le processus suivant : Chosification, fétichisation, divination. Les risques d'idéologie chez Lénine suivent le processus suivant : fétichisation, Chosification, divination.

311 En effet, d'après Lénine, le parti doit lutter contre la représentation spontanée des masses afin de les éduquer à la conscience de l'homme social (socialiste). Cf. LENINE, Que Faire ?, Op. Cit., pp. 107-108.

Les modes de rupture de tels mécanismes sont réalisables. De la responsabilité de l'homme chez Marx, de la structure chez Lénine.

Sous les conditions énoncées plus haut dans chacun des modèles d'éviter une telle idéologie à partir du rapport de l'homme avec la marchandise, nous pouvons nous assurer que les systèmes demeurent rationnels et étranger de toute idéologie à ce stade.

2.3.9. De la marchandise à la nécessité de la rationalité en puissance par individuation comme rejet de l'idéologie chez Lénine

Si l'homme peut agir rationnellement en acte par lui-même chez Marx et par son rapport à l'outil de production par le processus de la praxis chez Lénine, n'existe-t-il pas une possibilité d'idéologie chez LENINE de penser que l'homme soit rationnel en puissance pour pouvoir l'être en acte alors que l'objet homme ne possède pas l'être dans son modèle dans son rapport à la marchandise ?

En effet, plus haut nous avons vus que l'homme générique devait être mis en relation dogmatique par les structures avec elle dans sa propre relation à la marchandise pour échapper au phénomène de fétichisation de la marchandise, en accédant à la conscience (par reflet).

Mais où se trouve ce principe de rationalité de l'homme aliéné à pouvoir se tourner vers ces structures ? Il est donc nécessaire ici d'étudier la nature de ce principe en l'homme générique dans son rapport à la marchandise.

Ainsi se pose la question de la rationalité de l'homme en puissance. Cette rationalité de l'homme en acte à devenir un homme social dans sa conscience du tout ne peut ainsi plus l'être pour l'homme en devenir social chez Lénine par altération, extériorité de la conscience et de son être. Cela signifie-t-il que l'homme ne possède pas de rationalité en puissance ?

Chez Lénine, cette rationalité qui ne peut pas être en acte en soi mais éveillée extérieurement par le dogme, doit nécessairement l'être par principe, en puissance dirons-nous, en l'homme. Car sans cela, cela serait comprendre que l'homme aliéné ne puisse pas se désaliéner d'aucune manière que ce soit, et encore moins par la relation dialectique externe avec les structures de nature scientifique.

L'homme individualisé par le travail aliénant possèderait donc nécessairement en lui une rationalité en puissance qu'il lui est impossible de traduire en acte, dans quelque forme structuraliste ou non (la processus d'intériorité de l'extériorité structuraliste explicité plus haut nécessite de pouvoir se mettre en œuvre par une rencontre du rationnel en l'homme qui ne possède pas l'être, avec un rationnel externe qui traduise en lui un acte, un mouvement dans son devenir).

Sinon ce mouvement n'est pas de nature rationnelle, ce qui signifie que le rapport des structures rationnelles chez LENINE opère sur des hommes qui ne le sont pas en puissance, et donc leurs actes rationnels sont en fait des actes contraints ou sous influence.

Ainsi, accepter cela revient à dire que la seule cause qui explique que le modèle Léniniste, à notre avancée de notre étude, ne soit pas idéologique tient au fait que l'homme aliéné est rationnel en puissance dans son rapport aux marchandises via l'outil de production (structure catégorielle).

Mais qu'il ne puisse pas l'être en acte. Il doit être éduqué par un dogme externe pour atteindre, par une conscience, la rationalité de ses actes :

> « Nous avons dit que les ouvriers ne pouvaient pas encore avoir de conscience sociale-démocrate. Celle-ci ne peut leur être portée que de l'extérieur. L'histoire de tous les pays atteste que, livrée à ces seules forces, la classe ouvrière ne peut arriver qu'à la conscience Trade Unioniste, c'est-à-dire la conviction qu'il faut s'unir en syndicats, mener une lutte contre le patronat, réclamer du gouvernement telles ou telles lois nécessaires aux ouvriers, etc. Quant à la doctrine socialiste, elle est née des théories philosophiques, historiques, économiques élaborées par des représentants instruits des classes possédantes, par les intellectuels. », Lénine, Que Faire ?, Op. Cit., p. 93.

Afin d'étudier le lieu de rationalité en puissance en l'homme non rationnel en acte à l'origine (homme générique) dans son rapport à la structure via la marchandise, nous allons simplement

nous centrer sur ce lieu en l'homme chez Lénine dont le rapport à la marchandise est une relation nécessaire mais secondaire (conséquentielle).

Procédons par l'absurde : si l'on considère maintenant que l'homme ne puisse pas, dès son individualisme originel être rationnel en puissance, la pratique dogmatique des superstructures sur les classes sociales depuis la machine jusqu'au politique se réduit à une formidable réalisation d'influence rhétorique dans le but demeurerait de manipuler à terme les masses, jusqu'à les contraindre sous prétexte scientifique à agir selon une morale imposée, de nature réificatrice. La société communiste serait ainsi une dictature de normalisation des masses forcées sans aucune portée réelle dogmatique scientifique.

En effet, force de constater, d'après le début de notre étude que tous les individus ne possèdent pas la capacité rationnelle de penser, c'est-à-dire qu'il la possède éventuellement mais ne sont pas en mesure de la mettre en œuvre.

La minorité qualitative qui la possède ne partage pas une capacité rationnelle avec la totalité quantitative. Cela suppose qu'il puisse exister une partie non nulle de toute population incapable d'analyser, comme le fait la minorité qualitative.

Et au-delà de cela, de pouvoir prendre conscience à partir de la compréhension de cette analyse de sa valeur de classe prolétarienne comme un tout et accéder à la nécessité de la révolution. Si la raison en acte ne peut pas être raisonnablement le lien entre la majorité quantitative et la minorité qualitative, doit-on supposer que le dogme des catégories sociales sur les classes sociales soit scientifique pour certain et ne puisse être que de la contrainte ou de la manipulation pour les autres ?

L'on constate une difficulté nouvelle à considérer que l'absence d'idéologie de l'enseignement scientifique chez Lénine puisse être totale à la classe prolétarienne qui œuvre pourtant vers une connaissance totale de sa situation. Cela rendrait donc impossible toute idée de révolution qui deviendrait alors un idéal par l'idéalisme de la notion de totalité.

Toute la question serait de comprendre où Lénine peut implicitement et nécessairement positionner la notion de rationnel en puissance dans l'homme (dans son devenir social). Si l'être n'est pas en l'homme, qu'est-ce qui en l'homme lui permet d'affirmer sa capacité, sa puissance à devenir, comme une unité sociale dans les schémas dialectiques le lui permettant (explicités précédemment).

Ce lieu en l'homme ne doit pas poser de distance ontologique majeure avec le modèle marxiste au risque de ne pas répondre aux bases de définition de l'homme par MARX lui-même. En effet, discuter la notion d'homme au sein du système marxiste et la remettre en cause chez Lénine serait un constat de déshumanisation du concept marxiste (certes mal défini) par LENINE alors que le structuralisme de LENINE n'est pas de nature déshumanisante, malgré les théories althussériennes[312], car elles éduquent scientifiquement les classes sociales à une révolution. Et cette révolution ne peut être produite au final que par les classes sociales, et non par les catégories sociales structurelles dogmatiques.

Cette précaution étant prise, considérons la notion d'homme dans sa base philosophique matérialiste chez Marx, par l'expérience à travers les concepts dialectiques d'individualité et d'individuation. Comme l'on se doit d'exclure toute métaphysique du système marxiste des propriétés de l'homme, objet du réel sensible, force est de constater que MARX place forcément la notion de rationalité en l'homme. Chez MARX il existe, nous l'avons dit, une rationalité en acte qui se trouve nécessairement dans son individualité. Cette rationalité en acte est alors contingente et répond parfaitement à l'enjeu de conscience pour s'activer.

La notion de rationalité en puissance se doit alors d'être nécessaire pour que tout homme puisse accéder à la conscience. Cette propriété de l'homme en qualité d'homme en général coïncide particulièrement avec la notion d'homme dans son devenir social. A la différence de la compréhension aristotélicienne métaphysique de l'homme où la raison en puissance serait par essence dans le monde métaphysique, le monde des idées, et le rationnel en acte dans le monde du réel sensible, dans l'individualité, l'on constate un renversement fabuleux, de nature matérialiste de la pensée aristotélicienne par une considération parfaitement matérialiste épicurienne.

Chez Lénine, l'homme est aussi un objet pleinement identifié dans le réel. Succomber aux tentations métaphysiques du modèle non idéologique de LENINE en associant l'individuation comme lieu métaphysique briserait la portée purement matérialiste de son modèle métaphysique. Et ce serait, selon nous faire une erreur. Car si LENINE prône un matérialiste métaphysique de la conscience, il demeure un matérialiste par la nature marxiste de son modèle de nature réellement empiriocritique.

312 Cf. plus haut.

Il n'est en aucun cas un métaphysicien. Sans quoi, l'homme serait une chose idéologique dans son rapport avec une unité transcendante qui le déterminerait. Cela plongerait, au mieux rationnellement, la pensée de Lénine dans une forme d'idéologie de l'unité transcendantale essentialiste, comme l'expose rationnellement le platonicien (néoplatonicien) Plotin.

Gardons-nous de penser que ce puisse être le cas et étudions dans quelle mesure, chez Lénine, le rationnel en l'homme, exclusivement en puissance, ne puisse être entendu implicitement qu'à travers la notion d'individuation. Cela laisse à supposer que l'individuation se trouve bien en l'homme dans le réel. Répondant à la nécessité d'unité de l'homme dans le réel. C'est-à-dire qu'il existe en l'homme un lien entre tous, que représente cette individuation, et qui ne soit par un produit de l'homme dans le monde des idées, comme l'est la pensée et la conscience, mais un principe matériel.

Ce serait une faculté de l'homme partagée par tous les hommes, dans le réel sensible.

Une sorte de principe qui reposerait sur un support matériel de l'homme, et partagé par tous les hommes. Comme pourrait l'être par exemple une chaine de codage ADN de ce qui ferait que l'homme soit entièrement homme en puissance dans le réel.

La question du rationnel en puissance dans l'individuation en l'homme comme objet exclusif du réel permet ainsi de lever le doute sur quelque dérive idéologique de nature métaphysique quant à la notion même d'homme. Lénine n'a ainsi commis aucun écart au regard du modèle matérialiste marxiste sur ce point.

Une dernière question reste à régler regardant, n'y a-t-il pas risque qu'on puisse considérer un humanisme chez Lénine dans ce schéma, et donc de tomber finalement dans une idéologie de nature idéaliste ?

La réponse ici est simple pour deux raisons. La première est l'absence d'être dans le sujet homme chez Lénine. Ce qui a conduit à placer le centre de gravité de son modèle du côté du structuralisme plutôt que celui du sociologique. De plus, imaginer qu'un humanisme puisse se faire en l'homme à partir de la propriété d'individuation de l'homme dans son devenir social sans être reviendrait à penser un humanisme déshumanisé, c'est-à-dire sans fondement ontologique. Et cela inhiberait la notion même d'idéalisme comme quelque chose de non existant en devenir.

La seconde raison nous reporte à la partie 1 de cet essai, où l'on montre que le rationnel en l'homme ne conduit pas chez Marx à un humanisme de type idéaliste, et empêche ainsi toute dérive idéologique sur ce point.

2.3.10. Entre MARX et LENINE : les limites historiques d'application historiographique des modèles à notre société.

La construction du modèle marxiste de la conscience nous a certes permis de tester sa cohérence en soi au regard de ses références dans le corpus de l'auteur, mais aussi d'exclure toute forme d'idéologie dans ce dernier. Si le modèle marxiste est cohérent en soi dans sa construction, respectant les critères de scientificité de K. POPPER étudiés en début de partie, et associant induction[313] dans la nécessité d'appliquer, en complément, la déduction afin de comprendre la portée ontologique de ce modèle dans le réel matériel sensible de l'expérience, l'enjeu historiographique de la construction d'une éthique du bien semble se limiter au champ de la théorie de la pratique, dans la relation dialectique marxiste de la pratique et de la théorie.

En effet, le projet politique du modèle marxiste s'est confronté à l'histoire en Russie d'une transition à effectuer avec l'humain, l'individus, propre à construire un groupe cohérent social communiste. L'on ne peut que faire des hypothèses sur les raisons de la non mise en place du modèle marxiste de la théorie de la pratique en pratique politique tel quel. Mais une remarque demeure que ce modèle étant structurant et global, de facto n'engageait ni la transition ni le particulier d'une situation initiale sociétale.

Si l'historiographie se définit notamment comme le progrès social en l'Homme social à devenir meilleur, l'historiographie implique, dans le modèle marxiste que progrès technique et progrès social, par perfectionnement dialectique, conduisent à un perfectionnement de l'homme qui fait « mieux » de la manière qu'il fait « bien ».

L'historiographie se heurte donc à l'assimilation nécessaire du *bien* et du *mieux* entre progrès technique et progrès social dans une démarche dialectique de l'homme qui *devient* social. Et

313 Au sens de logique inverse de la déduction. Elle vise à quantifier de principe rationnel et logique des hypothèses qualifiées a priori comme processus de résolution d'une problématisation du réel. Elle peut s'appliquer sur une base rationnelle formelle comme informelle au regard de dialectiques respectivement formelle ou informelle. (cf. Induction, Hume, D., Enquête sur l'entendement humain, VRIN, Edition bilingue, juillet 2008.)

cette démarche, si elle ne présage en rien du temps nécessaire pour s'accomplir dans la rupture de la révolution à termes, elle se heurte cependant à une forme d'irréversibilité nécessaire induite. C'est-à-dire que l'histoire porte avec le progrès technique une idée sans cesse meilleure de l'homme social. Cela nous confronte à une vision d'échec dans l'histoire moderne des communismes, ainsi qu'au souvenir sombre des projets de l'homme individuel dans sa relation au groupe lors de l'expansion nazie.

L'on peut pointer la notion de pratique de la théorie chez Lénine, qui reprend le modèle de MARX dans sa structure avec un glissement de l'être idéel, dans son projet de gérer la transition particulière des individus d'une société (ici russe) à s'orienter vers un projet social commun historiographique. Chez Lénine, cela se produit aussi dans la relation dialectique de l'homme social avec le progrès technique.

LENINE s'est intéressé au moyen de converger, depuis une société d'individus vers une société de soviets comme partie d'un tout, dans un projet communiste. Mais encore une fois, l'historiographie du projet marxiste, ici de la pratique de la théorie, s'est vue confrontée à la difficulté de l'histoire et de l'irréversibilité du progrès de l'homme social. Si le modèle des infrastructures, et superstructures du pouvoir ont été les moyens particuliers sociétaux de sceller l'individu au groupe dans un projet commun scientifique, l'historiographie se heurte aux particularités historiques de l'ouvrier, du syndicat, et de la relation scientifique dialectique entre progrès technique et progrès social.

L'histoire du progrès n'a pas toujours été irréversible en réalité au regard de l'histoire de l'homme et l'historiographie s'est ainsi trouvée, dans le modèle, ici augmenté chez Lénine, en situation d'impasse avec les dérives nihilistes de la moitié du 20ème siècle jusqu'au début du 21ème siècle. Dans les deux modèles respectivement de la pratique de la théorie et de la théorie de la pratique, le bât blesse effectivement au niveau de l'historiographie.

Si les modèles sont bien cohérents en soi, en liant le bien et le mieux entre progrès technique et progrès social de l'homme, depuis son individualité vers le groupe, la notion de conscience sociale comme discernement, irréversible dans l'histoire, ne s'accorde pas avec la régression effective historique de cette conscience. Si la conscience sociale du modèle scientifique marxiste chez MARX comme chez LENINE lie conscience et historiographie de l'homme dans le progrès technique, force est de constater que les régressions sociales mettent en demeure le concept d'historiographie.

Une étude minutieuse des modèles de la pratique de la théorie et de la théorie de la pratique, dépourvue de toute idéologique et conforme au projet marxiste nous a pourtant assuré une cohérence interne dans leur fonctionnement et dans leurs éléments dialectiques de construction. Pourtant, si le modèle de la conscience doit accoucher de la réalité pratique de l'historiographie dans l'expérience historique, par sa portée ontologique, la question demeure entière : pourquoi la production historiographique est-elle en échec dans un modèle dont les éléments de construction semblent justes et vrais ?

Cela nous conduit à reprendre la remarque précédente sur le sens de construction par MARX de son modèle de la théorie de la pratique dans la relation de l'objet et du sujet entre matérialisme et dialectique et considérer la fragilité du modèle dans son sens même de construction entre objet et sujet. C'est-à-dire de ne plus étudier la résilience du modèle en soi dans son idéologie à définir la conscience, mais à étudier le modèle marxiste du matérialiste dialectique *pour soi*, et d'en déduire les alternatives possibles à la notion de conscience et d'historiographie. D'établir, en somme si ces notions de conscience demeurent en accord avec les modèles de matérialisme dialectique chez MARX et Lénine, mais aussi d'en découvrir l'augmentation éventuelle à la notion d'historiographie d'un point de vue ontologique, c'est-à-dire à pouvoir s'appliquer dans les enjeux sociétaux. Notamment actuels.

Ainsi, dans la suite de notre étude, nous allons corriger cette construction de la dialectique par le matérialisme par la construction du matérialisme par la dialectique comme processus. L'enjeu sera aussi de construire le même modèle marxiste du matérialisme dialectique en y associant les opportunités apportées par une dialectique déployée à son paroxysme rationnel comme processus sur le sujet matérialiste.

Cela ne porte aucune modification en soi sur la construction de l'être comme objet du réel (Marx) ou idéel (Lénine) dans la dialectique avec les sujet corps (homme), nature et pensée, au regard du corpus de construction.

Conclusion partielle

Nous achevons ainsi la redescente du modèle matérialiste dialectique naturaliste métaphysique chez Lénine dans sa confrontation point par point avec le modèle marxiste et n'avons ainsi pas trouvé de lieu d'idéologie au modèle chez LENINE. La pratique de la théorie comme mode d'implémentation politique dans la société du modèle théorique de la pratique

marxiste ne présente pas d'écart en termes d'idéologie avec le modèle proprement marxiste, et n'en introduit pas. Il relève d'un modèle scientifique de la conscience du prolétariat vers une totalité, dans sa finalité économique, sociétale et politique de gestion d'une société en devenir, à travers la planification, au cours de niveaux de consciences nécessaires de la révolution du prolétariat en qualité de classe sociale, dans son rapport dialectique intégrant pleinement la praxis, avec les catégories sociales d'enseignement des lois naturelles.

Une difficulté demeure cependant quant à la relation de la conscience ainsi définie dans les modèles de la pratique de la théorie et de la théorie de la pratique au regard de l'historiographie.

CONCLUSION DE PARTIE

Notre première partie a tenté d'éclaircir la cohérence rationnelle du modèle marxiste de la théorie de la pratique dans sa capacité à concilier la pratique et la théorie hors de tout lieu d'idéologie.

Cette démarche a permis, par analyse comparée pas-à-pas d'évaluer les écarts fondamentaux introduits par Lénine dans le modèle marxiste. Cela nous a donc conduit à nous s'assurer de la scientificité du modèle pratique de la théorie de LENINE dans un cadre marxiste dans la conciliation politique de la théorie et de la pratique.

La première partie nous a permis de nous concentrer sur les possibilités d'idéologie (en définissant son sens au cœur du processus marxiste dialectique) intrinsèques au modèle de Marx de l'objet et des sujets.

Notre étude nous a permis d'établir ensuite un système rationnel du modèle marxiste à partir des textes fondamentaux de Marx, des critiques et des épigones. L'idéologie ne trouve ainsi pas ses sources dans quelque idéalisme, ou spiritualisation, ni même sclérose du système en lui-même.

Cette étude s'est déroulée en répondant à l'approche dialectique hégélienne utilisée elle-même par Marx dans son modèle. Nous avons eu recours à des formalisations de natures scientifiques épistémologiques afin de comprendre le modèle en tant que processus mécanique. Cette phénoménologie husserlienne nous a permis de prolonger, par voie de modélisation, des modèles de la pensée dialectique et d'enrichir leur représentation.

Cette première partie a posé les bases véritables de compréhension à la fois du système sur lui-même, mais aussi de préciser, dans un cadre hégélien, les natures de la conscience, de la praxis, de l'homme social chez Marx comme mode de conciliation de la théorie et de la pratique, au sein de la théorie de la pratique marxiste.

La seconde partie s'est donc destinée à éprouver les modes pratiques de la conciliation de la théorie et de la pratique du modèle. Cela a permis cette fois de préciser les principes de la praxis et de la connaissance dans la dialectique hégélienne du modèle.

Les notions d'être, de conscience, de praxis et de totalité sociale vers la révolution se sont alors imposées comme les étapes d'un chemin axiologique d'épreuve du schéma marxiste. Nous

avons défini une remontée axiologique d'analyse comparée des modèles marxistes et léninistes au regard de ces clés de compréhension.

A partir de ce travail qui nous a permis de nous interroger sur la marchandise, les structures, superstructures, outils de production et la révolution, la totalité et le socialisme, les enjeux des lieux de rencontre (tels les syndicats, les partis politiques, etc.), nous avons recherché les lieux d'idéologie en redescendant jusqu'à la base la plus fondamentale de la rationalité du modèle : dans le principe-même de ce modèle dans l'homme devenant social.

Cette étude nous a permis de constater aussi les limites de notre travail où nous nous sommes arrêtés à la frontière de la sociologie d'une part, et à n'exposer des conditions nécessaires du rationalisme que dans l'application politique du modèle chez Marx et Lénine. En effet, le périmètre de notre étude exclut les lieux historiques de la mise en œuvre politique d'une stratégie socialiste à travers une tactique socialiste.

Nous ne sommes pas entrés dans cette tactique de mise en œuvre.

Nous avons à ce stade remarqué les limites aussi du modèle marxiste dans la définition des prérequis d'implémentation d'une théorie de la pratique dans une société. Notamment, nous avons pu pointer l'absence de réflexion établie de la part de Marx à identifier comment pouvait être implantée dans une démocratie (nécessaire) la révolution prolétarienne (prérequis sociétaux).

Sous nos hypothèses et conditions de travail, nous n'avons pas pu formellement démontrer qu'il puisse exister de lieu de l'idéalisme des modèles marxistes et Léniniste (empiriocritiques). Même au sens d'utopies.

Cet essai doit cependant être perçu au sens de sa pratique hégélienne comme processus fonctionnel, et dans le cadre des ajustements des définitions souvent incomplètes chez Marx et Lénine de conscience et de Praxis, de révolution.

Toute la réflexion des critiques et des épigones sur l'enjeu rationnel et logique d'une telle logique hégélienne qui se défend d'elle-même demeure actuelle, reconnaissons-le. Et elle se pose honnêtement en point de faiblesse particulier de toute la démonstration. Cependant, cet essai a tenté de donner un sens global et total à un modèle dans son intégralité. Il n'y a que peu de référence au marxisme dans un processus global qui ne soit accessible dans les écrits de Marx comme de Lénine. Or, si le marxisme se veut un modèle en tant que processus fonctionnel

du devenir, il nécessite ainsi d'être approché dans une intégralité de ses relations dialectiques complexes.

Certaines critiques peuvent en faire le reproche d'un structuralisme total d'une pensée marxiste dans son ensemble. En fait nous défendons ici cette idée que la formalisation employée de la dialectique comme processus n'est pas un structuralisme en soi. Il s'agit d'un outil de représentation philosophique de la réalité dans son devenir. La philosophie n'est pas perçue et utilisée à des fins de théoricisme ici puisque qu'elle se base sur une approche non -autoritaire mais conciliatrice de la compréhension du fonctionnement des sujets d'études eux-mêmes vus comme des objets de la connaissance scientifique, au sens de Heidegger et aussi de de Hegel.

Au-delà des enjeux analytiques de la connaissance et de la critique des modèles matérialistes dialectiques de Marx et de Lénine, la portée sociétale des modèles se trouve impliquée à chaque étape de recherche de lieux d'idéologie.

En effet, les sociétés changent et varient dans leur histoire, mais le capitalisme, dans sa capacité d'adaptation demeure un fil directeur de lecture de la relation sociale d'une société vis-à-vis du progrès technique. Le monde se découvre de nouveaux enjeux et de nouvelles contraintes, mais au-delà des sujets nouveaux, il est question ici de s'interroger, au-delà donc de l'histoire chronologique, sur une nécessité de l'homme à repenser sa place comme moteur de son progrès social.

Le capitalisme crée de la valeur mais ne redistribue que très peu de celle-ci. Et l'on en vient à s'interroger si le modèle de Marx ne traverse pas les époques, à travers une phénoménologie devenue inconsciente de nos esprits, pour alerter sur les mêmes lieux possibles de déshumanisation de l'homme dans son rapport à la production. Par exemple, nous observons les phénomènes de délocalisation, matérialisme mécaniste de la science et de la médecine, internationalisation, course à la taille critique sur des marchés économiques devenus matures, concurrences fortes au sein d'enjeu libéraux où l'homme a perdu le contrôle et la vision d'un tout, idem pour la finance internationale dans son rapport à l'homme mais aussi à la marchandise, etc.).

L'on se flatte d'une illusion cependant nouvelle d'imaginer penser l'homme dans son devenir par des études extérieure à ce qu'il est vraiment, comme d'une fausse conscience sur des bases quasi spirituelles. On le subjectivise par l'étude externe de sujets périphériques. On pense par exemple tout connaitre de la pensée en analysant les conséquences matérielles du principe de la pensée dans les comportements contingents de la matière (le cerveau).

L'ouvrier de Marx n'est pas l'homme générique d'aujourd'hui, le bourgeois non plus, l'économie s'est trouvée de nouvelles contraintes catégorielles dans la finance internationale. Mais tout ceci n'est-il pas simplement un glissement notionnel et sémantique pour dire la même chose ?

Ne voyons pas dans cet essai une résurgence dépassée d'une fibre révolutionnaire communiste qui a largement été elle-même dépassée par une réalité effondrée sur elle, dans les excès d'un monde devenu utopie du réel qui se vit, face à son modèle.

Il n'est pas question de prôner, dans cet essai, quelque prise d'arme et tentative révolutionnaire. Il est question avant tout d'une prise de conscience adaptée, face à un capitalisme adapté, pour comprendre comment la révolution permanente[314] a peut-être déjà commencé, et qu'elle ne fut pas d'origine prolétarienne. Là où le socialiste attendait une révolution sociale, cette dernière a pris maintes formes qui lui échappent. Pour reprendre une citation de J. CHIRAC, « nous regardons ailleurs pendant que notre maison brûle ». On regarde ailleurs, dans le socialisme pour le chercher alors qu'il brûle justement à côté de nous dans son besoin de prise de conscience : la révolution numérique, technologique et militaire à des fins structuralistes, et selon des moyens matérialistes est en cours, et elle se passera de l'homme s'il continu à regarder ailleurs. Elle lui échappera définitivement pour n'être dans les mains que de quelques personnes qui détiendront la quasi-totalité de la richesse mondiale.

Ces personnes sont peut-être de belles personnes, mais c'est l'excès que nous rejetons pour une modération aristotélicienne, qui ne soit pas forcément une égalité des hommes mais une équité des redistributions dans une égalité en droit, tirée par les utilités. Prônée par la survie de l'espèce sociale sans sa relation sociale, seul lieu de force et de survie aujourd'hui. L'union fait la force porte des enjeux d'existence plus que des enjeux de pouvoir aujourd'hui.

Cependant, l'altérité qui se crée entre progrès technique et progrès social en exclut l'homme par lui-même, et le conforte dans une idéologie poussée à sa fétichisation la plus avancée et la plus étendue sur Terre que nous n'ayons jamais connue.

L'homme n'a-t-il pas intérêt à s'engager dans une connaissance sociale de la totalité dans un monde qui se morcèle sans lui ? Ne peut-on pas imaginer que nous puissions prendre l'amont

[314] Cf. TROTSKY, L., De la révolution, « Qu'est ce que la révolution permanente ? », Ed. De Minuit, Paris, 1963, p. 366.

sur ces révolutions dans un processus permanent et réciproque de lier le prix des choses à une utilité plus qu'à un besoin ?

Est-ce vraiment une utopie de penser que le consommateur puisse être aussi le producteur dans une économie de marché qui associe avec rationalité les deux ? Nous constatons de plus en plus que l'entreprise elle-même perd le contrôle sur ses moyens sociaux de production par opportunisme de rentabilité (production non-écologique, blanchiment d'image sociale, fausse conscience publicitaire et marketing, production de marchandises par les enfants, robotisation, chômages de masse par délocalisation, déforestation, destruction écologique, etc.). Ne peut-on pas remettre l'homme simplement au cœur de ses responsabilités sociétales et sociales, à travers une dialectique avec les structures du pouvoir et refonder ainsi une véritable théorie de la pratique de l'action politique ? Redonner la place à l'homme humblement au cœur de l'entreprise et de la production ? Les opposants opportunistes y verront un rejet des technologies et du libéralisme. La question est de ce demandé si ce libéralisme, comme contrainte imposée aujourd'hui, doit nécessairement être rejeté tout comme la finance internationale ? Cette dernière, par exemple, ne manque-t-elle pas au contraire d'une sphère sociale de la conscience du tout à se repenser en permanence, à s'adapter, à capter les valeurs et à les redistribuer un peu mieux équitablement selon des lois scientifiques de planification des ressources vitales a minima ?

La partie d'échec a déjà commencé, nous devons la prendre là où elle en est. Rester pragmatique, et ne pas intégrer d'idéologie dans des modèles de pensée non-idéologiques en s'évertuant à les appliquer à des sociétés qui ne correspondent plus dans leur contenu (et non dans leur contenant) à ce qu'elles étaient lors de la rédaction de tels modèles.

S'adapter c'est survivre. Nous sommes en train de l'oublier, et ce sera la cause de notre perte sociale au sein de notre espèce. La capacité intellectuelle à fonder des théories réalistes nous permettra de guider l'action dans un progrès social, nous faisant échapper à une forme prononcée d'« idiocracie » actuelle.

L'homme survit en s'adaptant comme cela depuis des siècles dans la nature. Peut-on imaginer qu'il échappe à sa propre déshumanisation en s'adaptant, en relisant les modèles de Marx et Lénine qui l'extraient d'une quête toujours plus forte d'idéologie ?

L'homme n'a jamais autant recherché ses principes d'existence dans la société en dehors de la société (dévalorisation de l'économie, de la production, chosification de la marchandise, rejet du politique). Ne serait-il pas venu le temps nécessaire où il recherche sa place en soi dans la

société pour soi ? Et exister pleinement ? Marx et Lénine l'avaient compris. Et nous avons compris leurs erreurs majeures de conciliation de la théorie et de la pratique. Que ce soit d'un point de vu humaniste (non-idéaliste) ou médié par un structuralisme.

Leur histoire se doit d'éprouver la nôtre en devenir dans les enjeux actuels de conciliation de la théorie et de la pratique.

La notion de pour soi dans l'épreuve du modèle marxiste entre théorie de la pratique et pratique de la théorie mérite ainsi d'être étudiée afin de corriger éventuellement une faiblesse du modèle marxiste de la conscience au regard de l'historiographie afin d'espérer porter à un degré ontologique la nature de l'historiographie au sein d'un modèle scientifique de l'homme social dans l'histoire. C'est-à-dire sans que l'historiographie ne s'oppose aux événements récents de régression de l'homme social dans un progrès technique croissant. C'est ainsi que nous allons étudier la reconstruction pas à pas du matérialisme dialectique chez MARX et Lénine, dans un modèle respectivement sujet-objet du matérialisme dialectique (au lieu d'un modèle objet-sujet de ce même matérialisme dialectique).

Partie 3. Hypothèse de construction de la dialectique rationnelle informelle spirituelle

3.1. Dialectique rationalité et spiritualité dans les conditions minimales chez Aristote et Plotin applicable à la dialectique chez MARX.

L'enjeu de cette partie est de construire une hypothèse relative à l'existence d'une dialectique rationnelle informelle de la spiritualité en reprenant les principes de la dialecticité minimale appliquée chez MARX à un modèle élargi de la spiritualité rationnelle nécessaire chez Aristote (augmentation éthique).

Enjeu des dialectiques

Ce chapitre a pour objectif de dresser une synthèse des dialectiques dans leurs différences et dans les critères minimaux d'unité entre elles.

Dans une approche philologique, la pensée humaine s'est structurée très tôt dans une volonté de rationaliser le rapport de l'Homme à ses représentations dans le réel sensible. Le but n'était ainsi, chez les platoniciens, non pas de s'opposer à la croyance mais de fixer un cadre à la démarche de la pensée à converger vers des vérités. Cette démarche de nature ontologique dépassait ainsi la propre mission de la métaphysique non-ontologique pré-platonicienne à penser le monde. La démarche mise en œuvre par les platoniciens visait à penser la convergence de l'existence d'une unité dans les savoirs, par une démarche de connaissance. Et cette démarche visait, elle-même, à remonter depuis la réalité, la chaine des causes à conséquence, vers une cause première.

La pensée a donc investi le champ de la réalité et la matière pour nous interroger sur la vie par l'expérimentation : il était question de déterminer les manières de remonter vers des causes dans le monde de la théorie vers des vérités convergeant.

Si la démarche platonicienne est essentialiste et présuppose donc que l'existence des vérités qui appartiennent à la théorie, appelée *Monde des Idées*, elle présuppose aussi que cette remontée transcendantale de nature essentialiste se fasse depuis l'expérience du divers dans le réel sensible dans sa relation au corps. Nous avons-là un point de départ de la dialectique qui

demeure le réel sensible, même si l'existant est dans le sujet essentiel et non réel dans une approche essentialiste des platoniciens.

3.1.1. Rationalité dialectique et nécessité de l'existence de l'âme platonicienne

Dans ce chapitre, nous allons mettre en évidence l'existence d'une âme rationnelle au sein des critères minimaux de dialecticité énoncés précédemment, dans le modèle hégélien.

Chez les platoniciens, l'on définit « la condition minimale de la rationalité, comme celle de penser, avant même d'ailleurs de penser par soi-même, d'une manière que dépasse les représentations directes de la réalité interprétées par des croyances.

Cette relation de l'esprit à la réalité est ainsi le moteur chez les platoniciens afin de comprendre la nature de l'Homme dans sa relation entre deux natures ontologiques distinctes de son être : son corps et son esprit.

Ainsi, comme une base commune aux modèles du corps et de l'esprit chez les platoniciens, dans cette rationalisation du rapport de l'Homme au monde réel par la pensée, l'esprit immatériel porte un processus organisé de la pensée ordonnée sur le réel matériel et ses épreuves qui nous sont accessibles à travers les perceptions du corps, jusqu'aux sensations issues du corps et traitées par l'esprit. Il s'agit toujours de l'enjeu méthodique de sortir de la caverne…

Chez les platoniciens, pour ce faire, la démarche rationnelle passe avant tout par l'esprit dans sa relation au corps. Selon la nature de cette relation et des conditions de possibilité de concilier les deux, l'on trouvera plusieurs modèles relationnels (modèle de la Séparation chez Platon, Hylémorphisme chez Aristote et Théorie des Puissances chez Plotin, respectivement platonicien, médio platonicien et néo platonicien.

Chacun des modèles, se conciliant avec intelligence les uns avec les autres, pour former un tout de la relation de l'homme à fonder une cité et vivre ensemble dans leurs différences. Car, à la manière dont l'homme platonicien imagine concilier l'esprit et le corps, il préexiste l'enjeu même de la philosophie platonicienne de concilier *philia* et *sophia* (*Philo-Sophie*). L'esprit comme objet permettant ainsi d'atteindre l'unité des hommes à vivre ensemble dans le réel sensible, au-delà de leurs différences, par un cadre définissant le bien.

L'objet n'étant pas le sujet et la pensée (objet) visant le mieux dans sa démarche à perfectionner la compréhension du réel, le mieux platonicien ne saurait se contenter simplement de l'intelligence comme cadre rationnel. La notion d'âme prend racine dès le départ dans les modèles platoniciens comme une résultante ou une augmentation de la résultante entre le corps et l'esprit dans cette ambition minimale de vivre ensemble dans une cité au-delà toujours de ses différences (sujet de la cité). Il n'est donc pas d'idéalisme de la démarche platonicienne de confusion de l'objet et du sujet.

Ainsi, si l'objet de la pensée est de conduire au mieux, l'âme platonicienne rappelle l'enjeu du sujet platonicien, conforme à l'enjeu de la philosophie-même, de viser le sujet ; le bien. Si le bien est un sujet vaste et incertain dans ses variantes et principes, l'unité première que défendent les platoniciens dans leurs modèles de transcendance essentialiste rationnels est la notion minimale portée car la philosophie de l'unité des hommes à fonder une cité comme première étape le distinguant de l'animal. Cette construction étant rationnelle, elle est perfectible par ses relations sociales relatives à la construction perpétuelle d'une amélioration dans sa cohérence pensée. Convaincre pour l'unité plutôt que de diviser par la force de notre animalité. Cela permet de penser les différents modèles platoniciens comme une volonté, dans cette condition minimale de rationalité, à pouvoir inscrire l'homme individus dans sa relation au groupe, au-delà de son individualité, par une relation particulière à chacun tout en tendant dans une relation de chacun vers les hommes.

Cela se fait chez les platoniciens par des règles d'individuation. La pensée se pose ainsi bien comme le moyen, l'objet permettant de converger vers la recherche d'une unité entre les hommes vers une cité qui puisse assumer ses différences, par son rôle supérieur entre les hommes qui pensent et ceux qui depuis le corps, transitent depuis la force vers la pensée.

Résultat : il existe une âme au sein de l'individu, dans son individuation, en relation (dialectique) avec son individualité.

3.1.2. Pensée réflexive et autorité dialectique du rationnel (unité)

C'est ainsi que les platoniciens, dès le départ s'inscrivent sous l'égide du *Portique de Delphes* qui rappelle les bases de la pensée comme un processus de perfectionnement au-delà

de l'acte. En effet, la portée de proposer un chemin de connaissance par la pensée implique chez les platoniciens l'idée de réflexivité, au-delà de l'autorité de la pensée, sur ce qui n'est pas pensée et cru directement. Cette réflexivité inclut de penser par soi-même, la connaissance, le perfectionnement dans l'individu en soi par son individualité mais aussi dans sa compréhension de ce qu'il fait qu'il est une partie intégrante d'un tout, une cité sous des règles perfectibles par ces mêmes processus de l'objet de la pensée.

Au-delà de la notion de conscience et de connaissance, de pédagogie et de transmission, de l'épreuve dans sa résilience de la pensée au sein de la relation sociale, la pensée porte un recul ontologique structurant d'elle-même sur elle-même, comme d'un objet qui regarde le sujet « pensée ». Si le but de la pensée comme objet et de se diriger depuis la diversité de la matière divisée vers une unité qui lui est essentiellement supérieure par le vivre ensemble dans les différences, penser par soi-même, la pensée réflexive opère une démarche externe dialectique (dont la résultante dialectique, nous verrons plus loin est l'extériorité de l'intériorité) comme objet sur le sujet de la pensée qui pense l'unité.

Si la pensée est l'objet de la rationalité qui lui est externe, la pensée structurante qui pense ce qui est pensé, externe, se pose rapidement chez les platoniciens par le portique de Delphes comme l'autorité d'une pensée réflexive dialectique dans sa recherche de conciliation intrinsèque (pensée objet et pensée sujet) comme l'analyse par l'esprit de la rationalité de la démarche par voix dialectique.

Penser par soi-même, c'est déjà éprouver par dialecticité la rationalité de la pensée dans sa démarche-même de penser.

Cette étape de réflexivité ouvre une porte sur la nature de la logique au regard de la rationalité. En effet, si la pensée est l'objet qui recherche la connaissance et le perfectionnement de cette pensée-même, le sujet, le but, rationnel dans son unité se cherche des techniques, des tactiques pour y arriver.

Si l'on dissocie difficilement la logique et le rationnel chez les platoniciens, c'est que la pensée (réflexive ou non) opère sa logique dans sa nature même d'objet visant le sujet de la rationalité comme étant lui aussi la pensée (la structure sur le contenu). Le lien liant logique et rationnel n'est donc pas un lien d'inclusion qui présuppose que la logique est une augmentation du rationnel, mais plutôt une épreuve dite « dialectique » par les travaux platoniciens entre la nature de l'objet de la pensée et le sujet rationnel cherché, dont la pensée réflexive s'enquière

de la rationalité de ce chemin de pensée. La relation rationnelle est ainsi dite « dialectique ». Mais que signifie « dialectique » à minima ?

Résultat : la pensée réflexive converge vers une unité dans un cadre dialectique, et cette convergence porte la rationalité de la dialectique de la pensée réflexive.

3.2. Etude de la convergence notionnelle des dialectiques et recherche d'unité minimale

Au-delà de la convergence de la pensée réflexive comme d'une dialectique ainsi rationnelle, il est question, dans cette partie, d'étudier plus largement la notion d'unité par voie dialectique.

Voici donc une présentation élargie de la notion fondatrice de dialectique où nous allons chercher à en extraire les caractéristiques minimales applicables afin que nous puissions nous assurer jusqu'à quel niveau de modélisation nous pouvons faire un lien entre les modèles dits « dialectiques » dans l'histoire dans la construction de notre modèle marxiste par la voie alternative choisie. Ce sera la précaution fondamentale de notre exposé.

A partir de l'étude préalable en annexe 1, exposée en synthèse dans les chapitres précédents, il est possible d'émettre une conclusion à cette brève étude comparative sur ces dialectiques. Et sa condition minimale de dialecticité qui en ressort est triple : distinction, indépendance, non-dualité. A cela, les qualités formelles et informelles désignent la nature de la nature de conciliation-même des ensembles (notions) impliquées dans une tension[315].

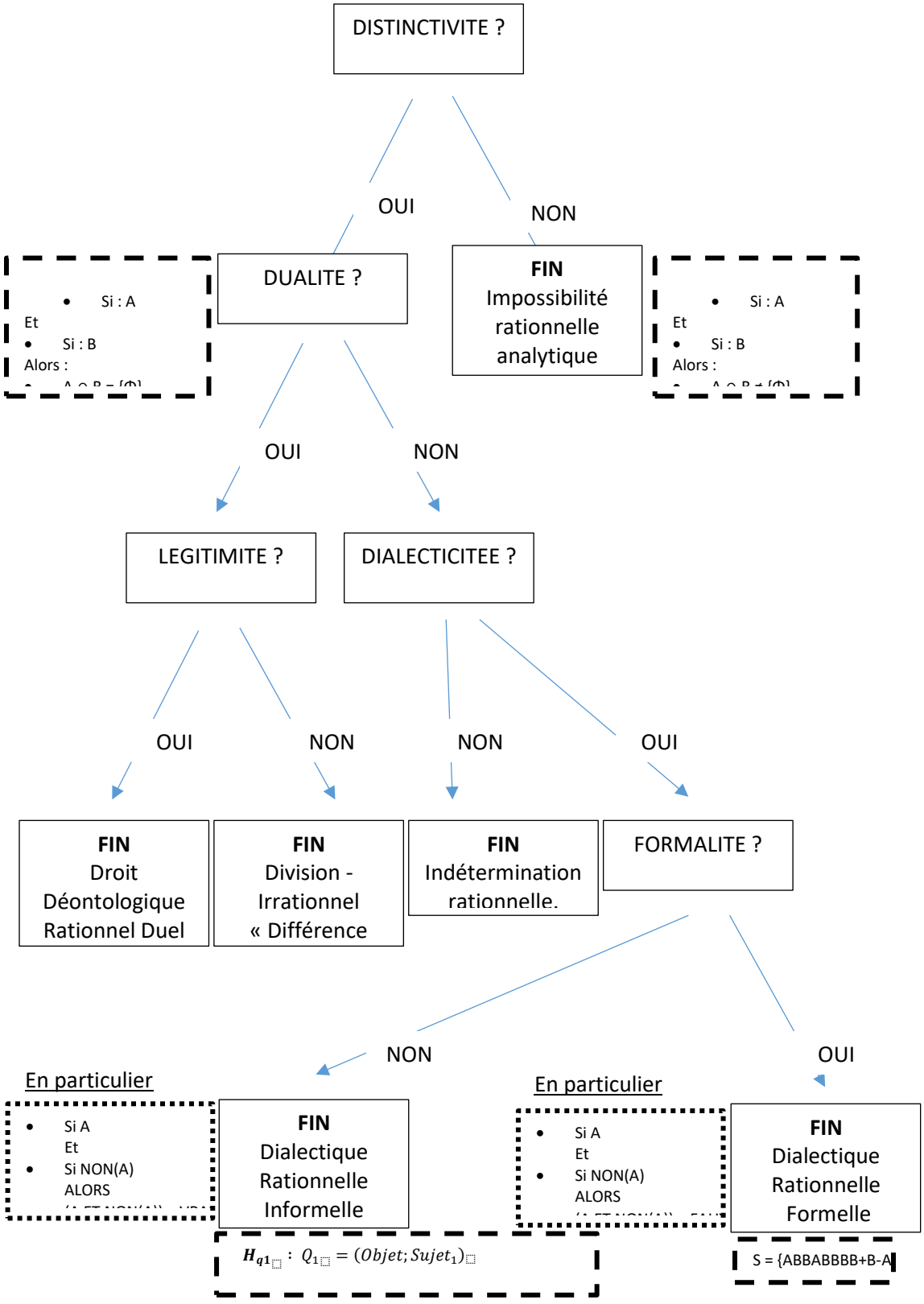
Cette annexe présente une formalisation et la stabilisation des notions dans le paradigme de la dialectique pour la suite de l'étude qui conduira au retournement matérialiste de la dialectique pour aboutir au modèle de MARX étudié dans un essai préparatoire[316].

Voici une synthèse de cette étude complète consignée en Annexe 1 élargie à la dialectique dans ses conditions minimales d'applicabilité au regard de leur enjeu rationnel de convergence.

[315] Cf. annexe 2.
[316] Cf. annexe 5.

Résultat : les conditions minimales de dialecticité demeurent la *distinction*, *l'indépendance* et la non-*dualité* sous des principes formels et informels.

(Voir le schéma ci-dessous)



Logigramme 1 – Dialecticité.

3.2.1. « Logique Booléenne » et principe formel du rationnel

Ontologiquement, la relation booléenne est un principe de l'expression formelle dans la dialectique. En effet, elle **permet** de formaliser l'indépendance de pôles distincts non-duels.

(Cf. Etude particulière en annexe 2, partie Formelle de composition d'une solution telle que la solution est une fonction des scalaires).

Résultat : nous remarquons la situation particulière de ladite « logique » Booléenne au regard de la rationalité dialectique dont elle est une *puissance*.

3.2.2. Rationnel et vérité : de la notion convergence de la notion de vérité

Dans cette partie nous allons développer la notion de convergence dialectique de la notion de vérité. Dans notre thèse, nous ne nous limitons pas à la notion de *vérité* comme unité logique, mais demeurons un pas avant, dans le domaine de l'unité (rationnelle) de convergence vers une vérité ontologique.

Qu'en est-il de la vérité de l'ingénieur ?

Ce point est important car si la vérité ne relevait que d'une nature rationnelle et logique scientifique, elle n'appartiendrait qu'à l'ingénieur et au calcul. Cependant, nous excluons de notre champ d'étude quelque vérité qui se fonderait sur une légitimité[317] supérieure à l'Homme (raison droite stoïcien, droit déontologique, dieu, etc.)

Si l'ingénieur cherche une vérité par une convergence rationnelle vers elle dont il a su démontrer sa préexistence par une formulation dialectique exigeante du problème (sous forme de problématique par exemple dans le champ de la logique inductive), il coordonne généralement un mécanisme logique de nature déductive à une dialectique rationnelle. Au-delà

317 Il n'est pas mentionné « existence ».

de démontrer dialectiquement que la solution existe, il la trouve ou bien travaille à la trouver, par voie logique. La solution est donc scientifique dans le cadre d'un processus dialectique entre un rationnel dialectique de convergence et une démarche logique d'optimisation de son chemin vers cette solution.

Résultat : vérité comme conciliation d'une logique rationnelle scientifique (pouvant être démontrée) dans son critère d'unité dans la convergence.

Qu'en est-il de la vérité de l'ambassadeur ?

Imaginons un conflit comme celui de Palestine et Israël. Si nous nous limitons à l'ingénieur pour rechercher une solution comme porteuse de vérité, l'ingénieur présentera un calcul et donnera au final celui qui a raison et celui qui a tort, comme fondement moral à la vérité. Or, il est bien convenu ici que ce n'est ni le but, ni l'enjeu de quelque diplomatique. Pourtant, la diplomatie converge vers une solution dans le cadre d'une tension. Et la nature de cette solution ne saurait être scientifique mais plutôt la « paix durable ». La paix porte la qualité d'unité, alors que la guerre porte la qualité de division et de pluriel. L'ambassadeur opère donc dans une démarche de convergence vers une paix durable. La notion-même de convergence porte la qualité de rationalité. Et sa démarche a pour but d'avancer à chaque pas, comme d'une démonstration où la position analytique tend à se rapprocher toujours plus de la solution.

Il opère à partir d'un réel, dans une phénoménologie conciliant les contraintes du réel avec la recherche d'unité, dans une théorie conciliée. Nous considérons que la vérité, au sens large, peut être aussi porteuse de paix durable.

Résultat : vérité comme conciliation d'une paix durable, au regard des conflits divers en tension, dans son critère d'unité dans la convergence.

Qu'en est-il de la vérité du militaire ?

Le militaire fait la guerre. Il n'est pas ambassadeur et n'a pas pour mission de négocier une paix durable. Il est le pendant, dans le modèle de Clausewitz, à la diplomatique au regard du politique décisionnaire de l'Etat dans nos relations internationales modernes.

Le militaire ne subordonne pas la guerre à une vérité scientifique au risque de ne jamais pouvoir faire la guerre si l'on ne lui démontre pas qu'il œuvrât pour la solution, au sein de son camp. Et cela mènerait à la difficulté d'imposer un jugement éthique au militaire qui se poserait ainsi toujours la question de l'existence de la vérité scientifique de la guerre dans son camp. Non, le militaire fait la guerre quand il y est conduit. Pour autant, ne poursuit-il pas une vérité au sens rationnel de convergence et d'unité ? Et nous savons bien que le but ultime du militaire est la victoire au-delà des défaites. La vérité du militaire dans son unité de convergence rationnelle est la victoire. Et sa démarche en ce sens utilise des logiques dans la démarche pratique d'optimiser ce chemin vers cette vérité. Il s'agit de la coordination entre Grand Strategy, Stratégie, tactique et opérationnel.

C'est ainsi que nous précisons dans cette présente thèse la notion de vérité au regard de l'enjeu de convergence rationnelle dialectique.

Résultat : vérité comme atteinte d'une victoire, dans la tension entre des pôles en tension, comme critère d'unité dans la convergence.

Qu'en est-il du politique ?

Ainsi, si la vérité scientifique, la vérité diplomatique et la vérité militaires sont distinctes et indépendantes et qu'elles convergent toute, chacune, vers une unité de par leur qualité rationnelle, alors le scientifique, le diplomate et le militaire ont chacun leur place autour du politique représentant le pouvoir en acte comme dialectique (la tête de l'état cherche l'unité et non la division de son Etat car il est le garant de la cité comme lieu d'unité (rationnelle) à rassembler pratiquement les hommes dans leurs différences. Donc en dehors de toute utopie. Ainsi, la nature même de ces trois vérités présente une possibilité dialectique entre elles, et ontologiquement, présuppose l'existence d'une solution comme vérité conciliatrice qualitative entre elles. Il en est du rôle du politique à concilier ces trois vérités.

Ili n'est pas question de préciser cette vérité politique en soi car notre thèse actuelle et la thèse préparatoire se limitent à l'étude des théories respectivement de la théorie de la pratique (Marx), et des écarts éventuellement logiques à persécuter particulièrement dans la pratique, les minorités croyantes d'un régime matérialiste dialectique (Staline). Il est donc exclu du champ de cette thèse quelque étude politique de la théorie ou de la pratique politique de LENINE ou de Staline dans la rationalité de cette dernière à conduire un Etat.

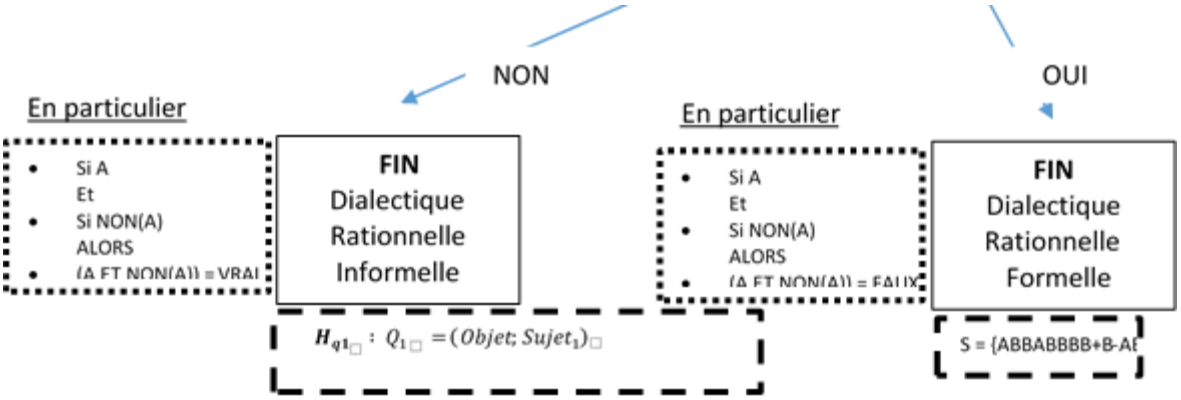
Résultat : vérité comme nécessité de conciliation dialectique des trois types de vérités précédentes, elles-mêmes dialectiques.

Une vérité parmi des vérités

C'est pourquoi nous nous limiterons à présenter comme « vérité » une notion dans sa condition dialectique minimale hors logique particulière, par sa qualité de convergence vers une unité. Ce qui supporte bien la notion de rationnelle présentée avant. Que ce soit la vérité de l'ingénieur, du diplomate et du militaire, autour du politique. Nous avons exclu de cette étude le juge (dualité vs. Dialectique). C'est ainsi que nous conservons bien la légitimité, par cette thèse, à une réflexion particulière dans le cadre de la géopolitique comme fondatrice des relations internationales, incluant indifféremment la vérité diplomatique, scientifique comme militaire à la tête de l'Etat moderne.

A partir de l'annexe 2, nous constatons que chacune des quatre vérités (scientifique, diplomatique, militaire puis politique dans l'exercice du pouvoir) répondent bien au schéma de définition du rationnel par voie dialectique formelle ou informelle à travers les qualités de distinction, d'indépendance, de formalisme :

Identification des sorties correspondantes du logigramme de dialecticité :



Logigramme 2 – Conditions dialectiques.

Résultat : les vérités dans leur convergence en une unité, pour la cité, dans le politique, résolvent bien le formalisme de dialecticité minimale.

3.3. Etude des divergences notionnelles des dialectiques et approche philologique

Les lieux communs des platoniciens s'arrêtent ici. Mais notons tout de même qu'il n'est pas question d'opposer croyance et pensée. Etudions désormais les champs particuliers d'étude de chacun des trois grands courants platoniciens de la rationalité au sein des modèles afin de déterminer un modèle particulier, de nature dialectique, dont nous pourrions étudier ses conditions d'applicabilité au modèle hégélien puis marxiste de l'être, de l'objet et du sujet.

3.3.1. Modèle de la théorie de la Séparation (Rejet de la dialectique Platonicienne)

Etudions ici le modèle de la Séparation de Platon. Ce modèle platonicien de Platon présente une relation particulière bien connue du corps et de l'âme au regard de la pensée. Ce modèle est celui de la *Séparation*. Nous ne reviendrons pas sur ce modèle car aussi complexe soit-il, ne met pas en jeu la dialectique comme conciliation. Il met en jeu une relation certes

exclusive en opposition entre le corps et l'esprit mais de manière duale dans l'essentialisme[318] de l'esprit devant le corps.

L'esprit domine le corps qui fait usage de ses passions et l'esprit comme processus de l'âme « apprend » pour dépasser ses peurs. Si l'esprit est une faculté de l'âme chez Platon, âme et esprit opèrent une exclusion de nature certes ontologique. Mais l'âme immobile en l'homme dans sa relation à l'unité de la connaissance dans le monde des idées demeure abstraite et maladroite dans les schémas métaphysiques non ontologiques des « charriots ailés » par-delà la « voute étoilée ».

Qu'il soit bien-entendu que nous rejetons ici toute métaphysique non-ontologique dans son risque premier de conduire à introduire du mysticisme dans une démarche scientifique ici.

En fait, chez Platon, la relation de l'esprit au bien ne peut porter de processus purement dialectique dans l'épreuve de la pensée avec l'âme car cette dernière est *immobile, et la pensée, en relation non-dialectique avec le corps agit comme une* conscience *du bien dans un schéma d'histoires métaphysique non-ontologiques*.

Le seul niveau de dialecticité chez Platon est donc celui de la pensée sur elle-même dans son perfectionnement intrinsèque et indépendant du Monde (par le corps) : cette dialectique est activé par les peurs du corps, pour les dépasser, et progressant par contemplation par la pensée du bien supérieur (cela signifie que la pensée par dialectique rationnelle réflexive se tourne vers les vérités supérieures, et donc subordonne le rationnel de la pensée à une vérité non humaine supérieure).

Cette approche du bien, en l'absence de dialecticité, pour cause de la nature duale du modèle de séparation du corps et de l'esprit ne permet pas de nourrir directement un modèle rationnel de la dialectique entre la pensée et la valeur minimale du bien appelée rationnelle « en soi ».

Cependant, à défaut de détenir en lui les ingrédients de la dialecticité scientifique et démonstrative par sa nécessité de l'enjeu d'éthique de la pensée, ce modèle porte un intérêt sur lequel nous serons amenés à revenir dans l'étude du modèle soviétique, dans ses lois rationnelles (je n'ai pas dit logiques). En effet, le modèle de la Séparation de Platon préfigure une supériorité du « bien » offerte à guider l'homme qui sait la voir par la pensée. Cet homme

318 Notion sous sa forme générale : qui se rapporte aux essences de l'être.

qui sait la voir est, chez Platon, ce sage capable de faire usage de la dualité et de choisir le bien dans la compréhension de ses règles par une cité d'hommes pensant leurs relations sociales.

Il s'agit bien ici de la notion de justice fondatrice du droit de nature déontologique qui donne au juge rationnel par une sagesse, à voir le bien et le mal par une pensée réflexive travaillé. (J'ai dit rationnel mais pas d'une logique particulière car les juges ne sont pas remplaçables par des robots au regard de leur décision, responsabilité au-delà du choix nécessaire).

Les notions de justice et de droit accordent ainsi au juge l'autorité légitime devant la cité de faire acte de dualité et non de dialectique. Là où la dualité voit l'exclusion (par altérité) de deux notions (ici le corps et l'esprit) comme une opposition source de rejet de peur, je juge peut opérer des choix. Il est celui qui porte par l'esprit la garantie du bien. Il est la sagesse de la justice de la cité.

Le juge recherche la vérité dans un processus dialectique de la pensée réflexive afin d'opérer des choix : choisir de montrer la justesse des actes dans l'usage rationnel de la pensée qui soutient l'acte de juger et non dans l'animalité. Le juge voit la vérité, comme source de bien dans la pensée. Et il peut la démontrer par l'usage de la pensée à voir le bien supérieur et le pointer devant la cité. Le processus de la pensée est bien dialectique dans sa réflexivité, mais il opère dans une dualité parmi les hommes en faisant des choix, et reconnait une justice supérieure (raison droite, laïcité, cause à conséquence, dieu, sciences, etc.) qui lui voue sa légitimité de juger.

C'est bien la base de la sagesse de *Philia* et de *Sophia* dans un modèle de dualité et non de dialectique.

Ainsi, la grande difficulté est de prédisposer le bien à la capacité de la pensée à voir le bien. Ce qui implique que les personnes qui se perfectionnent à penser par elles-mêmes sont des personnes bonnes car capables par l'esprit de distinguer le bien et le mal. Si les sources du droit déontologique peuvent se caler sur ce modèle, la science ne peut pas se caler sur ce modèle, pour Aristote, car cela suppose une autorité de l'homme intelligent (pensée) sur l'homme qui n'a pas fait d'étude : en ce sens que l'homme intelligent peut se dire rationnel et bon alors que celui qui n'a pas étudié et travaillé sur sa pensée se revêt moins ou pas rationnel. Cette seconde compréhension nous permet de constater que ce modèle subordonne en plus le rationnel à la pensée en plus de subordonner le rationnel à la pensée. Ce qui est contraire à la science, à sa démarche et à son fonctionnement dialectique (je n'ai pas dit son but nécessairement).

Résultats : nous rejetons la notion de dialectique platonicienne dans son modèle des puissances (erreur de Descartes, et MARX ?).

3.3.2. Modèle hylémorphique chez Aristote (Acceptation de la dialectique aristotélicienne)

Aristote posa les bases du rationnel dans une démarche qui inclina la pensée humaine vers la science par l'expérimentation.

Il fallut qu'Aristote ne dérogeât pas à la tradition platonicienne de l'unité du bien par la relation de l'homme dans la cité, et celle du portique de Delphes. Il lui fallut aussi ne pas entrer en contradiction avec le modèle de la Séparation de Platon tout en lui proposant une issue scientifique concrète dans le réel sensible (expérimentation).

Au-delà des sources du Droit dans la cité comme base d'unité, Aristote constata tut d'abord que la notion d'âme supérieure descendue dans le corps ne permettait pas l'épreuve du bien par la pensée. L'âme aristotélicienne est dans le corps et, par son essence et sa puissance, aussi dans une individuation qui contient la totalité de l'âme supérieure.

Ainsi la notion d'une unité dans un bien supérieure en chaque homme est préservée, et ce chemin, débute en l'homme, indivis, dans son individualité par l'expérience concrète de la pensée avec le corps. Puis elle s'accompagne vers une unité de tous les hommes par l'individuation.

Ainsi, Aristote introduit d'une part une épreuve dialectique de la pensée et du corps et d'autre part une relation dialectique de la pensée et de l'âme en l'Homme. Ce mouvement permet ainsi, dans un modèle de l'Hylémorphisme d'une éthique en l'Homme, au-delà de son individualité, dans son individuation-même, en tous les hommes. Si la pensée pré subordonne l'éthique dans sa rationalité, la pensée est certes, dans son processus logique transcendantal des catégories guidées par la nécessité du rationnel, (la logique est rationnelle dans son sujet, par l'objet de son processus réflexif) mais le rationnel subordonne les facultés de l'âme préexistent EN L'homme.

L'unité du bien en l'homme existe en puissance et l'acte de la dialectique de l'esprit et du corps permet la conscience de ces facultés et du bien. A noter que la pensée est une faculté sans acte du corps. La pensée ne peut se poser uniquement qu'en objet de la conscience du bien en l'homme dans sa relation (réflexive) et avec le corps. Cette prise de conscience éthique au cours de cette remontée essentialiste transcendantale chez Aristote n'est plus une simple contemplation du bien supérieur comme extérieur mais une conscience d'un bien supérieur moral dans la convergence dialectique d'une éthique de l'homme. Si la logique est source de mieux et de progrès de la pensée à « penser le réel » par le corps, est demeure un objet à un progrès social de l'homme devant les autres à fonder une cité dans la différence par convergence dialectique et à œuvre rationnellement.

La logique travaille au rationnel dans un devenir qui ne lui est plus nécessaire ; mais ce qui est rationnel, préexiste en puissance en l'Homme dans une démarche qui peut ne pas être pourtant éthique. L'on peut ainsi envisager le rationnel indépendant dialectiquement de la logique. La logique est bien l'objet et le rationnel le sujet. Le progrès technique par l'expérience de l'homme pensant comme contingent au progrès social de l'homme rationnel, lui-même nécessaire.

A partir de l'expérience et de l'expérimentation du réel par les perceptions et sensations du corps vers la pensée comme faculté de l'âme, ontologiquement dialectique, Aristote fonde les bases logiques de la démarches visant certes à démontrer les facultés de l'homme en puissance, et fonder le cadre de la science, mais aussi à placer cette démarche scientifique dans un dessein rationnel d'unité du bien dans la conscience que notre éthique puisse ainsi converger vers un bien commun.

Nous allons donc désormais nous intéresser à la notion scientifique du rationnel dans l'approche hylémorphique aristotélicienne dans sa relation dite dialectique du corps et de l'esprit. Cela nous permettra de fonder la notion scientifique du « rationnel en science » chez Aristote.

Si le rationnel est inscrit en puissance dans la remontée transcendantale éthique par la pensée en l'Homme, alors, il convient de s'assurer de l'effective « nécessité de l'âme » comme siège de cette éthique de l'Homme à connaitre le bien par la pensée qui cherche le mieux. Le bien étant, a minima la capacité à fonder une cité (l'homme social).

En effet, si l'âme n'est pas nécessaire et que la pensée, comme nous l'avons dit, dans son processus de connaissance, est contingente, l'on ne peut plus envisager que l'on puisse être rationnel sans être logique de manière dialectique. Ce qui empêcherait la construction de notre

modèle de la dialectique rationnelle dans cette étape de notre thèse. (Et si rationnel et logique est une et même chose, quel intérêt d'avoir deux notions. Si les notions ne se superposent pas complètement, l'esprit scientifique se doit de les fonder dans l'exclusion (non duale) pour les exploiter au mieux dans un processus dialectique.)

Si l'on présuppose que deux notions s'excluent sans être duelles mais conciliables au contraire, alors, cette dialecticité est un mécanisme d'une démarche scientifique. Comme la stratégie l'est de la tactique, cette démarche dialectique vise le sujet de l'unité conciliatrice, ici dans la notion éthique du bien. Et l'objet de ce processus demeure la logique comme outil pour ce faire.

Au sein du modèle hylémorphique, les facultés *en puissance* sont en l'Homme, ce qui présuppose que l'on puisse être sage sans en avoir conscience (conscience au sens des facultés).

Pour Aristote l'on peut indépendamment être sage ou non d'un point de vue éthique et rationnel tout en étant intelligent au sens de la pensée comme travail réflexif sur elle-même. Simplement cette constatation ne peut pas venir de la personne qui ne pense pas mais d'une personne externe, dans le cadre de relations sociales : « Un aveugle voit », mais il n'est pas conscience de ne pas voir si l'acte ne fait pas prendre conscience des facultés propres à l'individuation de l'âme.

Certes il est aussi question des sensations au regard des perceptions qui ne passent pas par l'esprit, chez Aristote et qui donnent lieu de jugement et de croyances. Mais chez Aristote, le passage par l'esprit est l'unique possibilité d'une conscience en acte des facultés.

Ainsi, chez Aristote, nous avons la mise en évidence de deux caractéristiques de la dialectique en science :

L'exclusion et indépendance des notions (comme ici le corps et l'esprit), ainsi que la conciliation des deux dans une résolution transcendantale pour une conscience en l'homme du bien qui lui permet de vivre sa différence dans une unité, une cité (rationnel). Et le rationnel n'est pas subordonné par une vérité supérieure purement métaphysique. C'est le pas de Aristote à fonder la démarche scientifique de l'homme sur des bases rationnelles en l'homme dans le processus dit dialectique ainsi défini.

Le rationnel (en puissance dans l'individuation des relations sociales d'une cité), est donc indépendant de la logique.

En logique, si A et B sont indépendants, qu'ils soient duels ou opposés[319], l'on a :

$A \cap B = \{\Phi\}$

Ce qui fait qu'on peut représenter les typologies qu'offre l'hylémorphique au regard de l'approche platonicienne (dite socratique) de la notion de rationnel au regard de la logique. Rappelons que l'approche platonicienne (rapportée par Platon) de la pensée Socratique à ce sujet est : « nul n'est mauvais qui connaisse ».

Résultat : acceptation de la dialectique, sous ses critères minimaux appliqués au modèle fonctionnel dialectique hylémorphique.

3.4. Etude comparée des dialecticité du corps et de l'esprit (apport d'Aristote vs. Socrate)

Dans cette partie, nous étudions le modèle du corps, de l'esprit, de l'âme nécessaire, chez Aristote au regard du modèle Socratique dans les possibilités d'une éthique du bien indépendante du mieux.

3.4.1. Création de la table de vérité[320] Socratique (séparation de nature duale du corps et de l'esprit)

Dans ce chapitre, nous étudions en particulier la représentation formelle du modèle socratique du corps et de l'esprit dans le rapport induit à l'éthique.

319 Dans le cadre d'un schéma à deux dimensions et deux champs vectoriels, deux thématiques dont l'addition quantitative s'annule sont dite opposées. Exemple : bien et mal.

320 Outil booléen permettant de déterminer par des combinaisons binaires les typologies de sorties (possibilités). Elle est basée sur l'indépendance des facteurs constitutifs de la table.

(Force)	**(Intelligence-> Sagesse)**
CORPS	**ESPRIT - ÂME**
1	**1**
1	**0**
0	**1**
0	**0**

Figure 44 - Table de vérité de la relation du corps et de l'esprit chez Platon (Socrate).

Généralités sur la lecture de ces tables de vérité.

- « 1 » signifie que l'on puisse être jusqu'à l'extrême supérieur.
- «0 » signifie que l'on puisse être jusqu'à l'extrême inférieur.

Les champs indépendants sont le corps et l'esprit pour Platon.

Les champs indépendants (dans une relation duale) sont le corps et l'esprit ainsi que l'âme par nécessité d'indépendance dialectique.

Si chacun de ces champs sont des objets de la connaissance, les sujets sont respectivement :

- La force,
- L'intelligence
- La sagesse

Les vecteurs de la transcendance rationnelle dans la dialectique réflexive de la pensée sont :

- Le meilleur pour la force
- Le mieux pour l'esprit
- Le bien pour l'âme.

Les lieux qui permettent le travail sur chacun de ces champs sont :

- Le gymnase pour le corps,

- L'école pour l'esprit,
- Les lieux publics des échanges et de débats des relations sociales (politique) pour l'âme (dans sa remontée éthique chez Aristote.

Résultat : le modèle socratique rend implicite à l'esprit (par dialectique réflexive) la valeur éthique de l'âme (rendue consciente).

3.4.2. Exploitation formelle de la table de vérité Socratique et conditions de possibilités éthiques

Dans cette partie, nous allons étudier plus en détails chacune des typologies de la table formelle socratique de relation du corps et de l'esprit au regard de l'éthique (formalisme).

Chaque ligne de la table représente une typologie de l'homme socratique dans le modèle des Séparations.

- Ligne 1 : L'on peut imaginer un homme fort du corps qui cherche est le meilleur, et prône l'intelligence de l'esprit qui cherche le mieux. Cet homme est dit *accompli*, et comme « nul n'est mauvais qui connaisse »[321], cela implique que cet homme intelligent est dit *sage*.
- Ligne 2 : l'on peut imaginer la force sans être intelligent, ce qui implique que l'on ne sait pas distinguer suffisamment le bien du mal. Cela correspond au *vilain* à l'état d'animalité, que l'on qualifierait de menaçant, imposant par la force selon le principe suivant : « à quoi sert l'intelligence quand on a la force ».
- Ligne 3 : l'on peut être faible et intelligent. Ce qui fait de cet homme un homme intelligent et donc sage sans harmonie du corps de l'esprit. Il s'agit d'un homme qui, dans sa sagesse, ne s'en n'est pas servi à s'accomplir sans la construction harmonieuse du corps[322]. Il s'agit d'une sagesse, certes, mais restée à l'état essentielle de théorie, qui n'est pas redescendue dans le réel du corps, de la réalité et des relations sociales. Il s'agit de l'expert, mais non du politique.

321 Principe socratique.

322 « Un esprit sain dans un corps sain », principe communémment adjugé à Socrate.

- Ligne 4 : l'on peut ne pas être fort et ne pas être intelligent. Il s'agit là encore de vilains dans leur animalité et de faibles. L'on dirait les *parasites*, l'homme qui n'utilise que sa capacité de nuisance en réaction à des événements et reste une proie à la force vilaine mais se construit sur les autres.

Critique sociétale préalable du modèle

Cette catégorie pose des questions importantes en démocratie au-delà de sa *majorité quantitative*[323] dans l'attitude de l'intelligence à la protéger de l'animalité menaçante[324].

Nous y reviendrons dans la compréhension de la relation dialectique entre minorité qualitative et majorité quantitative, opinion publique et relation spirituelle dans un schéma de cité entre citoyen (esprit) et opinion publique (corps) dans le devenir d'une cité. Notamment dans un cadre matérialiste dialectique en partie 2.

Cette approche socratique est culturellement encrée dans la relation de l'école, de la pensée avec le bien en France à travers la formation de l'élite. Qui n'a pas entendu enfant : « travaille bien à l'Ecole, sinon tu vas finir en bas de l'échelle, comme une personne pas bien ni respectée à ramasser les poubelles ! ». L'on sait que le ramassage des ordures ménagères est un métier à sa solde, portant sa charge et permettant d'obtenir son salaire, sa pitance dans une société où les relations personnelles ne sont pas prédisposées aux relations sociales d'argent.

Pourtant ce modèle nous permet de comprendre la source de ces attitudes. Cela permet aussi de porter un regard critique en géopolitique sur les dérives de la notion de connaissance à travers la notion d'élite. La connaissance mène à la liberté par la conscience du bien et du mal (rationnel) dans ce modèle et déboucher sur des modèles de droits et de devoir.

Mais la contraposée peut mener à associer les personnes qui ne sont pas allées à l'école et ne savent pas penser par elles-mêmes à des personnes vilaines par un rapprochement aux classes sociales précitées. Ainsi le lien par cette contraposée entre l'argent et l'intelligence dans la relation du bien et du mal (comme aux Etats-Unis sous la mandature des valeurs de D. TRUMP), est porteuse de fausse conscience du bien et du mal à travers la réussite (argent) comme source d'inspiration de celui que l'on croit intelligent.

323 Thématique étudiée en détails plus loin.

324 Nous aborderons la notion de populisme.

Socrate contient en son système toute la fausse conscience éthique du populisme, et le glissement de la notion d'élite qui pense et qui tend la majorité quantitative vers une prise de conscience du bien, vers une notion d'élite moraliste par sa réussite pécuniaire, sans valeur et sans réelle capacité à penser par elle-même.

Ces valeurs qui évidemment ne sont pas des valeurs rationnelles du bien sont celles que l'on fonde pourtant la notion rationnelle chez Socrate Platon et même Aristote.

Voyez comment un pays comme les Etats-Unis est destiné, par glissement de la notion d' « élite » à sombrer dans la contraposée socratique quand on constate que leur culture, à la base de leur politique étagère est profondément ancrée dans la notion de dualité[325] : « soit vous êtes avec nous, soit contre nous ; si vous n'êtes pas américain, vous n'êtes pas un patriote américain, donc pas avec nous, donc contre nous. C'est ainsi que l'ennemi potentiel des Etats-Unis aujourd'hui est le Monde et que leur arsenal militaire et nucléaire est capable de détruire le monde (quarante fois).

Mais l'on constate aussi que dans ce modèle Socratique, il existe une légitimité américaine à pouvoir fonder un régime tendant à l'unité et la paix, la démocratie par la dualité de son modèle. En effet, cela est possible, dans la théorie de la séparation, si l'on considère que les Etats Unis se sont investis d'un droit supérieur déontologique à guider, comme d'un juge, le reste du monde vers les choix affectant le bien et le mal, comme d'un juge. C'est le pays « on the top of the world » qui effectivement intègre dans sa culture, ce devoir et dont l'Etat se sent dépositaire de ce dernier.

Il conviendrait de discuter la « légitimité de cette légitimité » par une étude de la nature de la déontologie culturelle dont s'investit l'Etat comme juge dans sa politique internationale. Et ensuite d'étudier comment un pays fondant son action sur une légitimité de nature déontologique peut la concilier avec un droit municipal casuistique (développé par l''Ecole allemande du 18eme siècle). Mais notre commentaire illustrateur s'arrête ici dans le cadre du périmètre de notre thèse car il s'agit simplement d'illustrer la portée et les défauts de la table Socratique.

325 Exclusion de l'objet et du sujet, non conciliation.

La relation en France au *terrorisme*[326] dans les médias porte aussi une culture socratique. Dire publiquement que les groupes terroristes sont intelligents et composés de gens intelligentes crée des polémiques en France. Et au-delà de l'opinion publique, l'Etat sanctionne de tels discours. Pourtant, certes, ces groupes terroristes sont des vilains, et engagent notre action à tous pour les neutraliser, mais ne pas pouvoir reconnaitre qu'ils sont intelligents, c'est sous-estimer notre ennemi. Le militaire ne fait pas cette erreur car n'obéit pas au principe Socratique mais au modèle Aristotélicien. Notamment, nous le verrons par des logiques communes aux services de renseignement (Logique de Schelling). Et ainsi, n'a-t-on pas assisté au licenciement de chroniqueurs pour avoir dit que le terrorisme était intelligent. Oui il l'est, et ne pas le reconnaitre risque de nous faire perdre la guerre par la mise en échec de notre stratégie, au-delà des batailles (tactiques). Le mal est intelligent, et le modèle Socratique ne nous permet pas scientifiquement de déployer des logiques dans des stratégies (notamment militaires). Il s'agit ici d'un biais au modèle Socratique chez Platon de la théorie de la Séparation.

Résultat : la dialectique dans l'application à la relation socratique du corps et de l'esprit subordonne l'unité de l'éthique à l'esprit ; ce qui réduit le bien à une qualité du mieux. Et cette relation empêche la notion *d'indépendance*, même si le critère de *distinction* entre le « bien » et le « mieux » est résolue.

3.4.3. Création de la table de vérité aristotélicienne (Séparation de nature dialectique du corps et de l'esprit)

Dans cette partie, nous allons étudier plus en détails chacune des typologies de la table formelle aristotélicienne de relation du corps et de l'esprit au regard de l'éthique (formalisme).

326 Terme à prendre avec les précautions sémantiques et juridiques dans une société. Préférons le terme neutre d'insurgés.

(Force)	(Intelligence)	(Sagesse)
CORPS	ESPRIT	ÂME
1	1	1
1	1	0
1	0	1
1	0	0
0	1	1
0	1	0
0	0	1
0	0	0



Figure 45 - Table de vérité de la relation du corps et de l'esprit chez Aristote

Remarque : séparation de nature dialectique du corps et de l'esprit, avec séparation ontologique de l'âme avec l'esprit (même si l'esprit est une faculté sans perception de l'âme).

Il est à noter dès à présent que six cents ans avant l'arrivée chronologique des religions (même si dialectiquement l'on puisse considérer qu'ontologiquement quelque dieu ait pu toujours exister), il n'y a pas de contradiction fondamentale entre l'âme nécessaire aristotélicienne et l'âme dans les spiritualités monothéistes. Nous étudierons cela en partie 2 après avoir étudié la spiritualité rationnelle chez Plotin.

De plus la notion de morale n'est pas en opposition à la démarche transcendantale éthique d'Aristote dans son modèle hylémorphique. Même s'il s'agit de religions. Ce qui nous laisse présupposer déjà que la croyance, même religieuse dans l'extrême de la distance théologique de l'homme à un dieu, puisse être rationnelle à défaut d'être logique car penser et croire sont exclusifs l'un de l'autre.

Ainsi, si l'on définit dans un cadre dialectique la conciliation de deux notions indépendantes chez Aristote qui sont la morale et l'éthique (éthique comme construction intrinsèque en l'homme du bien et du mal, et la morale comme valeurs imposées et extrinsèques à l'homme du bien et du mal ; ici la notion du bien se considérant comme la forme première de l'unité à

fonder un site par des hommes dans cette unité même qui dépasse chaque homme. C'est-à-dire de son unité avec les autres.

Et dans cette considération de l'éthique et de la morale force est de constater qu'il existe toujours la possibilité rationnelle d'intégrer l'indépendance de l'éthique et de la morale dans un schéma de conciliation dialectique.

(Rappel :

Si A= INTRINSEQUE

Et

Si B= EXTRINSEQUE

ALORS

$A \cap B = \{\Phi\}$)

En effet, quand vous posez la question à un croyant[327] s'il est *bien* de tuer, il vous répondra que « non » car c'est inscrit dans un *Grand Livre*. Il opère une répondre d'ordre moral. Cela n'empêche pas qu'il opère aussi une conciliation éthique immédiate. En effet, si vous lui posez maintenant la question si le fait ne pas tuer le frustre et l'empêche, alors cet homme raisonnable vous dira que « non » car cela ne tend pas à permettre l'unité des Hommes dans la cité au regard de leurs différences. Ce qui montre que la pensée, dans le modèle hylémorphique du corps et de l'esprit (ici, « l'esprit » dans sa construction éthique) n'est pas contradictoire avec une approche morale.

Tout dépend, me direz-vous ce que l'on entend dans les fondements *moraux* de la morale-même. Et le postulat est le bien (ou Bien[328]), dans la recherche encore une fois d'une unité au-

327 Dans sa relation minimale à la communauté dite « spirituelle » come décrite en chapitre Précautions de cette thèse.

328 Dans cette thèse, nous rejetons les majuscules qui imposent une pré-existance comme fondement de la croyance étrangère à toute épreuve de la pensée. C'est-à-dire que penser sans croire est considéré dans cette thèse nécessairement comme une superstition en l'absence d'épreuve (doute ou foi dans leur unité sémantique ontologique). C'est-à-dire que l'on considère que cette épeuve passe par « penser par soi-même pour, au-delà, envisager de croire par soi-même ». En contraposée, il n'est pas envisagé de penser par soi-même pour croire (car

delà de la diversité et de ce qui nous sépare. Cette unité des Hommes à vivre ensemble et se tourner vers cette même unité. Sauf que la morale impose des règles, pour cette unité. Mais ces règles ne sont-elles pas soumises à l'épreuve de la conciliation dialectique avec l'éthique pour l'homme rationnel qui a réfléchi et prend conscience de ses facultés ? C'est un point qui sera éprouvé plus tard à travers un modèle rationnel ainsi après les commentaires des tables de vérité Socratiques et Aristotéliciennes.

Résultat : le modèle aristotélicien rend explicite la relation de l'esprit (par dialectique réflexive) à la valeur éthique de l'âme (rendue consciente). Nous conservons cette approche dialectique réflexive par la pensée, non subordonnée, de l'éthique du « bien » (voire au Bien moral éventuel) à celle du « mieux ».

3.4.4. Exploitation formelle de la table de vérité Aristotélicienne et conditions de possibilités éthiques

Dans cette partie, nous allons étudier plus en détails chacune des typologies de la table formelle aristotélicienne de la relation du corps et de l'esprit au regard de l'éthique (formalisme).

Nous procédons à partir de la séparation du corps et de l'esprit, de l'âme, dans une relation hylémorphique de nature dialectique).

- Ligne 1 : (1,1,1) : L'on peut être fort, être intelligent, et être sage ; il s'agit de l'homme accompli, le politique (dialecticien).
- Puis : (1, 1, 0) : L'on peut être fort, être intelligent, et être un vilain, il s'agit de l'ennemi présentant la menace d'un prédateur.
- (1,0, 1) : L'on peut être fort, sans être intelligent, et être sage. Il s'agit des de nos mentors, de nos conseillers de vie, nos inspirateurs, nos *coachs*).
- (1, 0, 0) : Il s'agit du menaçant dans son animalité, le vilain qui présente un danger pour la cité et que la cité doit neutraliser.

« penser » et « croire » ne seraient plus des pôles dialectiques, et la croyance, elle, ne serait plus rationnelle dans l'unité sémantique d'ordre ontologique de ces pôles.

- (0, 1, 1) : Il s'agit du scientifique qui travaille à donner au politique la technique et le progrès technique pour faciliter l'unité de la cité.
- (0, 1, 0) : Il s'agit du mal qui se cache et qui agit de manière indirecte lancinante, qui utilise sa capacité de nuisance pour diviser mais n'est pas leader.
- (0, 0, 1) : Il s'agit du sage discret qui contribue à l'unité de la cité par le relai, le pont entre les personnes, celui qui apporte la nécessité des débats).
- (0, 0, 0) : Il s'agit du parasite, contestataire dans ce qui se dit et apporte une valeur négative et non constructive de 'unité de la cité, il se cache, il est faible et n'argumente pas.

- Résultat : la dialectique dans l'application à la relation aristotélicienne du corps et de l'esprit ne subordonne pas l'unité de l'éthique à celle de l'esprit ; ce qui réduit le bien dans une dialectique (de la pensée réflexive) au mieux. Et cette relation permet la notion *d'indépendance*, le critère de *distinction* entre le « bien » et le « mieux » est résolu ainsi que celui d'indépendance.

3.5. Dialectique rationnelle aristotélicienne et spiritualité (interne) rationnelle

Dans ce chapitre, nous allons étudier la relation entre la dialectique (objet) dans le modèle aristotélicien (sujet) des relations dialectiques de l'âme nécessaire rationnelle, de l'esprit et du corps dans l'établissement formalité d'une spiritualité rationnelle interne à minima.

3.5.1. Dialectique rationnelle aristotélicienne et enjeux d'une éthique spirituelle

Ainsi, dans ce chapitre, l'on s'intéressera à étudier la nature rationnelle de l'éthique comme une spiritualité à minima en l'Homme (interne).

L'on constate chez Aristote une multiplicité des typologies de la relation du corps et de l'esprit dans la construction dialectique d'une unité rationnelle.

De plus, si l'on considère la nécessité dialectique de l'âme comme fondatrice dans l'individuation d'une éthique du bien (conscience ou non), cela concourt déjà à un humanisme optimiste de l'homme bien. Si l'on définit la spiritualiste dans ses critères minimum de la recherche de l'unité du bien pour l'homme, en tant que recherche de l'unité dans l'individuation chez Aristote en l'homme et pour tous les hommes, cette spiritualité tend certes dans une distance avec l'individualité mais demeure dans l'individu. Cette éthique humaniste se pose donc déjà comme une spiritualité. Et elle est de nature dialectique, dans sa rationalité. C'est ainsi que la dialectique permet une spiritualité rationnelle chez Aristote. Qui, étant de nature éthique et donc intrinsèque en l'homme par le travail (réflexif) de la pensée, ne s'oppose pas à l'idée d'une morale car nous avons vu plus haut qu'il existe une relation dialectique de conciliation entre éthique et morale.

Cette remarque marque les bases à une étude plus loin de l'existence d'une spiritualité extrinsèque à l'Homme de nature rationnelle. Remarquons simplement comment Aristote définit le contraire de rationnel (repris du vocabulaire de Platon et précisé).

Déjà en grec ancien il existe la locution d'irrationnel. Mais cette locution comme aujourd'hui ne permet pas d'en extraire le sens par dialectique. L'on « tourne en rond » entre respectivement rationnel, irrationnel, rationnel. La question s'est rapidement posée du contraire de rationnel « au centre » car le centre est l'opposé dialectique de cette périphérie de sens qui nous fait « tourner en rond.

Et force est de constater que la technique utilisée par Aristote trouve son écho dans la mathématique moderne encore.

Il appelle folie le contraire de rationnel. En reprenant la notion des cinq folies de Socrate mais en précisant un sens par le rapport dialectique à la rationalité :

- Le rationnel a autorité sur la folie,
- La folie n'a pas autorité sur le rationnel,
- Le rationnel peut s'autoévaluer.

Ainsi :

- Si le rationnel peut se formaliser comme une fonction et la folie sa fonction composée (respectivement f et f-1),
- Dans l'espace vectoriel dans lequel est définie f,
    - Il y a transitivité (f a autorité du f-1),
    - Non bijectivité car f-1 n'a pas autorité sur f,
    - Réflexivité car fOf est homogène à f, alors que f-1 n'est pas réflexive.
- Dans cet espace vectoriel homogène, f et f-1 sont opposées (comme a et –a ou 1 et -1).

Le contraire[329] de la rationalité est donc bien la folie. Par définition dialectique, ici de la folie et du rationnel, la folie est bien le pôle opposé dialectique de la rationalité.

Cette question est importante car il sera question plus loin de déterminer quelles sont les conditions de possibilités d'une spiritualité dialectique qui ne soit pas rationnelle, avant de renverser le cadre essentialiste de notre modèle dans le matérialisme et de conclure de l'erreur du matérialisme stalinien et chinois à considérer que les gens qui croient en dieu soient fous et doivent intégrer des camps de rééducation.

329 Que nous nommons « au centre » par opposition au contraire que nous nommons « périphérique ». Exemple : irrationnel est le contraire périphérique de rationnel car :
irrationnel→rationnel→ irrationnel par des fonctions opposées et cela nous empêche une augmentation qualitative sémantique de l'opposé de rationnel. Alors que Irrationnel vs. folie est, par l'étude de l'opposé dit « au centre » de rationnel en folie via le test sur la fonction d'opposé appliquée ici à folie, dialectiquement porteur d'une augmentation sémantique évidente.
Application directe : les personnes qui croient en dieu sont elles folles au sens donné ci-dessous ? Cette question est ainsi le sens sous-jascent de la réponse recherché par cette thèse. Si elles ne le sont pas, elles sont donc rationnelles au sens précisé ici dans notre étude (je n'ai pas dit logique) dans leur spiritualité (interne puis externe). Et comme le rationnel opère par reflexivité, il peut s'auto-évaluer. Donc celui qui croit possède les moyens de prouver qu'il n'est pas fou (et donc que sa place n'est pas dans un centre de redressement ou un asile).

Résultat : le rationnel dans l'éthique se posera rationnellement, sous nos hypothèses, comme une spiritualité à minima en l'Homme (interne).

3.5.2. La dialectique dans le fondement du rationnel formel et informel

Maintenant que nous avons traité la question de la spiritualité dans le rationnel comme fondement de la dialectique, intéressons-nous désormais à la dialectique aristotélicienne dans le fondement du rationnel (contraposée).

Dialectique rationnelle formelle (Aristote)

Procédons à partir de la notion de dialectique minimale, rationnelle chez Aristote pour étudier les conditions de possibilités que cette dialectique rationnelle puisse être « formelle » (vers un redressement informel).

Aristote présente les bases du rationnel comme la recherche de conciliation entre deux opposés. C'est-à-dire que deux notions, exclusives telles que $A \cap B = \{\Phi\}$ ne sont pas duelles, et n'impose pas un choix entre A et B, mais sont indépendantes (annexe 2). La dialectique demeure l'interrelation entre les pôles distincts indépendants comme états permanent (statiques pourrions-nous dire) qui permet à la logique qui s'y applique de construire un résultat composé de ces deux pôles dialectiques.

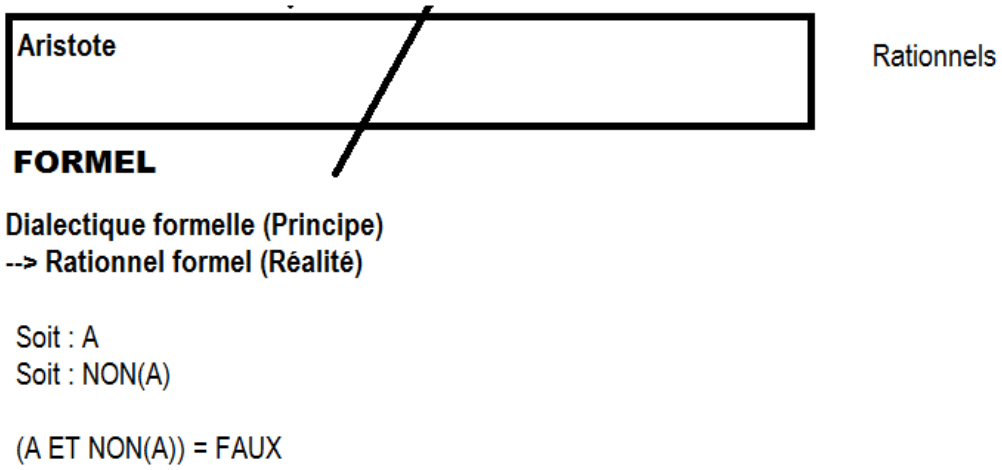


Figure 46 - Dialectique formelle

La relation de base aristotélicienne du rationnel est dite le rationnel formel, dont son principe est la dialectique dite formelle. Elle répond à la relation suivante :

- Soit A,
- Soit NON(A) (opposé non duel de A)
- (A ET NON(A)) = FAUX

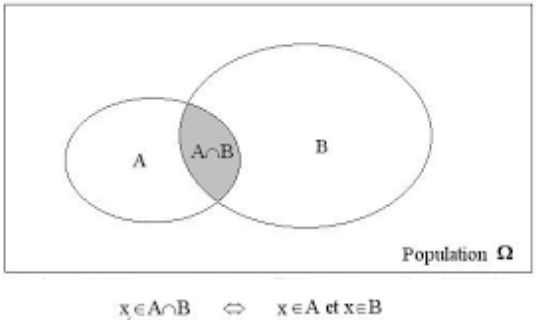
Avec *ET* opérateur logique dit dialectique (inscrit dans le discours dialectique d'Aristote, à ne pas confondre avec le « Et » du discours rhétorique d'Aristote où il revêt le sens commun d'aujourd'hui.

Exemple :

« ET » dialectique (dit aujourd'hui logique) :

- Si : A = {un lac et un rocher},
- Si : B = {une forêt avec un lac},
- Alors : (A ET B) = {lac},
- ou : A ∩ B = {lac}, (dans une logique booléenne moderne[330]).

Figure 47 - Intersection booléenne de nature dialectique



« Et » rhétorique (dit aujourd'hui commun) :

- Si : A = {un lac, un rocher},
- Si : B = {une forêt, un lac},
- Alors : (A Et B) = {un lac, un rocher, une forêt}
- Ou (A ∪ B) = {un lac, un rocher, une forêt}, (dans une logique booléenne moderne).

L'exclusivité non-duelle, distincte et indépendante de la dialectique rappelle de nos jours l'orthogonalité de deux variables dans un graphique à deux dimensions, par exemple, où le « x » des abscisses n'est pas fonction de « y » des ordonnées et vice versa.

Ou bien, encore, en généralisant dans n dimensions, il s'agit du sens de la diagonalisation des matrices[331] par la Jacobéenne d'une Application Matricielle d'un Endomorphisme Symétrique dans une Base Orthonormée Directe[332].

330 Fait référence à la relation précédemment traitée de la logique Booléenne comme principe de formalisme du rationnel (formel ou informel).

331 Cf. annexe 3.

332 (hic)

Bref, A ∩ B = {Φ} et leur relation est dialectique, selon les conditions de relation aristotélicienne précitées, telle que :

- Soit A,
- soit NON(A)[333],
- (A ET NON(A)) = faux.

Cette base du rationnel formel dont le principe est la dialectique formelle est par la suite la matrice des logiques dites formelles qui ont servi à construire les modèles suivants par exemple :

- Physique standard
- Physique mécanique, Newton Galilée
- Théorie de la relativité,
- …

Au-delà des mathématiques, et par-delà la nature rationnelle de ce champ d'étude de la réalité, il sera question pour nous d'étudier la spiritualité dans le contexte des modèles de matérialisme dialectique dans le stalinisme. Mais force est de constater que ce modelée implique lui aussi une compréhension tout autant que des sources d'incompréhension de cultures qui, jusque dans leur langue, se basent sur une manière non-formelle d'être rationnelle.

Cela peut effectivement crée des jugements de valeurs, des biais cognitifs, des incompréhensions et des tensions, jusqu'aux conflits sur les scènes géopolitiques. Le cas particulier de notre champ d'étude s'orient sur l'URSS. Et la culture russe, jusqu'à la langue russe inclue certes la manière formelle dans ses principes dialectiques, mais aussi une manière non-formelle[334] de considérer sont rapport à l'unité dans la relation sociale de fonder une cité. C'est ce que je vous propose d'étudier ici : le rationnel dit « informel [335]».

333 Tel que : (A-NON(A))/2 = 1 (ou tend vers 1 en mode rationnel informel).

334 Que nous généraliserons en « informelle » ultérieurement pour définir en dehors de son opposé la notions que nous fondons en particulier.

335 Soit une première définition, au cours de notre construction notionnelle, de construction qualitative d'un rapport dialectique quantitatif permanent dans l'intensité de deux pôles indépendants comme processus dynamique.

Résultat : nous avons fondé la notion de formel en dialectique rationnelle, et ouvert le champ de son possible opposé non-formel dit « informel ».

Dialectique rationnelle informelle (Hegel)

Procédons à partir de la notion de dialectique minimale, rationnelle chez Hegel pour étudier les conditions de possibilités que cette dialectique rationnelle puisse être « informelle » (vers un redressement informel aristotélicien du modèle dialectique {Corps, esprit, âme nécessaire rationnelle[336]}).

Il a fallu attendre le 17eme siècle avec la présentation par Hegel d'une dialectique informelle (par exclusion à la dialectique formelle ainsi libellée précédemment) dans son approche dynamique, de devenir, de processus.

Ainsi, deux pôles exclusifs mais non-duels peuvent se concilier par une dialectique qui n'est pas basée sur une construction composée de chacun de pôles, comme c'était le cas dans la logique formelle, mais d'une conciliation dynamique d'un devenir.

Nous étudierons en détails le fonctionnement de l'objet et du sujet, notamment au regard de l'être, chez Hegel, plus loin dans le chapitre réservé au modèle de la dialectique informelle dans la construction chez MARX du matérialiste dialectique à partir du modèle hégélien.

Hegel définit cependant une nouvelle manière d'être rationnel dans un nouveau champ-même d'être rationnel : le rationnel informel. Cette dialectique, qui est son principe, est informelle, dynamique, en devenir :

- Soit A,
- Soit NON(A),
- (A ET NON(A)) = VRAI.

336 Que nous nommerons « âme » désormais, sous cette appelation implicite.

Si, par exemple, (A = Etre), dans la relation perpétuelle en tension quantitative de l'être et du néant, l'on obtient une résultante qualitative (appelée négation de la négation ou synthèse).

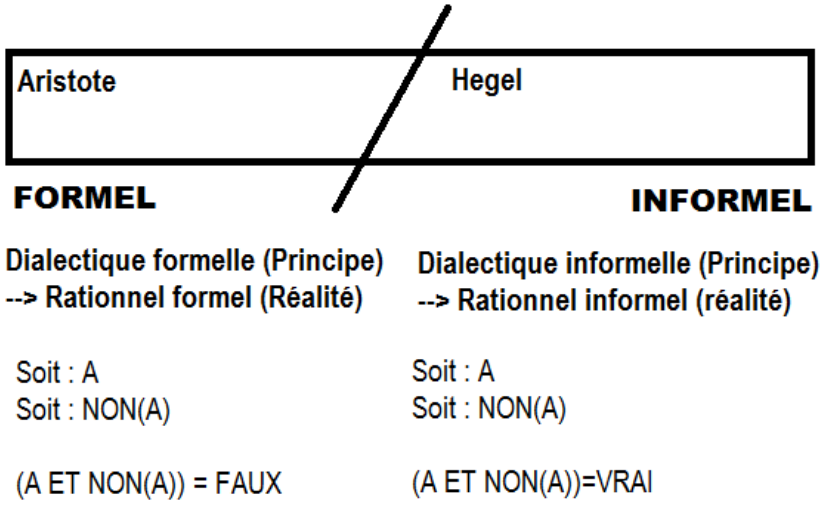


Figure 48 – Dialectique informelle

C'est ainsi que, dans un devenir de l'être, l'on peut « être » et ne « pas être », et demeurer dans le champ ontologique de l'analyse.

Ce processus implique ici les relations de l'être et du néant dans les deux formes de l'être en devenir (l'être-là et l'être-en-soi)[337].

Cette relation qui rend vrai un état et son contraire dans un processus de devenir ontologique est dynamique mais n'est pas chronologique.

La tension dialectique entre ce qui dépend du temps, qui ne fonctionne pas tout le temps et qui implique :

- Soit des choix dans un temps **chronologique** donné (dualiste), c'est-à-dire une construction dialectique à partir des pôles dialectiques formels opposés ou bien,

337 D. L., ROSENFIELD, Comment peut-on parler de la vie chez Hegel ?, In *Revue philosophique de la France et de l'étranger 2007/1* (Tome 132), pp. 5 à 21.

- Soit et entre ce qui est **ontologique**, qui ne dépend pas du temps, qui fonctionne tout le temps, comme (1+1=2), ou l'analyse en général.

Ce point nous permet de distinguer l'indépendance de la notion de temps de la dialectique formelle dans son devenir de nature ontologique[338].

Ainsi, si l'on cherche à percevoir dans un cadre formel la dialectique informelle, principe du rationnel formel, l'on risque de commettre l'erreur qu'il existe deux existants à la même date[339].

La dialectique informelle, principe du rationnel informel, formalisé par Hegel est le rationnel à la base de logiques informelles qui ont permis de construire plus tard un formalisme par des théories. Ces théories informelles ontologiques du devenir de l'être dans un processus s'intègrent généralement prioritairement à l'unité de l'existence dans sa multitude.

Exemple : les lois quantiques, sur les traces de Planck et des niveaux discret d'énergie de la matière, les probabilités de présence d'un électron autour de l'atome de Bohr et l'incertitude de la position quant à la vitesse du sujet étudié, l'application sur la nature de la lumière par Einstein des lois de Planck qui a donné l'avènement du photon, et tout le travail complexe de formalisation d'une théorie quantique contre-intuitive et intemporelle par Schrödinger.

---

338 C'est notamment la raison logique pour laquelle les graphiques temporels en particulier, dans deux dimensions, ne peuvent pas être des outils d'analyse. En effet, il n'existe pas de démonstration ontologique que le temps soit orthogonal à quelque pôle dialectique. En effet, l'existence du temps, comme de l'espace, est subordonné à des sensations sans perception (chez Aristote, Dialectique), sans rapport dialectique du corps et de l'esprit, ou bien constituent des métadimensions du réel sensible dans la critique transcendentale de la phénoménologie spécifique chez Kant, Critique De La Raison Pure. Bref, l'on n'a pas fondé en-soi l'existence du temps et de l'espace. L'on ne peut introduire le temps (et l'espace) que dans une dialectique informelle de l'être et du non-être. C'est ainsi que nous limiterons nos travaux par la définition-même de la notion d'ontologie que nous limitons ici à « ce qui existe (en soi) ». Dans une ouverture ultérieure, dans cette thèse, à la spiritualité dite « externe », c'est-à-dire dogmatique par exemple, nous nous passerons de la nature contingente de la métaphysique ontologique de dieu pour ne considérer quelque Unité, dans le rapport minimal de l'être (Homme (contigent) et du non-être (qu'il puisse cependant devoir être nécessaire) avec le non-être (dieu) dans une relation dialectique qui, elle, est rationnelle informelle et ontologique. Sans quoi, l'on ne pourrait pas parler de l'unité comme unité (sans devoir connaitre l'erreur de parler de ce qu'elle est, puisqu'elle est « un »), et sans parler d'elle par ce qu'elle n'est pas (non ontologique car l'être n'est pas dans ce qui n'est pas), et cela nous empêcherait de pouvoir démontrer dans le champ du rationnel (non logique) que le croyant n'est pas fou et qu'il peut avoir sa place dans le matérialisme dialectique dit scientifique, pour sa base rationnelle minimale (partie 2 de cette thèse). Sinon, les croyants doivent être nécessairement soignés de leur folie…

339 Ce qui revient à une incompréhension des lois quantiques, par exemple, de base rationnelle informelle.

Résultat : nous avons fondé la notion d'informel en dialectique rationnelle.

3.5.3. De retournement informel de la dialectique formelle aristotélicienne et spiritualité

Dans cette partie, nous allons utiliser les notions de formel et d'informel pour étudier le retournement d'un modèle {corps, esprit, âme} en dialectique rationnelle (minimale[340]) aristotélicien vers un modèle hégélien de la dialectique rationnelle.

Prolongeons désormais au-delà de l'application scientifique par la logique de ce rationnel informel, où il est question de la possibilité offerte à la spiritualité d'être rationnelle dans la recherche d'unité, que ce soit par voie formelle ou par voie informelle. Seul le mode d'accès à cette unité change, que ce soit par « construction de pôles statiques, distincts et indépendants chez Aristote ou de pôle distincts, indépendants et en tension quantitative dans une relation dynamique chez Hegel, car l'enjeu demeure l'unité comme base du rationnel[341].

C'est ainsi que l'on peut faire le constat que les travaux de Aristote qui nous ont permis d'aboutir sur la nature dialectique du rationnel sont valables si l'on modifie la *nature* de la dialectique. Ainsi, si l'on change le principe de la dialectique mais qu'il est toujours question de dialectique (critères minimaux de distinction et d'indépendance), l'on peut repenser le modèle de rationnel chez Aristote et valider la nature rationnelle nécessaire de la spiritualité au-delà de ses possibilités (contingentes).

Cependant, le principe de la dialectique étant changé, mais les pôles dialectiques conservant leur dialecticité[342], l'interprétation de la table de vérité évolue[343].

340 Au sens toujours de « compatible avec les autres dialectiques, dont celle de Hegel et de MARX et de ses épigones ».

341 Cf. annexe 2.

342 Idem.

343 De statique à dynamique (respectivement de formel à informel).

Cela nous permet néanmoins de conclure que la spiritualité rationnelle chez Aristote dépend de la dialectique comme principe du rationnel, indépendamment de la nature formelle ou informelle de celle-ci.

Synthèse de l'annexe 2 que la spiritualité rationnelle de principe dialectique chez Aristote ne dépend pas de la nature formelle :

Si : La nature « formelle » tient du fait que (Proposition C) :

- Si : A,
- Si : NON(A),
- Alors : (A ET NON(A)) = Faux).

Avec : $A \cap B = \{\Phi\}$

(Excluant de facto du champ du rationnel que : A = NON(A))

Si : La nature « informelle » tient du fait que (Proposition D) :

- Si : A',
- Si : NON(A'),
- Alors : (A' ET NON(A')) = VRAI).

Avec en particulier : $A' \cap NON(A') = \{\Phi\}$

Et que : $C \cap D = \{\Phi\}$

Alors : Les espaces vectoriels C et D sont orthogonaux, et chacun des champs vectoriels (E1{A, B} et E2{A', NON(A')}) qui les composent le sont.

Dont, notamment, la nature « formelle » ou « informelle » est indépendante que la dialectique (distinction et indépendance à minima) soit aristotélicienne ou bien hégélienne, et E2{A', NON(A')} existe, et il est orthogonal à l'ensemble de l'espace vectoriel E1.

Ainsi, chez Hegel, la dialectique informelle est-elle aussi porteuse d'une spiritualité rationnelle comme chez Aristote, du moins pour E2{A, B)[344]. Mais de nature informelle.

Résultat, il nous a été permis d'étudier en quoi la nature de la spiritualité hégélienne pouvait être *informelle* à partir de l'apport du modèle dialectique aristotélicien.

3.5.4. Application à la lecture informelle de la table de vérité aristotélicienne (critères minimaux de dialectique applicables à Hegel)

Dans ce chapitre, nous étudions comment lire la table de vérité aristotélicienne de la dialectique {corps, esprit, âme} de manière pratique informelle.

Précautions de communauté dialectique

Rappelons que les deux dialectiques partagent la base des pôles exclusifs distincts indépendants non-duels[345].

344 Nous rappellons aussi pour E2{A', NON(A')} la reflexion dans le chapitre ultérieur sur l'ontologie d'une dialectique spirituelle rationnelle externe impliquant un être et un non-être.

345 Cf.Annexe 2.

(Force)	(Intelligence)	(Sagesse)
CORPS	**ESPRIT**	**ÂME**
1	**1**	**1**
1	**1**	**0**
1	**0**	**1**
1	**0**	**0**
0	**1**	**1**
0	**1**	**0**
0	**0**	**1**
0	**0**	**0**



Figure 49 - Table de vérité de la relation du corps et de l'esprit chez Aristote pour application informelle

Commentaire de la table

Dans la table de vérité ci-dessus les « 0 » et « 1 » ne peuvent plus représenter des états de l'existant mais des résultantes qualitatives de l'interaction de deux existants qui interagissent dans un même temps ontologique. Ils sont dit dialectiques tendant vers « 0 » ou vers « 1 ».

Ici, si « 1 » représentait « être/présent », et « 0 » représentait « néant/absent », le « 1 » dans la dialectique aristotélicienne représente désormais des issues qualitatives dans la relation permanente de l'« être » et du « néant ». Ainsi, « 0 » représente une résultante qualitative négative de convergence du « néant » comme « être » alors que « 1 » représente l'issue en devenir progressive qualitative de l'« être » vers le « néant ».

- Exemple :
- Ligne : (1, 1, 1) : la résultante du corps entre la force et la faiblesse est de devenir le plus fort comme un étant, alors que l'esprit devient meilleur et l'éthique tend vers une meilleure connaissance du bien et du mal.

- Ligne 2 : (1, 1, 0) : le rapport dialectique entre le corps et l'esprit de nature hégélienne pousse le corps à tendre vers le plus fort, et le travail dialectique de la pensée tend l'esprit à devenir plus intelligent, alors que le rapport de l'homme entre le bien et le mal tend à tendre vers le mal et à moins distinguer les deux.

Pour des raisons de lisibilité et de concision, nous n'irons pas au-delà de la lecture de ces deux lignes, car les autres lignes opèrent le même mécanisme de compréhension des deux premières lignes[346].

Résultat : il est possible de lire, dans un retournement informel, la table de vérité de la dialectique formelle rationnelle de {corps, esprit, âme} qui intègre la nature spirituelle rationnelle de la dialectique au regard de l'âme dans son enjeu notamment éthique (au sens, ici, de spiritualité interne).

3.6. Ethique et spiritualité en l'Homme en société : formalisation du travail de la dialectique rationnelle des forces du corps

Dans cette partie, nous étudions comment considérer, dans le cadre d'une dialectique rationnelle informelle de la spiritualité, le rapport de l'éthique à la possibilité de la relation sociale afin d'identifier les conditions de possibilité de la relève de cette spiritualité dans le modèle de l'homme social de MARX en partie 2.

3.6.1. Interprétation de la table aristotélicienne informelle par le travail d'une force dans le processus de déplacement qualitatif hégélien et force de ce travail.

346 Si besoin, se reporter à la lecture de la table aristotélicienne formelle précédente en y appliquant les règles de lecture informelles ci-dessus.

Dans un premier temps, dans ce chapitre, nous allons formaliser le travail d'une force dans un déplacement du corps, comme une force du travail de l'Homme (dont l'être est l'objet (qui agit) dans le réel dont le corps est en relation directe, dans le modèle cible de Marx).

Cette approche dynamique d'une dialectique hégélienne entre corps esprit et âme induit une notion de déplacement et de force le permettant, face à leur négation.

Cette force peut se doter de plusieurs hypothèses selon la philosophie, mais elle permet (puissance) le mouvement, elle n'est pas (acte) le mouvement. C'est toute la différence notamment entre un vecteur et un déplacement.

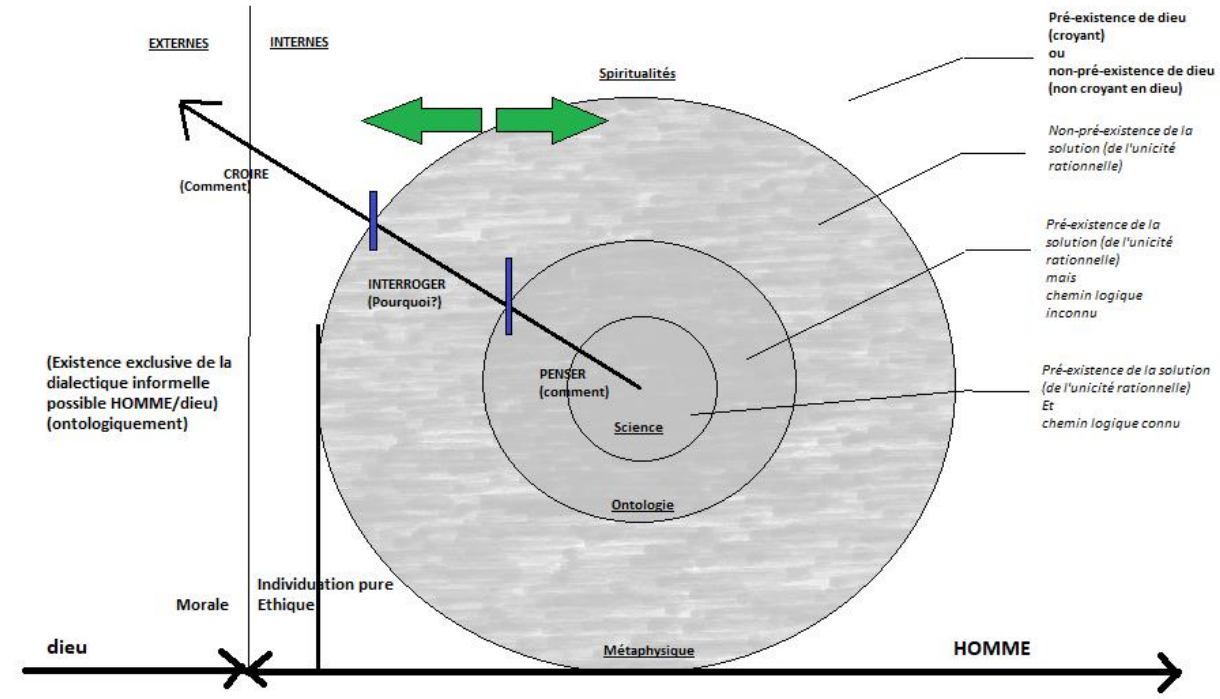
Elle est donc dialectiquement[347] en puissance ce que le mouvement est en acte. (Exemple, chez Schopenhauer, elle est intentionnalité, volonté, etc.). Notre thèse ne s'accorde pas, dans son périmètre à déterminer la nature de cette force mais de la résultante du mouvement et[348] d'une force.

La physique moderne nous éclaire sur la dialecticité de la force et du déplacement qui nous permet d'y appliquer les opérateurs courant de nos espaces vectoriels E1{+ ; -} et E2{x ; /}. Ainsi, le produit (dit scalaire) d'une force par un déplacement, est un travail. Le travail d'une force d'un corps (représenté par son centre de gravité ou barycentre de pondération de la matière du corps physique (comme métaphysique ontologique dans notre modélisation[349])

347 Car un vecteur et une force sont distincts, indépendants dans leur relation (donc dialectique) permante de tension quantitative au cours d'un déplacement dont la résultante qualitative est le travail d'une force en physique.

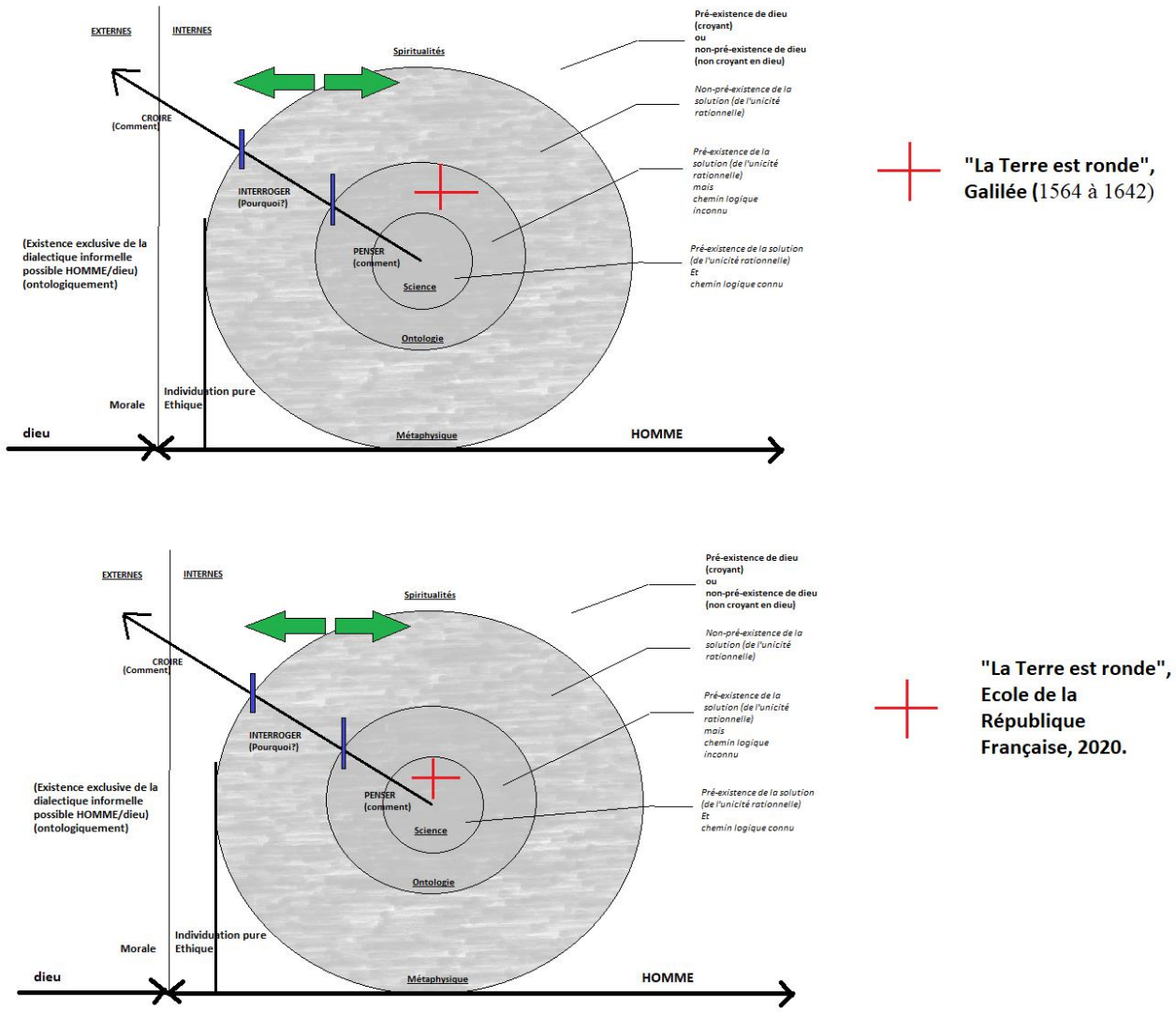
348 Au sens implicite de produit scalaire.

349 En effet, ce qui est scientifique est forcément, dans le champ de la physique métaphysique et ontologique, alors que notre formalisation qui cible la convergence dans l'unité (existent) est ainsi par nature nécessairement métaphysique ontologique. Donc le formalisme du travail d'une force dans sa dimension rationnelle et logique physique scientifique s'applique dans le champ rationnel a minima de la métaphysique ontologique. Afin d'illustrer la relation de la métaphysique et de l'ontologie, voici une synthèse à partir du formalisme selon Descartes :



Modèle 1 - Dialecticité entre « penser » et « croire » (i.e. entre spiritualités et ontologie) par voie métaphysique.

Remarquons que l'ontologie, étant rationnelle, permet notamment de s'auto-évaluer et donc de déterminer si un fait est scientique en devenir ou non alors qu'il n'est pas (encore ?) scientifique :



Modèle 2 – Auto-évaluation ontologique précédant la science.

Exemples de démarche ontologique non scientifique par test spculatif :

1/ Imaginons une réalité où l'on ne sait pas résoudre encore logiquement (scientifiquement) cette équation : 2.x-3 = 0. L'on sait pourtant qu'il EXISTE une solution et qu'elle est unique car l'équation est du premier degrès, du premier ordre à une inconnue.

2/ Idem quand un consultant fait du conseil et que sont client lui pose un problème, et qu'il doit chiffrer son travail pour accéder à la solution sans effectuer ce chemin logique (sinon le consultant prouve et quantifie sa masse de travail en ayant travaillé, ce qui nest pas rentable. Pourtant, il ne peut se tromper sur cette quantité de travail car son chiffre d'affaires en dépend ainsi que sa marge commerciale. Il s'aasure donc :

Qu'il existe une solution par la structuration dialectique du problème (sous la logique inductive d'une problématique selon les critères de Hume par exemple),

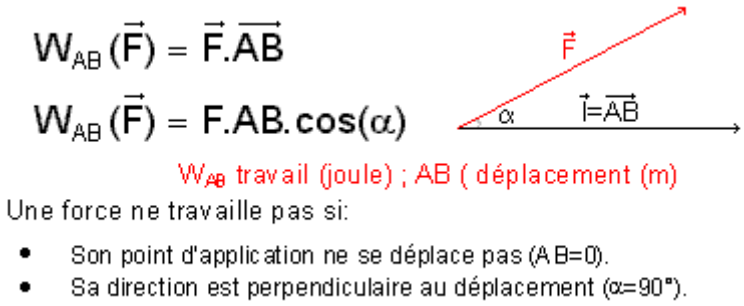


Figure 50 - Travail d'une force

La résultante qualitative positive « 1 » dans notre table de vérité aristotélicienne augmentée de la nature informelle d'une dialectique, recouvrant les minima communs d'applicabilité, nous indique que ce déplacement est positif.

Dans cette thèse, nous nous attachons à la résultante, à ce devenir de la relation qualitative de pôles dialectiques dans leur relation quantitative, c'est-à-dire au mouvement dialectique de nature informelle. Mais notons déjà que vous pouvons avoir un déplacement certes en devenir positif mais ralentissant, en raison d'un travail devenu résistant, en raison d'une force résultante

---

Il utilise un mode de calcul (structurant, rationnel et ontologique) lui permettant de quantifier la masse de travail jusqu'à la solution alors qu'il ne connait pas la solution), indépendamment d'un mode de calcul (contenu, rationnel, ontologique et logique) pour déterminer la valeur de la solution.

3/ Idem si l'on demande à un élève de quatrième de résoudre le système d'équations suivant :

$$\begin{cases} 2x + 3y = 1 \\ 4x + 6y = 2 \end{cases}$$

Remarquons que la recherche ontologique de l'existence d'une solution précède encore une fois toute démarche logique et rationnelle de calcul de la solution (Pivot de Gauss, « x dans y », addition des lignes, etc.). En effet, l'on constate qu'il existe un rapport constant entre chaque terme des deux équations du système, ainsi il n'existe pas de solution et ces équations représentent des droites paraèles confondues. Idem pour l'existence d'une solution pour une équation du type :

$$\begin{cases} 2x + 3y = 1 \\ 9x + 6y = 2 \end{cases}$$

Il existe une unique solution notée S telle que X0 et Y0 forme un couple d'un système du premier degré à deux inconnues. Etc.

des deux pôles en l'homme devenue négative (travail négatif d'une force). La cause nécessaire de la convergence dialectique hégélienne vers un devenir croissant est qu'il existe un travail des forces toujours positif, c'est-à-dire allant toujours dans ce sens du mouvement lorsque la dialectique est convergente vers une valeur qualitative positive[350].

Résultat : nous avons formalisé la notion de travail de la force d'un corps dans son déplacement (action dans par exemple le travail comme acte social chez MARX ultérieurement).

3.6.2. Enjeu historiographique comme résultante du travail des forces entre progrès social et progrès technique

Dans ce chapitre, il est question d'étudier la possibilité (objet) de définir la notion d'historiographique dans le formalisme du travail des forces comme acte social(isant) au regard de la technique-même, afin de pouvoir définir ensuite pratiquement (sujet) la notion d'historiographie dans un modèle alternatif du matérialisme dialectique.

Cela revient à étudier le travail hégélien d'une force sur des pôles dialectiques aristotéliciens du corps et de l'esprit dans enjeu de dialecticité historiographique de la résultante du travail des forces entre « progrès social » et « progrès technique ».

Ce point est fondamental dans la dialectique hégélienne car s'il est par exemple question d'historiographie dans un rapport dialectique du progrès social et du progrès technique, l'on pourrait désormais tout à fait expliquer, dans une approche hégélienne, que les ruptures de cette historiographie dans l'histoire font partie de l'historiographie.

L'on a en effet souvent critiqué la faiblesse du formalisme de l'historiographie au regard des retours en arrière de l'histoire moderne, des génocides, etc. Mais l'erreur portée est d'avoir encore une fois usée d'un rationnel formel pour analyser la rupture de cette historiographie

350 Cette notion est importante car elle permettra ultérieurement d'introduire la notion de conscience négative du populisme dans le modèle Marxiste alternatif, de dialectique « montante » de conscience éthique du bien, et descendante celle de l'animalité en devenir en l'Homme (au regard du danger dans l'acte du populisme comme devenant une majorité de ma majorité quantitative hégélienne appelée plus bas « opinion publique (vs. Citoyen (démocratie) ou Soviet du modèle alterné (régime centralisé soviétique)).

(pourtant en opposition de la construction historiographique-même, c'est-à-dire à partir d'un rationnel formel).

Si l'historiographie est considéré comme un concept de connaissance du réel par un rationnel informel dans notre modèle du travail d'une force de travail[351], l'on doit considérer que ces mouvements ralenti et rétrogrades de l'historiographie démontre que le rapport dialectique hégélien du progrès social et du progrès technique puis alors dénoter d'un travail négatif des forces.

Ces forces peuvent être des volontés de guerre, nihilistes, manque d'éducation, manque de coercition de la violence légitime d'une exécutif, dualité, rejet de la différence, pouvoir, etc.

Bref, tout ce qui divise les Hommes et éloigne de l'unité qualitative recherchée dans une relation dialectique de deux pôles. Ce qui fait la puissance de la pensée rationnel formelle est justement l'unité qualitative des opposés quantitatifs dans leur travail permanent, et ce travail doit être nécessairement effectué dans le sens du déplacement qualitatif de ce progrès[352].

L'on découvre ici dans l'historiographie, la nécessité du travail des Hommes comme force qualitative d'unité entre eux, à condition qu'il soit assuré qu'ils travaillent tous[353] dans le même sens : celui de la conciliation du progrès technique et du progrès social.

La rupture fait partie de la continuité qualitativement dans une dialectique rationnelle informelle. L'historiographie témoigne de ce qui fait l'« Homme » autant que ce qui a pu tendre à rendre l'homme « animal ». De plus, notons que cette conservation de l'action dans le réel inclut nécessairement la responsabilité de l'individu (dans son *individualité* mais aussi dans son *individuation* par son rapport inchangé qualitatif aux autres[354] par le travail de sa force dans ce réel).

---

351 Constatons que nous sommes, ici, à la limite de pouvoir donner un sens formalisé à la notion de conscience. Il ne manque que le modèle d'application de la dialectique et de ses travaux des forces dans l'action pour en préciser le sens. Nous opérerons cette étude détaillée en partie suivante de cette thèse (hypothèse de modélisations du matérialisme dialectique PRIMO et alternatif).

352 Nous introduirons ci-après la nécessité (au-delà de la possibilité) d'un tel travail comme une conscience négative (qui n'est pas une fausse conscience, mais une conscience du « mal » ou du « moins bon » dans l'action vers lui.

353 En devenir, pas en absolu.

354 Dans le sens « au tout ». En effet, pour un individu (indivis), l'individualité se retranche de sa quantité individuelle au regard de sa qualiité dans son rapport au tout lorsque l'individu n'est plus (exemple : un souvenir

Cela inclut aussi les travaux ontologiques sur le pardon éventuellement, à n'avoir, chacun comme élément d'un tout, pas travaillé à l'accomplissement qualitatif du tout dans un travail permanent positif. Ces instants dans l'historiographie ne portent pas de nom, nous verrons dans le système chez MARX. Simplement, quand le travail augmente, MARX parle de prise de conscience (ici qualitative) de l'unité en l'Homme parmi les hommes par le travail social.

Résultat : nous avons établi un lien entre historiographie et conscience dans le travail de la force (de travail) dans l'action du réel[355], de responsabilité et d'existence d'une historiographie entre progrès social et technique qui puissent intégrer la *rupture* et la *régression* qualitatives au sein d'une dialectique rationnelle informelle minimale.

3.6.3. Conscience négative et responsabilité qualitative du travail opposé des forces dans ce processus hégélien informel

Au-delà de la possibilité d'une conscience négative dans la responsabilité de l'Homme dans le travail de sa forme par l'action (travail) du réel, il convient désormais d'étudier la nécessité dialectique.

Mais dialectiquement, s'il existe la possibilité (critère de contingence) d'une conscience d'un travail négatif des forces qui ralentit voire inverse ce déplacement qualitatif négatif dans une dialectique hégélienne, il s'agit de préciser (nécessité) la nature de la conscience des travailleurs dans un sens opposé au bien commun, à la conciliation historiographique du progrès social et du progrès technique.

---

que seul une personne possède). Alors que l'individuation ne se retranche pas de sa quantité individuelle au regard de sa qualité dans son rapport au tout (qui sera ultérieurement social) lorsque l'individu n'est plus (exemple : les droits et les devoirs). Notons que l'induviduation est en tous les hommes, égale à chacun, mais aussi en chacun car l'individu peut être puni pour ses écarts d'une conscience négative (comme travail négatif de la force dans ses actes du réel) et mis en prison. L'individuation est donc bien en chaque homme pour fonder la notion de responsabilité. Dans ce modèle, nous dressons les premières critiques de la fausse conscience du modèle PRIMO marxiste qui peut logiquement déresponsabilise ceux qui divisent alors que dans le modèle alternatif, ils sont responsables, donc doivent faire l'objet d'une action (éducation, correction, ou renversement révolutionnaire, etc.).

355 Formalisme antérieur du travail d'une force dans son déplacement du corps dans le réel (métaphysique ontologique).

Cette conscience n'existe pourtant pas chez MARX car le modèle Marxiste présente soudain une incohérence philosophique de la connaissance. Cette conscience négative ne peut avoir lieu et les travailleurs ne peuvent voir que le progrès historiographique et non son ralentissement ou son inversion (vu comme une contradiction du modèle-même historiographique)[356]. En effet, ils sont aliénés. Cette notion d'aliénation fait référence à une approche psychologique où la connaissance et *l'inconnu* est remplacé par le *conscient* et *l'inconscient*[357]. Mais le modèle philosophique est le seul à porter l'éthique, pas celui de la psychologie. En effet, l'on reconnait la démarche scientifique de savoir qu'on ne sait pas. Donc, que nous pouvons apprendre, connaitre et progresser vers une conscience plus ouverte du monde. Et ceux qui ne savent pas qu'ils ne savent pas, les ignorants, l'élite d'une minorité qualitative déviée qui inspire la connaissance par l'argent, peuvent venir par un chemin de connaissance et d'éthique selon les platoniciens.

Résultat : la connaissance (savoir que l'on ne sait pas), est la base de la notion pratique de responsabilité dans une dialectique négative de l'Homme dans son historiographie car ce dernier n'est pas *inconscient*. Mais il peut tendre vers son *animalité*, appelée aussi *ignorance*, de celui qui peut ne plus « savoir qu'il ne sait pas ». Mais il demeure encore *responsable* (donc il n'est pas inconscient au sens d'aliéné de Marx, sous sa forme psychologique). Il ne peut nécessairement pas être *aliéné* au sens où l'est *l'inconscient irresponsable* chez Marx[358].

356 A tort, nous tenterons de le montrer dans sa nécessité peu après.

357 Qui ne sont pas fondés sur des bases ontologiques mais métaphysiques pures (donc hors champ de cette thèse) et nous les rejetons formellement ici. Notre thèse, dans son rapport ontologique du connu et de l'inconnu platonicien de la dialectique rationnelle subordonne la grandeur de l'Homme à la connaissance par lui-même (interne) parmi les autres, et non par les autres (externe) parmi les autres (avec les questionnements qu'imposeraient sinon la notion de norme hors du champ aussi de cette thèse). De plus, le modèle du matérialisme dialectique n'est pas la continuité d'une branche épistémologique de la phychologie.

358 Il parait alors envisageable que le fondement de la notion d'aliénation chez MARX porte en elle les bases d'une dérive populiste qui peut succèder à la difficulté d'une majorité (Citoyenne/soviete) à pouvoir agir sur l'alination (minorité croissante populiste d'une majorité quantitative, cf. chapitre suivant). En effet, l'on ne punit pas un irresponsable, et l'on ne donne pas la conscience, mais elle s'aquiert en-soi, quand le sens du travail d'une force d'action, sociale de l'Homme dans le réel est strictement positif. Ce point sera étudié plus loin en partie 3.

3.6.4. Application pratique du modèle d'aliénation comme inconscience vs. Inconnaissance à de la notion de fausse conscience bourgeoise de Marx

Dans ce chapitre, nous étudierons en pratique la notion de responsabilité et de conscience de la dialectique dans son formalisme du travail d'une force de l'Homme dans le réel au regard de la fausse conscience bourgeoise.

En psychologie, l'on a simplifié cette approche par le conscient et l'inconscient qui marquent rapidement des limites dans l'approche scientifique. En effet, l'inconscient étant *inconscient* de son propre *inconscient*, l'on ne peut plus dire « je sais que je ne sais pas ». Et la conséquence est que l'on *externalise,* dans l'acte du réel, l'autorité à une personne qui prétend pouvoir mieux nous connaitre que nous puissions pourtant le faire dans notre chemin rationnel[359]. Cela conduit à dessaisir les personnes à pouvoir dire (Hegel de l'objet qui contient l'être essentiel), ou pouvoir agir dans leurs relation interpersonnelles (sociales, MARX de l'objet qui contient l'être du réel[360]) afin de démontrer qu'ils ne sont pas fous[361].

C'est désormais une personne externe qui peut le dire, et non nous-même. Et dire « je ne suis pas fou » sera éventuellement interprété comme de la *folie* par un expert extérieur, car mon *inconscient,* selon lui, ne peut pas savoir si je suis fou ou pas car je suis inconscient de mon inconscient. Et donc, je n'agis pas rationnellement au sens d'une « dialectique » non ontologique de l'inconscient, au lieu de considérer une dialectique ontologique de la connaissance.

Au-delà de l'enjeu de la connaissance, c'est la dépossession de la possibilité de connaissance et de démonstration éthique accordé à l'individu qui sait qu'il ne sait pas mais peut démontrer avoir appris rationnellement et dont ne pas être fou. Les juges sont des dialecticiens par

359 Dans la mesure où il est désormais acquis rationnellement que le rationnel est réflexif et dont peut s'autoévaluer d'après nos travaux antérieurs.

360 En référence aux travaux de la thèse préparatoire à cette présente thèse, ainsi qu'aux annexes qui en rappellent les éléments de synthèse et aussi à la partie 3 de cette présente thèse qui établit le modèle alternatif marxiste de base à partir du modèle PRIMO.

361 Au dens de de l'opposé dialectique de la notion de rationnel « au centre » par opposition à « périphérique », dans l'étude préalable. Ce sens de folie est ainsi stable dans la suite de cette thèse.

formation, ils sont notre seul garde-fou à la dérive d'un pouvoir politique[362] autoritaire qui pourrait désigner que des minorités comme les homosexuels, les musulmans, les juifs, les personnes noires soient folles par un décret non rationnel et pousser un groupe d'individus à l'impossibilité-même de pouvoir se défendre par un discours rationnel réflexif devant eux.

L'indépendant de la justice dialecticienne au regard du pouvoir est dont un premier aspect qui garantit que l'individu puisse converger par la connaissance vers l'unité d'un tout, vers une conscience de cette unité. Si l'aliénation, inconscient de son inconscient est un écart dans le modèle marxiste, dans le modèle de la connaissance, il existe, par le travail négatif de forces de chacun dans l'accomplissement social d'un tout, une responsabilité sociale à diviser et à défaire ce qui unit, comme il existe la nécessité du juge de pouvoir juger cette minorité qui tend vers son animalité, mais aussi à contraindre le pouvoir devant ces minorités si la pouvoir politique n'était pas rationnel (dans sa démarche dialectique de conciliation des vérités énoncées ci-dessus).

Cette approche considère que le déplacement vers l'animalité (et non l'aliéné) qui ne sait pas qu'il ne sait pas, est un chemin de conscience et de responsabilité dans la pratique de l'humain, qu'il soit sujet ou objet. Cette augmentation hégélienne nous engage à une responsabilité de chacun dans un tout par son travail à unifier, en devenir, le progrès social et le progrès technique en interagissant dialectiquement avec ceux qui ne travaillent pas à cette unité. C'est-à-dire en punissant ceux qui appliquent un choix en devenir pour le progrès technique exclusivement, et instruire ceux qui profitent du progrès technique au dépend du progrès social. Il s'agirait, par exemple, de cette masse qui utilise ses droits de parole mais pas ses devoirs de silence sur Internet aujourd'hui. Le modèle hégélien qui n'œuvre pas par dualité des pôles mais par dialectique démontre que cet ajustement à œuvrer tous pour l'unité ne dépend pas de la variable quantitative (la majorité), mais de la variable qualitative (le sens). Celle-ci est certes une minorité mais elle a un devoir, dans un schéma hégélien de la dialectique, de retrouver une faire prendre une conscience positive du tout et de l'unité. Et de combattre et punir les consciences négatives qui dérivent vers l'ignorance et l'animalité, vers des dangers idéologiques (on peut tuer un homme et non une idée) voire même nihilistes.

362 Au sens dialectique de la conciliation dans une recherche d'unité des vérités (scientifique, paix et victoire).

Cette ouverture souhaite mettre en évidence les thématiques qui seront traitées ultérieurement[363], à condition que nous effectuions une correction de nature dialectique hégélienne au modèle marxiste hégélien de la pensée dialectique pour le rendre homogène : rejet de la notion d'aliénation, et changement de la notion d'aliéné par l'animalité, ignorant humain responsable et empreint d'animalité et qui ne sait pas qu'il ne sait pas.

A travers la responsabilité de l'aliéné, l'on peut désormais entrevoir la difficulté à intégrer dans un cadre dialectique la notion de bourgeoisie dans un modèle d'opposition duelle des classes. Si la rupture, intégrée dans la continuité passe par le renversement d'une classe bourgeoise, il faut que ce renversement soit le fruit d'une dialectique et non d'un rapport duel des deux, dans le cadre de pensée hégélien informel dialectique rationnel commun à MARX.

Et intégrer la notion de révolution, dans un modèle informel non contradictoire avec la continuité (révolution permanente) pose un problème dialectique au regard de la notion de dualité. Si la dialectique informelle est un regard dans une phénoménologie du réel, le regard de MARX semble mettre en évidence une rupture phénoménologique (de nature matérialiste dialectique) lorsqu'il intègre ainsi la notion hétérogène d'une classe bourgeoise en opposition[364] avec la classe prolétarienne.

Si nous considérons maintenant les classes en oppositions dans une dialectique (non dualiste désormais), notamment du prolétariat avec la classe bourgeoise, la notion de révolution permanente est cohérente avec la notion de dialectique entre les classes.

Mais la notion de révolution et de renversement de la classe bourgeoise, de révolution du prolétariat ne peut pas s'expliquer simplement et directement comme d'une convergence qualitative de ces propres rapports dialectiques.

Cependant, dans une étude détaillée ultérieure des critères minimaux de relation entre minorité qualitative et majorité quantitative[365] chez Hegel, applicable au modèle matérialiste dialectique de Marx, nous rétablirons la nécessité de la révolution, de renversement de la bourgeoisie et de

363 Etude détaillée ultérieure de la relation dialectique rationnelle informelle de la minorité qualitative et de la majorité quantitative.

364 Duelle.

365 il s'agit de la partie majoritaire d'un groupe qui dispose d'un pouvoir (en acte par le vote dans une démocratie, par le vote par la révolution dans un mouvement social généralisé, ou en puissance dans un régime autocratique).

dictature conséquentielle du prolétariat sous certaines conditions différent entre Hegel et MARX dans le rapport de l'objet « Homme », « être » du « réel[366] » ou de l'« idéel[367] ».

En tous les cas, dans un contexte dialectique, la fausse conscience glisse de sens vers une conscience négative identique à celle qui tend l'Homme vers son animalité et permet ainsi de définir cette classe bourgeoise au regard de la capitalisation des valeurs monétaires comme valeur fondatrice a priori, du pouvoir et non de la connaissance, dans ce que l'on nommera *populisme*[368]. Encore une fois, la dérive métaphysique du conscient et de l'inconscient au regard de l'inconnu et du connu semble induire chez MARX une incohérence (dualisme) dans un modèle des classes sociales et de la bourgeoisie. Et empêcher l'actualisation de cette notion.

Résultat : la fausse conscience bourgeoise peut être formalisée, sous nos hypothèses, comme relevant d'une conscience négative du rapport de l'homme dans la valeur (qualitative) de l'argent au regard du pouvoir vs. la connaissance au regard du pouvoir politique (liberté) et unité de la cité. Mais elle ne peut pas être formalisée par un rapport quantitatif direct et duel de l'Homme avec le prix de l'argent dans sa possession capitalistique (domination, altérité, division). L'argent peut effectivement être un moyen chez MARX mais pas une fin en-soi[369].

3.6.5. Application du modèle dialectique informel de la minorité qualitative et de la majorité quantitative de Hegel (modèles PRIMO et alternatif)

Dans cette partie, il est question de procéder à un premier retournement du modèle dialectique rationnel formel aristotélicien de la relation du corps, de la pensée et de l'âme nécessaire dans sa forme informelle dialectique hégélienne de l'objet et du sujet. Ce retournement concerne celle de l'objet et du sujet, entre les modèles objectivistes (être dans l'objet) de Hegel et Marx, et subjectivistes (être dans le sujet) chez Aristote (et Plotin). Ce

366 MARX.

367 Hegel.

368 Comme résultant, cette fois, bien effectivement qualitative (valeur de l'argent), et non quantitative (possession de l'argent).

369 Au regard de la redistribution des richesses, la création de valeur est nécessaire mais ne constitue pas une fin.

retournement est effectué sur le modèle particulier du rapport dialectique minimal rationnel entre minorité qualitative et majorité quantitative afin de préciser les notions de populismes, de révolution nécessaire (pratique[370] ou théorique[371]).

Ceci nous permettra de préparer le retournement matérialiste, ultérieur, marxiste en nous appuyant sur des notions nouvellement accessibles par rapport au modèle hégélien dialectique rationnel informel du corps et de la pensée.

Notre démarche se dispose en deux temps. Le premier temps est la formalisation du modèle hégélien[372] de la pensée et du corps à partir du modèle mis en place dans la thèse préalable à celle-ci, appliquée à la dialectique de la majorité quantitative et de la minorité qualitative. Nous utiliserons pour cela un objet qualitatif d'étude de ce modèle où seront rassemblées qualitativement les résultantes qualitatives de chacune des dialectiques engagées. Cet objet est nommé « graphique qualitatif » du modèle étudié.

Dans un second temps, nous appliquerons la notion de pensée réflexive et d'âme nécessaire dans sa relation de conscience du bien (éthique) à ce modèle PRIMO afin de constituer un nouveau modèle[373].

Modèle PRIMO

Dans ce modèle, l'être est certes un objet du monde des idées (par opposition au réel) (cf. thèse préalable), mais la dialectique s'opère entre le sujet « pensée » et l'objet « Homme[374] » contenant l'« être ».

Dans la relation dialectique rationnelle informelle du processus hégélien de relation de l'objet et du sujet, nous constatons que majorité et minorité sont des pôles distincts indépendants[375],

370 De l'homme qui agit matériellement par son corps, socialement dans le réel chez MARX. (Exemple : révolution de mai 1968, du Printemps Arabe, etc.)

371 De l'homme qui agit immatériellement par son esprit, socialement dans le monde idéel chez Hegel. (Exemple : révolution du Big Data, informatique, etc.)

372 Dit « PRIMO ».

373 Dit « alternatif ».

374 Objet du réel dans sa relation de sujet à lui-même (processus du devenir).

375 Cf. annexes 1, 2.

ainsi que les pôles « qualitatif » et « quantitatif[376] ». Ce qui fait qu'il peut exister une relation dialectique entre « majorité » et « minorité » comme entre « qualitatif » et « quantitatif ».

Cependant, si nous voulons envisager qu'il existe bien une possibilité de modéliser, selon notre approche, une relation dialectique informelle rationnelle entre « majorité quantitative » et « minorité qualitative », il convient de constater, ici, que les ensembles (ou espaces vectoriels) constitués des notions (ou espaces vectoriels) de E1{qualitatif, quantitatif} et de E2{majorité, minorité} sont bien orthogonaux, c'est-à-dire que :

- Si : A= {qualitatif, quantitatif}
- SI : B= {majorité, minorité}
- Alors : $A \cap B = \emptyset$

Ce qui se vérifie ici au regard de la nature qualitative en devenir de l'ensemble B et de la nature quantitative en devenir de l'ensemble A.

Si bien que les ensembles suivants sont distincts et indépendants des uns des autres, et peuvent relever d'une relation particulière dialectique rationnelle (ici informelle) :

- Majorité qualitative,
- Minorité qualitative,
- Majorité quantitative,
- Minorité quantitative.

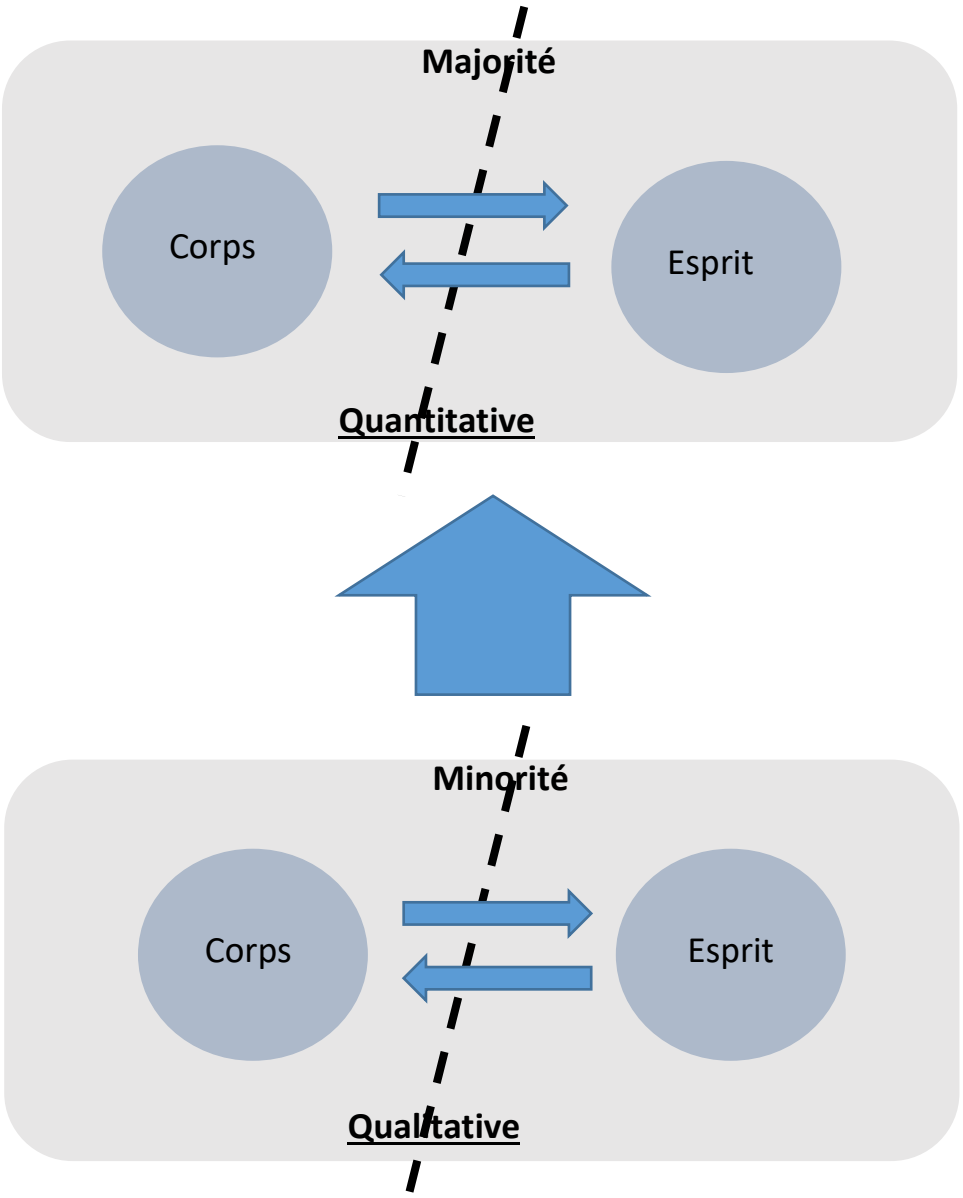
Le modèle hégélien se penche en particulier sur le rapport sociétal entre « majorité quantitative » et « minorité qualitative »[377].

Nous représentons ci-dessous ce rapport dans le lien entre l'Homme, l'être essentiel (qui ne pense pas), relatif au corps (ses sensations non pensées, et non des perceptions du réel car l'être n'est pas, ici, objet du réel).

376 Idem.

377 Nous limitons le champ d'étude de ces champs vectoriels aux deux particuliers pré-cités.

Nota : nous considérerons, dans le déroulement de notre modélisation, le formalisme énoncé en annexe 1.



Modèle 1 – Modèle hégélien de la minorité qualitative et de la majorité quantitative.

Dans ce modèle, le pointillé représente la frontière dans le cadre essentialiste hégélien, de nature ontologique du corps et de l'esprit-qui-pense. La flèche bleue horizontale de la droite vers la

gauche[378] représente la relation dialectique quantitative de l'objet corps qui contient l'être essentiel dans sa relation dialectique avec l'esprit « sujet ».

La flèche bleue verticale représente la relation dialectique quantitative de l'objet {minorité qualitative} sur le sujet {majorité quantitative}, car le sujet d'étude hégélien est bien le devenir de ces majorités quantitatives dans leur influence sociétale au regard des minorités qualitatives, et non l'inverse.

Remarquons que la majorité quantitative comme la minorité qualitative choisie par Hegel est constituée d'Hommes dans leurs relations. Et les Hommes sont dotés de cette même dialectique du corps et de l'esprit.

Tout l'enjeu est de déterminer ainsi, dans le modèle hégélien de la majorité qualitative et de la minorité qualitative, le mécanisme relationnel des deux groupes à éduquer une majorité disposée à penser[379].

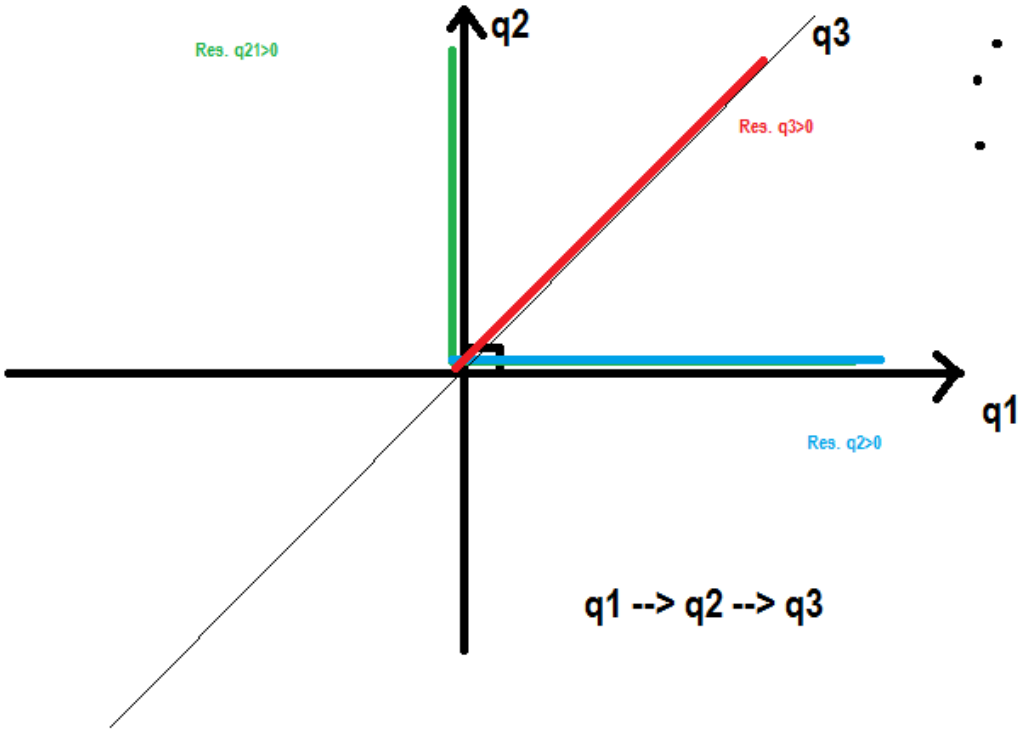
Sur les schémas ci-dessous, nous représentons uniquement les résultantes qualitatives des tensions dialectiques énoncées précédemment.

Soit :

- q1 : résultante qualitative de la dialectique entre la pensée (sujet) et le corps (objet) de la minorité qualitative.
- q2 : résultante qualitative de la dialectique entre la pensée (sujet) et le corps (objet) de la majorité quantitative.
- q3 : résultante qualitative de la dialectique entre la minorité qualitative (sujet) et la majorité quantitative (objet).

378 Nous avons représenté à des fins de réciprocité, les flèches horizontales de la gauche vers la droite afin de présenter que l'inversion du sujet n'a pas d'incidence sur la résultante qualitative de ces dialectiques (à part leur lieu d'application : l'homme, chez Hegel, et non la pensée de l'Homme).

379 Incluant le sens élargi de la pensée reflexive.



Graphique qualitatif 1 – Approche « citoyenne ».

Dans ce schéma, l'on visualise la remontée ontologique de nature phénoménologique par la dialectique depuis la résultante de la pensée (q1) de la minorité qualitative et la pensée (q3) de la majorité quantitative par la relation dialectique entre majorité qualitative et minorité qualitative (q2), de (q1) à (q2) puis (q3).

La minorité qualitative qui pense (q1) *transmet* une analyse qui permet un débat social élargi au sein d'une majorité quantitative qui éprouve socialement, dans le débat social (corps), une capacité à penser et à fonder des arguments et des opinions à partir des analyses et non à partir de jugements de valeur.

Dans des structures étatiques particulières dites « citoyennes » ici[380], plus la résultante qualitative (q3) croit[381], plus l'Homme social fonde ses décisions, ses votes sur une démarche *citoyenne*, notamment de vote[382], par la pensée et la démonstration. Il vote ainsi avec son esprit

380 A repenser ultérieurement dans l'enjeu particulier du soviet.

381 Au sens de grandir et non de croire. Contre-sens possible pour un lecteur non attentif.

382 Ou daction specifique au regard des infrastructures et superstructures du pouvoir et des syndicats dans un régime soviétique.

en devenir plutôt qu'avec son corps en devenir (*opinion publique* qui fonde ses opinions sur des *jugements de valeur* plutôt que sur des *analyses*, dans le cadre *sociétal*).

L'on se trouve ainsi dans un système vertueux de la relation d'une minorité qualitative dite « élite », ici, qui œuvre en relation avec une majorité quantitative. Et cette dernière prend « conscience » d'une unité dans la nécessité analytique d'un tout pour l'unité des Hommes dans leur différence, au sein d'une cité.

Cette « conscience » est celle de la pensée qui recherche le « mieux » dans sa forme rationnelle et logique au regard du corps.

La question se pose est de savoir si la notion de rationnel portée par la relation dialectique de la pensée et du corps qui tend à tendre vers un idéal du « mieux » peut tendre qualitativement vers le « bien ».

Remarquons que le « bien » ici est subordonné au « mieux » qui, dialectiquement devient son objet. Ce qui nous ramène à un modèle socratique de subordination du « bien » au « mieux » avec les limites et dérives vues en partie 1 de cette thèse. Nous allons étudier ce point dans une partie suivante de ce chapitre.

La notion *d'élite* mérite d'être désormais précisée. Ici, l'élite présentée est une minorité qualitative capable d'analyser et de créer, de présenter des éléments d'analyse au débat (d'épreuve) qui a lieu au sein de la majorité quantitative[383]. C'est une minorité, qui fut toujours minoritaire dans une société mais qui revêt d'un enjeu relationnel avec cette majorité au sens qu'elle produit de l'analyse et enrichit, lance, anime des débats sociétaux.

Elle nourrit le débat social et contribue à cette prise de « conscience » majoritaire qui vote dans l'unité en devenir d'un groupe citoyen[384]. L'on peut penser, sans sombrer dans la caricature illustrative, à l'instituteur par exemple, qui était respecté dans son rapport à la connaissance, à permettre[385] de connaitre par soi-même. La connaissance permettait la liberté. Et l'élite était appréciée.

383 Nous ne parlons pas ici du débat (de création et d'épreuve des arguments) qui a lieu au sein de la minorité qualitative mais cela va dialectiquement de soi.

384 En démocratie en particulier. A élargir, là encore, au modèle soviétique ultérieurement.

385 Capacité, puissance (vs. Acte).

Au-delà de ce cercle vertueux hégélien, il est maintenant intéressant d'éprouver ce modèle dans notre rapport sociétal actualisé où la notion d'élite a *glissé*[386]. L'élite est devenue le groupe minoritaire[387] exposé à la majorité quantitative. Elle est portée par des minorités qui possèdent la majorité des richesses qui, certes nos inspirent mais pas dans le travail de l'esprit à s'éduquer à la connaissance puisque ce n'est plus en apprenant que l'on devient nécessairement riche.

« L'instituteur gagne peu et si la connaissance était supérieure, elle rendrait riche, preuve que la réalité nous démontre immédiatement le contraire ».

L'on en vient à subordonner la richesse au pouvoir. La connaissance n'est plus celle de la pensée à être perfectible, mais celle de savoir devenir riche comme marque de réussite (n'a-t-on pas entendu des hommes soutenant des chefs d'Etat prétendre que ne pas avoir pu se payer de Rolex avant ses cinquante ans était le signe de n'avoir pas réussi[388]).

Ce glissement de la notion d'élite induit ainsi une relation d'altérité entre les hommes, et crée une altérité entre l'ancienne élite rejetée et la nouvelle fausse élite riche. La connaissance devient le pouvoir, la dualité qui sort du cadre strictement dialectique d'étude de cette thèse. Mais l'on pourrait se demander si cette nouvelle élite est réellement une élite ou bien une négation de l'élite.

La conséquence est que cette dualité de l'élite nouvelle avec la pensée de l'ancienne élite (dite minorité qualitative) rompt la relation dialectique existant jusqu'alors entre majorité quantitative et minorité qualitative.

Et le monde débat moins : la majorité qui ne crée pas ses propres arguments analytiques rompt la tradition de débat dans la formulation d'une opinion basée sur l'analyse[389]. Elle perd « conscience » de sa propre dérive et de sa carence analytique et devient une majorité « qui ne sait plus qu'elle ne sait pas »[390] ; elle tend vers *l'opinion publique* qui vote avec son corps et peut changer son vote sous l'influence de quelque événement temporels, urgent, en dépit de prioriser ontologiquement ce qui est important[391].

386 Glissement sémantique dont l'enjeu est de déterminer si ce glissement a conduit la notion d'élitIe en dehors les critères minimaux qui l'incluait à la notion de minorité qualitative par un paradigme commun.

387 Qualitatif ?

388 J. Séguéla soutenant Le Président N. Sarkozy, Emission publique, France 2, 2009.

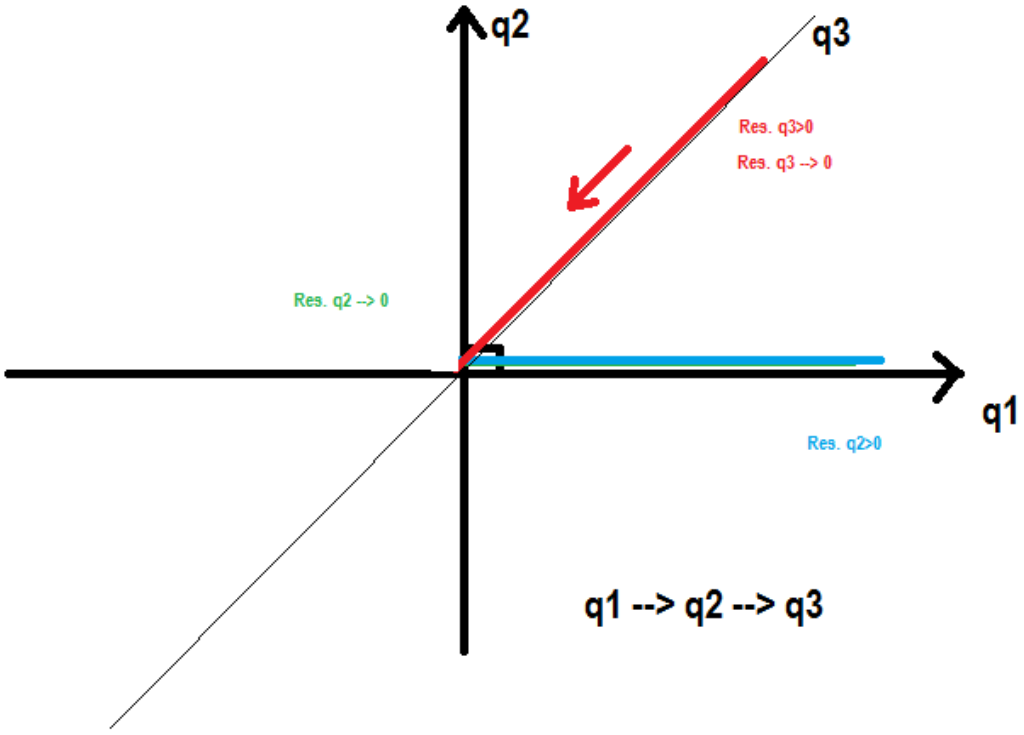
389 Cf. la notion de sclérose dialectique traitée dans la thèse préparatoire.

390 Cf. chapitre précédent.

391 Dans le respect du cadre de dialecticité chronologique vs. Ontologique étudiée dans un chapitre précédent.

La communication devient l'enjeu majeur d'influence de ces masses inconscientes qui voient dans la nature des faits du réel, une réalité ou un complot selon ce qui en est jugé par une majorité, et non par l'épreuve analytique des faits (à cause de son altérité avec l'ancienne élite rejetée qui ne peut plus créer et la stimuler).

Dans un système démocratique en particulier[392], la majorité perd donc sa capacité de penser comme cela est présenté dans le schéma ci-dessous.



Graphique qualitatif 2 – Rupture dialectique Majorité – Minorité.

Le phénomène devient problématique quand une majorité de la majorité quantitative opère dans un régime démocratique car il s'agit de la possibilité démocratique de prise de pouvoir par ce

392 Nous revenons systématiquement à la notion de démocratie afin de mettre en place le modèle sur un exemple permettant d'en définir les notions dans un cadre connu, afin d'étudier dans un second temps le champ soviétique. Etape pas étape. La notion de démocratie demeure volontairement non précisée car hors du sujet de cette thèse.

« populisme »[393]. C'est ainsi que nous fonderons dans la suite de notre thèse la notion sociétale de populisme.

La démocratie[394], comme le pouvoir politique de tout état, se pose en garante des valeurs d'unité si elle est constituée de citoyens en majorité de la majorité quantitative. Sinon, son processus permet la mise en place de mécanismes de divisions. L'on s'en remet pourtant à la démocratie[395] comme le gardien (formel) des valeurs alors qu'il apparait ici que la démocratie[396] n'est qu'un processus (au sens de la dialectique formelle hégélienne toujours) en devenir[397] et peut devenir en son sein non-démocratique. Pour exemple, si la majorité vote de manière démocratique dans le cadre d'un référendum par exemple que deux plus deux font cinq, la réponse sera bien toujours pourtant quatre, même si une minorité le dit.

Ci-dessous est représentée la prise de pouvoir populiste si l'on se trouve dans un cadre particulier de démocratie[398].

393 C'est ainsi que nous définissons pratiquement la notion de populisme. Remarquons au passage que cette définition pratique (il n'est pas dit praxique), au regard de la dialectique entre majorité quantitative et minorité qualitative, est indépendante de la notion de démocratie en soi.

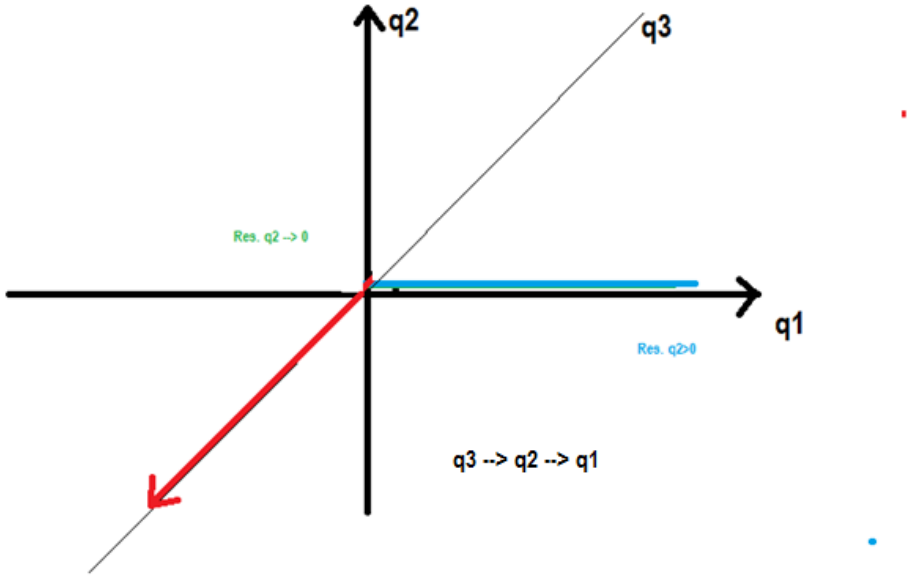
394 A minima comme le lieu qui permet à minima la liberté de groupements sociaux des hommes, et leur contribution dans leur émulation permanente à une structure étatique du pouvoir.

395 Et plus généralement au pouvoir politique à la tête d'une Etat.

396 Idem.

397 Nous conservons la manière dialectique rationnelle informelle minimale (i.e. hegelienne dans sa compatibilité au modèle marxiste de la dialectique) de penser ce modèle héglien-même.

398 Et plus généralement au pouvoir politique à la tête d'une Etat.



Graphique qualitatif 3 – Populisme.

La question qui se pose alors est ce qui peut en advenir de la dérive démocratique populiste dans le schéma hégélien ainsi formalisé de la majorité quantitative et de la minorité qualitative. Qualitativement, l'on peut imaginer que l'ancienne minorité qualitative en altérité, en plus d'être rejetée, soit vue comme une menace à une démocratie[399] où elle présente des arguments perçus comme des complots, au même titre que les théories véritables du complot. En effet, nous serions au sein d'une opinion publique de la communication « à qui l'on vend ce qui plait ». Le scientifique comme le penseur perd la confiance qu'on lui portait s'il n'œuvre pas dans le sens d'un nouvel état démocratique (dans sa forme régressive en devenir[400]).

Cette relation peut ainsi se comporter comme une inversion de l'objet et du sujet entre la majorité quantitative (anciennement sujet) et la minorité qualitative (ce qui implique un état

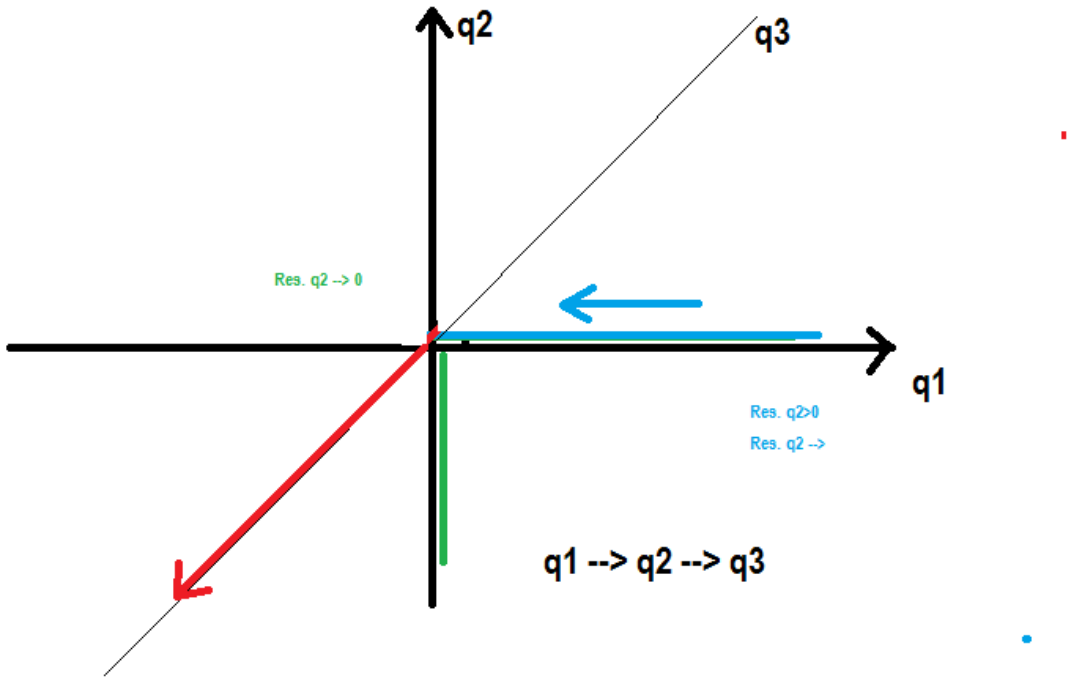
399 Et plus généralement d'un pouvoir politique à la tête d'une Etat (nécessairement éclairé (rationnel) au sens de Hobbs).

400 Résultante qualitative dialectique rationnelle informelle de conscience négative précisée dans les chapitres précédents.

transitoire nécessairement idéaliste[401] de superposition de l'objet et du sujet, avant que le modèle hégélien ne se neutralise dans cette inversion).

Ainsi après une phase de dualité entre les deux, l'on peut imaginer un nouvel ordre dit « régressif », ici, de dialectique[402] inversée en démocratie, fondé sur une altérité du corps et de l'esprit par une résultante négative dialectique du corps et de l'esprit dite de « fausse conscience » (de personnes qui pensent penser avec leur corps, leurs passions dans leur actes)[403].

Retenons que cette hypothèse, est traitée ici en simple exemple illustratif d'utilisation du modèle hégélien majorité/minorité. Voici une synthèse de cette application, ci-dessous :



Graphique qualitatif 4 – Persécution des minorités anciennes élites et opinion publique au pouvoir.

401 Retenons la notion de dualité pratique transitoire entre les deux groupes de majorité et de minorité, comme décrit plus bas.

402 Retenu ici dans son rapport permanent et réciproque de nature quantitative entre un objet et un sujet, dans leur création qualitative de sens.

403 Ce qui est une négation de la connaissance au regard de l'enjeu de la connaissance dans L'Alégorie De La Caverne de Platon où connaitre revient à dépasser la connaissance superficielle immédiate du réel (corps) par la pensée (esprit).

L'étape suivante peut néanmoins s'anticiper comme la nécessité d'une rupture dans la mesure où le processus régressif de démocratie divise le groupe dans son rapport jusqu'à l'individu-même (indivis). L'on peut ainsi imaginer des manifestations d'individus aux valeurs contradictoires qui manifestent ensemble contre (et non pour) une idée. Le processus tend à diviser et donc à opposer, avec une intensité croissante, jusqu'à une rupture du modèle qui éprouve et efface, par la force, les tensions quantitatives (révolution théorique[404]).

La rupture majorité/minorité étant consommée et dépassionnée de sa dualité contradictoire, la société se cherche une nouvelle unité dans des valeurs, renoue les échanges, les débats d'idées.

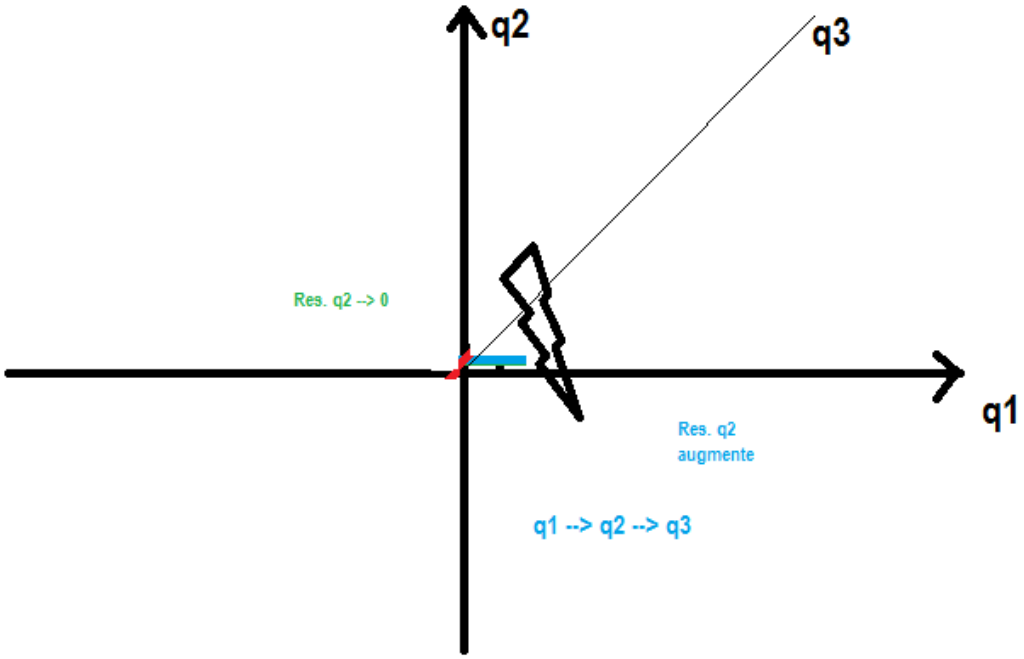
Le modèle initial se remet en place peu-à-peu en place. Si le modèle hégélien, dans sa hase vertueuse, présente une stabilité, dans le rejet des élites pensantes, il peut laisser à penser de la nécessité funeste de cycles de ruptures et de violence.

Il est certes question de ne pas laisser ce lien entre majorité quantitative et minorité qualitative s'estomper comme une raison évidente et connue. Le modèle français tend à utiliser la communication au service de la pensée d'un Etat[405] tant qu'elle se pose comme minorité qualitative pensante (avant la prise de pouvoir populiste qui menace dans une constitution présentant alors les dangers de ses qualités) dans sa capacité à mettre des minorités au pouvoir, à les imposer (végétariens, etc.).

Mais ce modèle sort du contexte de notre étude et de notre exemple car nous entrons dans un modèle de dualité. De plus, ce chapitre a vocation à illustrer le passage d'un modèle hégélien PRIMO à alternatif de la dialectique informelle rationnelle de l'objet et du sujet, en préparation du retournement marxiste.

404 Explicité dans les chapitres précédents.

405 A ce jour éclairé au sens de Hobbs.



Graphique qualitatif 5 – Rupture dans la division, décharge violente, conflits/guerres.

Modèle Alternatif

Peut-on cependant envisager que le modèle hégélien majorité/minorité ne conduise pas forcément à des cycles de destruction et de reconstruction par affaiblissement dialectique de la relation ? A ce modèle dit PRIMO, nous proposons d'y appliquer le modèle dialectique du corps, de l'esprit et de l'âme nécessaire, compatible avec la dialectique rationnelle informelle hégélienne.

L'on considère ici l'âme nécessaire aristotélicienne en l'Homme, comme part de l'individuation de l'individu, distincte de de son individualité.

Si chez Hegel, dans le monde des idées, la pensée est produite[406] par le corps qui contient l'être comme objet, l'on peut, dans ce même schéma, prolonger le fait que l'âme humaine soit

406 La notion de provenance est une notion essentielle ultérieurement afin de comprendre sa contribution dans la dialectique. Nous y reviendrons en particulier avec les notions d'être, de pensée et de conscience.

produite par la pensée. Mais rappelons-nous le principe hylémorphique[407] de la relation de la pensée et de l'âme qui ne peut être une relation directement dialectique[408]. En effet, cela subordonnerait sinon ontologiquement l'âme (l'éthique) à l'intelligence de l'esprit. Ce qui nous ramènerait à une non-distinction ontologique entre âme et pensée. De plus, rappelons que la base dialectique de la connaissance platonicienne, sous le portique de Delphes, conditionne la pensée à sa réflexivité entre objet et sujet d'elle-même. Cela s'opère dans une résultante qualitative de conscience du bien, dans l'âme nécessaire. En effet, cette dernière *recherche* le « bien », et non le « mieux » comme le fait, lui, l'esprit.

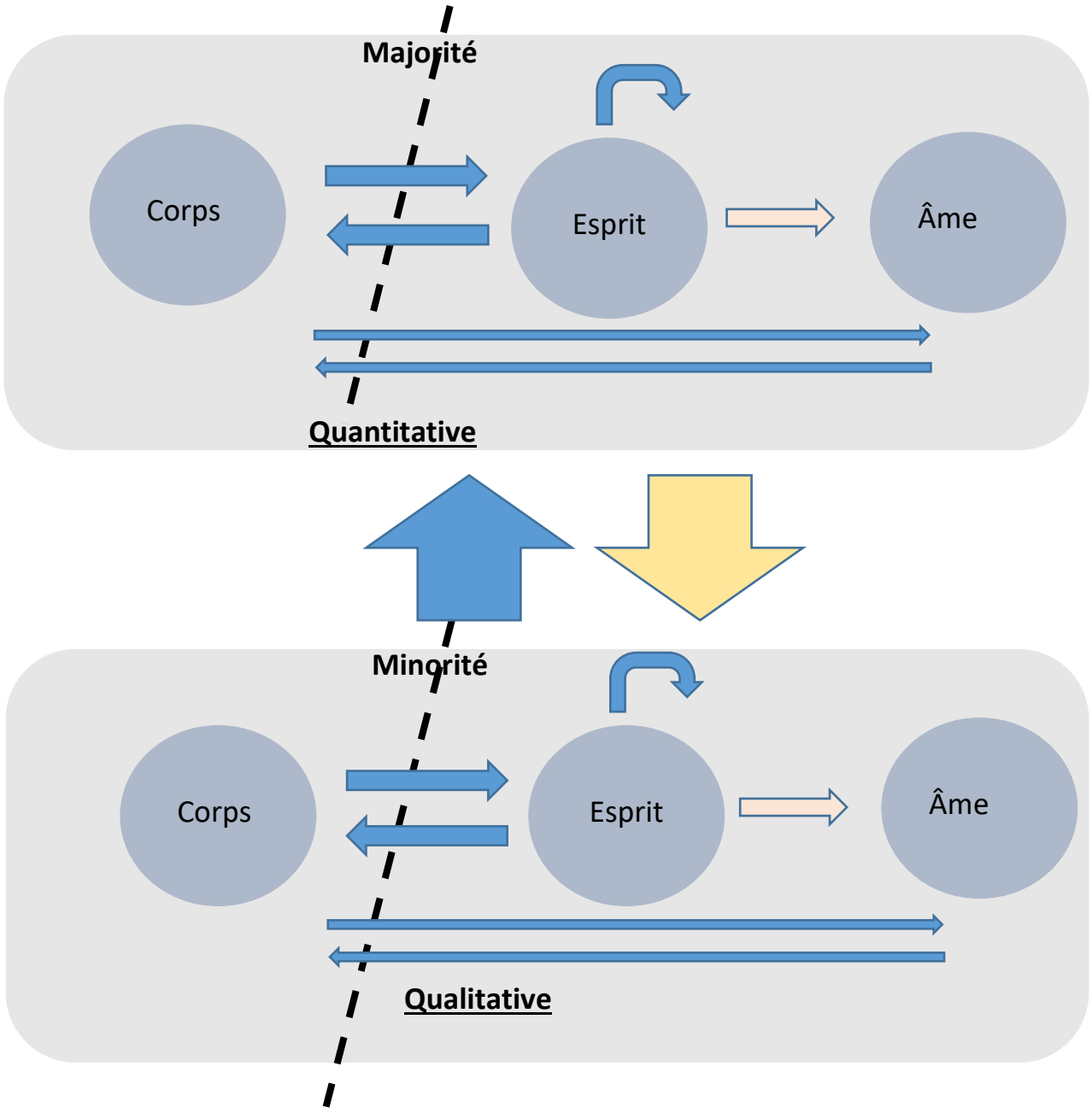
C'est-à-dire que l'esprit qui recherche le « mieux » ne peut pas converger chez Aristote, directement[409] comme chez Socrate, pour distinguer le « bien ». Mais la dialectique de la pensée (objet) sur la pensée (sujet) permet une résultante qualitative effectivement orthogonale au « mieux » : il s'agit ici du « bien ».

Et cet axe est représenté distinctement et ontologiquement par l'âme nécessaire. Ainsi, nous complétons le schéma de base par le modèle ci-dessous :

407 Précédemment étudié sous sa forme minimale de dialectique rationnelle en partie 1.

408 Mais consécutive à un mécanisme de pensée réflexive et de conscience du « bien » dans l'âme.

409 Au sens notamment d'une dialectique entre esprit et âme (immobile).



Modèle 2 - Modèle hégélien alternatif de la minorité qualitative et de la majorité quantitative.

L'on constate l'apparition de la dialectique réflexive sur la pensée ainsi que celle entre le corps et l'âme[410] (le corps demeurant l'objet hégélien invariant).

410 Tout comme nous avons précédemment élargi le modèle, par souci de complétude à quelque inversion objet/sujet, nous avons représenté à titre purement théorique la flèche bleue de la gauche vers la droite de la dialectique inversée de l'âme et du corps.

Afin de disposer de l'analyse des relations dialectiques dans ce schéma alternatif hégélien, nous disposons à nouveaux d'un graphique qualitatif où sont représentées les résultantes (q1), (q2), (q3), (qR). Et ces résultantes sont elles-mêmes orthogonales entre elles car issues de pôles eux-mêmes distincts et indépendants quantitativement (corps (qui contient l'être dans le monde des idées chez Hegel), l'esprit, l'âme, et la résultante de la pensée réflexive (objet/sujet)).

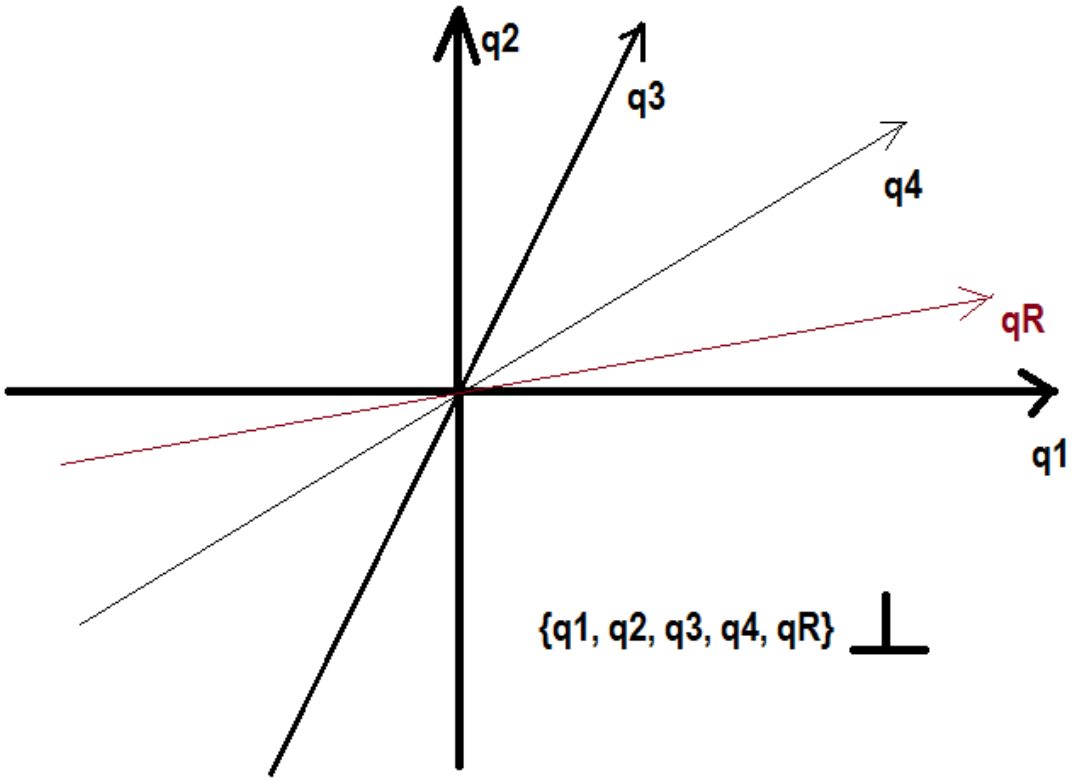
La relation de la pensée à l'âme n'est pas non plus dialectique pour les mêmes raisons qu'énoncées dans le modèle PRIMO, ni même duelle. Elle l'est par *conscience*[411]. Conscience au sens de compréhension de la meilleure distinction du bien et du mal dans la capacité de l'homme à vivre *socialement* dans une unité en devenir au sein d'une cité, au cœur même de ses différences. Notons que cette notion particulière de conscience sera étudiée dans le cadre du modèle dialectique rationnel (formel) de la théorie des puissances chez Plotin, dans le cadre essentialiste avant retournement matérialiste (informel) afin d'en préciser la notion de Conversion[412] montante et descendante discrète de la conscience[413].

Voici donc notre outil de mesure ci-dessous de ces résultantes qualitatives :

411 Nous débutons ainsi l'étude dialectique qui permettra de préciser ci-après, sémantiquement les notions de cosncience du « mieux » vs. du « bien ».

412 Au sens minimal justifié de phénoménologie de nature strictement limité au champ ontologique (de la dialectique formelle rationnelle du système {corps, esprit, âme}.

413 Niveaux ou champs de conscience.



Graphique qualitatif 6 – Modèle hégélien orthonormé dialectique – modèle alternatif.

Comme précédemment, dans un premier temps, nous allons identifier le mécanisme vertueux de fonctionnement de ce modèle de relation dialectique rationnelle informelle hégélienne alternatif de la majorité quantitative et de la minorité qualitative.

Ce modèle de diffère pas des conditions initiales de la notion d' « élite » qui crée des arguments rationnels permettant le débat (q1), au regard de sa reconnaissance par une majorité quantitative qui sait qu'elle ne sait pas et pense que la connaissance est la liberté[414] (q2).

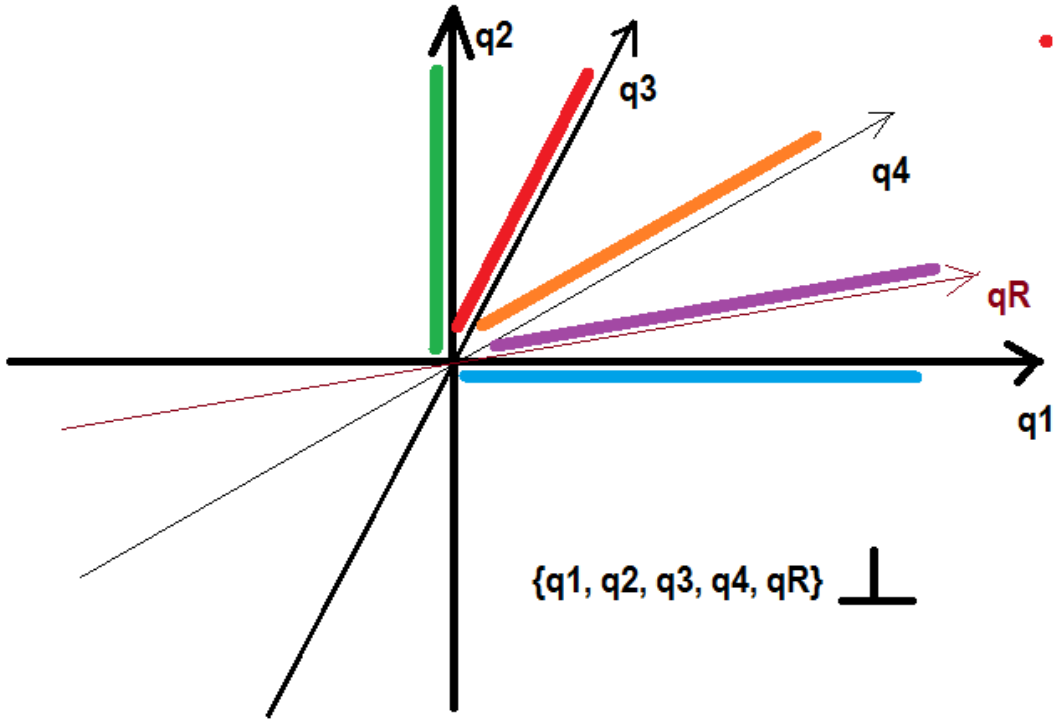
Le débat (théorique verbal chez Hegel) de la relation sociale (corps idéel) entre les personnes permet d'améliorer la résultante dialectique du corps et de la pensée par l'augmentation quantitative du *citoyen*[415] apte à mieux fonder son opinion sur une analyse. Un citoyen dans sa relation sociale qui prend conscience de la nécessité du « mieux » (car il sait qu'il ne sait pas). Ainsi, il éprouve aussi la pensée comme un moyen de « mieux penser » (qR) et prend ainsi conscience de la nécessité d'un « bien », au-delà d'un « mieux » à vivre dans l'unité dans la

414 Reprise des résultats du modèle PRIMO ci-dessus.

415 Exemple, indépendanmment du modèle dialectique majorité/minorité, nous avons remarqué précédemment.

société (il s'agit ici des bases d'une éthique de l'âme rationnelle et nécessaire parmi les Hommes dans leur individuation en devenir (de social à social)).

Conscient du « mieux » et du « bien » comme d'une nécessité, le citoyen[416] concilie dialectiquement les deux dans l'enjeu du progrès technique de la pesée et du progrès social. Et le citoyen l'est par la recherche permanente dialectique d'unité dans cette double conscience de (q3) et (q4) (via (qR)). Voici la représentation qualitative dans notre graphique ci-dessous :



Graphique qualitatif 7 – Fonctionnement nominal minorité qualitative et majorité quantitative – modèle alternatif.

Comme dans le modèle PRIMO, pour les mêmes raisons, (q1) engendre (q2) qui engendre (q3) puis (qR) puis (q4).

416 Qui vote avec son esprit, comme tout soviet qui agit socialement, dans un enjeu sociétal, par son corps qui contient l'être du réel, à partir de la relation sociale issue de « la force du travail » (actualisé et généralisé par « le travail de la force du corps qui contient l'être comme objet du réel ») dans nos travaux précédents).

Que se passe-t-il si la rupture de la relation dialectique entre majorité quantitative (objet) et minorité qualitative (sujet) se produit à cause d'un *glissement*[417] précédent de la notion d'élite[418] ?

En suivant la relation ontologique de cette chaine de causes à conséquences, cela induirait une réduction progressive de la relation entre le corps et l'esprit au sein de la majorité quantitative qui tendrait alors de plus en plus à devenir l'opinion publique (qui, rappelons-le, vote[419] avec son corps et ses passions, en pensant penser avec son corps). Cette dernière fonderait ainsi des opinions sociétales sur des jugements de valeur, prenant peu-à-peu le pas sur le groupe dit citoyen, dans des systèmes particuliers démocratiques.

Cela induirait une limite de la pensée à s'éprouver[420] dans sa réflexivité et donc poserait une limite à distinguer le bien et le mal. Cela limiterait de ce fait la relation dialectique du corps et de l'âme à une résultante du corps à ne pouvoir que tendre à ne distinguer, dans son rapport immédiat au réel, le bien et le mal.

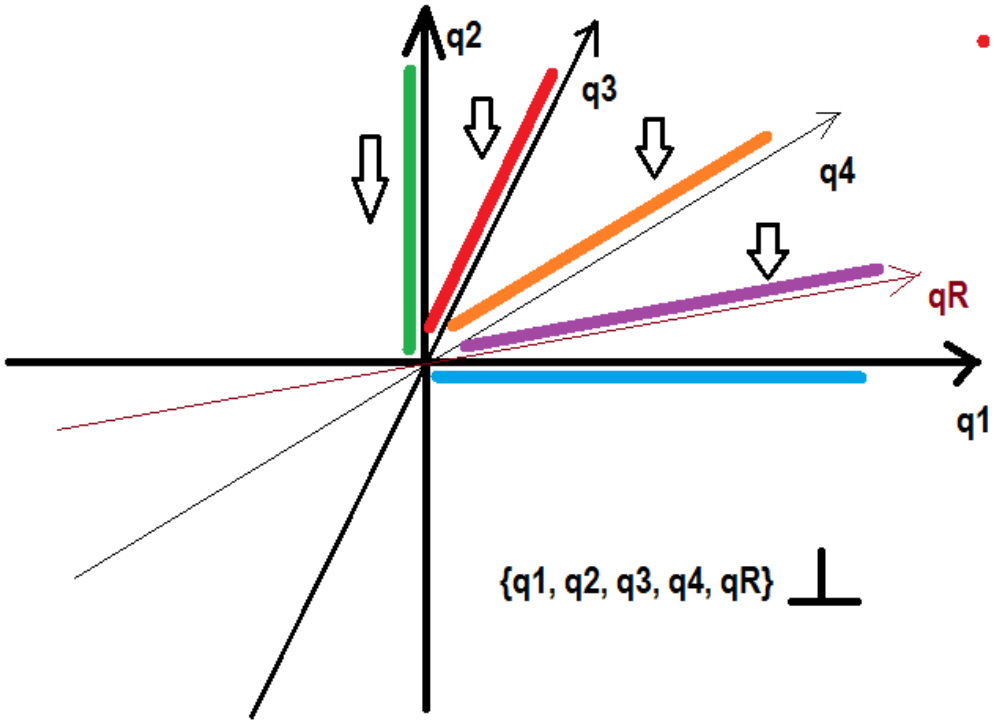
Le schéma ci-dessous illustre cette « régression démocratique » dans une relation dialectique s'affaiblissant entre majorité et minorité.

417 Notion du modèle PRIMO conservée pour ce modèle alternatif hégélien.

418 Idem.

419 Ou bien agit en théorie ou en pratique selon les notions précisées lors de l'établissement et l'épreuve du modèle PRIMO hégélien ci-avant de la dialectique majorité/minorité.

420 Réflexivité dialectique.

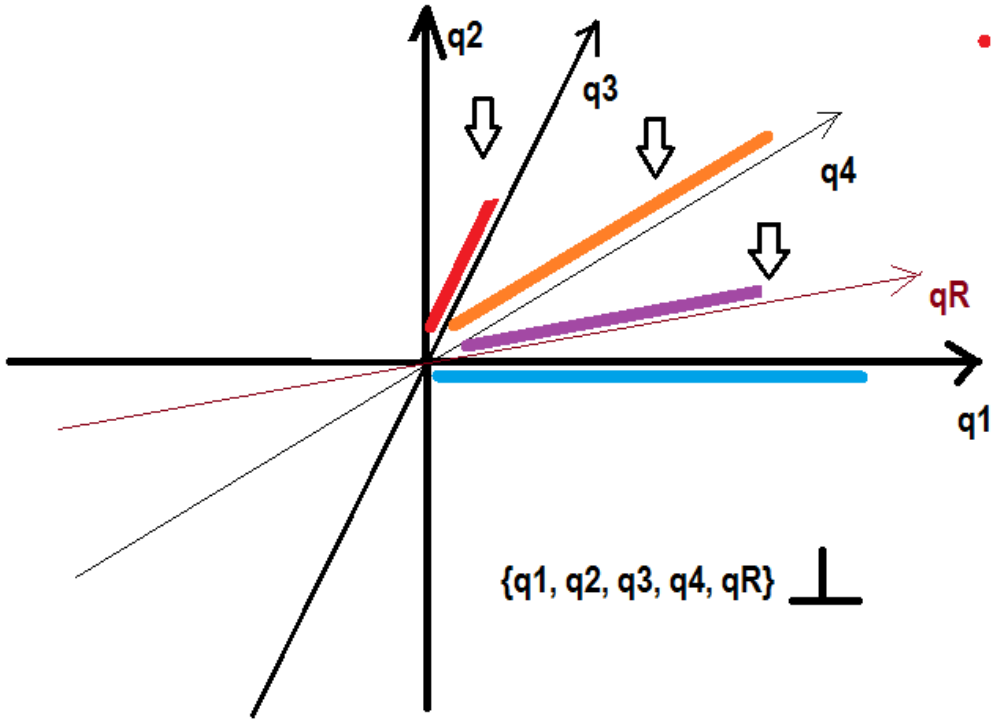


Graphique qualitatif 8 – Rupture du lien minorité/majorité – modèle alternatif.

Plusieurs modèles d'inversion pourraient être étudiés à partir de ce point mais cela sortirait du cadre de cette thèse où il est question ici, rappelons-le, de comprendre comment nous pouvons appliquer un modèle alternatif dialectique rationnel informel {corps, esprit, âme} à un modèle {corps esprit} ici hégélien.

Ces modèles justifieraient cependant, relativement, la norme et la vélocité[421] de croissance/décroissance de chacune des résultantes qualitatives. Retenons un schéma médian ci-dessous pour illustration de notre exemple de fonctionnement :

421 Au sens de vitesse d'une chose idéelle.



Graphique qualitatif 9 – L'opinion publique gagne sur le citoyen – modèle alternatif.

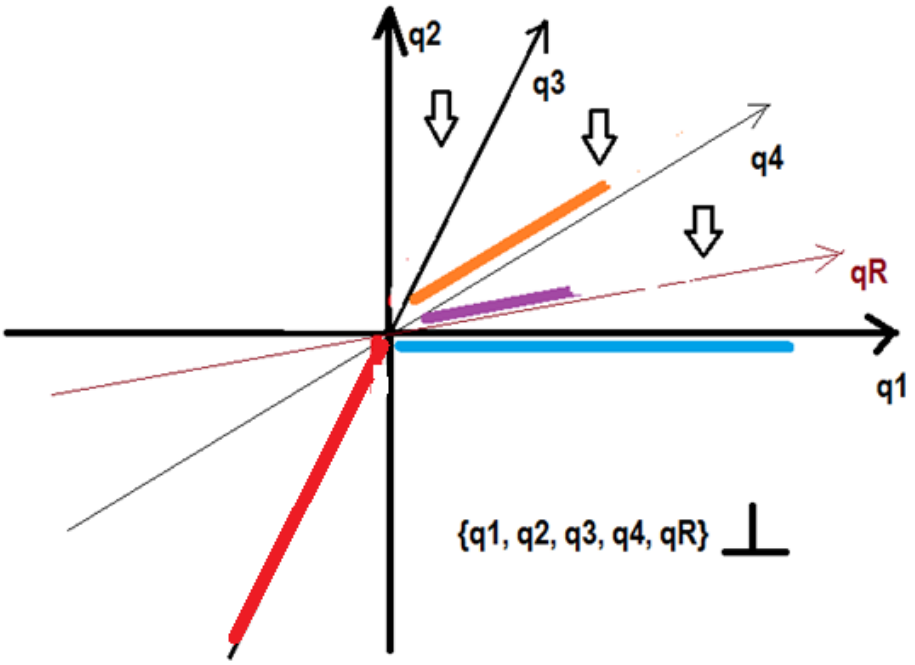
Dans ce schéma, à la rupture de la relation majorité/minorité (q2), le citoyen au sein de la majorité quantitative serait encore majoritaire, comme il le serait d'un reliquat du schéma vertueux démocratique, avant que l'opinion publique ne gagne en quantité sur lui.

Et cette résultante (q3), dans la relation dialectique du corps et de l'esprit, tendrait à diminuer, ramenant l'homme en société à voter de plus en plus avec son corps (comme le corps tendrait à penser), et la faculté réduite à penser « mieux » (réflexivité (qR)) amenuiserait la possibilité à discerner le bien du mal dans l'âme. Cela reviendrait donc à affaiblir la relation dialectique (q4) entre le corps et l'esprit qui consiste à distinguer le mal par un processus réflexif, plutôt que par le rapport immédiat du corps dans le réel sensible.

Il est ainsi question d'une possibilité, certes de détruire peu-à-peu les valeurs de « bien » sociétal qui fonde la cité, mais d'en créer de nouvelles dans une confusion du bien et du mal lorsque (q4) devient négative.

Et ce point est un danger nouveau ici du populisme[422] :

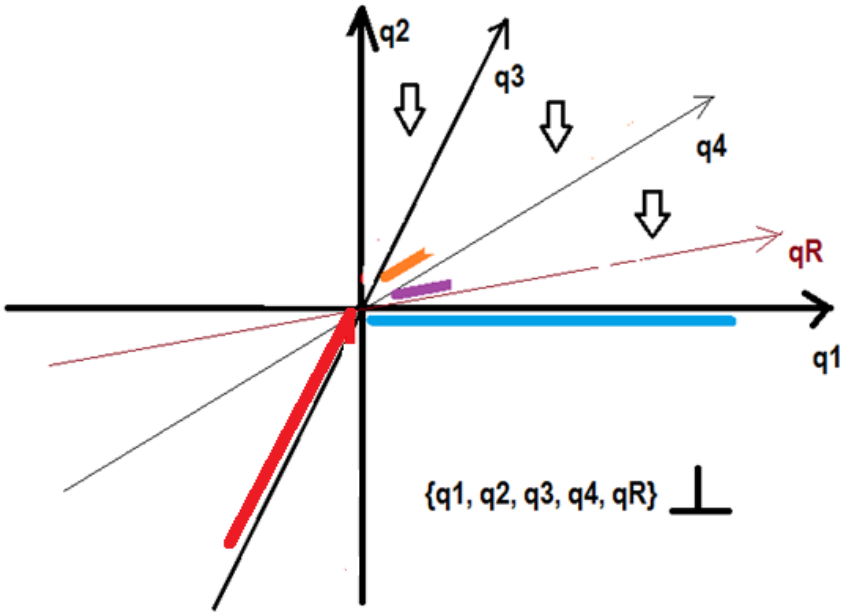
422 Au sens défini dans le modèle PRIMO ci-avant.



Graphique qualitatif 10 – Populisme au pouvoir et persécution de l'élite, régressions – modèle alternatif.

Suivant ce mécanisme, la résultante (q3) deviendrait négative, représentant ainsi la majorité acquise au sein de la majorité quantitative par le populisme, par voie d'opinion publique qui vote (ou agit) avec son corps en devenir.

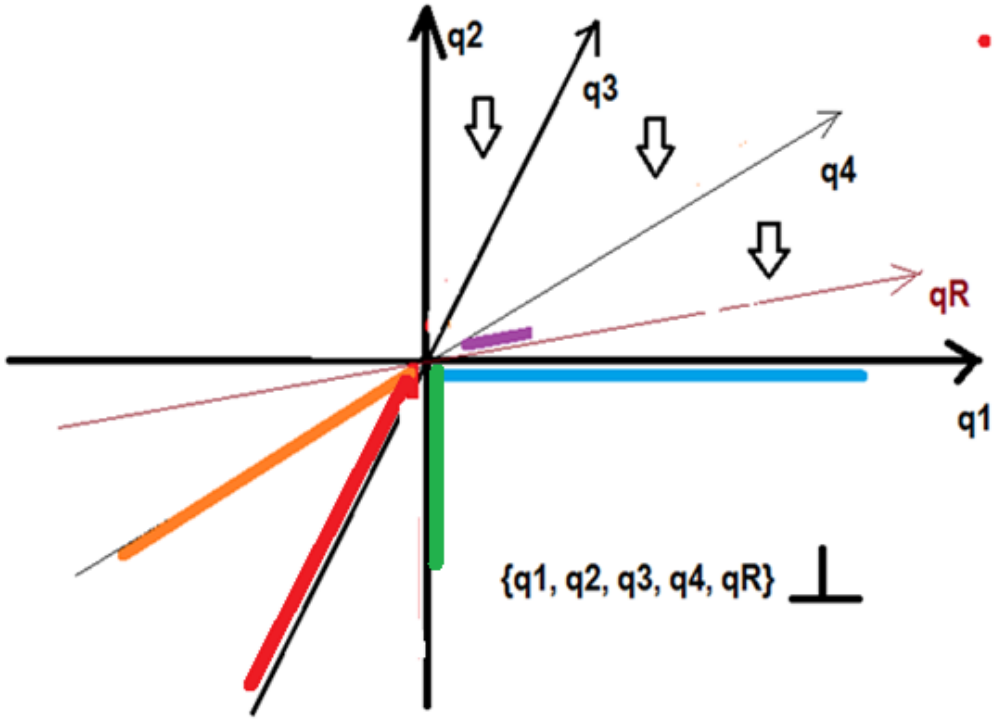
Ceci, par voie de pouvoir d'un Etat devant sa Nation accélèrerait la chute des autres composantes dialectiques, dans un système en opposition de la majorité quantitative et de l'ancienne élite mise en altérité : la minorité ancienne qualitative.



Graphique qualitatif 11 – Basculement éthique par emprise nihiliste – modèle alternatif.

Ce mécanisme serait amené à perdurer jusqu'à ce que la dualité majorité/minorité, de nature transitoire donne à nouveau lieu à une relation dialectique, inversée, dite régressive ici[423] (q2<0) :

423 Mécanisme ici identique au modèle PRIMO ci-avant.



Graphique qualitatif 12 – Développement et valorisation du mal – modèle alternatif.

Comme vu dans le modèle PRIMO, cela inverserait ontologiquement les relations de causes à conséquences entre les résultantes : (q1) entrainant (q2), entrainant la réduction (oppression) de (q1). Et la résultante réflexive (qR) réduisant toujours la capacité à distinguer le bien et le mal d'une résultante (q4) quasi nulle (perte de valeur et recherche de nouvelles valeurs de la majorité populiste quantitative).

Une possibilité qu'il parait utile de mentionner même qualitativement à titre d'exemple ici, serait que cette perte de valeurs sociétale au sein d'une société moins apte à réfléchir et populiste, en dialectique inversée avec l'ancienne élite de la minorité qualitative, pourrait conduire, dans sa confusion à distinguer le bien et le mal, à fonder de nouvelles valeurs (valeurs négatives ou contre-valeurs sur la base de confusions) à partir de la perception immédiate du corps avec le réel sensible, dans la relation dialectique du corps et de l'âme[424].

424 Les valeurs d'une société qui ne cherche plus à sortir de la caverne.

Cela engendrerait un Etat incapable de savoir qu'il ne sait pas, et de trouver un équilibre sociétal dans une dialectique inversée où la pensée se redévelopperait dans le cadre de justification de nouvelles valeurs par une forme de « science ».

Car la science, rappelons-le, dans le modèle d'Aristote, ne travaille pas directement pour le « bien » et se met au service de valeurs, notamment politiques ; la pensée du « mieux » ne se prolonge pas, par réflexivité, dans le « bien ». La science n'est pas la gardienne du « bien » directement.

Et jusqu'à ce que la pensée soit suffisamment mature pour prendre conscience (q3) d'une contradiction par (qR), le système ne se heurterait pas à quelque rupture.

Ensuite, soit les minorités conscientes par (qR) de leur contradiction conduisent à une rupture (vu précédemment dans l'exemple du modèle PRIMO de révolution), ou bien sont régulièrement neutralisées dans un Etat dont le populisme inconscient (au sens de (q4)) fait est au pouvoir[425].

Il existerait ainsi dans ce schéma alternatif, une possibilité d'une démocratie dialectique régressive populiste stable par voie démocratique lorsque la rupture de la dialectique majorité/minorité vient à disparaitre.

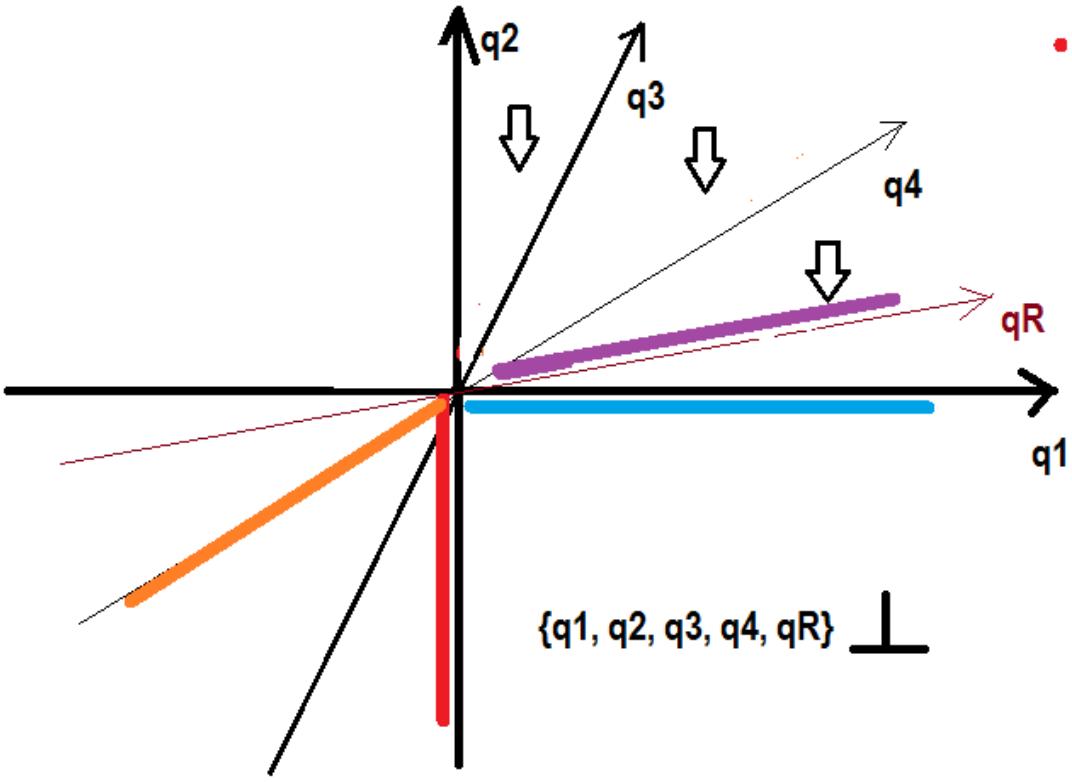
Et cette possibilité se produirait indépendamment des tentatives particulières éventuelles des démocraties de citoyens de maintenir artificiellement (par dualité) le lien entre majorité/minorité en imposant les minorités qualitatives au pouvoir. Une étude, hors cadre de cet exemple d'application de la dialectique rationnelle informelle du corps, de l'esprit et de l'âme serait nécessaire cependant afin d'envisager si la dualité des minorités qualitatives au pouvoir peut accélérer ou non la *régression démocratique* populiste vers un nouvel équilibre dialectique stable et non-éthique (appelé « conscience négative » plus loin). Il s'agirait alors d'une relation[426] entre la conscience inversée[427] du « mieux nécessaire » et du « bien nécessaire » inversé[428]).

425 Avec un risque de sclérose dialectique et de stabilité.

426 Dite dialectique régressive plus bas.

427 Dite négative.

428 Idem.



Graphique qualitatif 13 – Equilibre du mal – modèle alternatif.

Résultats : il est possible d'envisager une dialectique rationnelle informelle dans le redressement du modèle PRIMO hégélien de l'esprit et du corps vers un modèle alternatif hégélien du corps, de l'esprit et de l'âme au sein de la dialectique particulière entre majorité quantitative et minorité qualitative. Cette étude, basée sur la démocratie et le citoyen montre que cette mécanique d'interprétation qualitative des résultantes dialectique ne dépend pas des notions de démocratie et de citoyen. Mais qu'elles dépendent des notions généralisées d'action théorique[429] (ou pratique[430]) de l'homme comme objet.

429 Hegel, relativement à l'être du l'objet « homme » idéel, nous verrons dans la partie suivante de mise en place des modèles PRIMO et alternatif du matérialisme dialectique chez Marx, à partir des résultats de cette partie.

430 Marx, relativement à l'être du l'objet « homme » réel, nous verrons dans la partie suivante de mise en place des modèles PRIMO et alternatif du matérialisme dialectique chez Marx, à partir des résultats de cette partie.

3.6.6. Illustration des notions de rôle de l'Etat, société, progrès social et liberté, dans l'accomplissement de l'Homme par le travail (modèles PRIMO et alternatif hégéliens)

A partir de nos travaux précédents, cette partie propose d'illustrer les enjeux sociétaux de notions marxistes (sous les critères minimaux de dialectique rationnelle informelle compatibles avec la dialectique marxiste) établis à partir des modèles PRIMO et alternatifs hégéliens entre majorité quantitative et minorité qualitative. Cela vise comme objectif de préciser des notions marxistes dans une dialectique en ce qu'elle a de commun à MARX et Hegel dans l'étude des pôles dialectiques majorité/minorité.

Si l'homme individuel peut prendre conscience d'un tout par la force de son travail et agir comme une unité en devenir, dans une conscience sociale, il doit être responsable et moteur, donc punissable et apte à apprendre[431]. Dans le modèle platonicien du connu et de l'inconnu, base de la connaissance[432], la connaissance conduit à la liberté. Ici ce serait celle des travailleurs par la force de leur travail à œuvrer vers une unité[433]. Et devenir ainsi des Hommes libres par leur relation de groupe fondatrice de leurs relations sociales dans le cadre sociétal[434].

Remarquons au passage que, dans ce modèle, avancer que « la connaissance c'est le pouvoir », conduit à cette conscience négative des élites déviée[435] qui se posent comme des minorités qualitatives et qui ne le sont pas[436]. Ces personnes divisent dans le cadre de ce travail négatif de force d'unité sociale. Elles doivent éventuellement être éduquées au progrès social, et éventuellement punies si elles assurent une finalité qui ne concoure pas au progrès social de chacun à devenir un tout pas l'effort[437]. La question éthique est donc fondamentale pour une société, dans ce processus de dialectique hégélienne historiographique au regard des puissances

431 Reprise des résultats établis dans un chapitre précédent.

432 Idem.

433 Idem.

434 Idem.

435 La source de leur autorité est l'argent, idem.

436 Faussement qualitative car pas porteuses de sens dans les valeurs qui travaillent à l'unité par la connaissance, idem.

437 Reprise des résultats établis dans un chapitre précédent.

financières telles que B. GATES, E. MUSK, etc., dominant les économies dans l'économie moderne.

Si l'Etat est le garant de cela et dispose du pouvoir de légiférer et de globalisation de ses actions sur la scène internationale, il convient de porter une réflexion sur les limites de la propriété privée[438] quand elle engage le tout, dans un modèle libéral dominé par la puissance financière échappant à la contrainte des Etats.

La mise en œuvre hégélienne du rationnel dialectique de nature informelle comme base du marxiste (nous verrons pour le retournement matérialiste ensuite), impose que, dans tous les cas, nous rejetions aussi la notion de fausse conscience. En effet, la fausse conscience bourgeoise obéit soudain à un modèle de dualité d'opposition des classes[439]. Si la révolution doit avoir lieu, qu'elle soit permanente ou non, elle ne peut demeurer que dans un cadre dialectique de pôles opposés[440]. Hors, MARX présente la classe bourgeoise comme opposée imposant par la révolution certes une conversion (dialectique hégélienne), mais aussi une révolution dans un cadre d'opposition duale (un choix de société). Si la révolution ponctuelle se doit de s'inscrire dans le cadre d'une dialectique rationnelle d'opposition des classes, cette rupture doit s'inscrire dans une continuité. Si MARX parle d'opposer les classes sociales comme une dualité imposant un choix de société par une révolution ponctuelle, alors, le modèle fausse conscience bourgeoise est faux car il ne peut pas exister dans un cadre dual et non dialectique et doit être rejeté[441]. Il est très difficile de savoir si l'opposition des classes au regard de la révolution ponctuelle est duale comme il semble l'être ou dialectique hégélienne. Nous considèrerons qu'elle est, homogène au système hégélien dialectique marxiste à la base, et donc ce que MARX appel fausse conscience est cette conscience négative de ne pas œuvrer pour un tout. Elle est donc de la même nature que celle du prolétariat qui œuvre de manière irresponsable à la division, mais le point d'origine de ce vecteur force n'est pas le même, ici, l'origine est la bourgeoisie. Si l'on considère le travail de cette force, il est négatif aussi[442].

Qui sont donc les bourgeois, au sens général du modèle marxiste dans une actualisation sociétale ? Le bourgeois et les prolétaires qui n'œuvrent pas à l'unité du tout

438 Au sens de MARX.

439 Reprise des résultats établis dans un chapitre précédent.

440 Idem.

441 Idem.

442 Idem.

travaillent donc dans le même sens. On voit ainsi apparaitre un lien entre *bourgeoisie* et *prolétariat* relative à une minorité « non qualitative » qui agit dans l'individualisme de l'argent et, d'une part, prône que la connaissance est le pouvoir comme chez D. Trump par exemple. Et d'autre part, une minorité grandissante de la majorité quantitative (dialectique régressive) apparait sous la forme d'un groupe qui œuvre à la division et se reconnait dans ces personnes à la conscience négative de la minorité non qualitative en qui elle espère s'identifier pensant que la conscience négative bourgeoise travaille pour elle[443].

Il s'agit ici encore, des électeurs D. Trump par exemple, comme ceux de tout candidat populiste[444] passé, présent ou futur dans la répétition d'une historiographie régressive[445]. Cette tendance est ainsi une rupture, une régression que l'on peut lire dans l'historiographie de la dialectique rationnelle informelle hégélienne en dehors des considérations matérialistes qui arrivent ensuite.

Ce que la révolution permanente est au schéma vertueux du modèle hégélien PRIMO ou alternatif, elle l'est à la *révolution* de la dialectique régressive (PRIMO) ou à la *révolution*/sclérose (alternatif).

Et la révolution est certes le moment de la *reprise citoyenne* en démocratie, comme elle peut l'être au sens général de la reprise prolétarienne sur les classes bourgeoises (Sémantique marxiste).

Si la révolution demeure nécessaire à cette reprise[446], elle demeure aussi nécessairement induite. La révolution affaiblie les majorité quantitative, ici, et n'est pas décidée par la minorité qualitative ; Mais elle marque le moment où cette minorité prend le pouvoir.

443 Fabula des individualités en tant que contre-valeur du travail dans la relation sociale (individuation permettant de tendre vers l'unité d'un tout).

444 Qui fonde leurs programmes par opposition sans proposer de modèle, revandiquant la dualité menant à l'altérité au lieu de l'alération, à la division, et dont l'exercice du pouvoir menace d'une rupture populiste (rupture, révolution regressive et effondrement selon le modèle PRIMO, ou révolution/sclérose, selon le modèle alternatif).

445 Au sens de dialectique regressive, définie plus haut, entre progrès technique et progrès social (idem).

446 Au sens d'un renversement induit, c'est-à-dire non engagé par la classe prolétarienne (minorité qualiative citoyenne).

Au regard des responsabilités qu'il assume, le populisme, base éventuelle du nihilisme[447] et de l'idéologie doit être puni et éduqué.

Le manque d'éducation pour ceux qui sont plus jeunes et de punition des plus âgés est peut-être la cause d'une faiblesse de l'Etat. C'est une question qui sort du champ de cette thèse, mais il convient d'interroger les possibilités d'un Etat au regard de l'argent, à légiférer, au regard du droit privé, notamment dans le libéralisme actuel (avec les limites du droit sur Internet). Comment peut-on accumuler dans l'excès des richesses privées qui ne contribue pas à l'unité d'un tout ou de manière faible, sans qu'il ne puisse être des régulations et limites éthiques dans la conciliation du progrès social et technique. Si une société se choisit un Etat, l'Etat est garant de cette cause devenue minimale dans un monde où il défend ces valeurs dans la convergence dialectique historiographique.

Ainsi, si le populisme prend la tête d'un Etat, il détruit l'Etat, et rend la minorité de la majorité quantitative[448] majoritaire dans une conscience négative guidé par un leader. Il n'y a pas de leader sans ce lien porté par une conscience négative de dialectique hégélienne ave une majorité responsable et œuvrant consciemment pour la destruction de l'unité. Le populisme en démocratie comme dans un régime centralisé rationnel (Soviétique) est une menace et peut nécessairement détruire le système où il prend racine.

447 Une étude détaillée de ce point n'entre pas dans le sujet de cette thèse, mais a été effectué, et adjoint à un complément de la thèse préalable.

448 Dans le développement de notre thèse du modèle hégélien, il s'agit ici de la minorité d'une majorité quantitative qui a subi un glissement notionnel de la notion d'élite et n'interagit plus dialectiquement avec la minorité qualitative. Elle est le populisme.

Résultat : si la minorité qualitative réelle est portée par la conscience positive de l'unité du tout par le travail de chacun dans les relations sociales, un homme peut donc encore être à la fois garant et porteur dans un Tout, des nécessités de la révolution permanente, de l'éducation et de punir comme de la représentation de ce tout (par voie d'individuation) par l'émulsion d'un Etat ou d'un contre-pouvoir (menant à la révolution induite et à la *reprise)*. Il est nécessaire d'agir pour enrayer, neutraliser[449], dans un état centralisé rationnel ou une démocratie, les populismes car ils ne sont pas des émulations positives[450] de la démocratie mais régressives responsables[451] et conscientes[452]. De plus, la destruction de l'Etat est la conséquence nécessaire[453] (révolution) ou la sclérose (danger sur le long terme dans les relations bilatérales internationales). Ces résultats vont nous permettre de conclure ensuite quant aux modèles PRIMO et alternatifs du matérialisme dialectique au regard des minorités qualitatives de la dialectique rationnelles spirituelle.

3.7. Critique partielle du matérialisme/dialectique respectivement objet/sujet de MARX dans la construction du modèle PRIMO

Nos travaux nous ont conduits à identifier les conditions minimales scientifiques de la dialectique qui permettent de rapprocher des méta-modèles aristotéliciens et hégéliens. Nous avons pu définir la notion de rationnel dans ces dialectiques à partir des méta-modèles communs entre Aristote et Hegel via l'unité. De ce rationnel basé sur ce qui est commun et scientifique dans ces deux dialectiques, nous avons abouti à l'existence d'une spiritualité rationnelle de nature éthique (humaniste). Quand nous avons finalement identifié la nature formelle et informelle de chaque dialectique entre Aristote, nous avons pu étudier l'étude sur le modèle de dialectique aristotélicien (les tables de vérité) d'une nature informelle de dialectique. Cela nous

449 Violence légitime d'une démocratie citoyenne (ou d'un pouvoir centralisé rationel éclairé au sens de Hobbs, de soviets) ou éducation.

450 Au sens de régression dialectiques.

451 Cf. travaux des chapitres précédents.

452 Au sens de conscience négative.

453 Au sens de « qui ne peut pas ne pas être », (malheureusement)

a permis de poser le cadre de la dialectique rationnelle informel dans un champ plus large d'étude, notamment en intégrant la notion de spiritualité rationnelle dialectique informelle. Une critique peut être faite à cette démonstration, à ce niveau de reconstruction du modèle marxiste de matérialisme dialectique à base rationnelle scientifique informelle : elle tient au fait que les platoniciens sont *essentialistes*[454] et de nature *subjectiviste*[455], mais aussi au fait que MARX a construit son modèle à partir des matérialistes Epicure et Démocrite.

Notons simplement que le subjectivisme des modèles essentialistes platoniciens relève de l'être comme sujet réel. Dans l'étude des modèles aristotéliciens et hégéliens, nous n'avons toujours pas abordé, au sein de ces méta-modèles, où nous allions placer l'être du sujet. Mais nous avons constaté cependant que le fait qu'Aristote place l'être dans le sujet du monde théorique des idées n'a pas interféré avec les études successives de définition et d'application de la dialectique rationnelle informelle (spirituelle) à ce point de la démonstration.

Par ce constat, nous pouvons simplement dire que les travaux préparatoires à cette thèse en annexe ont permis de mettre en place la finalité d'un modèle dialectique rationnel scientifique informel marxiste selon la genèse qu'en a fait Marx[456].

Mais le chemin emprunté par MARX de partir des matérialistes comme base et d'y appliquer la dialectique hégélienne lui a fourni un chemin éventuellement plus pauvre au regard de la notion de conscience que nous avons pu tenter de compléter à travers nos études successives de cette dialectique rationnelle informelle du corps, de l'esprit, de l'âme (modèles PRIMO et alternatif hégéliens).

Ce chemin aurait été différent, au regard de la spiritualité notamment, si MARX avait été un dialecticien avant d'être, éventuellement, un matérialiste.

C'est-à-dire qu'il avait appliqué comme sujet de la dialectique un matérialisme. C'est le chemin que nous faisons actuellement afin d'arriver au même point d'arrivée, la construction d'un même modèle de matérialisme dialectique hégélien informel sur lequel nous opérerons une relève marxiste de l'être dans l'objet du réel.

Et le chemin que nous opérons (Aristote, Hegel, Plotin, Marx) nous éclaire peut-être plus sur les notions de spiritualité. Par son approche avant tout matérialiste d'Epicure ou Démocrite,

454 L'être est de nature idéelle.

455 L'étude porte sur l'Homme comme sujet, comme étudié dans les chapitres précédents.

456 PRIMO.

MARX a du mal à justifier en dehors d'un principe, l'existence de la pensée, même si elle est produite par la matière. Cela se justifie par le fait que Epicure et Démocrite[457] sont des atomistes (et non-platoniciens, empreints d'une métaphysique nécessairement non-ontologique).

Au-delà de se limiter par la stratégie du chemin d'étude effectué dans sa thèse fondatrice, MARX peine non seulement à préciser les notions de consciences, mais se limite, dans la notion de travail, au travail pratique alors que ce travail est une contribution dans une conscience positive de l'individu dans un tout par sa relation sociale. Le lien avec l'économie par la rémunération de la force du travail, ou le travail contre rémunération n'est ainsi pas nécessaire mais contingente. L'on peut agir sur internet sans rémunération dans une conscience positive ou négative, agir et être au chômage et payé par l'état, ou par des aides sociales, s'autofinancer. La notion de travail pratique prolétarienne liée au contexte historique a renfermé la nature du travail de cette force prolétarienne (comme travail de la force dans la dialectique au travail ouvrier[458], à une époque précise, non généralisable et actualisable).

Le travail de cette force de nature ontologique ne peut pas être lié à une époque (chronologique) mais à un modèle lui-même ontologique. De plus, le lien nécessaire du travail à l'argent tend à subordonner les valeurs de la conscience éthique dialectique à l'argent et à favoriser le populisme que nous connaissons aujourd'hui comme la dérive du prolétariat à confondre conscience positive et négative[459]. C'est une question qui sort du champ de l'étude de cette thèse, mais l'on peut ici s'interroger si ce biais historique dans une historiographie[460], ne contient pas les racines du populisme qui l'on fait germer aujourd'hui.

Doit-on, à la place de classe ouvrière qui agit en pratique par sa force du travail, parler plutôt que de la majorité d'une minorité qualitative consciente de la nécessité historiographique par une révolution permanente (voire rupture) de l'unité de chacun dans un tout.

Ceci dans un travail de conscience positive par le travail de sa force dans l'acte responsable du corps réel, dans ses relations sociales du mieux (technique) et du bien (éthique dans son devenir social).

---

457 Au regard des travaux de MARX dans sa thèse de doctorat en philosophie, Différence entre la philosophie de la nature de Démocrite et celle d'Epicure, 1841.

458 Homme générique dans son processus de désaliénation dans son rapport conscient à l'outil de production.

459 Ce qui pourrait en partie éventuellement expliquer le revirement des membres des partis Communnistes vers les partis populistes (Front National).

460 Au sens du modèle aternatif.

Elle serait face à la minorité « *quantitative*(?) » duelle œuvrant pour le progrès technique sous une conscience négative. Cette minorité *quantitative* duelle soutenue par la minorité d'une majorité qualitative qui devient majoritaire dans cette même majorité (ouvrier populisme qui n'agit pas en pratique par sa force du travail dans le cadre chronologique de Marx). Elle y soutient notamment la minorité quantitative (appelée bourgeoise dans le cadre chronologique de Marx). Cette notion généralisée de la classe ouvrière (elle-même scindée en deux notions) pourrait être mieux actualisable généralisable aux enjeux sociétaux en dehors de toute chronologie[461].

L'on penserait ainsi à tort que le modèle matérialiste dialectique dans sa pratique politique (communiste) est mort avec l'ouvrier et le bourgeois, avec l'arrivée de la finance internationale. Mais force est de constater que le modèle dialectique rationnel informel historiographique (le seul dont il est possible de parler à ce point de notre construction), contient déjà la modernité éventuelle de son actualisation. La notion est la même, les noms changent. Actualisons plutôt, dans le modèle, les noms à l'époque pour penser la géopolitique de notre époque. Aujourd'hui, qui sont les ouvriers et les bourgeois d'hier ?

Résultat : la critique du modèle primo, au regard exclusivement de sa relation objet/sujet, nous a permis de nous interroger sur les apports d'un inversement de l'objet et du sujet entre matérialisme et dialectique dans un modèle alternatif. Cette opération permet une actualisation de nature ontologique, généralisable éventuellement, des propriétés (et non des qualités), notionnelles suivantes : Bourgeoisie, prolétaire, ouvrier.

3.8. Dialectique rationnelle informelle ; problématiser le réel spirituel

Dans cette partie, nous allons étudier la relation particulière de la dialectique de la spiritualité rationnelle informelle dans sa relation au réel car le redressement matérialiste du

461 Plutôt que de parler des bourgeois et des ouvriers, à des époques où ces étiquettes ont changé mais ont gardé leurs mêmes propriétés. Notre démarche vise bien à étudier la propriété des Choses notionnelles (ontologiquement car elles contiennent leur être par nature) et non leurs qualités (qui ne contiennent pas l'unicité de leur être nécessaire au sein du divers des fonctions contingentes).

modèle alternatif que nous cherchons à construire, doit s'assurer de cette condition de possibilité de la spiritualité.

3.8.1. La logique inductive est dialectiquement rationnelle

Dans cette partie, il est question de traiter comment la logique inductive de problématisation du réel sensible dans une approche informelle, permet de lier, en particulier chez Marx, par l'analyse logique, le réel à une démarche dialectique rationnelle : il est question du lien entre méthode dialectique rationnelle et logique analytique de mise en œuvre à partir du réel.

Et implication du réel analytique dans une démarche rationnelle informelle du spirituel en particulier, de la spiritualité interne rationnelle vers le questionnement de la rationalité de la spiritualité externe.

Il s'agit ici du rationnel dialectique informel appliqué au modèle du corps, de l'esprit aristotélicien et de l'âme nécessaire aristotélicienne, en cohérence avec la logique déductive d'identification des paradoxes et des contradictions du réel. Car MARX emploie une démarche logique inductive de problématisation du réel dans ses travaux de démonstration de son modèle à partir d'un rationnel dialectique informel.

Dans le cadre de la reconstruction du modèle marxiste matérialiste dialectique utilisant une logique inductive basée sur une dialectique rationnelle informelle, à partir de la dialectique comme « objet » et non des atomistes, nous allons donc étudier comment la logique déductive s'emploie à la dialectique rationnelle informelle telle que nous l'avons reconstruite à partir des travaux d'Aristote et de Hegel préalablement, ici, à un retournement matérialiste.

Cette intégration logique dans le rationnel dialectique permettra d'identifier les lieux de contradiction dans la réalité qui laisse apparaitre d'autres lieux où l'analyse, à base dialectique comme conciliation (versus opposition duale de choix) opère. Cela relève d'une importance majeure puisque, dans le modèle de dialectique (ici rationnelle informelle hégélienne), cela permet de connaitre les limites d'utilisation de ce modèle.

En effet, si la dialectique relève de la conciliation, par l'analyse dont le but rationnel est l'unité, la nécessité et la répétabilité, (donc de l'analyse et peut ainsi supporter les logiques comme objet ou moyens d'y parvenir, et où le formel ou l'informel relève de la nature de ce moyen

pour y parvenir (statique constructive ou dynamique d'opposés dialectiques)), alors la limite de ce modèle relève des conditions de possibilités qui font la rationalité.

Nous avons dit que la rationalité était liée à la convergence. Quelles sont ainsi les conditions de possibilités qu'il puisse y avoir convergence dans l'étude dialectique rationnelle du réel sensible ? Comment la logique inductive, par sa capacité à interroger le réel sensible et y faire émerger une problématique permet-elle de distinguer paradoxe et contradiction[462] ?

Notamment lorsque nous interrogerons les actes de Staline de décimer des populations croyantes sur le fait que cela soit de la folie ou qu'il puisse y avoir un dessein funeste de nature scientifique dans le matérialisme dialectique de la théorie de la théorie de la pratique de MARX.

Nous allons ainsi étudier ce point par la contraposée des conditions qui fonde la rationalité.

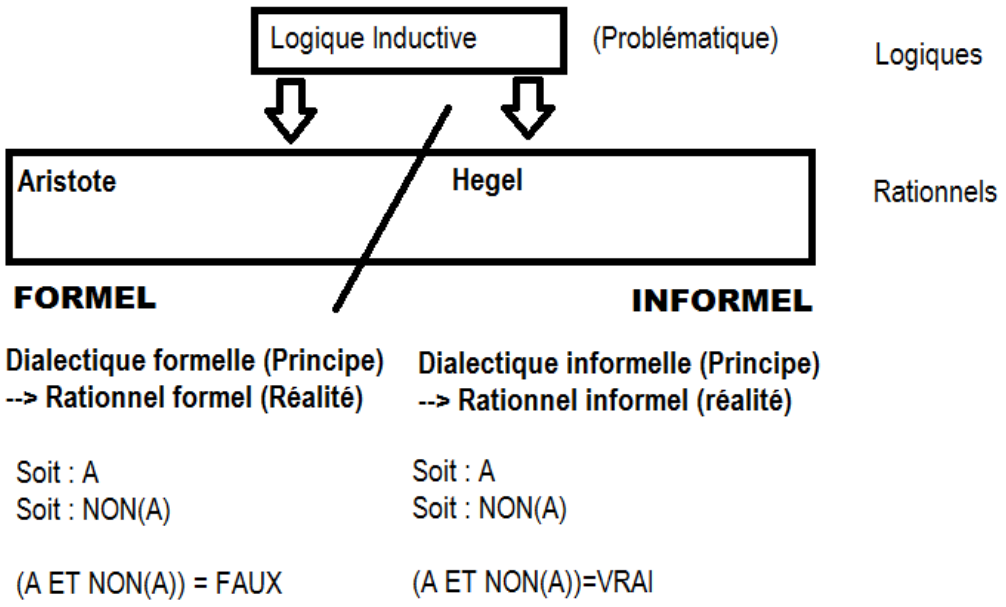


Figure 51 - Logique Inductive et les deux traitements rationnels de la problématique.

462 Au sens de Science et folie dans les actes du réel.

Il est question d'aborder la question des logiques pour présenter ce point.

S'il existe deux manières d'être rationnel, ils existent plusieurs méthodes logiques basées sur ces deux manières d'être rationnel. Si le rationnel est nécessaire à fuir la folie, l'on peut être rationnel sans être logique (comme l'est la spiritualité rationnelle), cependant, force est de constater que toute logique est nécessairement rationnelle.

En effet, la spiritualité appartient au « je crois » et la logique appartient au « je pense ».

La pensée et la croyance sont des pôles exclusifs mais dans une approche de conciliation formelle (ou non), ils sont dialectiques afin de pouvoir être porté par l'analyse.

En effet,

- Si A= PENSER

  Et

- Si B= CROIRE

  ALORS

- $A \cap B = \{\Phi\}$

Il n'y a pas de penser dans la croyance sinon l'on n'a plus indépendance des pôles[463], sinon, un croyant subordonne son action de prier à la preuve scientifique de l'existence logique de dieu dans les pieds de page de la bible.

De même si l'on envisage qu'il fût quelque croyance dans la pensée, l'on pourrait s'attendre à voir dieu dans les ratios des soldes intermédiaires de gestion, dans la rentabilité d'une entreprise à partir de ses états financiers. C'est donc parce qu'ils sont dialectiques que ces deux notions sont conciliables par l'analyse en chacun comme un tout de la connaissance sociale entre tous.

Ainsi, la pensée inclut la logique nécessairement et la croyance[464] n'inclut pas la logique, nécessairement.

463 Ref. annexe 2.

464 Au sens large de spiritualité interne pour l'instant.

Contraposée : par contre, force est de constater que pour pouvoir concilier dialectiquement deux pôles opposés, deux pôles indépendants doivent êtres rationnels. C'est-à-dire pour que la relation des deux puisse se concilier à une unité (être un scientifique ici et avoir une spiritualité établie à titre individuel mais aussi dans le rapport social d'une société notamment historiographique de conciliation), à ce niveau du progrès social et du progrès technique, il faut que les pôles soient rationnels en puissance. (Permettent le rationnel, ici dialectiquement entre le « bien » (éthique de nature spirituelle interne, et le « mieux » de la pensée technique).

Le scientifique est rationnel par nature, en acte et en puissance[465]. Mais qu'en est-il du croyant (au sens large interne puis ensuite externe de la spiritualité[466] dans ses distances ontologique à l'Homme)?

La spiritualité, comme source intrinsèque à l'homme humaniste éthique cherche à converger vers le bien parmi la division et le divers des maux. Ce bien à minima, rappelons-le est le vivre ensemble dans nos différences dans une cité. Il est donc bien question de spiritualité (relativement au « bien ») rationnelle (relativement à l'unité).

Mais quid d'une spiritualité de nature morale, extrinsèque qui nous est imposées (religion, etc.) avec une distance ontologique supérieure à celle qui sépare les hommes dans leurs différences (siège de l'individuation) ? Cette spiritualité poussée à la croyance d'un Dieu, est-elle nécessairement rationnelle (à défaut de ne devoir jamais chercher à être logique pour éviter toute confusion dialectique) ?

Si la religion est de tendre effectivement vers l'unité appelée Unité ou Dieu, (ou Un en dehors du champ de la religion dans le fondateur de la spiritualité rationnelle, Plotin néoplatonicien), alors la croyance est rationnelle par définition.

---

465 Lié à la capacité de l'action (nécessaire, faculté).

466 Au sens de ce qui dépasse le matérialisme sous sa forme la plus réduite à la matière ; Pour l'homme, nous considérons ainsi l'hypothèse la plus sévère et réductrice pour notre analyse : l'individualité de l'individus (hors individuation), excluant de facto : - l'humanisme, la laïcité, l'individuation, l'Un, l'harmonie pré-établie de l'univers, la cause première des causes à conséquences non-matérielle, les spiritualités gnostiques, le gnosticismes, la vitalité, la croissance, la spiritualité naturaliste, les religions monothéistes dans leur distance théologique externe de l'homme à son dieu. Cette notion est à discuter dans notre thèse au regard des notions de rationel formel ou informel versu l'idéologie.

Dans ce cas, elle contribue à converger vers cette unité, ce dieu, qui unit les hommes selon des règles de base à vivre ensemble dans leurs différences. Il est question de converger vers l'unité d'un dieu par l'unité des hommes, donc d'une cité, et non de plusieurs citées duales.

Résultat : la problématisation du réel par voie rationnelle de la logique inductive permet en particulier de problématiser la relation dialectique (formelle ou informelle) de l'Homme avec le sujet de spiritualité interne (unité éthique) car cette spiritualité est rationnelle. Mais cette conclusion peut s'étendre à toute spiritualité externe puisque le sujet de spiritualité externe (unité morale, dieu, Un, etc.) est bien, elle aussi, de nature rationnelle.

3.8.2. Réflexivité dialectique de la pensée et de la croyance : croyance rationnelle vs. Superstition (idéologie) : nécessité de l'étude plotinienne

Dans cette partie, nous établissons une définition de la relation dialectique entre croyance et superstition.

L'Enjeu plotinien de la pensée réflexive de l'objet sur lui-même comme sujet, l'est dans une relation réflexive entre penser et croire : penser par soi-même pour croire par soi-même[467].

A défaut, croire sans penser revient à refuser l'épreuve du réel et à s'adonner à de la superstition. Cette hypothèse pourrait être traitée ici mais nous ne disposons pas de tous les champs ouverts par la dialectique rationnelle sur la relation de nature réflexive de la dialectique rationnelle de la pensée et de la spiritualité. Nous étudierons cela à travers un modèle *néoplatonicien,* ci-après de la dialectique du corps, de l'esprit et de l'âme dialectique chez Plotin pour identifier les lieux de spiritualité dialectique dans un modèle rationnel de cette relation.

467 Ce point est étudié en détails dans l'analyse, plus bas, de la théorie des puissances chez Plotin.

Résultat : Il est nécessaire de prolonger l'étude de la relation dialectique rationnelle du corps, de l'esprit et de l'âme dans le modèle (néo)platonicien de la théorie des puissances chez Plotin afin de préciser comment identifier les sources d'idéologie, par voie de superstition, au sein de cette dialectique dans le cadre d'une spiritualité externe.

3.8.3. Convergence dialectique rationnelle de la spiritualité externe avec l'éthique

Dans ce chapitre, l'on remarque que la morale œuvre dans l'unité dialectique de l'homme dans la cité.

Sans être subordonnées à la pensée, les morales en particulier (croyances rationnelles) ne peuvent que converger dans leurs règles propres vers l'unité dialectique, car le l'objet, ici, de la dialectique de l'homme et de l'unité spirituelle externe, est l'homme.

Et comme chaque homme œuvre[468] au bien perfectible par ses rapports sociaux dans la cité, il est aussi question d'unité de la cité dans la nature du bien d'une morale œuvrant vers l'unité au sein d'une spiritualité externe que nous avons justifiée comme étant rationnelle plus haut.

S'il existe une spiritualité de nature morale au-delà de l'éthique au sein de la dialectique rationnelle, ici formelle de notre modèle, cela signifie que la conscience positive œuvre dans le même sens que la morale et que la morale n'est pas, à minima un danger en soi pour une cité dans ses actes du réel.

Cependant il est question désormais de réintégrer la logique inductive basée sur un rationnel dialectique afin d'interroger le réel sur le modèle dialectique formel aristotélicien de l'âme du corps et de l'esprit, car nous avons établi, précédemment, qu'elle était en capacité de le faire.

468 D'après nos travaux des chapitres précédents.

Résultat : il y a nécessité de la convergence dialectique rationnelle (formelle ou informelle) entre la spiritualité externe d'ordre moral et la spiritualité interne d'ordre éthique, au-delà de l'étude montrant la possibilité de cette convergence (critère de contingence) en partie 1.

3.8.4. Logique inductive de formelle à informelle

Tout comme nous avons étudié les conditions de possibilités pour que la dialectique formelle aristotélicienne de l'âme nécessaire, du corps et de l'esprit puisse être interprétée de manière informelle dans les tables de vérité, il convient de constater la mesure minimale d'utilisation d'une logique inductive à partie d'une dialectique informelle dans cette partie.

Si la logique inductive, dans ses caractéristiques minimales problématise le réel selon les critères de Hume, et se déroule selon des modes d'analyse à partir d'hypothèses qui permettent d'analyser les conditions de possibilités de concilier deux thématiques indépendantes et non-duelles de la problématique, ce mode de conciliation peut être effectivement de deux natures dialectiques :

>Formelle : le mode de conciliation revient à résoudre la problématique au sein de chacun des hypothèses par une construction discrète d'un raisonnement à partir d'un agencement de chacune des proportions des deux thématiques[469]. Cette approche discrète nous ramène à la base du formel tel que :

- Si A

Et

- Si NON(A)

ALORS

- (A ET NON(A) = FAUX)

Avec :

469 Cf. l'étude détaillée en annexe 2.

- Si A

Et

- Si B

ALORS

- $A \cap B = \{\Phi\}$

Ainsi, la construction dite *discrète* ne peut pas se faire, à sa limite, que par une conciliation de pôles indépendants non-duels (mais non opposés car sinon, à la limite de la logique formelle, il y a constat de contradiction car sinon il n'y a pas construction et donc pas de rationnel formel permettant une construction discrète).

>Maintenant, si cette conciliation dialectique qui engage des pôles indépendants non-duels d'une problématique est de nature informelle, elle n'est plus une construction quantitative discrète d'une solution par des hypothèses. Et la problématique s'établit par l'agencement de proportions entre les deux pôles par chacune des deux thématiques de cette problématique qui définissent les hypothèses inductives.

Il s'agit pour chaque hypothèse d'une résultante qualitative dans la relation quantitative des pôles, de manière permanente. Nous retrouvons ici la qualité formelle :

- Si A

Et

- Si NON(A)

ALORS

- (A ET NON(A)) =VRAI

Avec :

- Si A

Et

- Si B

ALORS

- $A \cap B = \{\Phi\}$

Et rappelons que, si des pôles sont distincts, indépendants et non-duels, alors ils peuvent être dits *opposés*.

De plus, constatons, au regard de la condition de définition du formel et de l'informel, que l'on ne peut pas fonder une logique formelle sur une dialectique informelle et vice versa car l'on ne peut pas supposer de relation nécessaire bijective entre ces deux propositions :

Proposition P1 :

- Si A

Et

- Si NON(A)

ALORS

- (A ET NON(A))=VRAI

Proposition P2 :

- Si A

Et

- Si NON(A)

ALORS

- (A ET NON(A))=VRAI

Même si P1 et P2 partagent le même principe minimum à la dialectique :

- Si A=P1

Et

- Si B=P1

ALORS

- $A \cap B = \{\Phi\}$

Ainsi, si la démarche logique marxiste met en œuvre une dialectique informelle, la logique comme objet de la démarche sur le sujet dialectique est lui aussi nécessairement formel. De plus, afin de construire le modèle marxiste à partir de la dialectique, il sera nécessaire de considérer que la nature de toute logique par la suite est aussi de nature informelle dans l'étude de la dialectique rationnelle informelle, notamment de la spiritualité du modèle dit alternatif.

Résultat : la logique inductive formelle opère un retournement informel dans sa mise en œuvre à problématiser dialectiquement et rationnellement le réel[470].

3.8.5. Enjeu d'identification des dérives idéologiques de la dialectique rationnelle informelle spirituelle externe

Dans cette partie, il convient d'étudier comment la spiritualité rationnelle externe peut dériver en conscience négative spirituelle.

Mais constater que la spiritualité rationnelle informelle morale se place dans le champ de dialectique, c'est aussi reconnaitre qu'à ce fondement commun au modèle marxiste, il existe le danger d'une conscience négative[471] (entre corps et âme cette fois-ci dans sa conscience du bien

470 Qu'il soit, lui, considéré comme rationnel ou non, car, par définition des critères minimaux de la dialectique, le rationnel a autorité sur la folie.

471 Selon le même mecanisme de définition de la conscience négative de la relation dialectique rationnelle spirituelle interne entre le corps et l'âme, précédemment, ou encore le mécanisme de définition de la conscience

au regard d'une spiritualité externe) par le travail de force d'individu de minorité de la minorité qualitative œuvrant pour la division de manière consciente et responsable. Ces groupes cherchent, dans ce modèle, à ressembler à la spiritualité mais n'en sont pas car ils ne sont pas rationnels (enjeu de division et non d'unité dans la spiritualité externe).

Comme toute conscience négative, ils conduisent la cité à la division, à l'animalité, à la folie car ils ne sont pas rationnels. Ils sont le populisme spirituel (dans la relation corps/âme d'une dialectique rationnelle spirituelle externe), et ne représentent dont pas les religions dans l'ordre (im)moral qu'ils prônent.

A l'échelle individuelle, ils peuvent, au-delà de leur responsabilité et de leur conscience, aller jusqu'à perdre leur conscience, proche de l'animalité[472] en eux et ne pas savoir qu'ils ne savent pas, des choses de la spiritualité vraie et rationnelle.

C'est l'empreinte idéologique dont le nihilisme est le vecteur[473]. Toute la difficulté est d'éduquer (avant le point de non-retour idéologique d'animalité) ou de neutraliser des personnes et des groupes de personnes sans que des personnes en devenir d'animalité, par conscience négative, ne croient qu'on s'attaque à leur religion (alors qu'on lutte contre un populiste religieux d'une interprétation non rationnelle (folie) d'une religion pourtant, elle, bien rationnelle).

Le rationnel ne peut enfanter de la folie, mais le projet nihiliste est justement d'empêcher de penser à des personnes en fragilité de connaissance, pour inter changer les idées d'unité avec celle de division et de destruction de la cité.

Retenons seulement que la mécanique nihiliste crée des idéologies et les idéologies comme des virus se développent seules. « L'on peut tuer un homme et non une idée ». Le danger de la spiritualité dans un système dialectique rationnel informel (ou informel) n'est pas

négative du mieux, de la relation dialectique rationnelle entre le corps et l'esprit, précédemment. L'on ne détaillera pas à nouveau ce mécanisme dans ce chapitre pour des raisons de lisibilité.

472 Dans le cadre d'une Conversion négative vers l'Un, nous étudierons en détails ces modes de conversion (discrets) en champs de conscience selon les conditions de possibilités par une dialectique rationnelle (formelle) minimal compatible entre les auteurs. Il s'agira de la dialectique rationnelle (formelle) de la spiritualité externe, entre le corps, l'esprit et l'âme sous le modèle des Théories des Puissances (lui-même dialectique et donc convergent avec le modèle hylomorphique aristotélicien car étant tous deux platoniciens, dans le cadre de notre étude ci-après).

473 En référence à des travaux complémentaires annexés à la thèse prélable.

l'inconscience ou l'aliénation, mais de maintenir l'enjeu de la connaissance dans la relation sociale, comme part de la spiritualité dans une historiographie[474].

La religion a aussi la responsabilité historiographique de conscience positive d'être vecteur de conciliation entre progrès social et progrès technique. Les religions qui n'œuvrent pas dans le sens de l'historiographie ne peuvent pas se prévaloir de quelques morales rationnelles et ne continuent plus à l'unité de la cité. La religion ne peut que concilier son historiographie car elle par d'unir, d'Amour de bien. La religion ne se pose donc pas non plus en menace d'une historiographie (au sens de notre modèle alternatif du corps, de l'esprit et de l'âme dans une dialectique rationnelle formelle ou informelle) de la spiritualité externe) dans une structure d'état dialectique rationnelle informelle (prochainement matérialiste par retournement). Mais la conscience négative spirituelle externe, appelé terrorisme religieux[475] maladroitement[476] relève de la superstition par voie nihiliste de la faiblesse de la conscience morale et de la conciliation, en conséquence, avec l'éthique.

3.8.6. Conditions de possibilités d'un retournement matérialiste du modèle dialectique rationnel informel et enjeu de spiritualité externe (cadre de logique inductive informelle implicite)

Dans cette partie, nous étudions les conditions de possibilités pour effectuer un retournement d'une dialectique matérialiste rationnelle informelle d'une spiritualité externe idéelle vers une dialectique matérialiste rationnelle informelle d'une spiritualité externe matérialiste de l'objet « dialectique » et du sujet « matérialisme ». Si ces conditions de possibilités le permettent, nous pourrons alors effectuer pas-à-pas ce retournement en pratique

474 L'on revient à fonder la nécessité d'une étude plotinienne du « penser par soi-même » pour « croire par soi-même ».

475 Utilisons désormais le terme d'insugé.

476 Car ce ne serait pas la religion qui se radicalise mais le nihilisme qui utiliserait les faiblesses de hommes issus d'une religion mais exclus ontologiquement car agissant selon une conscience négative spiituelle externe. (Ceux qui sont dans une idéologie de la spiritualité externe pas voie de superstition).

dit PRIMO du modèle marxiste de la théorie de la théorie-de-la-pratique ainsi que celui du modèle alternatif.

La critique que l'on pourrait faire à cette étude de la dialectique rationnelle informelle hégélienne de nature morale au-delà de sa nature éthique serait de penser qu'elle ne peut pas s'adapter à un retournement matérialiste à partir de notre base essentialiste.

Si nous opérerons le renversement matérialité plus tard par l'implication de l'être dans le sujet réel, nous n'avons à ce jour pas discuté de la position de l'être dans le sujet réel ou essentiel dans la construction du modèle de dialectique (objet) rationnelle informelle spirituelle externe car notre étude reste indépendante de ce point.

De plus, remarquons que techniquement, la dialectique ouvre la voie d'une spiritualité rationnelle dans un cadre matérialiste. C'est tout l'enjeu du chemin que nous avons choisi, alternatif à celui de Marx, pour parvenir au même modèle, celui de Marx, du matérialisme dialectique rationnel informel hégélien (ici intégrant la notion de spiritualité rationnelle externe).

En effet, la dialectique hégélienne met en œuvre des pôles indépendants rationnels de manière informelle.

- Si : A = l'homme
- Si : B = Dieu (comme un dieu théologique externe à l'homme, dans une religion).

  ALORS

- $A \cap B = \{\Phi\}$

Car l'homme n'est pas dieu et dieu n'est pas l'homme.

Rappel :

- Si A= INTERNE

  Et

- Si B= EXTERNE

  ALORS

- $A \cap B = \{\Phi\}$

Mais les deux sont rationnels car l'un cherche l'unité possible dans l'éthique et l'autre nous l'impose dans la religion par la morale[477].

De plus, l'homme est rationnel et logique, dans la preuve de son existence scientifique au-delà de l'ontologie.

Dieu[478] n'a pas d'existence scientifique. Mais dieu n'est pas nécessairement exclusivement métaphysique, il peut revêtir rationnellement d'une idée ontologique car si un dieu religieux est une croyance (certes des hommes (NDA) à chercher l'unité et l'imposer par voix morale, dieu est rationnel dans le sens (faible) de « rendu rationnel » par les hommes à imposer, de l'extérieur de l'homme, une unité aux hommes.

Et cette valeur d'unité intrinsèque à dieu (qui existe dans son devenir rationnel pour l'Homme-en-soi) ou extrinsèque à dieu (qui est fait existant par les hommes), demeure extrinsèque, dans tous les cas, à l'Homme.

Ainsi, que la nature de l'existence de dieu soit métaphysique (inventé par les hommes) ou ontologique (dieu existe en-soi), l'existence de dieu est ontologique (sens faible ou fort) car rationnelle.

Mais cette faiblesse ontologique éventuelle nous amène à rejeter cette démarche.

Cependant, la nature ontologique peut être considérée comme nécessaire par la relation dieu/Homme puisque cette relation relève d'un lien entre des pôles exclusifs indépendants non-duels qui tendent à pouvoir ainsi, rationnellement, se concilier (critère limitant « dieu » n'existe pas vs. L'Homme existe)[479]. Et cette relation, étant ontologique, elle s'intègre parfaitement dans le cadre de notre modèle actuel de dialectique rationnelle spirituelle hégélienne informelle.

477 Rappel des résultats obtenus dans les chapitres précédents.

478 Majuscule car début de phrase.

479 Même si rien n'empêche que cette unité (dieu) puisse être nécessaire d'un point de vue de convergence rationnelle du bien entre éthique et morale comme étudié dans les chapitres précédents.

C’est ainsi que la science peut s’investir d’une conscience positive sociale du mieux parmi les hommes à intégrer dans l’unité de la science l’idéal de progresser, dans l’unité sociale, vers une morale qui guide vers une unité, cohérente avec une éthique.

La relation dialectique hégélienne informelle de l’être et du non-être est rationnelle car l’être existe, que le non-être existe ou non (depuis sa nature soit métaphysique ou ontologique). Dire que le non-être existe en particulier, ici, est cependant un raccourci qui ne doit pas être emprunté ni perçu sous sa forma maximaliste qui consisterait à fonder notre étude sur la préexistence de dieu, et de commettre ainsi à nouveau l’erreur de Descartes.

Non. Comme nous l’avons traité précédemment, nous dirons que dieu existe à minima si et seulement si l’on accepte (au sens faible non nécessaire dans notre étude ici) qu’il soit donné *existant* pas ceux qui y *croient*. Mais nous avons bien rejeté le sens faible de la condition ontologique de l’existence d’un dieu.

Résultats : le modèle du matérialiste peut intégrer, selon notre chemin cette notion de spiritualité que le chemin de MARX ne mettait pas en valeur. Est-ce possible dans les faits, nous le verrons lors du retournement matérialiste chez MARX.

3.8.7. Logique inductive informelle et mode d’identification des paradoxes du réel de l’idéologie par voie de superstition

Dans cette partie, nous pouvons étudier le cas particulier de la mise en œuvre de la logique inductive informelle dans son mécanisme à identifier les paradoxes liés à l’idéologie par voie de superstition dans le réel.

Si la contradiction traite de folie, et donc demande d’éduquer ou bien à être neutralisée, que ce soit dans la science ou les relations sociales spirituelles ou non, comment fonder la notion de paradoxe ?

Afin de conserver un cadre dialectique d’étude entre paradoxe et contradiction, nous assurerons donc naturellement la notion de non rationnel, de folie dans la contradiction venant à une conscience négative et à l’animalité.

Pour fonder le paradoxe, nous proposons ici d'aller au-delà de la simple dialecticité du rationnel. Nous pouvons désormais faire un pas de plus vers MARX par la logique inductive utilisée par Marx-même. La logique inductive se base sur les travaux de HUME, au 17eme siècle, reprise par Darwin, Freud, Goodman, etc. Elle tend à formuler avant tout une problématique à partir d'une situation.

Analyser revient alors à résoudre qualitativement une tension quantitative dialectique entre deux pôles opposés. La problématique doit contenir les critères de :

- Pertinence,
- Bien construite,
- Centrée sur le sujet en tension,
- Incontournable,
- Nécessaire.

La problématique est justifiée *a priori* et étudie, à partir d'hypothèses traitées ensuite par la déduction des éléments relatif à un état des lieux.

Il s'agit d'une méthodologie commune aux thèses par exemple. Il convient de constater que MARX est parti d'un constat sociétal d'une situation de classe et en a extrait un paradoxe, une problématique et des hypothèses qui, à partir d'un état des lieux et des modélisations phénoménologiques, mit en place un modèle qui ne dépend plus du temps (soit ontologique). Le travail de nature déductive qui consiste à traiter de paradoxes dans la mise en place de son modèle demeure très avancé et minutieux. L'enseignement de MARX dans la construction de son modèle se réfléchit dans le modèle-même lorsqu'il nous enseigne l'intérêt[480], dans la méthode inductive première choisie, de s'intéresser à la dialecticité des problématiques aptes à justifier, par les critères de Humes, la rationalité à émettre reconnaitre des paradoxes et non des contradictions depuis le réel sensible, la réalité.

En effet, comme le rationnel a autorité sur la folie, notre capacité à problématisé est le gage de pouvoir identifier dans un processus historiographique des contradictions de nature spirituelles

480 Au-delà de la reflexivité induite avec le lecteur comme objet de sa démarche dialectique de faire prendre conscience au lecteur de la nécessité-même de sa démarche dialectique matérialiste (à la manière idéel de Plotin au regard du ἡμεῖς dont le lecteur, lui, est le sujet initiatique de cette conscience). Etude que nous détaillerons ci-après.

ou non qui portent une conscience négative et mieux la traiter pour protéger l'unité de la cité et ne pas contribuer à l'étalement idéologique en le neutralisant. Aujourd'hui nous problématisons le monde de MARX en imaginant que nous pourrons problématiser notre monde à partir des outils du système marxiste de l'historiographie.

Mais dans notre thèse, nous pouvons d'ores-et-déjà conclure que la logique inductive permet de voir les paradoxes qui permettent la mise en place du modèle marxiste. Dans le cadre de notre problématique de thèse, le paradoxe sous-jacent sur la spiritualité rationnelle, se pose des conditions de possibilités de conciliation *in fine* du modèle de matérialisme dialectique marxiste avec la spiritualité dans la construction historiographique entre la théorie de la théorie-de-la-pratique chez MARX.

Nous avons traité la construction pas à pas d'une dialectique rationnelle hégélienne informelle dans sa nature éthique et morale, avec ses conditions d'application par voie logique inductive à partir d'une approche pratique phénoménologique sociétale (constat).

Résultat : les critères de Hume nous permettent d'affirmer la possibilité d'identifier les paradoxes à partir d'une logique inductive (ici informelle) dans les relations dialectiques rationnelles du réel (démarche de problématisation), en particulier la spiritualité externe dans la mesure où elle est bien compatible avec la dialectique rationnelle puisqu'elle est, elle-même, rationnelle.

3.9. Dialectique rationnelle et spiritualité chez Plotin : enjeux de la conscience et de l'éthique entre Corps, esprit et âme

Nous pourrions mettre dès à présent en œuvre un renversement matérialiste de ces modèles construits dans le cadre d'auteurs essentialistes, mêmes si nous n'avons pas encore fixée l'existant dans le sujet réel.

Mais il convient de poursuivre avec notre modèle dialectique rationnel spirituel (hors champ informel dans un premier temps avant d'y intégrer la nature informelle de la dialectique) chez un essentialiste platonicien : Plotin. Ce détour nous permettra de préciser les notions de

conscience dans l'enjeu de la connaissance et de l'unité dans un contexte spirituel rationnel de l'Un comme spiritualité rationnelle externe minimale adogmatique.

Une fois constaté les possibilités qu'offre la dialectique rationnelle formelle puis informelle spirituelle essentialiste au regard de la conscience et de l'Un (hors religion), nous mettrons en œuvre le renversement de ce modèle, en montrant que nos résultats ne dépendent pas de l'aspect essentialiste du Modèle des Puissances de Plotin dans le renversement matérialiste.

Nous aurons ainsi des nuances nouvelles sur les notions de conscience et de spiritualité rationnelle (hors superstructure[481] du pouvoir trop limitées) dans un matérialisme dialectique informel hégélien (dans le minima dialectique commun à Plotin et Marx) au regard de la spiritualité rationnelle externe en général.

3.9.1. Précaution : compatibilité de la démarche dialectique rationnelle idéelle chez Plotin dans un retournement matérialiste

Dans un premier temps, il convient d'étudier la nature des champs de consciences réflexifs de la pensée dans sa relation dialectique rationnelle formelle à l'âme nécessaire de l'homme dans une spiritualité rationnelle formelle dialectique de conversion vers l'Un à partir de la Théorie des Puissances[482].

Plotin aborde la notion clé de la conscience dans sa dialectique du corps de l'esprit et de l'âme formelle à travers le ἡμεῖς, qui vaut le « NOUS » singulier dans la relation de la pensée à la spiritualité.

Dans les annexes, nous expliquons pour nous excluons l'apport des Ennéades assemblée à partie des traités de Plotin dans leur possibilité exégétique par son disciple Porphyre de Tyr.

481 Structures non liées directement à l'outil de production.

482 Nommé aussi Modèle des Puissances ici.

Nous expliquons aussi pourquoi nous plaçons Plotin dans un rapport platonicien à mettre en place un modèle rationnel de la relation du corps de l'âme et de l'esprit. Et pourquoi nous rejetons toute lecture exégétique mystique et religieuse du modèle plotinien des puissances.

Notre étude, de plus se limite au champ dialectique porté par la Théorie des Puissances entre le corps, l'esprit et l'âme dans la conscience par la pensée réflexive de Conversion vers l'Un.

Nous assumons aussi le modèle essentialiste de transcendance plotinienne mais ne présageons pas pour l'instant de la possibilité d'un retournement matérialiste qui consistera à placer l'être dans le l'objet réel, dans son modèle dialectique de la transcendance.

Nous ne portons pas d'a priori divin et religieux dans l'Un car l'Un est défini par négation, comme n'ayant pas de passé, de futur, s'auto-générant, sans propriété multiple que celle d'être Un. L'Un n'a pas de volonté, donc n'agit pas, et donc, ne porte pas les caractéristiques contingentes dans l'histoire chronologique, du divin monothéiste, sans pour autant s'y opposer[483].

A ce stade de notre travail, nous considérons que cette unité première hypostasiée peut être aussi bien la cause des causes à conséquences essentielles, l'harmonie préétablie de l'univers chez Leibnitz, et tout ce qui se retrouve à minima dans l'unité. Dont la nature même dans laquelle Plotin s'inscrit en tant que dernier philosophe du Portique reconnu (ou non comme platonicien par les détracteurs) : le rationnel comme unité du bien. Et le bien est le vivre ensemble dans nos différences à fonder une cité. Que la religion d'ordre moral l'appel le Bien, ou l'éthique le bien, il est question de bien au sens des hommes à pouvoir fonder, dans leurs interrelations, une cité à minima dans leurs différences.

La transcendance chez Plotin part du réel matériel pour chercher le bien par la pensée, il s'agit à minima d'une transcendance éthique, et nous n'irons pas dans l'ouverture exégétique des lecteurs de Plotin (Intellectuels de la révélation en Islam et Sint Augustin dans le dogme Chrétien) dans leur porté moraliste.

La nature essentialiste déterministe de la réalité plotinienne ne pose pas de problème en soi au retournement matérialiste marxiste car le matérialisme marxiste oscille entre les modèles matérialistes atomistes d'Epicure et de Démocrite qui considèrent que le Monde est déterminé

483 Point étudié en parie 1 entre chronologie et ontologie des religions.

comme cela est le cas en science aussi, par les relations des causes à conséquences dans la matière, dans sa relation (matérialiste ou essentialiste) à la théorie.

Si Plotin pense que la théorie précède la pratique et MARX l'inverse, ils partagent le déterminisme avec la science. Le principe de ce déterminisme présente des différences cependant mais cela n'engage pas de compréhension dans la notion de l'Un chez Plotin d'un point de vu minimal et strictement éthique, ni chez MARX où le déterminisme peut être non-libre (Démocrite) ou libre de sa détermination (Epicure). MARX a vu, nous le verrons la possibilité de révolution dans les principes cependant épicuriens de la détermination où Spinoza y voit une éthique de l'Homme, manquante au modèle marxiste.

De plus, la nature de l'Un, comme nécessaire, place a minima la notion d'unité comme base du rationnel à la manière d'une autorité sur le divers des chemins pour converger.

Ainsi, le rationnel est bien principe de la dialectique et antérieur à la logique comme vu précédemment.

La dialectique plotinienne se base sur une relation platonicienne aristotélicienne de la relation ontologique du corps, de l'esprit et de l'âme a minima tel que :

- Si A = CORPS
- Si : B = ESPRIT
- Si C = AME

ALORS

- $A \cap B \cap C = \{\Phi\}$

Et elle est formelle car le travail dialectique chez Plotin est une construction à partir d'éléments discrets des pôles dialectiques, qui ne peuvent pas être opposés sinon ils sont contradictoires dans la tradition dialectique pré-hégélienne notamment platonicienne pour rappel :

- Si A
- Si NON(A)

ALORS

- (A ET NON(A)) =FAUX

Et enfin, la Théorie des Puissances n'est pas un principe étranger de à la dialectique, dans son fonctionnement, chez Plotin. Notons simplement qu'elle pré-subordonne l'âme animale en l'Homme (relativement à la notion d'individuation aristotélicienne) à l'Un dans une conversion, comme sujet de transcendance dialectique rationnelle formelle.

Nous étudierons cette partie plus loin plus en détail mais considérons cependant dès à présent qu'elle n'est pas un frein l'étude du spirituel via Plotin à partir d'une démarche dialectique rationnelle formelle pour l'instant.

Résultats : l'étude de la spiritualité et de la conscience, ici à partir du ἡμεῖς dans la conversion vers l'Un par Plotin comme une démarche rationnelle, formelle dialectique (essentialiste) n'est pas un frein au retournement prochain matérialiste dialectique rationnel informel pour en déterminer les lieux de spiritualité rationnelle (non idéologiques) du modèle mariste dans une reconstruction alternative dialectique première.

3.9.2. Précaution : compatibilité de la démarche dialectique formelle chez Plotin dans un retournement informel

Dans cette partie, il est question d'étudier les conditions minimales d'applicabilité de la dialectique rationnelle formelle du modèle du corps, de l'esprit, de l'âme, dans un retournement informel.

Nous avons vu précédemment avec Aristote que le passage de la lecture formelle à informelle de la relation dialectique rationnelle du corps de l'esprit et de l'âme à travers la table de vérité aristotélicienne utilisée dans son modèle hylémorphique était possible.

Et la relation ontologique du corps de l'esprit chez Plotin est commune avec Aristote (Si A = CORPS ; B = ESPRIT ; Si C = AME ;ALORS $A \cap B \cap C = \{\Phi\}$, même si Plotin[484] présuppose dans le Modèle des Puissance la relation de l'âme animale à l'Un et Aristote présente la relation des facultés de l'âme en puissance dans l'individuation comme principe de l'acte du corps dans

[484] Cf. annexe 4.

son rapport au réel sensible (hylémorphisme)), alors le retournement informel de la dialectique formelle chez Plotin est possible pour les mêmes raisons que pour Aristote.

Ainsi chez Plotin, la table de vérité et son interprétation seront :

(Force)	**(Intelligence)**	**(Sagesse)**
CORPS	**ESPRIT**	**ÂME**
1	1	1
1	1	0
1	0	1
1	0	0
0	1	1
0	1	0
0	0	1
0	0	0



Figure 52 - Table de vérité de la relation du corps et de l'esprit chez Plotin

- (1,1,1) : L'on peut tendre vers la force, vers l'intelligence et vers la sagesse ; il s'agit de l'homme accompli, le politique.
- (1, 1, 0) : L'on peut tendre vers la force, vers l'intelligence, et être un vilain, il s'agit de l'ennemi présentant la menace d'un prédateur.
- (1,0, 1) : L'on peut tendre vers la force, sans tendre vers l'intelligence, et tendre vers la sagesse. Il s'agit des de nos mentors, de nos conseillers de vie, nos inspirateurs, nos *coachs*).
- (1, 0, 0) : Il s'agit du prédateur dans son animalité, le vilain qui présente un danger pour la cité et que la cité doit neutraliser.
- (0, 1, 1) : Il s'agit du scientifique qui travaille à donner au politique la technique et le progrès technique pour faciliter l'unité de la cité.

- (0, 1, 0) : Il s'agit du mal qui se cache et qui agit de manière indirecte lancinante, qui utilise sa capacité de nuisance pour diviser mais n'est pas leader.
- (0, 0, 1) : Il s'agit du sage discret qui contribue à l'unité de la cité par le relai, le pont entre les personnes, celui qui apporte la nécessité des débats).
- (0, 0, 0) : Il s'agit du parasite, contestataire dans ce qui se dit et apporte une valeur négative et non constructive de 'unité de la cité, il se cache, il est faible et n'argumente pas.

Résultat : le retournement de la dialectique rationnelle du système {corps, esprit, âme} depuis un rationnel formel vers un rationnel informel est possible dans la Théorie des Puissances de Plotin.

3.9.3. Précaution : compatibilité du ἡμεῖς et de la *conscience* chez Plotin dans le retournement de sujet et d'objet de l'Homme.

Dans ce chapitre, nous nous proposons d'étudier comment les notions de ἡμεῖς et de conscience plotinienne demeurent compatible avec un retournement éventuel de l'objet et du sujet en l'Homme chez MARX.

Le ἡμεῖς occupe une position particulière dans le système plotinien, en particulier dans le traité 53 des *Ennéades*. Il est au cœur d'un sujet devenu un lieu-commun du débat philosophique quant à sa nature. La question est importante car elle porte sur la possibilité d'envisager qu'il pût y avoir, chez Plotin, en 300 ap. J.-C., une émergence d'un sujet semblable au sujet moderne décrit par Descartes, au 17ème siècle par le *Cogito Ergo Sum*. Rejeter cette possibilité demande dès lors de fonder la nature et le rôle du ἡμεῖς au regard du sujet, pour définir la notion de conscience dans le système de *conversion* Plotinien.

Le but de cette étude préalable n'est pas de refaire une nouvelle fois les débats au sujet du ἡμεῖς ou de la conscience, mais de donner à ces débats une perspective nouvelle utilisable dans l'étude de la spiritualité par retournement en modèle matérialiste dialectique. Cette perspective est qu'il existe une rationalité complète dans la cohésion du système plotinien de la *conversion*. Le choix de Plotin reste soumis à la critique d'étudier un mode de transcendance appelé

conversion chez Plotin qui débute par le corps, dans l'acte du monde réel à partir des beautés, qui s'éloigne du travail tel que MARX l'avait envisagé de l'ouvrier dans les usines.

Mais ce oint ici possède sa pertinence car si nous démontrons qu'il existe chez Plotin une conversion rationnelle dialectique formelle (renversable en informelle) du ἡμεῖς comme conscience rationnelle vers une spiritualité de nature a minima éthique essentialiste de l'homme parmi tous les hommes, à partir des beautés et de la musique, il sera alors possible de réévaluer la notion de travail réflexif de l'objet comme enjeu de voir une issue dans l'acte du travail dans le réel matériel comme une beauté au départ d'une éthique spirituelle de l'homme social. L'on pourrait ainsi envisager chez MARX de retrouver la valeur sociale du travail de l'homme à devenir meilleur dans sa relation éthique au bien de nature spirituelle, en plus de la relation des Hommes entre eux comme travail (le travail comme objet réflexif, et dont l'idée est de voir ce qui est beau pour comprendre ce qui est bien, et ce qui est Bien comme unité dans l'éthique).

La musique nous servira donc à établir l'émergence de modèles rationnels de pensée chez Plotin ; des modèles que l'on retrouve dans d'autres domaines, et notamment dans l'éducation au Beau absolu.

La musique est, en effet, un art qui occupe une place certaine mais non centrale chez Plotin.

Plotin utilise principalement des références à la musique, à l'harmonie, au rythme et à leurs effets sur l'âme, dans la relation entre l'âme et le couple.

Les exemples qui traitent de musique ne débattent pas directement de la *conversion* de l'Un.

Cependant, en s'intéressant au sens que portent les effets de la musique sur l'âme chez Plotin à travers les Ennéades, l'on tentera de démontrer qu'il existe un modèle d'action de la musique sur l'âme et que ce modèle n'est pas propre à la musique-même. Il est, au contraire, commun aux autres exemples donnés par Plotin traitant des beautés et de l'éducation de l'âme à se purifier, dans un mouvement de *conversion* vers l'Un : il y a conservation d'un mode de pensée rationnel global chez l'auteur.

Ainsi, la relation entre le monde des idées et l'Homme reposerait-elle sur la rigueur de modèles rationnels, mathématiques communs au domaine musical et à l'éducation des beautés notamment, dans son aptitude à révéler une vibration commune (un écho, une image), entre le monde des idées et celui du réel par une sorte de résonnance de l'âme ?

En étudiant la manière particulière dont Plotin considérait l'art musical et ses harmonies, dans une tradition à la fois aristotélicienne et platonicienne, et en évaluant quel était le degré de l'influence pythagoricienne, nous tenterons de montrer qu'il existe un lien entre musique et nature du ἡμεῖς dans une *conversion* rationnelle vers l'Un. Et que cette *conversion* est fidèle à la tradition platonicienne, rationnelle.

Mais ne nous égarons pas, le but n'est pas de montrer qu'il puisse y avoir quelque forme musicale dans le ἡμεῖς, car Plotin n'établit que peu de liens directs entre ἡμεῖς et musique. De plus, ce n'est pas le but de notre étude.

Nous cherchons simplement à extraire, à partir des exemples donnés par Plotin à propos de la musique, une démarche rationnelle qui soit applicable au-delà de la musique. Nous cherchons à définir, en particulier, comment l'éducation aux beautés, sous la théorie des puissances, suit une logique rationnelle chez l'auteur de conversion spirituelle éthique.

En définitive, plus largement, il s'agit de montrer que le modèle plotinien de la *conversion* vers l'Un, à partir des hypostases et de la théorie des puissances, dans une réflexivité du ἡμεῖς, est parfaitement cohérente et ne souffre d'aucun mysticisme, notamment dans les discours sur la musique ou bien sur les beautés.

Notre analyse ne se focalisera donc pas sur la musique mais sur le couple ἡμεῖς-εἶδος : en nous intéressant à la notion de résonnance entre le monde de l'intelligible (par la pensée réflexive dialectique rationnelle formelle) et le monde réel, dans le champ de l'ontologie, chez Plotin, nous nous interrogerons sur la possibilité de rapprocher ce modèle de résonnance, avec l'existence d'un état particulier du couple ἡμεῖς-εἶδος.

Ainsi, après une présentation approfondie des thèses sur la nature du ἡμεῖς dans le schéma de l'âme et du corps chez Plotin, nous étudierons donc comment le ἡμεῖς peut être perçu comme un mode de résonnance d'une puissance, celle de la partie supérieure de l'âme pointant le couple formé du corps qualifié associé à l'image de l'âme (couple).

Cela supposera une compréhension suffisante de la nature de la relation de l'âme et du corps chez Plotin, mais aussi de la théorie des puissances. Nous ferons intervenir les débats des commentateurs sur le sujet, afin d'éclairer si notre thèse du modèle rationnel issu de la musique, appliqué au ἡμεῖς, peut véritablement s'inscrit dans le système plotinien.

Cette réflexion préparatoire nous permettra ensuite de discuter des conséquences d'une telle perspective sur deux niveaux : la relation de l'objet et du sujet, de l'individualité et de l'individuation. Notre conclusion reviendra sur la question initiale de l'identité, de la conscience dans une approche rationnelle de la *conversion* chez Plotin. S'il existe une nature sociale de partage spirituelle dans une éthique commune entre les hommes, cette identité de l'individualité peut se fonder dans l'individuation de l'être. Et nous pourrons ainsi faire l'hypothèse d'une identité sociale dans un modèle rationnel dialectique formel de la relation de l'âme du corps et de l'esprit.

La faiblesse de cette démarche resterait la nature hypostatique de l'Un. Hors, nos hypothèses minimales de l'Un plus haut lui confère un enjeu rationnel de convergence. Et sa nature ontologique (existence) peut à la fois se concevoir en science comme la cause première des causes à conséquences et en spiritualité éthique (le bien convergeant entre les hommes, ou moral dans un dieu dont l'existence est (qu'elle soit donnée ou immanente) dans la relation dialectique de l'homme à un dieu externe à lui. Et même si l'on considère la non-existence d'un dieu extérieure à l'homme, la nature informelle de toute dialectique de l'être et du Non-être permet-elle une convergence dialectique entre deux pôles certes indépendants et non duels mais opposés. Il est toujours possible rationnellement de parler de dieu qu'il soit finalement existant ou non, car la démarche analytique de nature rationnelle dialectique porte une ontologique, comme il en est d'une relation de l'objet et du sujet entre le rationnel qui a autorité sur la folie-même, de l'objet structuraliste rationnel tourné vers le sujet dieu.

Résultats : le formalisme d'objet et de sujet dans la définition de l'homme au regard de la pensée est possible chez Plotin dans son Modèle des Puissances. Et l'inversion du sujet en objet, qui induit un changement de sens des flèches dialectiques et du point d'application de la résultante qualitative dialectique dans notre formalisme, est elle-aussi logiquement possible. De plus, le modèle de l'Un dans la Conversion du ἡμεῖς est de nature ontologique pour les raisons rappelé précédemment et explicités ci-dessus, au regard de la spiritualité rationnelle externe.

Une étude approfondie est présentée en annexe 4.

Ci-dessous, voici une figure de synthèse reprenant les conclusions de nos travaux.

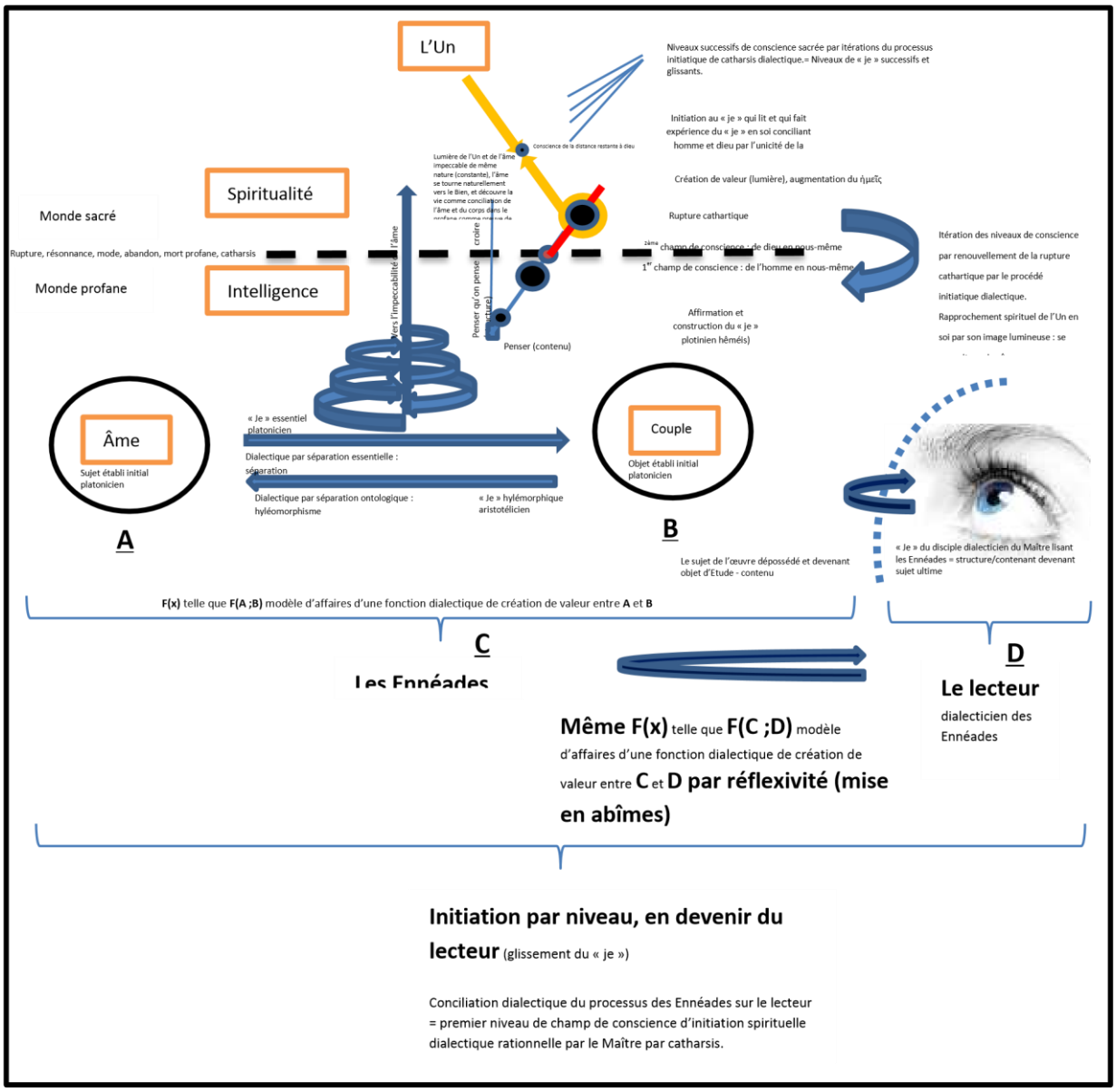


Figure 53 - Système plotinien de la conversion rationnelle vers l'Un.

Résultat : dans le champ de la dialectique ontologique (minimale dans sa compatibilité avec Hegel et Marx) plotinienne rationnelle du corps, de l'esprit et de l'âme, dans le modèle des puissances, de la spiritualité rationnelle externe, nous avons pu montrer, sous nos hypothèses de formalisation, qu'il existe une convergence infinie de la conscience positive comme négative de la conscience du « bien » éthique vers un « Bien » moral par champs de conscience ontologiques et discret par voie de résonnance (modèle). Cela s'opère toujours dans une conscience du « mieux » du corps et de l'esprit et dans la capacité (puissance) de l'esprit (par réflexivité dialectique) à découvrir le « bien » dans l'âme placée dans l'individuation de l'Homme.

Cela permet surtout de préciser notre possibilité d'étude de la spiritualité rationnelle (interne et externe) dont a démontré dans les travaux précédents la compatibilité avec le modèle marxiste (si alternatif) de l'objet dialectique au regard du sujet matérialiste. Pour cela il convient d'effectuer désormais le retournement matérialiste.

Partie 4. Hypothèse de reconstruction alternative du modèle primo-matérialiste

4.1. Rappels des éléments de dialectique (modèle alternatif) préalable au retournement informel

4.1.1. Nature informelle

Le retournement consiste, d'après l'annexe 2, à appliquer une nature informelle à un rationnel formel. Ce point a été traité dans le cas de la dialectique rationnelle formelle aristotélicienne en partie 1 où nous avons appliqué une lecture informelle des tables de vérité représentant les typologies dialectiques de relation entre des éléments distincts et indépendants. Rappelons qu'une dialectique informelle comme chez Hegel et MARX ici relève d'un processus permanent d'interaction entre les pôles et de résultante qualitative orthogonale à la tension de ces pôles sur un axe quantitatif, au lieu d'une construction linéaire d'un résultat à partir de la composition de chacun des pôles statiques. Mais constatons que, malgré cela, que notre étude plotinienne de la dialectique a permis de concevoir directement, sinon, un mode informel de sa dialectique minimale compatible appliquée au corps, à l'esprit et à l'âme.

Résultat : il est possible d'effectuer un retournement informel du modèle plotinien des Puissances de la Conversion vers l'Un.

4.1.2. {Corps, Esprit, Âme}

Quid de la compatibilité du modèle corps, esprit, âme en particulier ? Nous appliquons à Hegel et MARX la nature informelle de la dialectique aristotélicienne comme plotinienne dans leur forme minimale de la relation entre les pôles {Âme, Corps, Esprit} au lieu des pôles {Corps, Esprit} :

- Distinction,
- Indépendance,
- Tension quantitative,
- Non-dualité

Résultat : il y a bien compatibilité dans les notions de dialecticité entre corps et esprit (intégrant la réflexivité de l'esprit) entre Plotin et le modèle alternatif marxiste et hégélien alternatif dont nous nous sommes assurés, déjà en partie 1 de sa compatibilité avec la dialectique minimale informelle rationnelle spirituelle externe applicable à MARX et Hegel.

4.1.3. Corps, définition et condition minimale d'existence

Par corps, nous entendons à minima la partie de l'individu, son individualité matérielle qui ne pense pas et qui peut donc être le siège de ce qui ne passe pas par la pensée, comme le sont les passions (condition minimale d'existence).

4.1.4. Ame, définition et condition minimal d'existence du bien

Pour l'âme, rappelons qu'il s'agit toujours de l'âme à minima nécessaire et rationnelle, dialectique aristotélicienne, dans son mode de relation indirect donc, non dialectique avec l'esprit afin de ne pas subordonner, rappelons-le, le bien au mieux comme le fait Socrate.
Le bien est considéré sous sa forme minimale, ici dans l'individuation à permettre à l'homme de converger dans sa relation sociale aux autres, vers l'unité d'une cité à pouvoir vivre ensemble dans les différences. (Versus division).

4.1.5. Conscience par dialectique de l'esprit à voir le bien (existence de l'image de l'âme à l'esprit humain)

Rappelons que le rapport dialectique s'effectue donc par l'esprit de manière réflexive (l'esprit qui pense de manière externe et interne).
Chez Plotin et au sein de la Théorie Des Puissances, le rationnel dialectique des champs de conscience du ἡμεῖς entre le « mieux » et le « bien » convergent vers le Bien hypostasié.

4.1.6. Conscience et acte de bien agir

Dans ce travail de l'esprit, nous conservons la nature de conscience de Plotin à rendre conscience du « bien » de l'âme par la dialectique du corps et de l'âme. L'âme demeurant toujours immobile chez les auteurs (invariance de la convergence du bien), la tension dialectique quantitative entre le corps et l'âme opère par une résultante qualitative nécessairement sur le corps sujet, en fonction de la conscience d'existence du bien.
La conscience du mieux s'opère toujours par la tension dialectique quantitative du corps et de la pensée dans une résultante qualitative de conscience du mieux.

4.2. Retournement matérialiste, inversion de l'objet et du sujet et générescence chez Hegel puis Marx

4.2.1. Retournement du sujet et de l'objet chez Hegel

Ce retournement matérialiste de MARX s'appuie initialement sur le retournement de l'objet et du sujet des modèles non-hégélien. C'est-à-dire que l'homme qui était le sujet d'étude dans les dialectiques antérieures devient l'objet qui permet l'étude de sujet dans une tension dialectique quantitative de l'objet et du sujet. Au niveau de notre formalisme, cela implique que l'objet homme qui agit comme un moyen est l'origine où s'applique les résultantes qualitatives de la relation informelle dialectique de l'objet avec son (ses) sujets). Ce retournement est conservé en l'état par MARX.

L'être chez MARX est objet du réel dans la création qualitative d'un sujet « homme » par dialectique de cet objet contenant l'être dans le réel et d'un sujet (dialectique, dont a priori pas dans le réel matériel). MARX a effectué un retournement dans le réel par un matérialisme du modèle hégélien dialectique du sujet à partir d'un objet du réel matériel. (Matérialisme dans son fondement de l'être comme objet du réel).

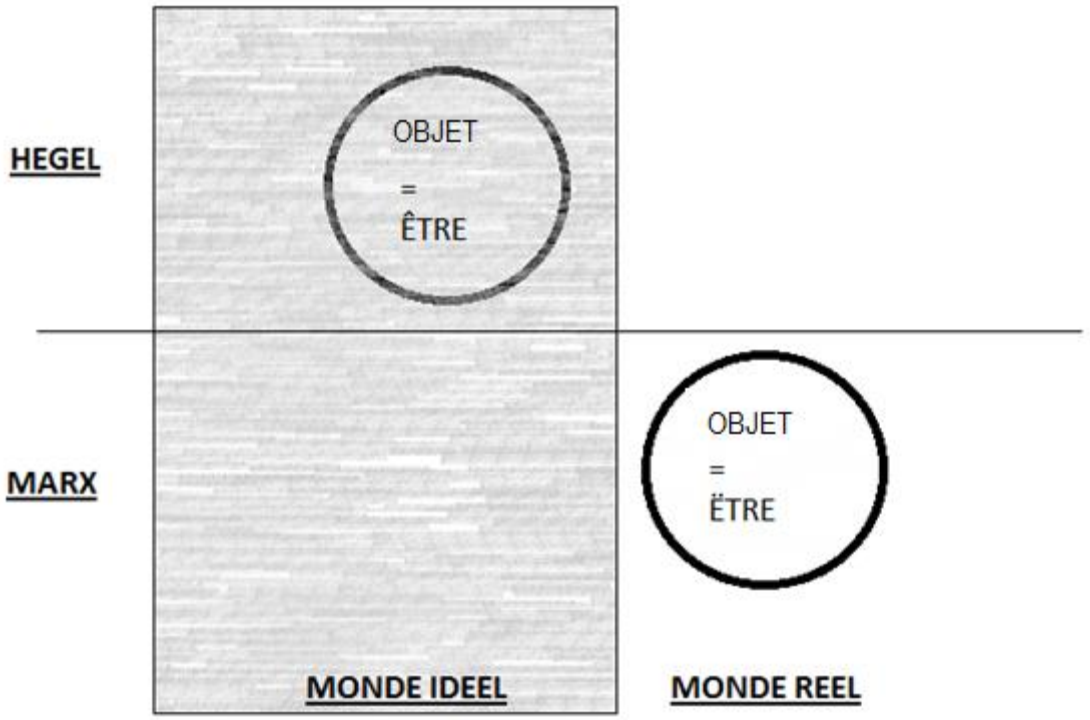


Figure 54 - Glissement de l'objet de l'idéel *au réel de Hegel à Marx*

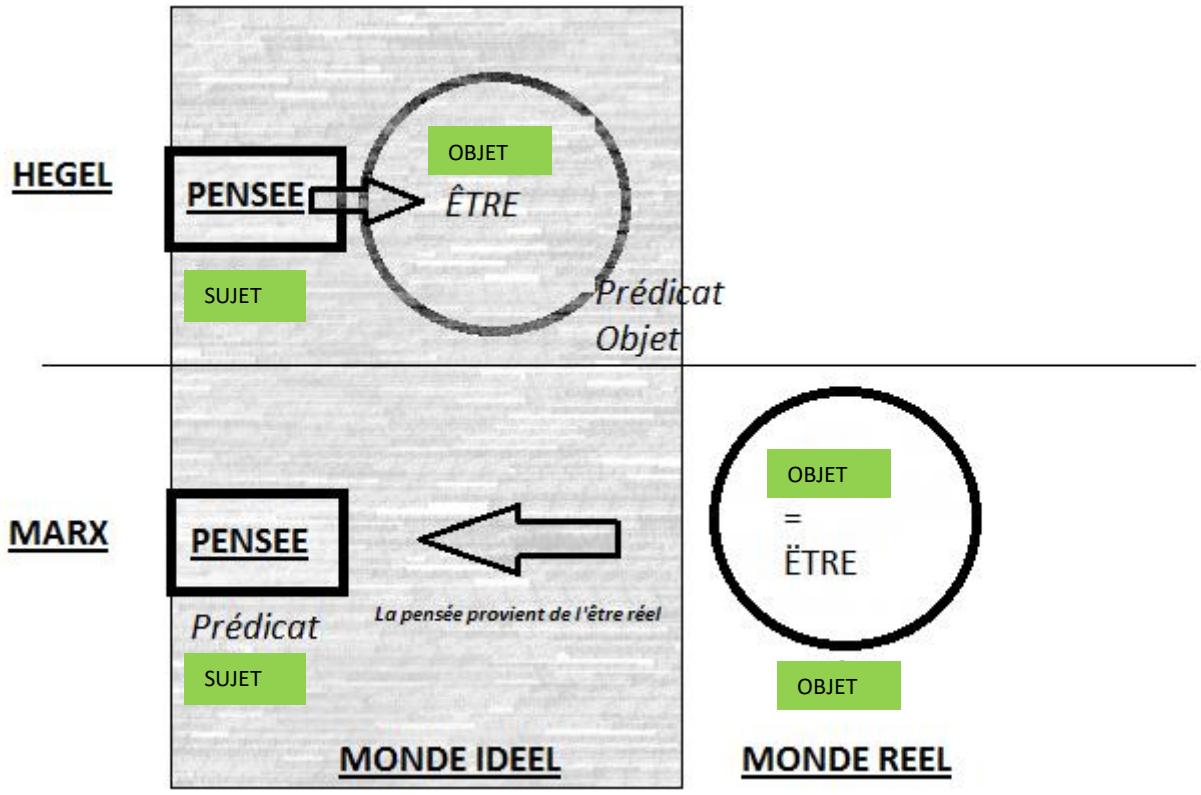


Figure 55 - Production de la pensée par l'être objet du réel chez Marx

« Cette nécessité marxienne revient à dépasser l'unité formelle hégélienne de l'objet et du sujet. »

Si l'homme est l'objet, il contient aussi l'être chez Hegel. Il lui est essentiel, c'est-à-dire dans le monde des idées (donc l'action n'est pas celle du corps dans la force mais celle du corps dans le verbal) chez ce dernier. MARX change cette position de l'être et le lace dans l'homme comme objet du réel sensible. Le corps, ainsi, chez Marx, agit dans une relation sociale non pas par le verbe, théorique mais par le travail (au sens de travail d'une force matérielle, au sens large, comme vu en partie 1).

Résultat : l'inversion de l'objet et du sujet est indépendante des formalisations des dialectiques rationnelles de la spiritualité externe chez Plotin comme nous avons démontré qu'il en fut aussi le cas chez Aristote. L'on peut effectuer cette inversion hégélienne commune à MARX sans contraindre les conditions de dialecticité pour le système {corps, esprit, âme}.

4.2.2. Générescence de la pensée chez les auteurs

Chez Hegel, repris chez Marx, la pensée est produite par le corps.

Chez Marx, le corps est produit par la nature[485], sujet matériel du réel486 sensible. Dans une origine idéaliste, nature et nature humaine ne faisaient qu'un au cours de cette production.

Dans notre modèle intégrant le troisième pôle dialectique âme humaine, il est considéré que cette âme est en l'Homme, dans son individuation, même si elle peut interagir dialectiquement avec une unité supérieure chez Plotin qui sera considéré dans notre thèse sous sa forme ontologique comme existante pour et par les hommes (sans contradictions avec des modèles théologiques de préexistence indépendante de l'Homme).

Ainsi, nous considérons l'extension possible, dans notre modèle alternatif, comme suit :

485 La nature dans l'être : « la nature, c'est-à-dire la nature qui n'est pas (plus ontologiquement) elle-même le corps humain, est le corps non-organique de l'homme (nature, être réel) », MARX, Manuscrits de 1844, Op. Cit., p.62.

486 MARX, Postface à la seconde édition du Capital, op. ci., p. 558, « le mouvement de la pensée n'est que la réflexion du mouvement réel, transporté et transposé dans le cerveau de l'homme. »

L’âme nécessaire humaine est produite par la pensée, et l’Un est produit par l’âme nécessaire (et non par la pensée afin de conserver la parfaite relation dialectique possible entre pensée et croire, tous les deux dans un champ cependant rationnel).

Marx reconnaît l’existence d’un mode idéel, mais considère la pensée, de nature idéelle, en l’homme réel et générée par lui :

Sujet, être pensée et objet

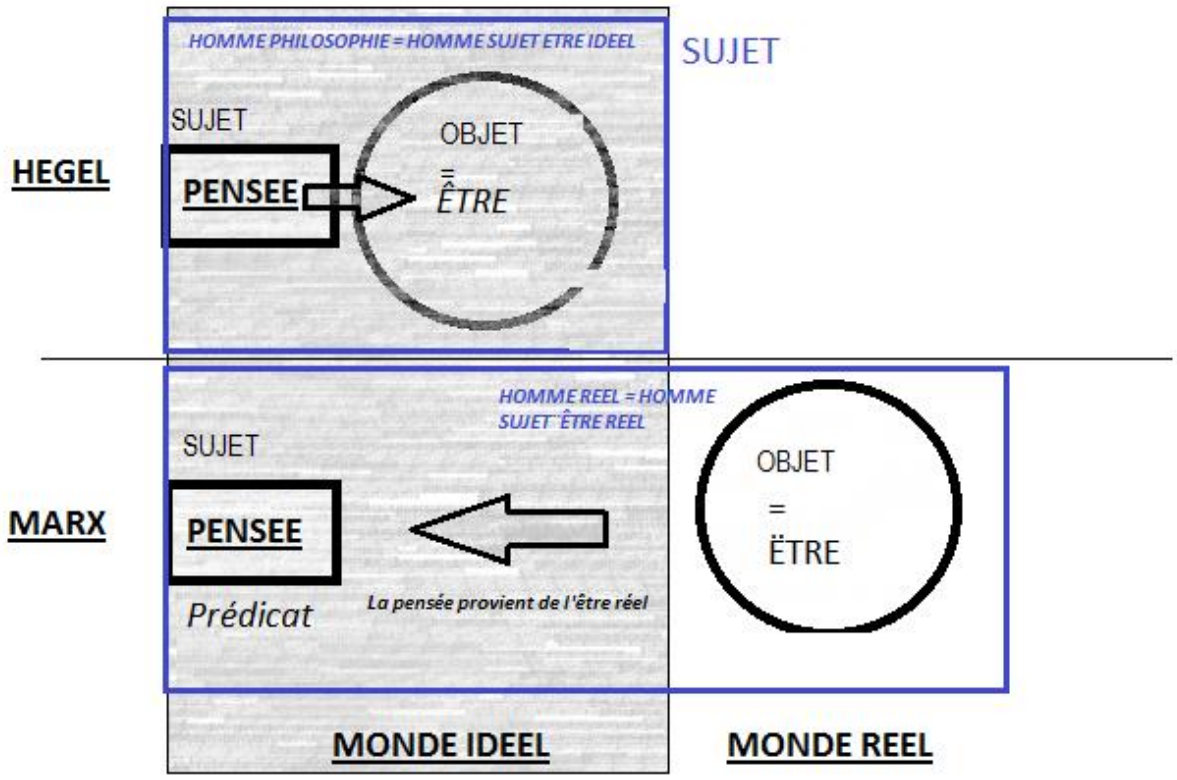


Figure 56 - De Hegel à Marx, être, pensée au regard des relations objet/sujet.

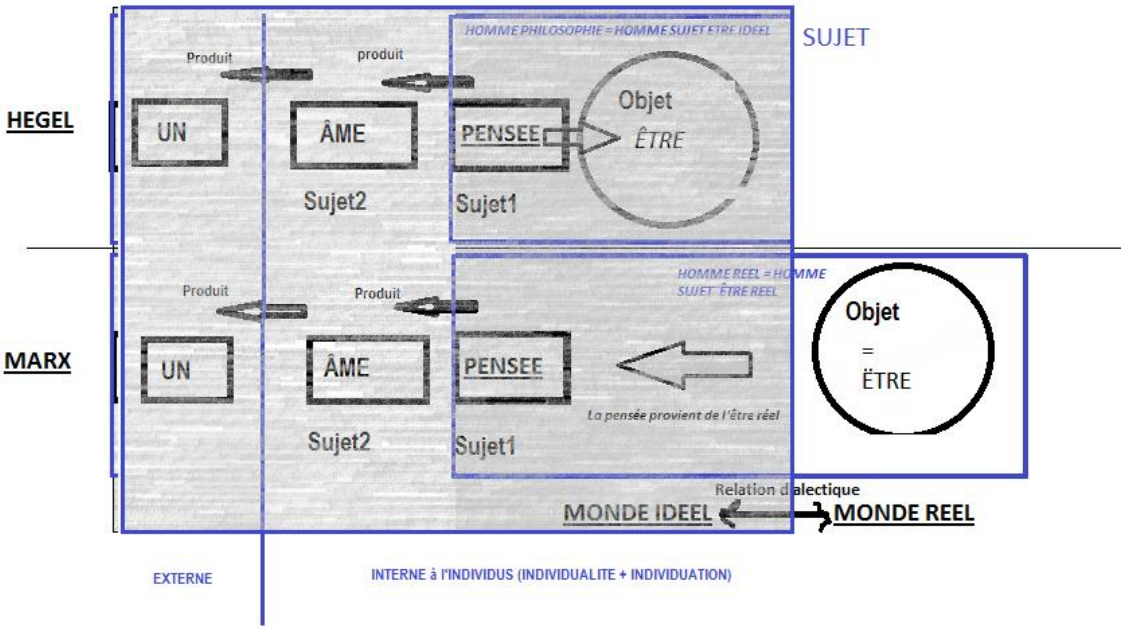


Figure 57 - Conception matérialiste réel de MARX versus le modèle hégélien de l'être.

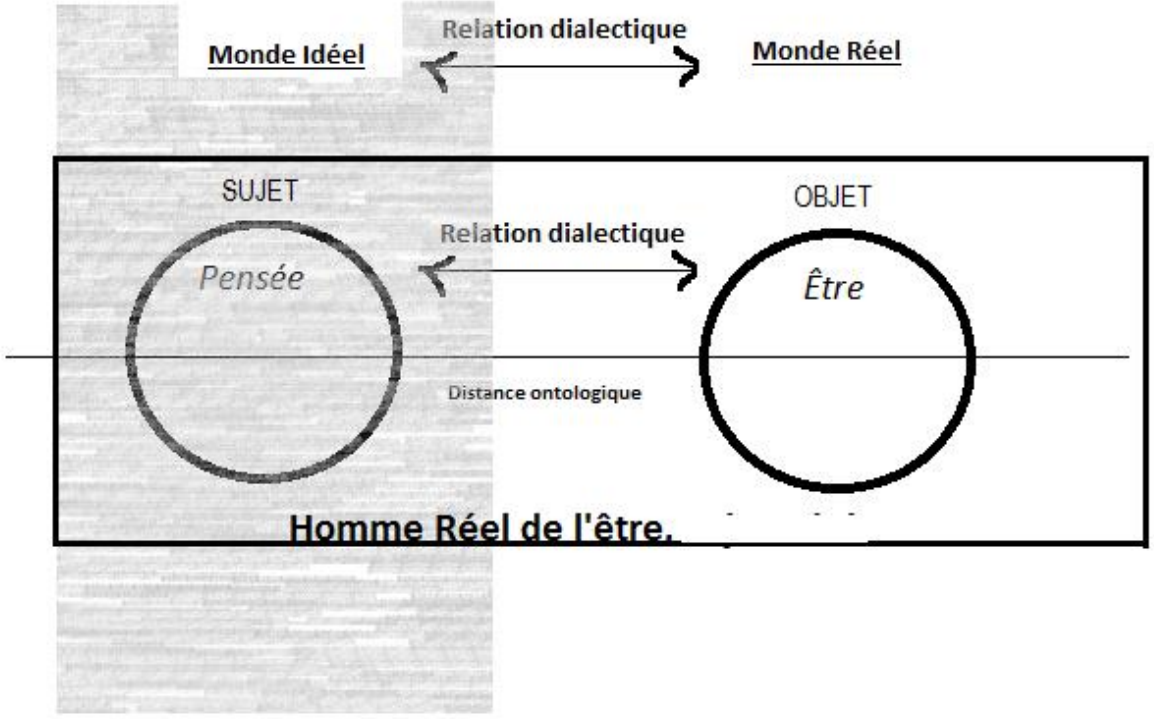


Figure 58 - Relation objet/sujet (pensée) chez MARX.

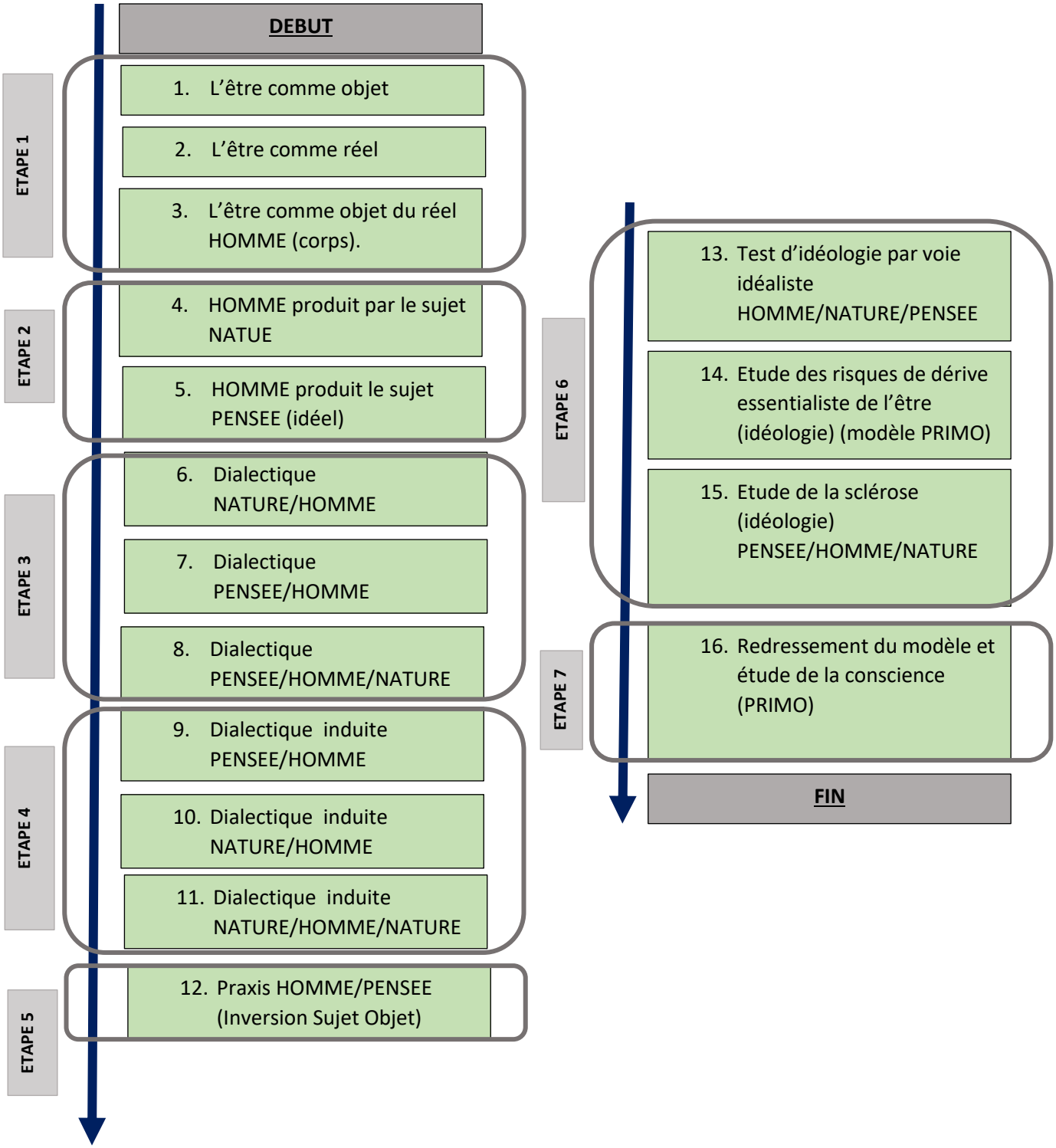
Résultat : dans le rapport du corps, de l'esprit, de l'âme chez Hegel et Marx, il est ajouté une notion de production :

La pensée est produite par le corps (critère de production du matérialisme). Dans la construction du modèle plotinien, ce critère de production est antérieur ontologiquement au système-même et ne pose pas de contrainte quant à sa construction-même. L'on peut ainsi reprendre nos résultats quant au ἡμεῖς dans sa conversion sous ce critère de production matérialiste.

4.3. Modèle marxiste Primo-matérialiste chez MARX de matérialisme dialectique

4.3.1. Synthèse de l'étude de construction du modèle marxiste

Cette partie se veut très courte car bien que nécessaire, elle reprend les résultats d'une étude préalablement réalisée en vue d'une thèse préalable impliquant la construction du modèle matérialiste dialectique de MARX par MARX à travers son œuvre. Outre les résultats, la démarche logique appliquée porte du sens pour la construction du modèle alternatif de matérialisme dialectique. Nous nous appuierons donc au départ sur les livrables de ce travail préalable. Car, rappelons-le, si le chemin de MARX à construire le modèle de matérialisme dialectique se base sur le matérialisme, auquel est appliqué une dialectique, nous voulons parvenir par un chemin alternatif au même modèle de matérialisme dialectique à partir de la dialectique su laquelle nous avons appliqué la notion matérialiste et introduire des champs de possible dans la compréhension de la spiritualité rationnelle matérialiste dialectique conséquentielle à la dialectique du modèle matérialiste marxiste. Le schéma ci-dessous présente une synthèse des étapes de reconstruction du modèle marxiste dans notre formalisme, étudié en détails dans un essai préparatoire.



Modèle 3 – Protocole de construction et d'Etude du modèle PRIMO.

Les étapes 1 et 2 ont été traitées dans les chapitres précédents.

Dans notre essai préalable[487], en étape 3, nous avons présenté le formalisme de représentation des relations dialectiques informelles entre l'objet et le (les) sujets (s) chez Hegel et MARX d'après une analyse documentaire des œuvres de chacun. Et la nécessité marxienne y revient à dépasser l'unité formelle hégélienne de l'objet et du sujet ; Le passage de l'idéalisme au matérialisme est effectué d'abord chez Feuerbach488.

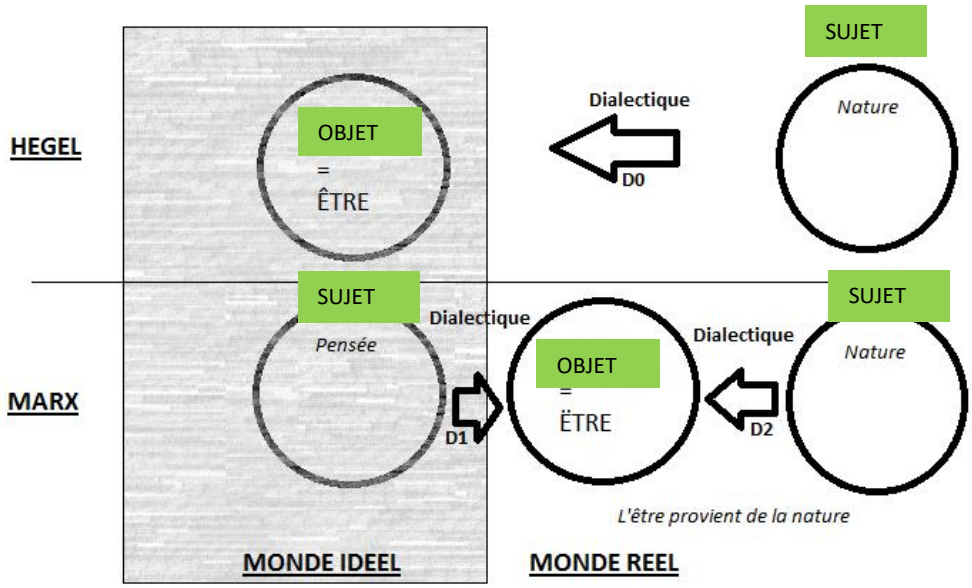


Figure 59 - Modèle du renversement de la dialectique idéelle de Hegel par MARX.

487 Cf. détails de cette étude préalable en annexe 5.

488 Marx, Thèses sur FEUERBACH, in Etudes Philosophiques, Op. Cit., p. 220,221 :

« Le vrai rapport de la Pensée à l'être se réduit à ceci : l'être est le sujet, la pensée est le prédicat. La pensée provient de l'être, et non l'être de la pensée, l'être existe à partir de soi et par soi ».

Cela nous a permis de modéliser le risque de convergence par idéalisme (Marx reproche à Hegel de fondre idéalement nature et homme dans un sujet absolu qui en absorbe aussi l'objet[489]) induit par un objet Homme (qui contient l'être depuis le monde des idées) dans sa relation dialectique avec le sujet pensée.)

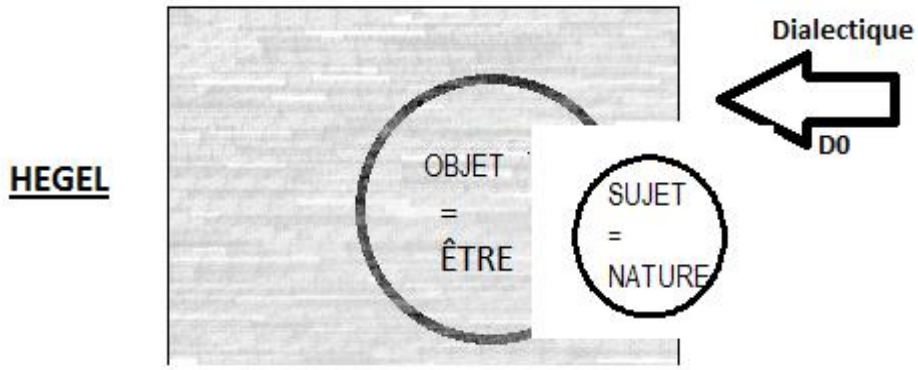


Figure 60 - Idéalisme dialectique idéel de Hegel.

L'idéalisme se pose alors comme la superposition finale de l'objet et du sujet[490] dans un idéalisme métaphysique propre à l'idéalisme antique[491].

489 K. Marx, La sainte Famille, Op. Cit. , p.201 ; (superstructures idéologiques)

490 idem, P.147.

491 En référence au modèle plotinien de l'un comme être essentiel, sans existence, détaché de la pensée. Cf. GARRIGUE, Plotin Aujourd'hui, Chapitre premier, Etude des 22e et 23e traités, selon l'ordre chronologique.

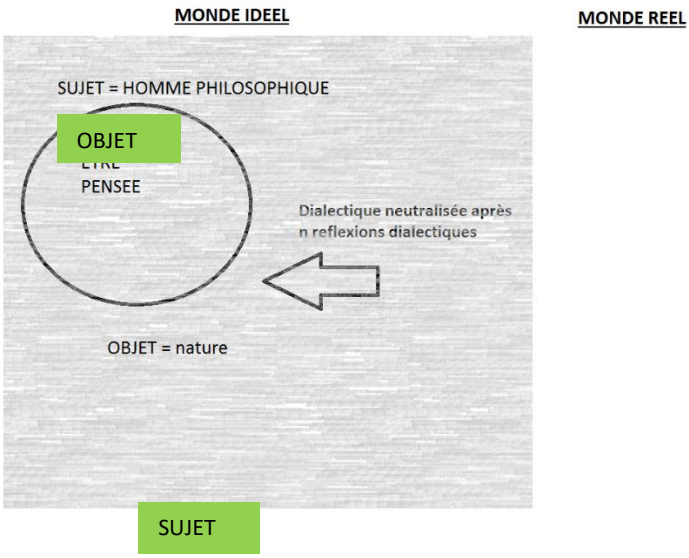


Figure 61 - Représentation de l'idéalisme (critique de Feuerbach).

A partir de ce dépassement du modèle à convergence idéaliste de Hegel selon la critique de Feuerbach[492], nous avons formalisé les dialectiques du modèle marxiste :

492 FEUERBACH, Principes de la philosophie de l'Avenir, in Manifestes Philosophiques, textes choisis et traduits par Louis Althusser, Paris, Presses Universitaires de France, 1960, p.194

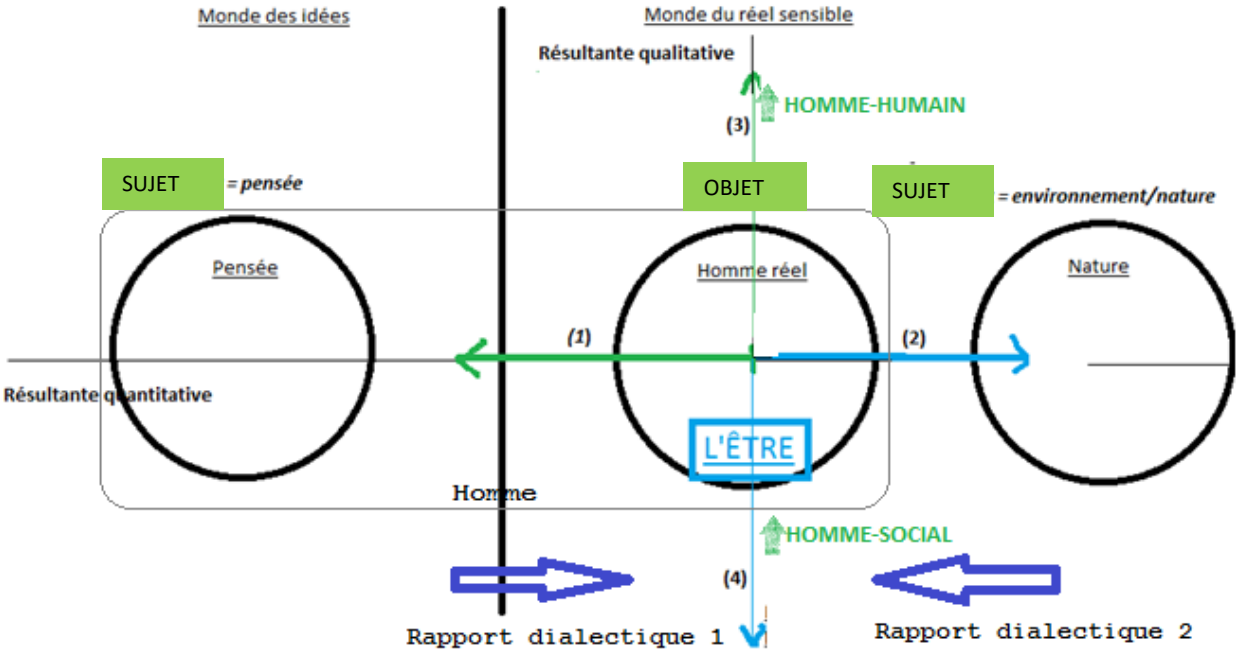


Figure 62 - Dialectique matérialiste Objet-Sujet.

Légende :

(5) : résultante quantitative (négation) de la dialectique hégélienne objet-sujet resp. Homme réel-pensée.

(6) : résultante quantitative (négation) de la dialectique hégélienne objet-sujet resp. Homme réel-nature.

(7) : résultante qualitative (négation de la négation) de la dialectique hégélienne objet-sujet respectivement homme réel-pensée.

(8) : résultante qualitative (négation de la négation) de la dialectique hégélienne objet-sujet respectivement homme réel-nature.

Attention, ce schéma est une représentation transitoire car l'on ne connait pas, à ce stade la nature de la relation entre la production qualitative et la distance quantitative entre les pôles. Nous n'avons pas introduit la nécessité de Praxis comme vecteur de conscience de l'être chez Marx.

Résultat : en tenant compte de la critique de Feuerbach, nous avons pu construire un formalisme du modèle marxiste, comme une relève de la dérive idéaliste du modèle du corps et de l'esprit par Marx[493]*, en considérant l'être comme objet de l'Homme réel.*

Représentation du système oscillateur de l'être entre ses pôles dialectiques

Oscillation de l'être, sujet dialectique marxien entre ses pôles nature et pensée

Négation de la négation comme une fonction dialectique

Dans l'étape suivante de construction nous avons formalisé les tensions quantitatives et résultantes qualitatives comme des fonctions. Cela nous a permis d'étudier les relations dialectiques entre elles, notamment praxique et, sous l'hypothèse que la résultante qualitative était une relation directe avec l'écart quantitative (la résultante qualitative est plus important quand l'écart quantitatif est plus important), et que la dialectique tendait à résoudre l'écart quantitatif par conciliation des pôles dialectiques vers une unité, nous avons formalisé la dialectique par un modèle oscillant.

Cela nous a permis de modéliser ainsi la négation et la négation de la négation. Et de négliger toute négation de la négation de la négation qualitative à des degrés supérieurs à 2.

Ce point est rappelé ici car nous allons reprendre, dans la construction de notre modèle alternatif, ce formalisme et ces hypothèses. Par contre nous ne ferons pas la synthèse des travaux d'étude des risques intrinsèques de dérive idéologique du modèle PRIMO car cette étude est hors du sujet d'étude de cette présente thèse portée sur la spiritualité du modèle alternatif.

Retenons les livrables suivants :

493 MARX, Sur Proudhon, Lettre à J.B. von Scweitzer, 1865, traduction M. Rubel et L. Evrard, in MARX, Œuvres, Economie I, Ed. Gallimard, Paris, 1963, bibliothèque de la Pléiade, P. 1452.

« En reprenant les travaux de formalisation des dialectiques D1 et D2, nous définissons désormais les dialectiques comme des fonctions. La production dialectique de la **négation de la négation**, appelée H_q donne un résultat quantitatif noté $q(x;y)$ d'une relation dialectique entre deux pôles $(x;y)$:

$$H_q : (x;y) \rightarrow \ q(x;y)$$

Lorsque cette **négation de la négation** qualitative de produit (q) notée H_q s'applique au couple dialectique :

$\{x;y\} = \{Objet = Homme\ réel; Sujet = pensée\}=\{Objet; Sujet_1\}$

Elle est notée :

$$H_q(Objet; Sujet_1)$$

Et son résultat qualitatif relatif au sujet1 est :

$$\Delta q_1(Objet; Sujet_1)$$

Ou

$$\Delta q_1$$

Lorsque cette **négation de la négation** qualitative de produit (q) notée H_q s'applique au couple dialectique :

$\{x;y\} = \{Objet = Homme\ réel; Sujet = pensée\}=\{Sujet; Objet_2\}$

Elle est notée :

$$H_{q2}(Objet; Sujet_2)$$

et son résultat qualitatif relatif à au sujet 2 est :

$$\Delta q_2(Objet; Sujet_2)$$

Ou

$$\Delta q_2$$

Négation de la négation comme une composition de fonctions

La **négation de la négation** est la négation qualitative d'une négation quantitative en dialectique hégélienne reprise par Marx. Soit :

$$H_{qi}(Objet; Sujet_i)$$

Avec :

- i=1 pour Pensée
- i=2 pour nature

Telle que :

$$H_{qi} : G_{ui} o\, H_{Qi}(Objet; Sujet_i) \rightarrow \Delta q(Objet; Sujet_i) \quad avec\ i = \{1; 2\}$$

$$H_{qi} : H_{qi}(Objet; Sujet_i) \rightarrow \Delta q(Objet; Sujet_i) \quad avec\ i = \{1; 2\}$$

Avec :

- $G_{ui}(Objet; Sujet_i)$: Fonction intermédiaire de négation qualitative (seconde négation **isolée**).
- $H_{Qi}(Objet; Sujet_i)$: Fonction de négation qualitative (première négation).

Comme $q_1(x; y_1)$ et $q_2(x; y_2)$ répondent favorablement au test de dialecticité présenté en partie 2 de l'essai préalable [494](champ vectoriels orthogonaux), alors nous pouvons construire graphiquement un outil de dialectique dans un plan orthonormé que nous choisissons direct : [appelé « graphique quantitatif » versus « graphique qualitatif » dans notre étude]

[494] Cf. annexe 5.

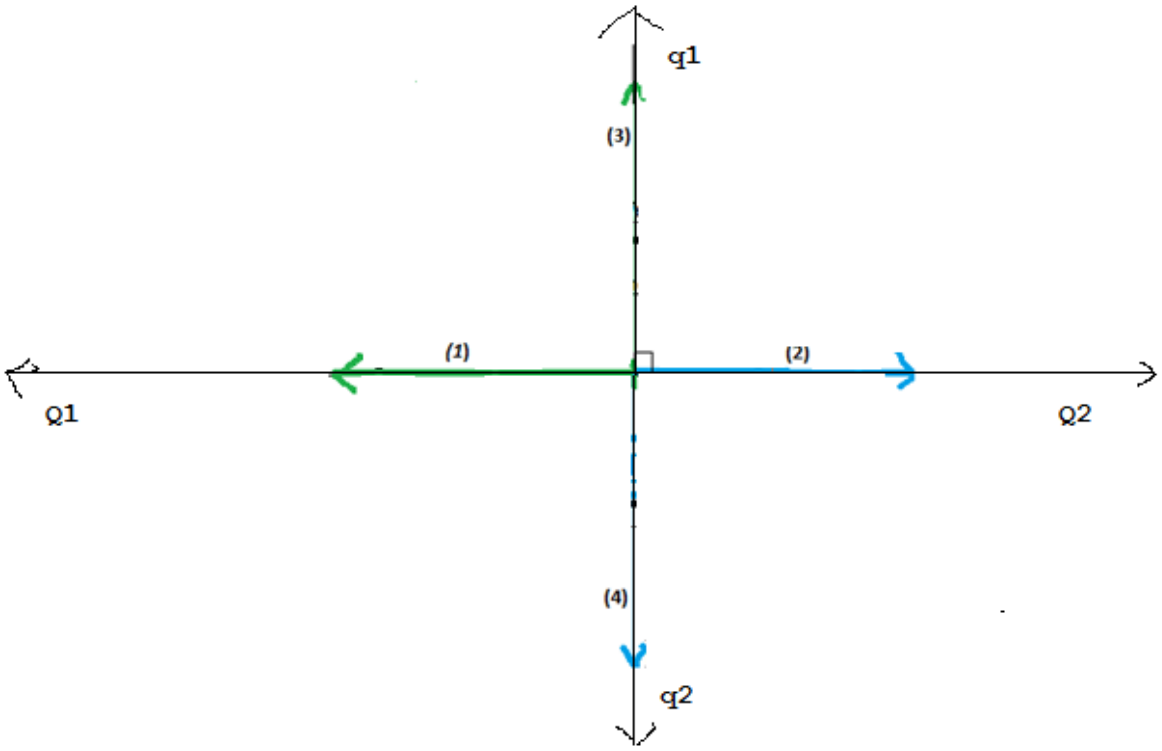


Figure 63 - Représentation dialectique des champs vectoriels qualitatif et quantitatif des résultantes dialectiques.

Comme Q_1,Q_2, q_1 et q_2 sont les résultantes des dialectives respectives

D_1 et D_2, l'on peut représenter ces dialectiques avec leurs les couples $(Objet; Sujet_1)$ et $(Objet; Sujet_2)$:

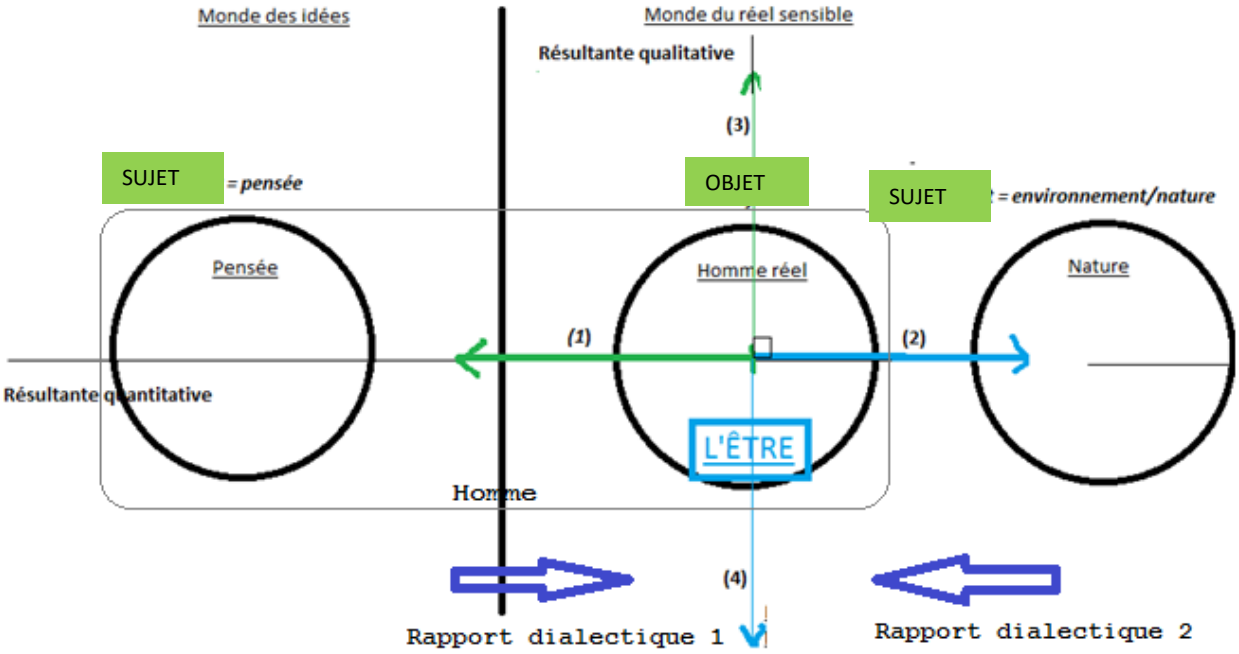


Figure 64 - Synthèse du modèle global de la dialectique de l'être au regard de la nature et de la pensée.

Nota : (Q ;q) forment dont bien une base orthonormée car valident le test de dialecticité entre eux.

Et comme nous avons défini :

$$dist(Objet; Sujet_1) \quad = Q_1$$

$$dist(Objet; Sujet_2) \quad = Q_2$$

Alors de la même manière :

$$\boldsymbol{H_{q1}} \ : Q_1 \ = (Objet; Sujet_1) \quad \rightarrow \Delta \boldsymbol{q_1}(Objet; Sujet_1)$$

Soit n le nombre d'opérations dialectiques D_{in} respectives sur $(Objet; Sujet_i)$:

A n=0

$$dist(Objet; Sujet_1)_{n=0} = Q_1$$

$$dist(Objet; Sujet_2)_{n=0} = Q_2$$

Et $D_{1_{n=0}}$ *telle que* :

$$\boldsymbol{H_{q1_{n=0}}} : (Objet; Sujet_1)_{n=0} \rightarrow \Delta q(Objet; Sujet_1)_{n=0} \; avec \; i = \{1; 2\}$$

$$\boldsymbol{H_{q2_{n=0}}} : (Objet; Sujet_2)_{n=0} \rightarrow \Delta q(Objet; Sujet_2)_{n=0} \; avec \; i = \{1; 2\}$$

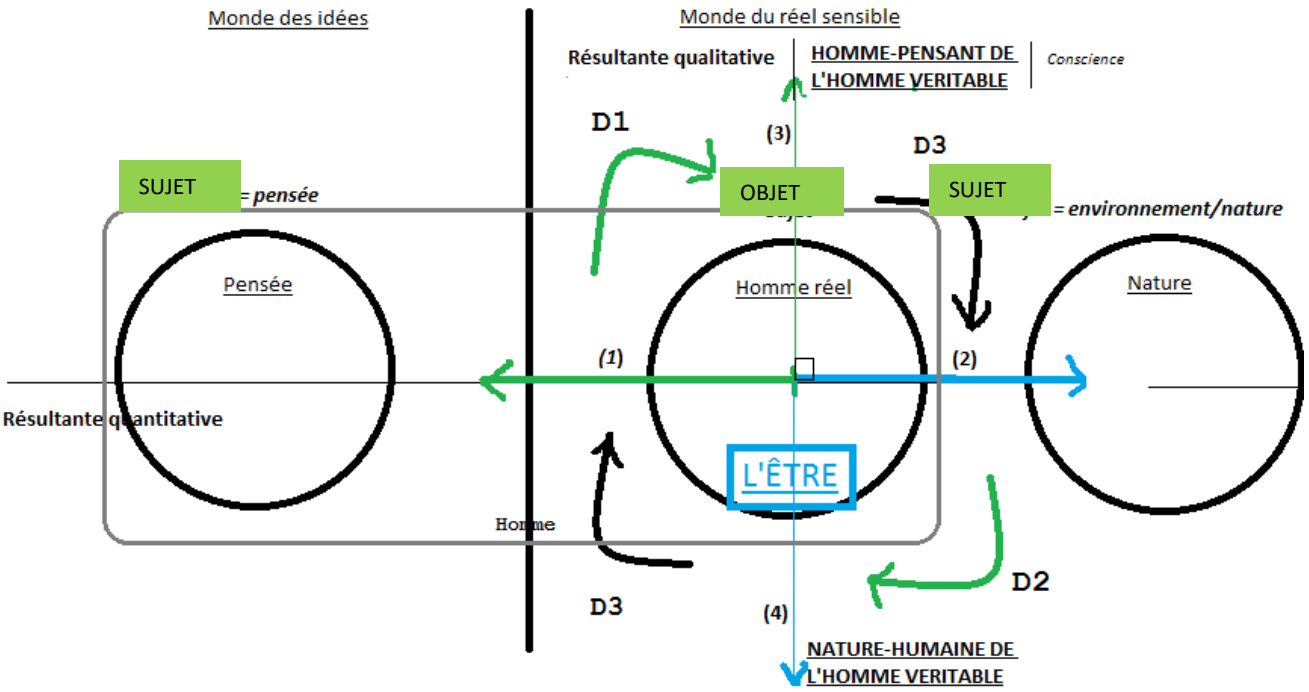


Figure 65 - Interaction entre les niveaux qualitatifs et quantitatifs des dialectiques objet-sujet.

Légende :

Avec D_1 et D_2, l'on peut représenter ces dialectiques avec leurs les couples $(Objet; Sujet_1)$

- D_1 : dialectique #1 entre Objet et $Sujet_1$
- D_2 : dialectique #2 entre Objet et $Sujet_2$
- $\boldsymbol{D_3}$: Dialectique d'image ξ de la création de valeur qualitative q_1 de D_1 sur la distance ontologique entre $Objet$ et $Sujet_1$.
- $\boldsymbol{D_3}1$: influence de la création de valeur qualitative q_1 de D_2 sur la distance ontologique entre $Objet$ et $Sujet_2$.

Contrainte de l'oscillation de l'être dans le réel

De plus, l'homme marxiste étant depuis FEUERBACH, l'homme réel et non l'homme philosophique, il n'est pas permis que l'objet, être humaine sorte même du champ du réel :

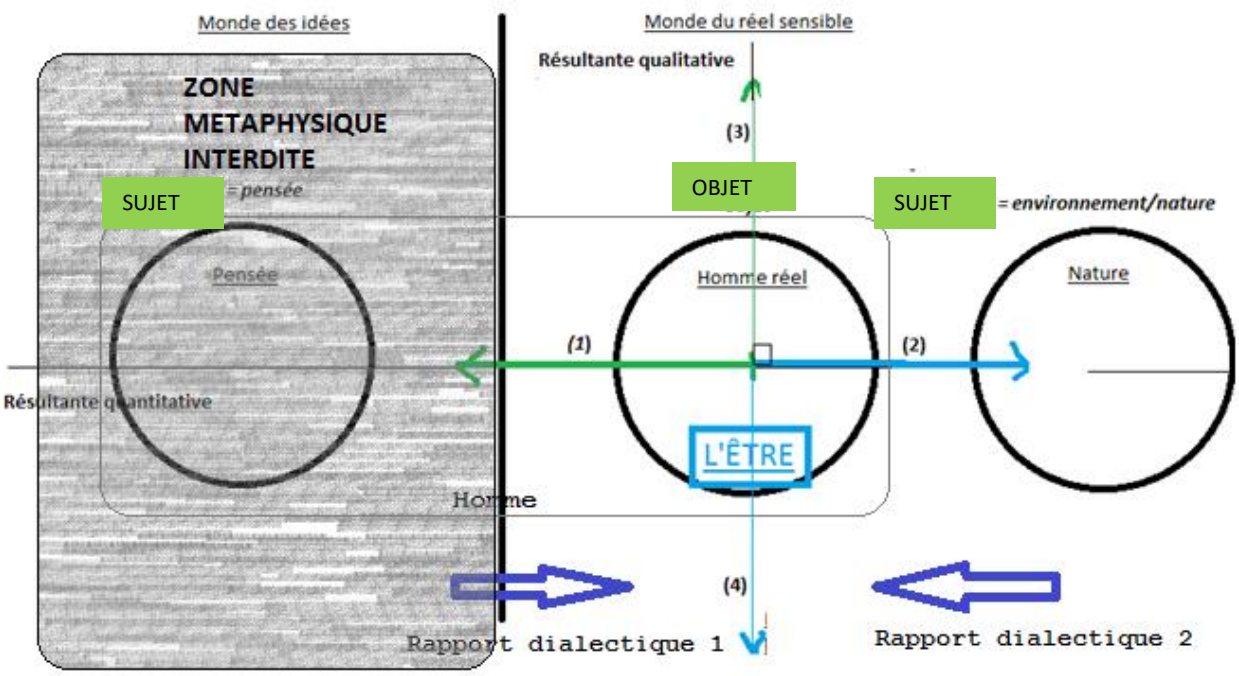


Figure 66 - Modèle global objet/bi-sujet des rapports dialectiques.

Nous pouvons proposer cette modélisation fidèle en termes de modèle oscillatoire :

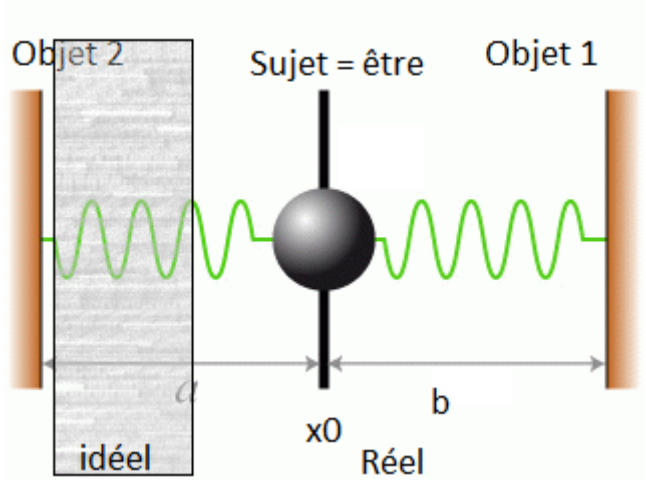


Figure 67 - Analogie avec un modèle oscillant

Remarquons simplement que la masse (l'objet) oscillera toujours vers le même point d'équilibre de convergence qui est le point milieu (à notre stade de la modélisation, mais qui se précisera ensuite) sur l'axe des Q entre sujet 1 et sujet 2.

Comme Marx considère comme prémisse que l'objet de la dialectique est l'être du réel, l'on doit donc supposer que le monde idéel de l'être est moins étendu que le son monde réel.

Mais que cela n'empêche pas que le système puisse dépasser transitoirement la zone idéelle. Ce qui nous pose toujours un problème. » Cette étude du risque idéologique par convergence idéaliste (puis sclérose) n'est pas synthétisée ici comme expliqué précédemment car les résultats ne sont pas repris dans l'étude particulière de l'enjeu de spiritualité dans le modèle ainsi formalisé. »

Notre résultat final du modèle PRIMO nous a conduit à considérer l'être humain conscient[495] et actif et l'être social inconscient possédant l'outil de production :

495 Ref. à MARX, L'idéologie Allemande.

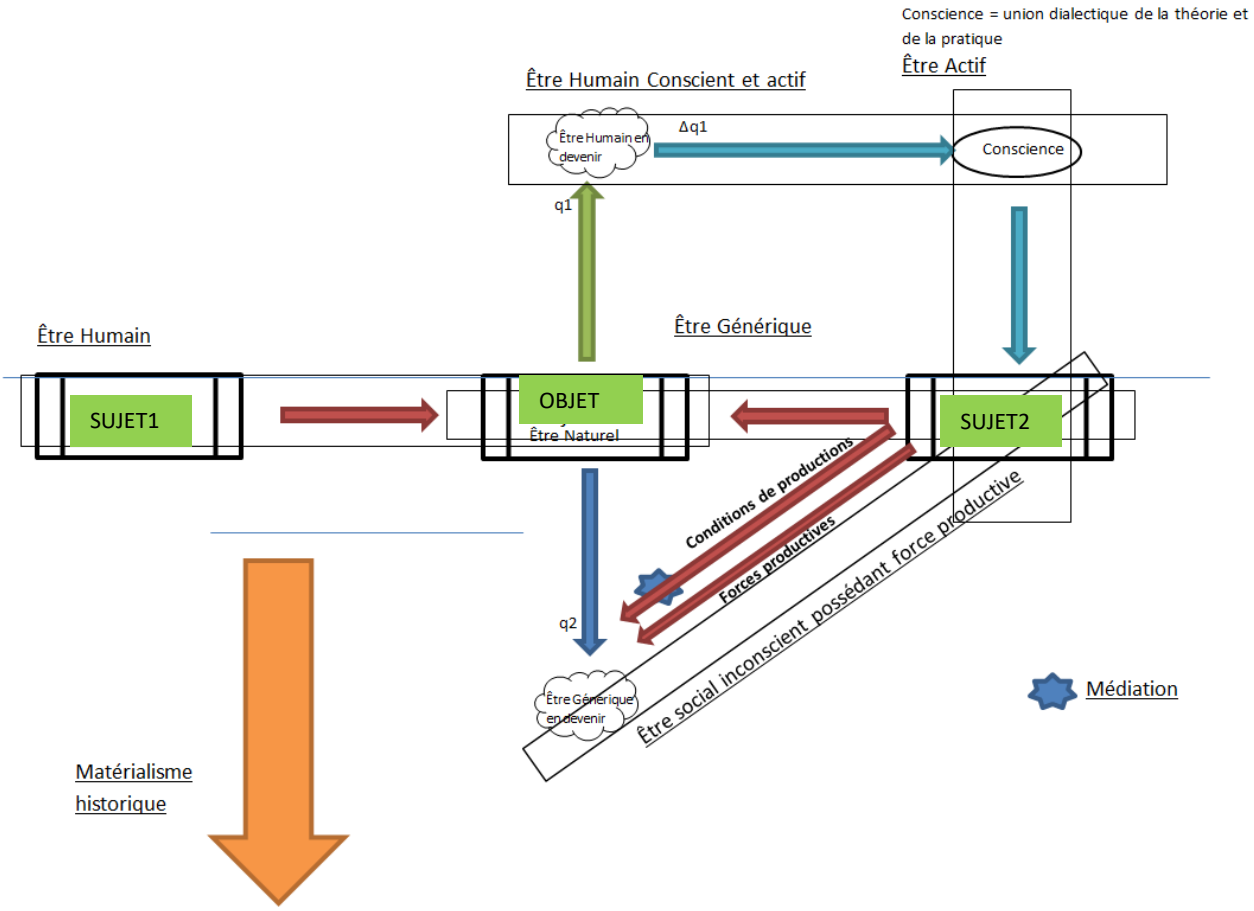


Figure 68 - De l'homme générique vers l'homme social dans le processus dialectique de la conscience socialiste.

« Un problème majeur s'impose : de quelle conscience s'agit-il ? »

La notion de redressement marxiste par interaction dialectique de l'être humain et l'être social permet d'identifier les notions constituantes de la conscience (ici du « mieux » par la pensée dialectique avec le corps) :

« Redressement du modèle marxiste dialectique selon q1 et q2.

La conscience et celle de l'homme en soi devenant pour soi (dans son devenir social par son rapport avec l'outil de production. »

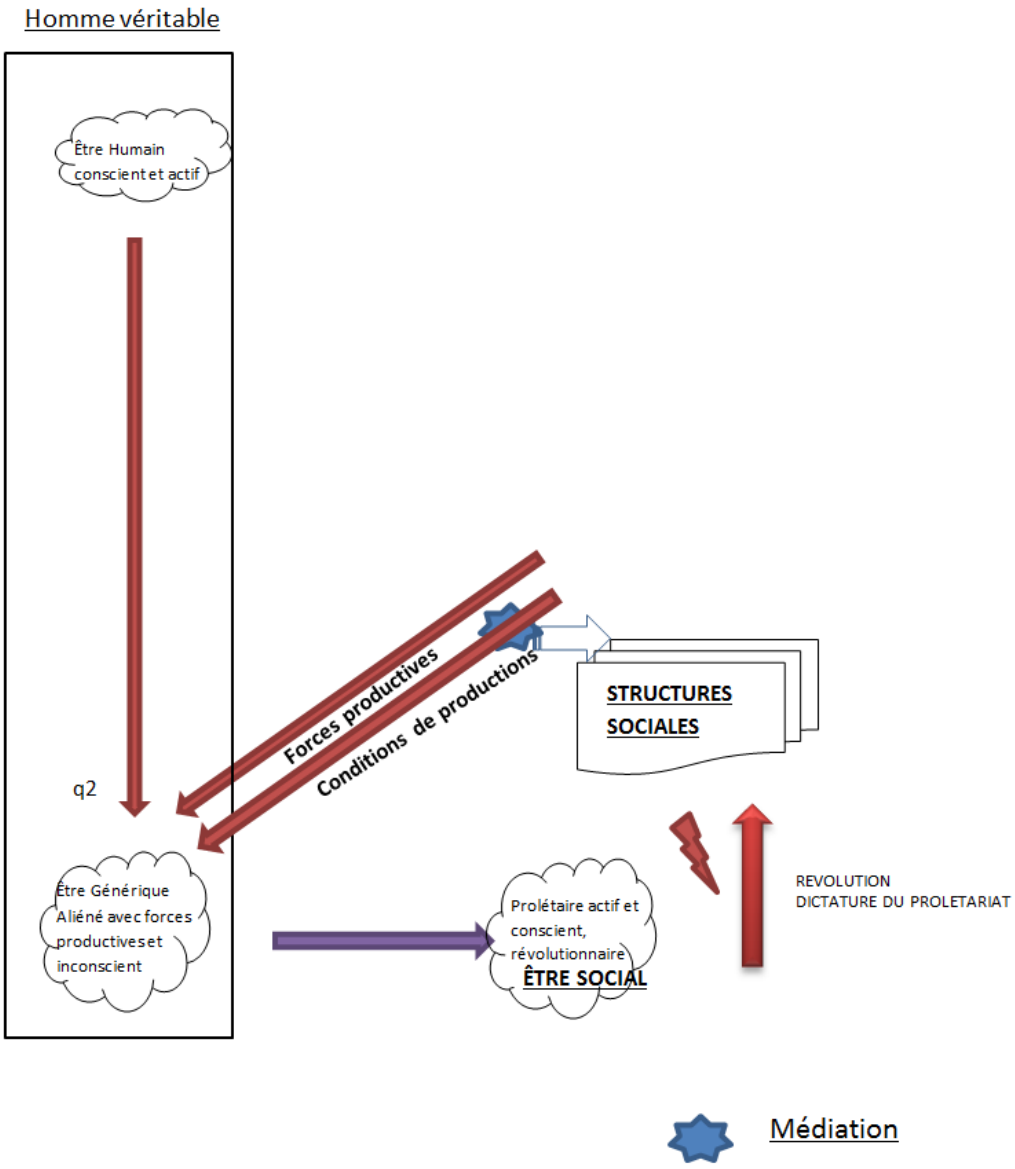


Figure 69 - Synthèse du modèle marxiste de la dialectique matérialiste.

4.3.2. Synthèse des limites de la construction de ce modèle Primo-Matérialiste

Dans la construction du matérialisme dialectique depuis le matérialisme vers une dialectique comme sujet, nous avons fait le constat de limites à cette démarche.

La limite de la notion de conscience comme produit dialectique issu de la relation de l' « homme » « objet » contenant l' « être » du réel sensible avec le « sujet » « pensée » ou bien la « nature ».
C'est-à-dire que la notion de conscience est un composé qualitatif dialectique de la notion de « pensée » et de « corps », ce qui limite la notion à une conscience du « mieux ».
Rappelons que nous considérons, dans notre étude, la notion de travail au sens large de travail d'une force d'un corps, et pas seulement son application pratique par le travail ouvrier sur une machine réduite par MARX à une réalité chronologique non ontologique.
Dans cette convergence de l'éthique étudié en détail dans notre thèse préalable au regard de ce modèle, l'éthique se subordonne, par la conscience du « mieux », à la « pensée » dans l'acte d'agir socialement pour le « corps » (par le travail).
Et cela revient en fin de compte à subordonner la notion de « bien » à celle du « mieux » et de commettre, chez Marx, l'erreur éventuelle de Descartes à fonder son modèle sur celui de Platon au regard de sa part de philosophie Socratique (« nul n'est mauvais qui connaisse »). En effet, si Descartes a fondé les sciences dans le champ de la métaphysique, il n'a pu les fonder dans le champ pur de l'ontologie en subordonnant l'éthique à la conscience moderne par la pensée.
Cette limite ferme le champ à la compréhension d'une conscience du « bien » qui ne soit pas subordonnée à la conscience du « mieux » chez MARX. Et cela limite la notion d'historiographie à subordonner le *progrès social* dans une dialectique avec un *progrès technique* dont il est issu originellement.

Et finalement, cela pose des difficultés à comprendre comment l'histoire moderne dans ses heures les plus sombres puisse être acceptée par quelque historiographie. Comment intégrer le nazisme dans le mode de compréhension (attention je n'ai pas dit acceptation !!!) historiographique de l'homme dans son progrès historique, et ses régressions ? II convient ainsi de repenser dans un modèle du « bien » et du « mieux » indépendant, cette notion même d'historiographie, dans un modèle identique de matérialisme dialectique, construit par une voie différente de relation de l'objet et du sujet.

Nous allons tenter de donner une portée purement distincte et indépendante, dans le champ de la connaissance impliquant pensée et corps dans le champ matérialiste de la dialectique rationnelle informelle de MARX dans une reconstruction alternative du modèle marxiste.
Par cette voie alternative, il est question de rétablir le matérialisme comme une fin, de source inchangée, sujet de l'objet dialectique, vu comme un processus sur lequel s'applique la

résultante qualitative du processus dialectique permanent du matérialisme. Cela nous permet d'aboutir au même modèle de matérialisme dialectique. Mais cela permet surtout d'ouvrir le champ d'application de la notion de dialectique dans sa base minimale distincte indépendante de processus permanent informel, à partir de modèles d'indépendance du « mieux » et du « bien », chez les platoniciens (modulo des précautions d'applicabilité et de retournement matérialistes et informels présenté dans le chapitre précédent).
Cet ajout ne peut être que de nature rationnelle en l'homme (ici son individuation) en qualité d'âme nécessaire rationnelle comme étudiée dans la partie 1 de cette thèse.

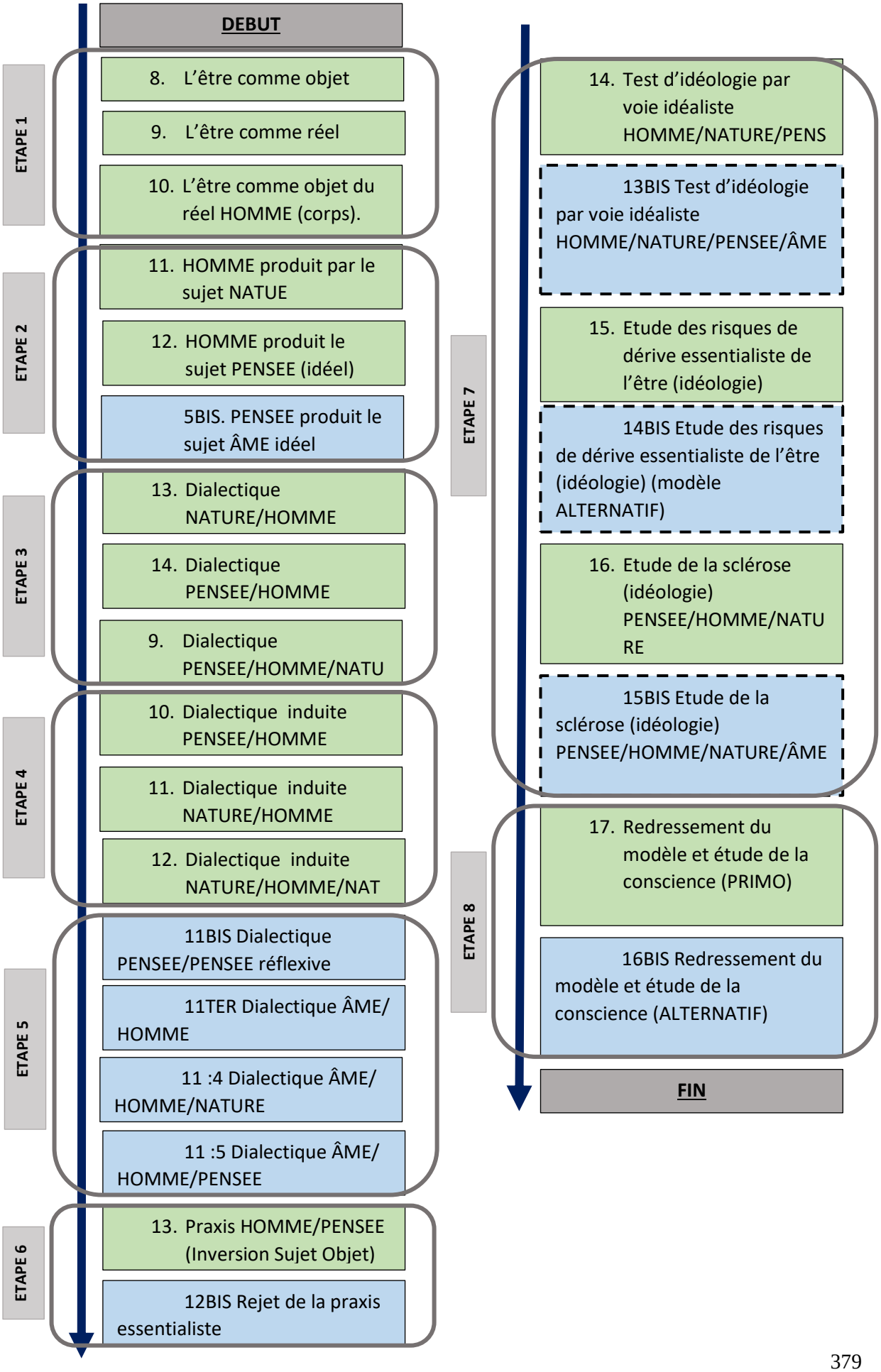
Résultat : nous faisons le constat de la subordination de l'éthique du « bien » à la conscience du « mieux » dans le modèle matérialiste marxiste au regard de la relation du corps et de l'esprit (socratique).

4.4. Modèle marxiste Primo-dialectique alternatif de matérialisme dialectique

Dans cette partie, nous allons reconstruire, sous nos hypothèses de formalisme, un modèle alternatif de la dialectique marxiste rationnelle ontologique informelle en exploitant le champ de la spiritualité rationnelle interne et externe, rendu possible par la compatibilité des systèmes {corps, esprit, âme} de Aristote et Plotin du point de vu minimal de définition des systèmes (dans leur retournement matérialiste, et d'inversion compatible de l'objet et du sujet), ainsi que des dialectiques rationnelles (dans leurs retournement informel).

4.4.1. Dialectique rationnelle informelle appliquée à la relation matérialiste marxiste de l'objet et du sujet

Pour ce faire, nous allons reprendre pas à par le protocole de construction de la thèse préalable état par étape, en nous axant que sur les étapes qui entre dans le périmètre d'étude de la spiritualité rationnelle de cette présente étude.


DEBUT
ETAPE 1
8. L'être comme objet
9. L'être comme réel
10. L'être comme objet du réel HOMME (corps).
ETAPE 2
11. HOMME produit par le sujet NATUE
12. HOMME produit le sujet PENSEE (idéel)
5BIS. PENSEE produit le sujet ÂME idéel
ETAPE 3
13. Dialectique NATURE/HOMME
14. Dialectique PENSEE/HOMME
9. Dialectique PENSEE/HOMME/NATU
ETAPE 4
10. Dialectique induite PENSEE/HOMME
11. Dialectique induite NATURE/HOMME
12. Dialectique induite NATURE/HOMME/NAT
ETAPE 5
11BIS Dialectique PENSEE/PENSEE réflexive
11TER Dialectique ÂME/ HOMME
11 :4 Dialectique ÂME/ HOMME/NATURE
11 :5 Dialectique ÂME/ HOMME/PENSEE
ETAPE 6
13. Praxis HOMME/PENSEE (Inversion Sujet Objet)
12BIS Rejet de la praxis essentialiste
ETAPE 7
14. Test d'idéologie par voie idéaliste HOMME/NATURE/PENS
13BIS Test d'idéologie par voie idéaliste HOMME/NATURE/PENSEE/ÂME
15. Etude des risques de dérive essentialiste de l'être (idéologie)
14BIS Etude des risques de dérive essentialiste de l'être (idéologie) (modèle ALTERNATIF)
16. Etude de la sclérose (idéologie) PENSEE/HOMME/NATURE
15BIS Etude de la sclérose (idéologie) PENSEE/HOMME/NATURE/ÂME
ETAPE 8
17. Redressement du modèle et étude de la conscience (PRIMO)
16BIS Redressement du modèle et étude de la conscience (ALTERNATIF)
FIN

Modèle 4 – Protocole de construction et d'étude du modèle alternatif.

C'est ainsi que nous allons faire évoluer, par nos travaux des chapitres précédents, les étages 1, 2, 3, 4 et créer une étape 5. L'étape 6 nous permettra de rejeter la possibilité seulement logique et théorique de praxis essentialiste dans le modèle marxiste matérialiste dialectique. L'étude des convergences intrinsèques par voie d'idéalisme et de sclérose est hors du périmètre de cette thèse.

Nous effectuerons enfin un redressement du système marxiste matérialiste dialectique dans son approche alternative :

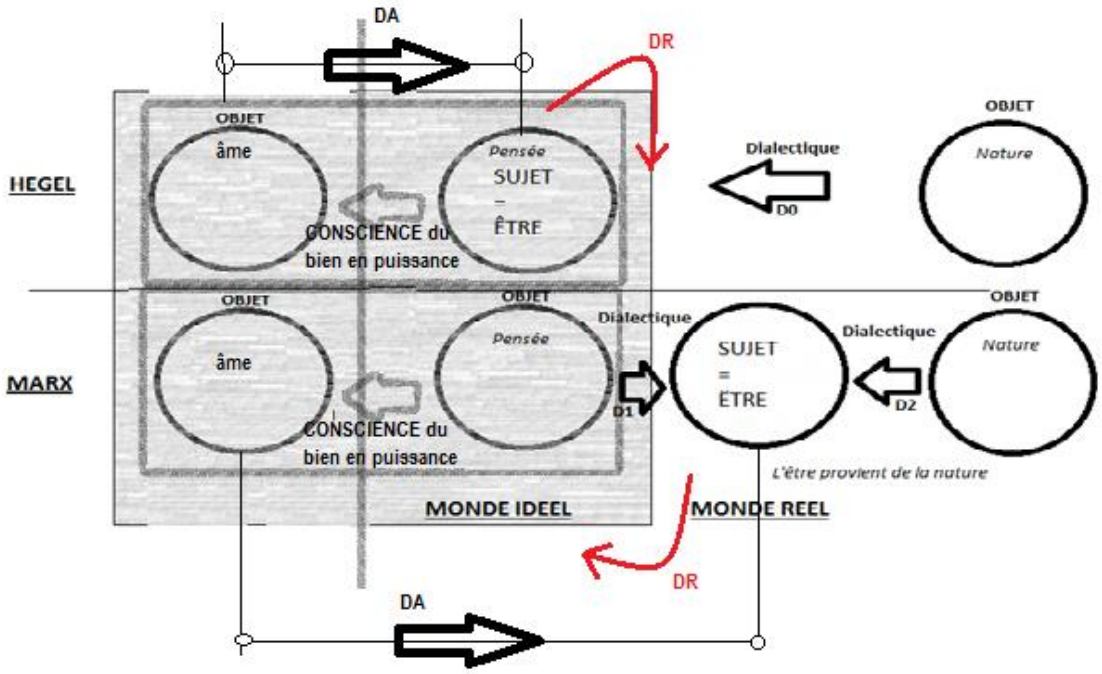


Figure 70 - Modèle du renversement de la dialectique idéelle de Hegel par MARX - Modèle Alternatif.

Nous constatons l'apparition du sujet « ÂME NECESSAIRE RATIONNELLE » dans sa dialectique (DA) avec l'objet « HOMME » possédant l'être dans le réel. « HOMME » étant le sujet, et l'âme étant, nous l'avons dit précédemment, un invariant par définition, la résultante qualitative de cette dialectique s'applique sur le corps, Homme du réel objet qui agit. Cet objet agit selon le travail d'une force au sens large (vu en partie 1), et en particulier par le travail ouvrier sur la machine.

Il convient de remarquer que la critique de Feuerbach fonctionne toujours sur le risque hégélien entre sujet « nature » et objet « pensée ». Ce qui revient à dire que le modèle hégélien de l'homme comme objet l'être risque d'être idéalisé dans son rapport à la nature, limité à une théorie :

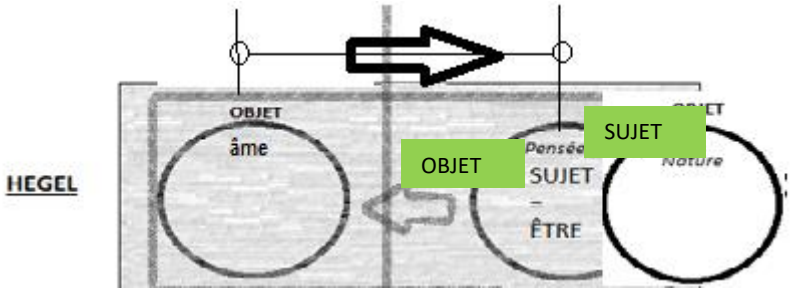


Figure 71 - Idéalisme dialectique idéel de Hegel - Modèle Alternatif.

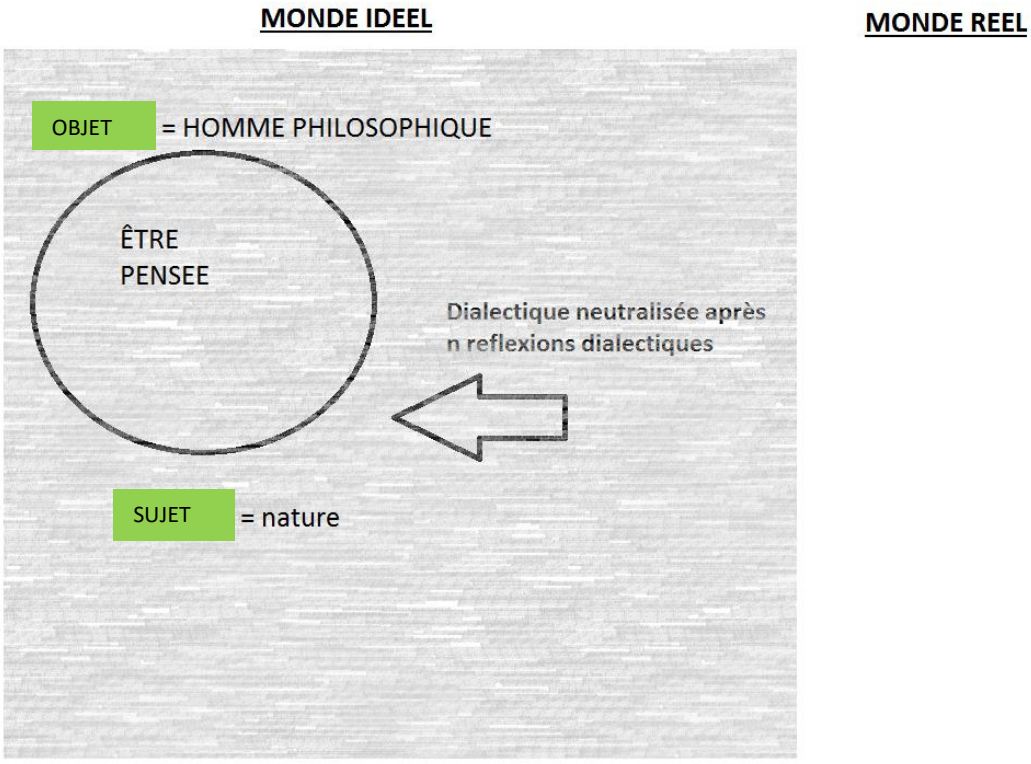


Figure 72 - Représentation de l'idéalisme (critique de Feuerbach) - Modèle Alternatif.

Et finalement, le modèle complet du modèle marxiste du matérialisme dialectique

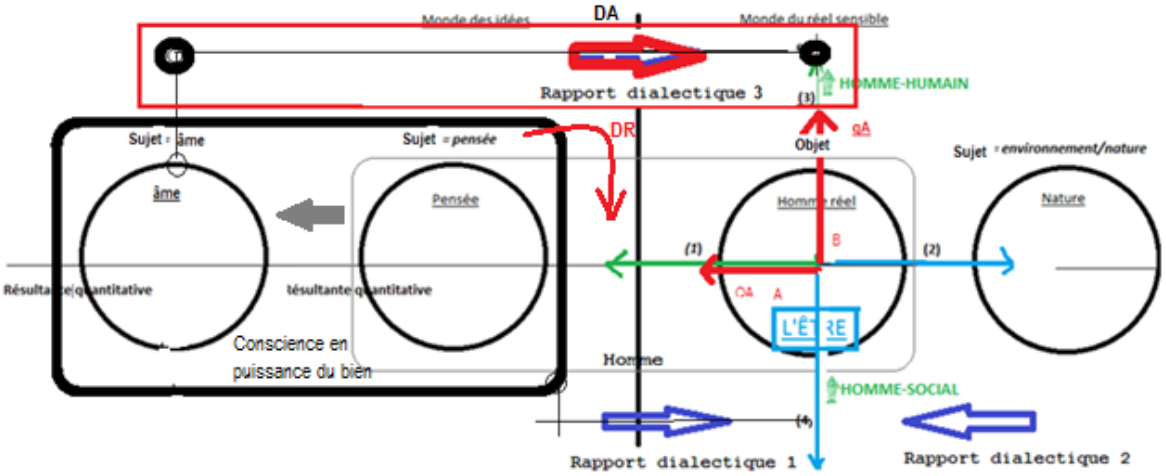


Figure 73 - Dialectique matérialiste Objet-Sujet - Modèle Alternatif.

Légende :

(9) : résultante quantitative (négation) de la dialectique hégélienne objet-sujet resp. Homme réel-pensée.

(10) : résultante quantitative (négation) de la dialectique hégélienne objet-sujet resp. Homme réel-nature.

(11) : résultante qualitative (négation de la négation) de la dialectique hégélienne objet-sujet respectivement homme réel-pensée.

(12) : résultante qualitative (négation de la négation) de la dialectique hégélienne objet-sujet respectivement homme réel-nature.

(13) qA résultante qualitative de la dialectique de l'objet homme en acte sur l'âme immobile.

(14) qR résultante qualitative dialectique réflexive de l'objet « pensée » sur lui-même.

« Attention, ce schéma est une représentation transitoire car l'on ne connait pas, à ce stade la nature de la relation entre la production qualitative et la distance quantitative entre les pôles.

Nous n'avons pas introduit la nécessité de Praxis comme vecteur de conscience de l'être chez MARX » dans ce schéma alternatif.

Nous allons désormais étudier par modélisation, l'oscillation de l'être, sujet dialectique marxien entre ses pôles nature et pensée.

Résultat : nous avons pu établir un formalisme du modèle alternatif de la dialectique matérialiste Objet-Sujet.

Représentation du système oscillateur de l'être entre ses pôles dialectiques

En reprenant les travaux de formalisation des dialectiques D1, D2, DA et DR, nous définissons désormais les dialectiques comme des fonctions. En reprenant les travaux rappelés dans le chapitre précédent, nous en déduisons :

La production dialectique de la **négation de la négation**, appelée H_q donne un résultat quantitatif noté $q(x;y)$ d'une relation dialectique entre deux pôles $(x;y)$:

$$H_q : (x;y) \rightarrow q(x;y)$$

Lorsque cette **négation de la négation** qualitative de produit (q) notée H_q s'applique au couple dialectique :

$\{x;y\} = \{Objet = Homme\ réel; Sujet = pensée\} = \{Objet; Sujet_1\}$

Elle est notée :

$$H_q(Objet; Sujet_1)$$

Et son résultat qualitatif relatif au sujet1 est :

$$\Delta q_1(Objet; Sujet_1)$$

Ou

$$\Delta q_1$$

Lorsque cette **négation de la négation** qualitative de produit (q) notée H_q s'applique au couple dialectique :

$\{x; y\} = \{Objet = Homme\ réel; Sujet = pensée\}=\{Sujet; Objet_2\}$

Elle est notée :

$$H_{q2}(Objet; Sujet_2)$$

et son résultat qualitatif relatif à au sujet 2 est :

$$\Delta q_2(Objet; Sujet_2)$$

Ou

$$\Delta q_2$$

Idem pour :

$$H_{qA}(Objet; Sujet_{\hat{A}me\ ou\ A})$$

et son résultat qualitatif relatif à au sujet âme est :

$$\Delta q_A(Objet; Sujet_A)$$

Ou

$$\Delta q_A$$

Et pour la réflexivité dialectique du sujet « pensée » :

$$H_{qP}(Objet_P; Sujet_P)$$

et son résultat qualitatif relatif à au sujet âme est :

$$\Delta q_P(Objet_P; Sujet_P)$$

Ou

$$\Delta q_P$$

Négation de la négation comme une composition de fonctions

La **négation de la négation** est la négation qualitative d'une négation quantitative en dialectique hégélienne reprise par Marx. Soit :

$$H_{qi}(Objet; Sujet_i)$$

Avec :

- i=1 pour Pensée
- i=2 pour nature
- i=3 pour âme (q3 ou q3)
- i=4 pour pensée comme sujet dans sa réflexivité (qR)

Telle que :

$$H_{qi} : G_{ui} o\, H_{Qi}(Objet; Sujet_i) \rightarrow \Delta q(Objet; Sujet_i) \quad avec\ i = \{1; 4\}; (ou\ 4 = R)$$

$$H_{qi} : H_{qi}(Objet; Sujet_i) \rightarrow \Delta q(Objet; Sujet_i) \quad avec\ i = \{1; 4\}; (ou\ 4 = R)$$

Avec :

- $G_{ui}(Objet; Sujet_i)$: Fonction intermédiaire de négation qualitative (seconde négation **isolée**).
- $H_{Qi}(Objet; Sujet_i)$: Fonction de négation qualitative (première négation).

Et comme : $q_1(x; y_1)$, $q_2(x; y_2)$, $q_3(x; y_3)$ et $q_4(x_p; y_4)$ répondent favorablement au test de dialecticité présenté en partie précédente (champ vectoriels orthogonaux), alors nous pouvons construire graphiquement un outil de dialectique dans un plan orthonormé que nous choisissons direct pour l'objet « homme » dans le cadre de notre étude.

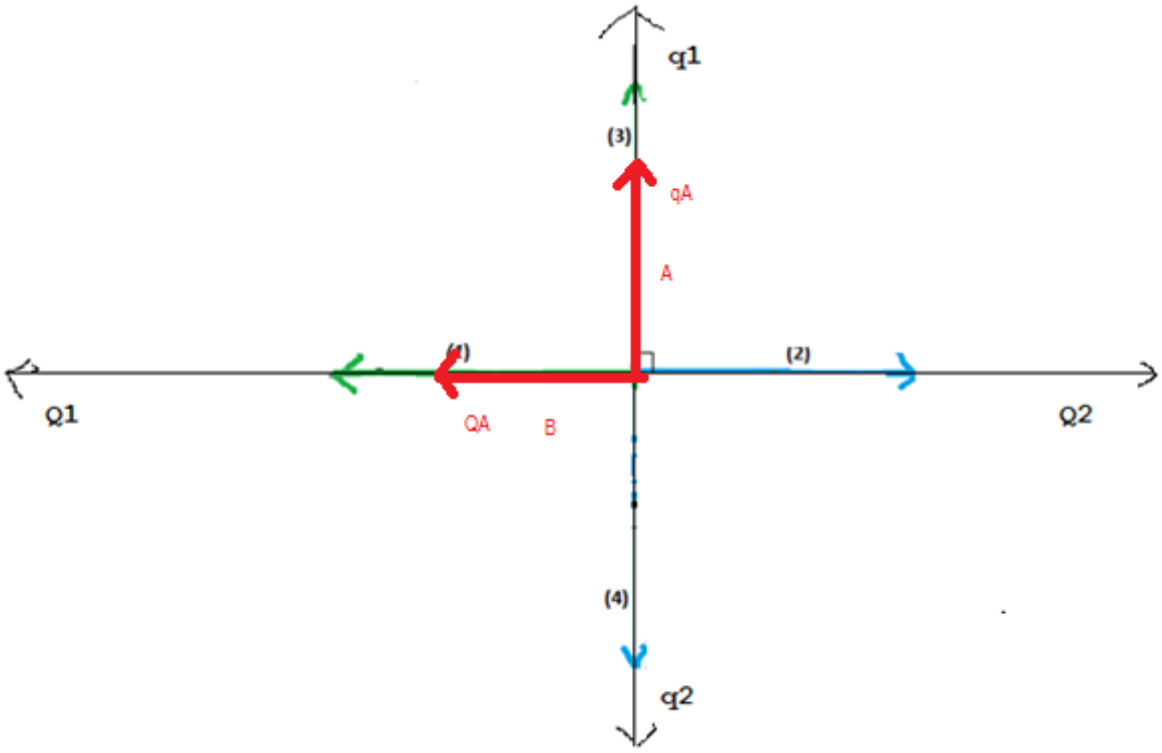


Figure 74 - Représentation dialectique des champs vectoriels qualitatif et quantitatif des résultantes dialectiques - Modèle Alternatif.

q_1, q_2, q_3, q_4 sont les résultantes des dialectiques respectives de Q_1,Q_2, Q_3,Q_4 de D_1, D_2, D_3, D_4 que l'on peut représenter avec leurs les couples $(Objet; Sujet_1)$, $(Objet; Sujet_2)$, $(Objet; Sujet_3)$, $(Objet_P; Sujet_4)$:

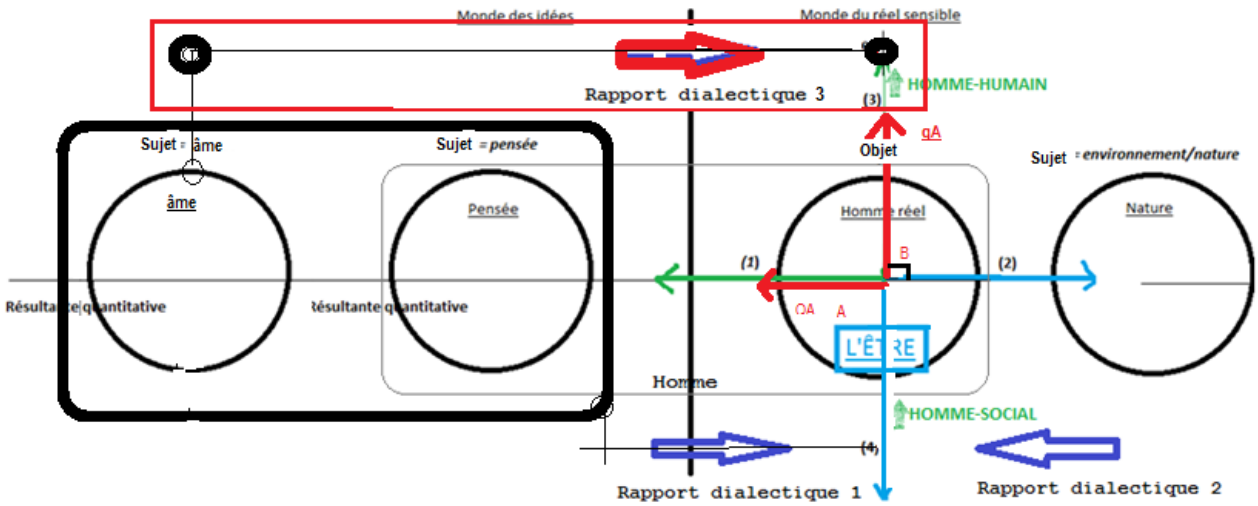


Figure 75 - Synthèse du modèle global de la dialectique de l'être au regard de la nature et de la pensée - Modèle Alternatif.

Nota : (Q ;q) forment dont bien une base orthonormée car valident le test de dialecticité entre eux.

Et comme nous avons défini :

- $dist(Objet; Sujet_1) \quad = Q_1$
- $dist(Objet; Sujet_2) \quad = Q_2$
- $dist(Objet; Sujet_3) \quad = Q_3$
- $dist(Objet_P; Sujet_4) \quad = Q_4$

Alors de la même manière :

$$\boldsymbol{H_{qi}} \quad : Q_i \quad = (Objet; Sujet_i) \quad \rightarrow \Delta \boldsymbol{q_1}(Objet; Sujet_i)$$

Soit n le nombre d'opérations dialectiques D_{in} respectives sur $(Objet; Sujet_i)$ pour l'objet « homme » :

A n=0

$$dist(Objet; Sujet_1)_{n=0} = Q_1$$

$$dist(Objet; Sujet_2)_{n=0} = Q_2$$

$$dist(Objet; Sujet_3)_{n=0} = Q_3$$

Et $D_{1_{n=0}}$ *telle que* :

$$\boldsymbol{H_{qi_{n=0}}} : (Objet; Sujet_i)_{n=0} \rightarrow \Delta q(Objet; Sujet_i)_{n=0} \; avec \; i = \{1; 2, 3\}$$

Notons, cependant, à ce point de l'étude, que l'existence ontologique de l'âme est conditionnée via qR par la conscience des valeurs qui la constitue en l'homme, permettant de converger vers le bien. Ainsi, dans le modèle marxiste hégélien, si l'âme est produite ici par la pensée, elle devient existante par un processus de conscience en l'homme. L'âme ne contient pas l'être car seul le corps comme homme objet du réel le contient. Mais l'âme ne contient que l'être ne devenir comme un étant sujet de lui-même, à la manière d'un Dasein. Nous ne prolongerons pas ce point qui nous emmènerait en dehors du sujet de cette thèse, mais retenons qu'il n'y a pas d'incompatibilité de ce modèle car l'être n'est pas présent en soi dans l'âme mais en devenir. Et que cet existant est un devenir dans la conscience du bien en puissance par le processus réflexif de la pensée.

Sur ce schéma, nous reprenons les notations appliquée dans le modèle primo précédent pour étudier la résultante induite[496] de négation de négation de la négation ($\boldsymbol{D_{ind3}}$: Dialectique d'image ξ) :

496 Au sens de Processus induit hegelien comme l'influence d'une résultante dialectique qualitative sur une dialectique initiale quantitative. (Négligé dans la thèse).

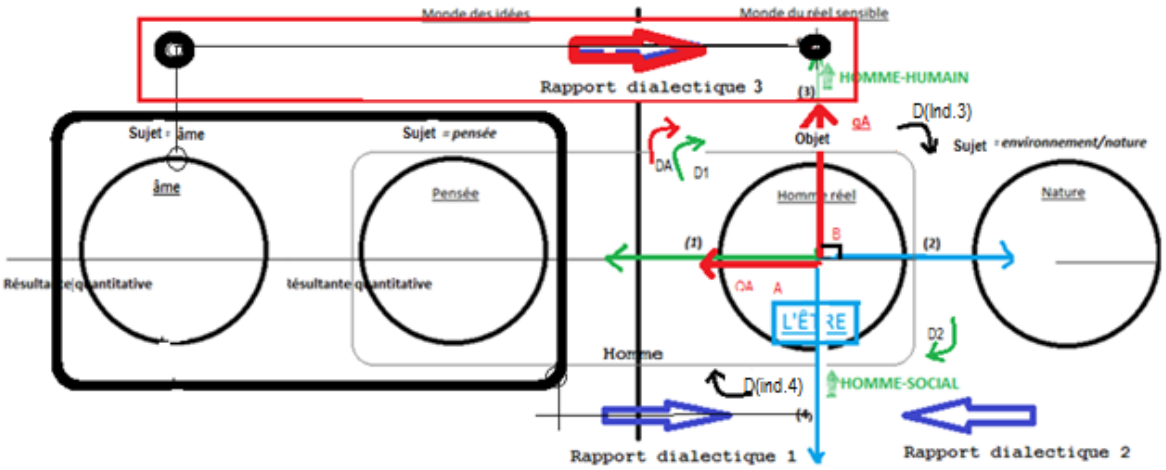


Figure 76 - Interaction entre les niveaux qualitatifs et quantitatifs des dialectiques objet-sujet - Modèle Alternatif.

Légende :

Avec D_i l'on peut représenter ces dialectiques avec leurs les couples $(Objet; Sujet_i)$ pour i allant de 1 à 3 :

- D_1 : dialectique #1 entre Objet et $Sujet_1$
- D_2 : dialectique #2 entre Objet et $Sujet_2$
- D_A : dialectique #2 entre Objet et $Sujet_{A\ ou\ 3}$

- $\boldsymbol{D_{ind3}}$: Dialectique d'image ξ de la création de valeur qualitative q_1 de D_1 sur la distance ontologique entre $Objet$ et $Sujet_1$.
- $\boldsymbol{D_{Ind4}}$: Dialectique d'image $\xi 2$ influence de la création de valeur qualitative q_2 de D_2 sur la distance ontologique entre $Objet$ et $Sujet_2$.
- $\boldsymbol{D_{IndA}}$: Dialectique d'image $\xi 3$ influence de la création de valeur qualitative q_A de D_A sur la distance ontologique entre $Objet$ et $Sujet_A$.

Résultat : nous avons pu établir un formalisme algébrique par des fonctions de la dialectique matérialiste Objet-Sujet dans le modèle alternatif.

Contrainte de l'oscillation de l'être dans le réel

De plus, l'homme marxiste étant depuis FEUERBACH, l'homme réel et non l'homme philosophique, il n'est pas permis que l'objet, être humaine sorte même du champ du réel :

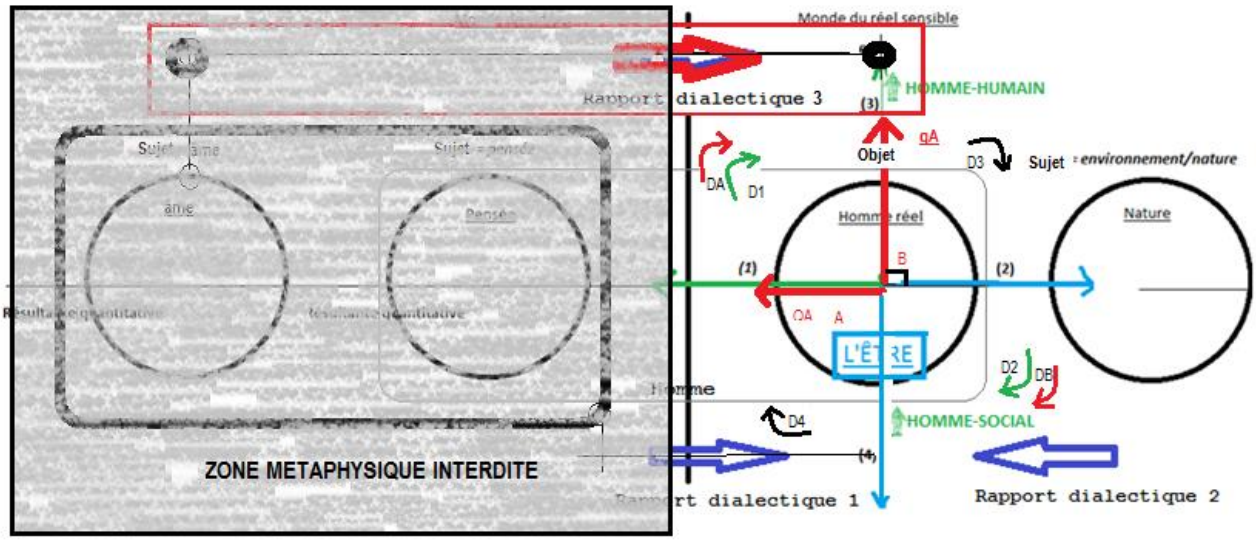
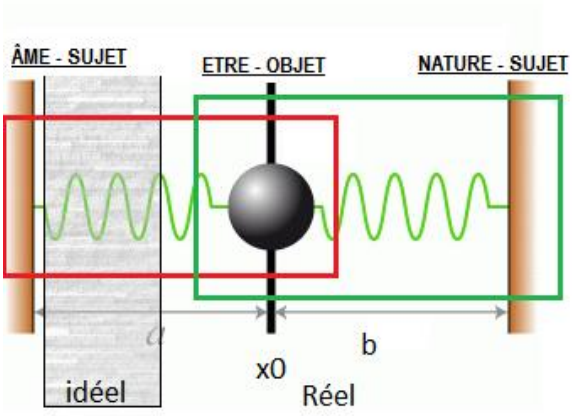
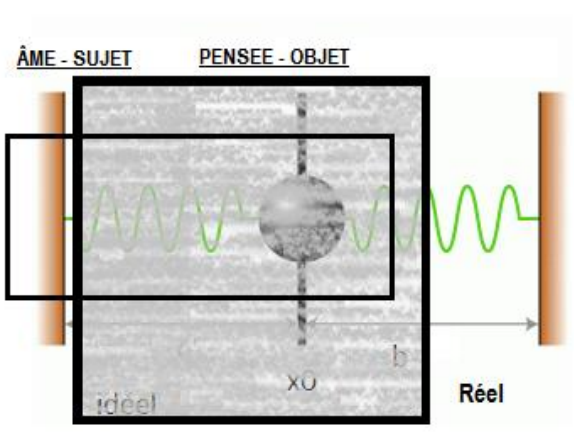


Figure 77 - Modèle global objet/bi-sujet des rapports dialectiques - Modèle Alternatif.

Nous pouvons proposer cette modélisation fidèle en termes de modèle oscillatoire :



Être sujet de ÂME



Pensée objet de ETRE et de ÂME

Figure 78 - Analogie avec un modèle oscillant - Modèle Alternatif.

Remarquons simplement que la masse (l'objet) oscillera toujours vers le même point d'équilibre de convergence qui est le point milieu (à notre stade de la modélisation, mais qui se précisera ensuite) sur l'axe des Q entre sujet 1 et sujet 2. Mais l'étude des zones idéologiques par voie d'idéalisme (via le modèle oscillant) ou par sclérose de l'objet n'est pas dans le périmètre d'étude de notre thèse qui n'ira pas au-delà de cette modélisation oscillante du schéma marxiste de l'être afin de finaliser la construction de nos conclusions ultérieures.

En reprenant les travaux de la partie précédente et de la construction des sujets et résultantes dialectiques dans le modèle marxiste autour des pôles nature, homme, pensée inchangés, nous pouvons donc reprendre les résultats de notre thèse préparatoire et les associer à notre modèle ci-dessous :

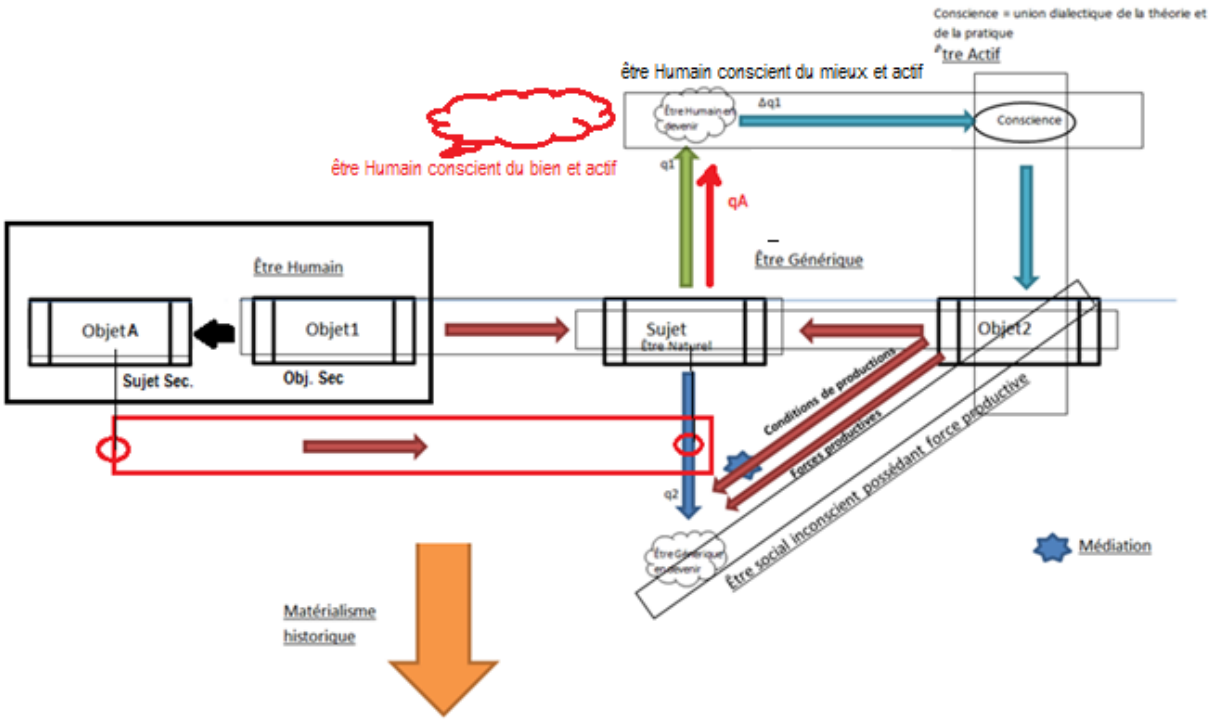


Figure 79 - De l'homme générique vers l'homme social dans processus dialectique de conscience sociale - Modèle Alternatif.

Et de redresser ce modèle alternatif complet (intégrant qA)/

Redressement du modèle marxiste dialectique selon q1, q2 et (qA ou Q3).

La conscience marxiste étudiée précédemment à partir du modèle PRIMO du corps et de la pensée en relation dialectique est inchangé : il s'agit toujours de celle de l'homme en soi devenant pour soi (dans son devenir social par son rapport avec l'outil de production. La nature de cette conscience reste, rappelons-le d'après nos travaux en partie 1 et en introduction de cette partie, une conscience du « mieux ». Cependant, la présence du pole « âme » nécessaire et rationnelle, ne subordonne plus implicitement dans un schéma socratique la conscience marxiste au mieux car le bien et le mieux sont dialectiquement distinct et indépendant ontologiquement dans le schéma aristotélicien repris ici sous ses conditions d'applicabilité (Partie 1).

Il est ainsi question d'étudier la possibilité dans ce schéma matérialiste dialectique d'une conscience du « bien » non-subordonnée au « mieux ».

Le schéma ci-dessous reprend de la thèse préalable le redressement du modèle marxiste de la conscience (ici du « mieux ») de l'« être Humain actif » :

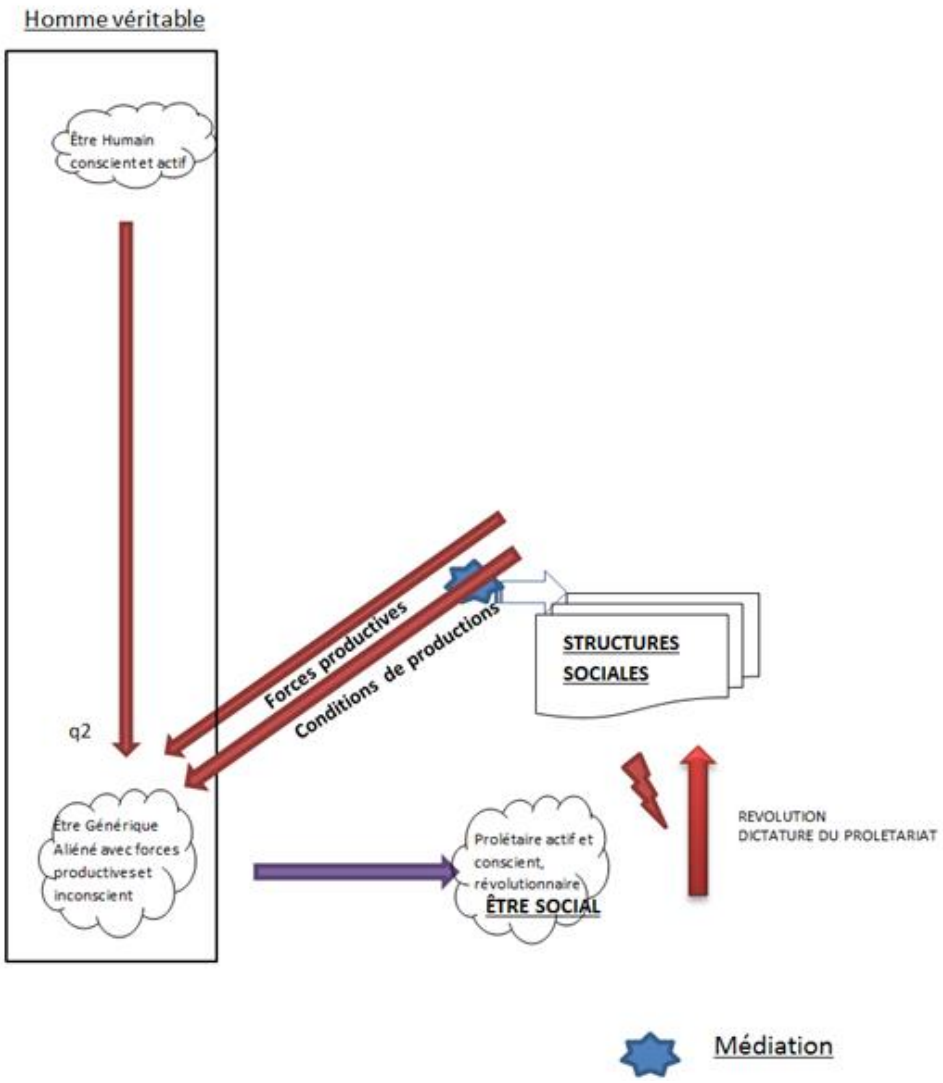


Figure 80 - Synthèse du modèle marxiste PRIMO de redressement de la conscience (du mieux) de la dialectique matérialiste.

La résultante (q3) revient par rapprochement avec le modèle marxiste à identifier dans sa finalité l'« être Humain conscient (du bien) dans son action du réel ». L'on peut ainsi représenter ces deux niveaux de conscience en devenir dans le schéma suivant :

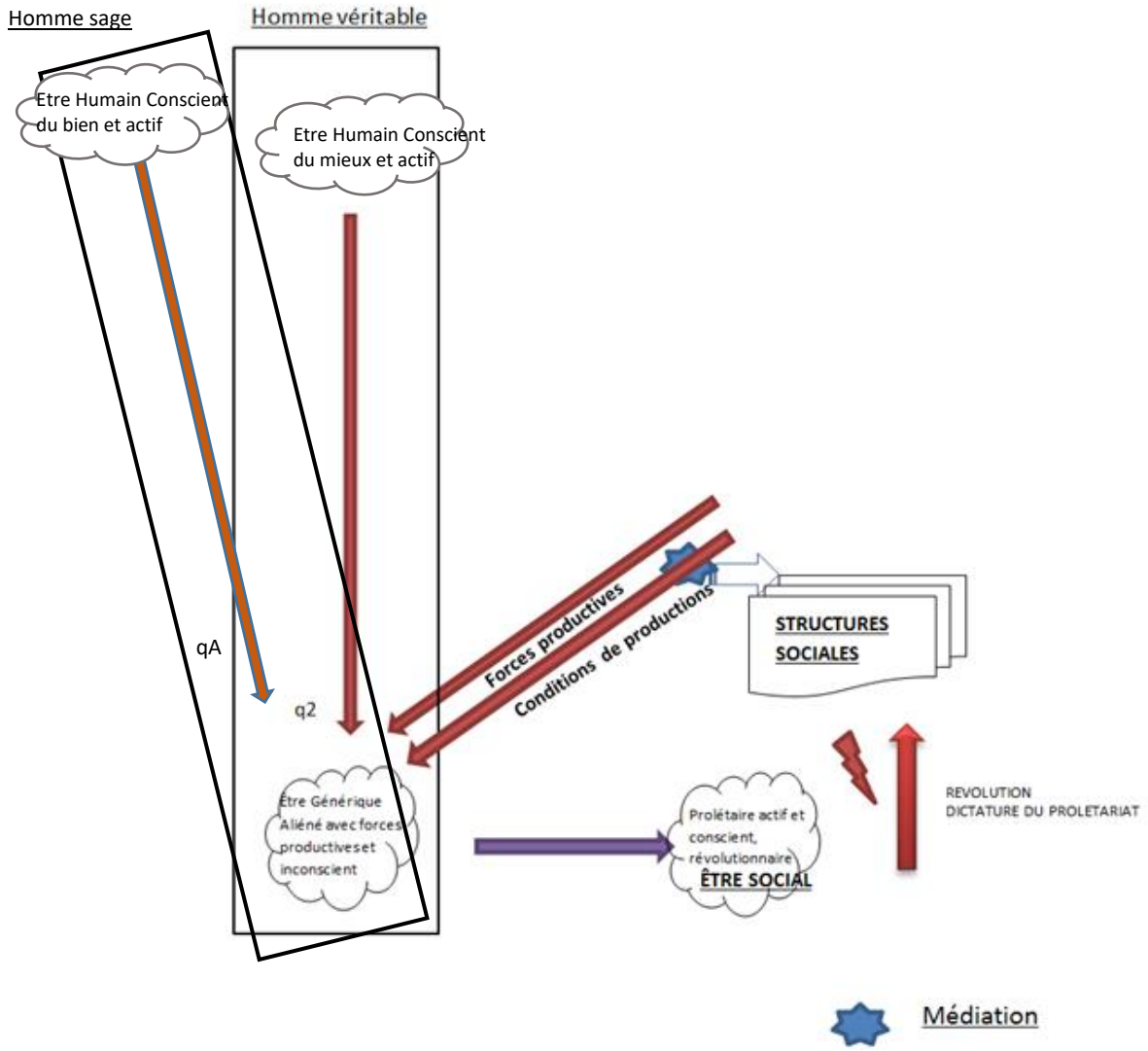


Figure 81 - Synthèse du modèle marxiste de la dialectique matérialiste - Modèle Alternatif.

Rappelons d'après l'étude des niveaux de conscience plotiniens du ἡμεῖς, que les niveaux de conscience de la dialectique du corps du réel (à pouvoir voir les beautés et le beau dans l'âme humaine comme image partielle du l'Un externe à l'homme) est envisagée par niveaux ou champs de conscience. Ils sont montants quand l'on est porté par la conscience du bien par la connaissance vers notre humanité, ou alors descendant vers notre animalité lorsque ce travail du corps dans le réel par la pensée réflexive ne permet pas de voir le bien de manière rationnelle. (C'est-à-dire lorsque le travail réflexif de la pensée ne permet pas de rendre conscience du bien dans le beau en puissance dans l'âme.

Ce qui fait que le corps ne peut pas rechercher le beau dans les beautés dans une relation de conscience de ces beautés en puissance dans l'âme humaine. (Au niveau limité à l'individuation ici).

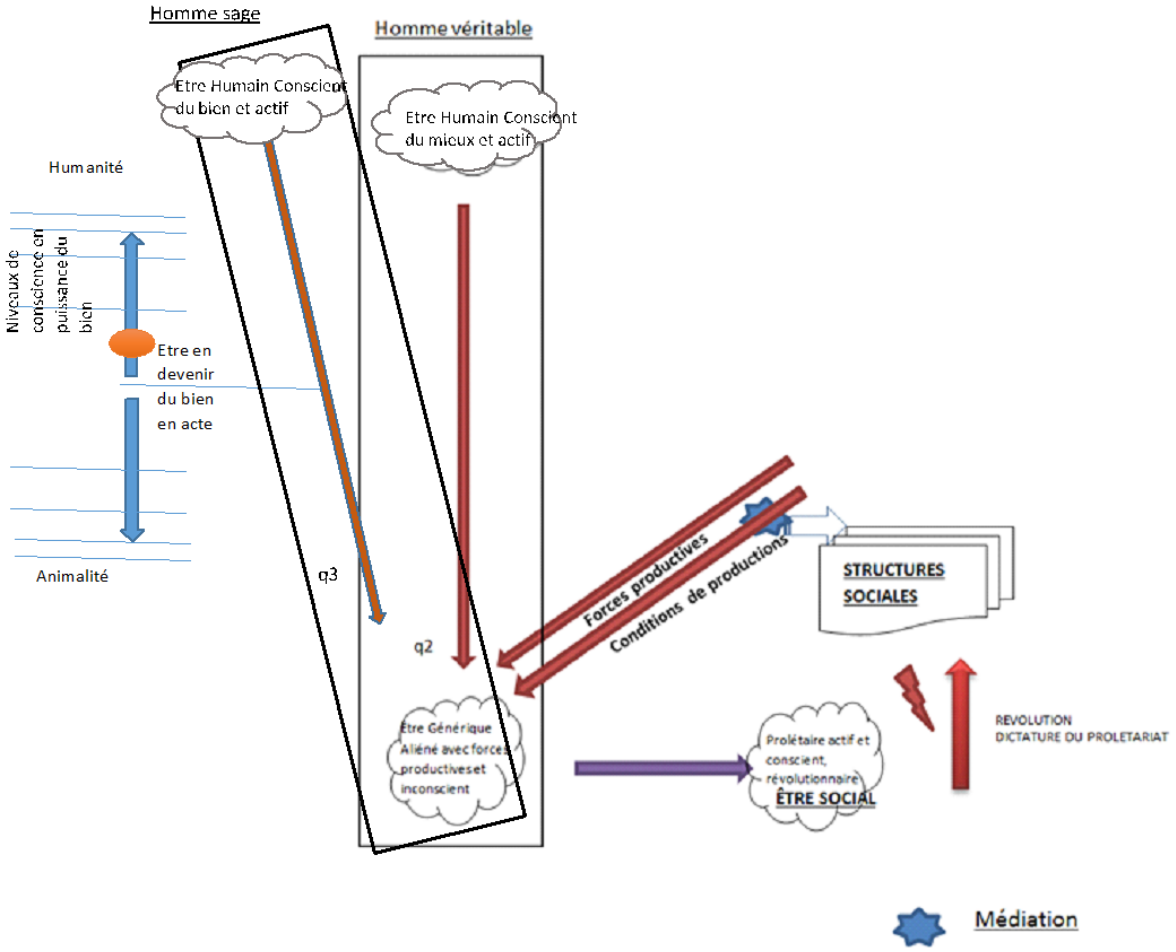


Figure 82 - Synthèse du modèle marxiste de la dialectique matérialiste avec les niveaux discrets de champs de conscience plotiniens- Modèle Alternatif.

En reprenant les invariants de construction du modèle primo en y ajoutant la relation dialectique des deux consciences du « bien » et du « mieux » en devenir chez l'Humain, l'on peut faire l'hypothèse d'une conscience de l'être Humain conscient du bien et du mieux par le travail de la force de l'être objet du présent entre ses sujets « pensée », « nature », « âme » (et pensée réflexive) tel que :

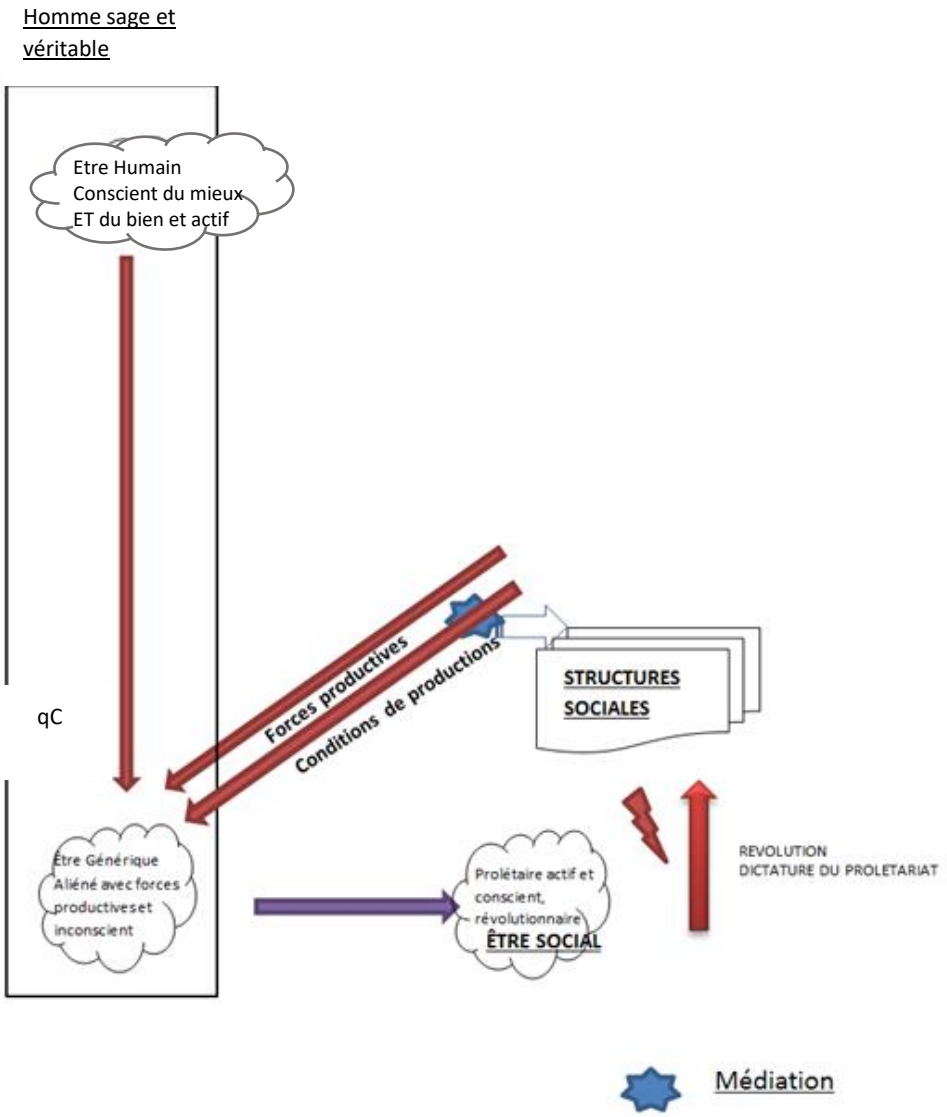


Figure 83 - Synthèse du modèle marxiste de la dialectique matérialiste de la conscience de l'homme véritable et sage – modèle alternatif.

Avec qC, résultante qualitative de la dialectique rationnelle informelle matérialiste alternative marxiste entre les pôles :

- Conscience du mieux de l'être humain en devenir qui agit dans le réel,
- Conscience du bien de l'être humain en devenir qui agit dans le réel.

La question se pose maintenant de la religion et des distances théologiques supérieures à celle de l'individuation, c'est-à-dire externes à l'individu dans le schéma de la conscience marxiste ci-dessus.

Dans un premier temps, en reprenant nos travaux de la partie 1 de cette étude, nous remarquons que la dialectique informelle s'applique indifféremment sur des pôles qui soient existants distinct et indépendants, mais aussi sur des pôles du type « être » et « non-être ».
Ainsi, dans notre modèle ici, nous ayons choisi de considérer que l'Un, comme un dieu tient son existence par la réduction de l'âme humaine comme quelque chose d'externe à lui, ce qui permet à la théorie des puissance de fonctionner dans le schéma marxiste de production et aussi de dialectique car, si dieu n'existe pas ici, il est possible dans cette production de l'homme d'un dieu dans le champ métaphysique non ontologique, de laisser opérer une dialectique entre l'un comme sujet de l'âme (objet). La résultante qualitative qU dans l'âme, selon la théorie des puissances (critères minimaux) est la conscience de l'Un dans l'unité du beau dans une unité Morale imposée aux hommes dans la conciliation de leur conscience éthique avec une conscience de l'Un morale.

En reprenant les travaux sur la conciliation nécessaire dialectique de l'éthique et de la morale, l'éthique que se crée l'homme appelée ici conscience de l'être en devenir, humain qui agit recherche l'unité dans la cité des hommes à vivre ensemble leurs différences à minima. Et la morale donnée (ou que les hommes se sont donnés), représente l'Unité comme valeurs morales des hommes à minima à vivre ensemble leurs différences dans la mesure où elle est rationnelle (sinon il s'agit d'une idéologie maligne et non d'une spiritualité rationnelle).
Ainsi, par voie de rationalité, éthique et morale tendent à converger vers une unité du bien et du Bien. Dans la mesure où il n'y a pas de dualité dans un système de deux pôles dialectiques ontologiques ou non, mais rationnels, dans ce cas, la convergence rationnelle vers l'unité des hommes à vivre ensemble une cité dans leurs différences est possible. Si l'on représente à présent qU issu de la théorie des puissances et qC, l'on eut définir qT la résultante qualitative de l'être Humain en devenir et qui agit dans sa conscience du bien, du mieux avec une spiritualité de l'Un (ou d'un dieu si l'Un possède la volonté chez les fondateurs des dogmes).

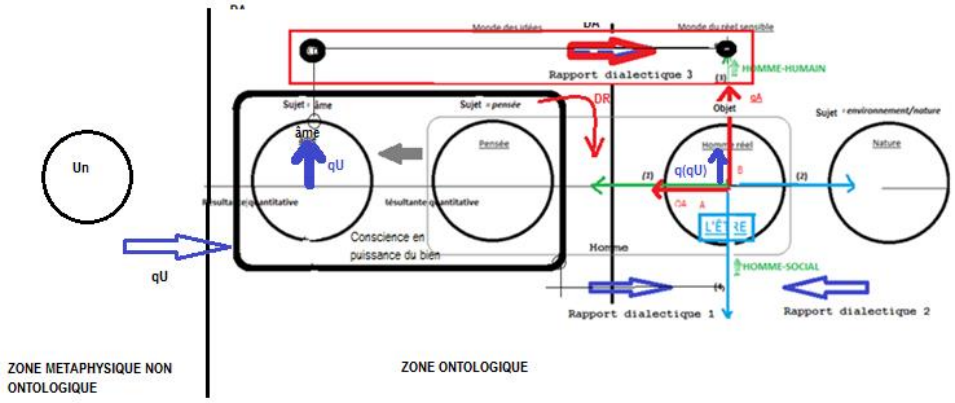


Figure 84 - Synthèse du modèle marxiste de la dialectique matérialiste de la conscience de l'homme véritable et sage – modèle alternatif.

Avec q, fonction dialectique telle que q(q(U)) représente la négation de la négation dans la dialectique (Un, âme) avec l'objet « homme ».

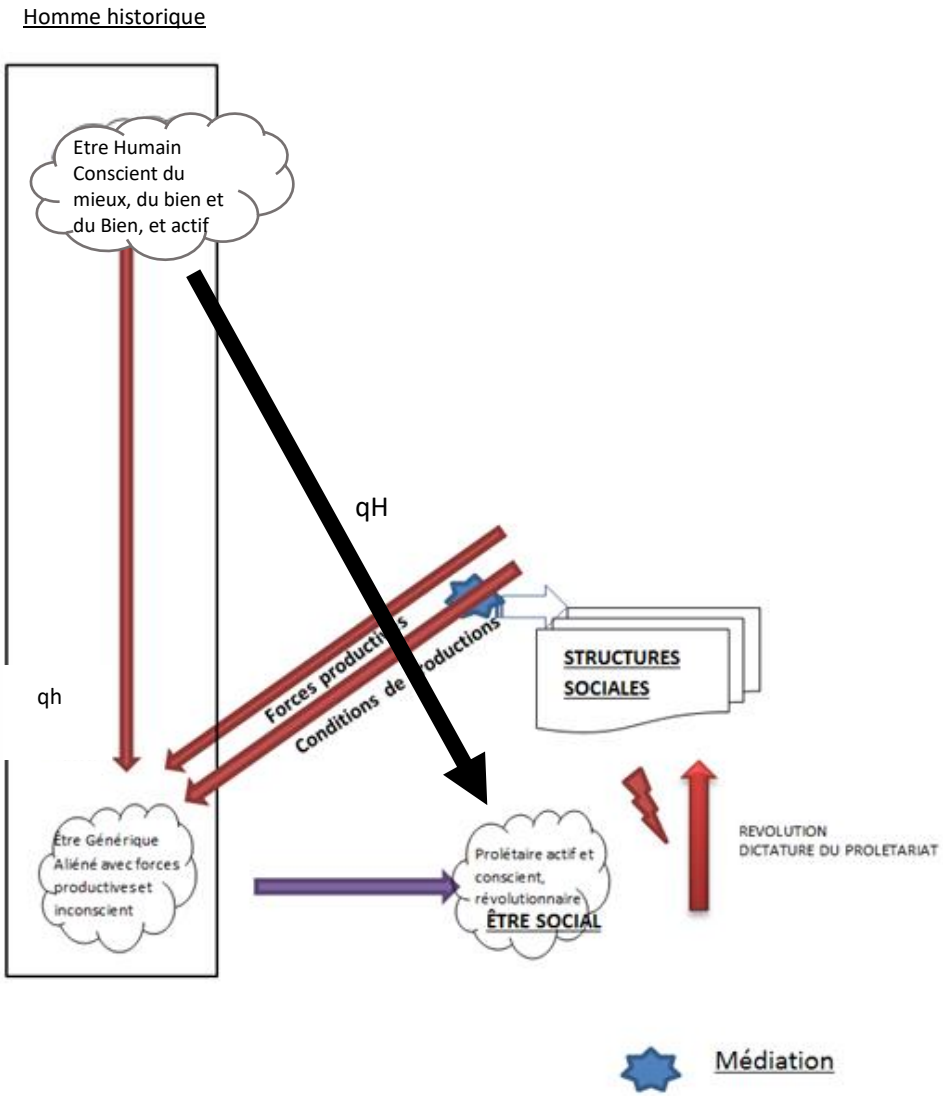


Figure 85 - Synthèse du modèle marxiste de la dialectique matérialiste de la conscience de l'homme véritable et sage – modèle alternatif.

4.4.2. Résultat

Résultat : nous avons pu établir un formalisme du modèle de la dialectique matérialiste Objet-Sujet de *L'Homme Véritable*, de *L'Homme Sage et véritable*, de *L'Homme Historique* et *Historiographique*, en tenant compte de la nouvelle interprétation des notions de *Révolution Permanente*, de *Révolution*, de Fa*usse Conscience*, de *Bourgeoisie*, de *Prolétariat*(s), de *Conscience Négative*, *Conscience Négative Spirituelle*, de *Risque De Sclérose Populiste* du système, des *Cercles Vicieux* et *Vertueux* des relations successifs entre *Majorité Quantitative* (dont on s'est assuré de la compatibilité avec le modèle marxiste de action pratique du corps dans le réel social) et de *Minorité Qualitative* - modèle alternatif[497].

497 Ref. §1.6.5

Conclusion de thèse

"Retourner aux choses-mêmes", à la réalité, imaginer voir le Monde dans sa réalité objective, à travers un regard froid comme le sont les outils du chirurgien qui opère, dans tout son rapport rationnel, peut-il concerner la démarche matérialiste dialectique dans son rapport à la conscience, à l'historiographie non contradictoire au fait d'une spiritualité rationnelle du modèle apte à fonder cette historiographie dans ses enjeux sociétaux éthiques actuels ? Ou bien est-ce un idéalisme de plus dans les relations internationales du début du 21ème siècle où la spiritualité de la pratique du matérialisme dialectique s'opposerait-elle nécessairement à la religion ? Notre réflexion a voulu analyser et modéliser, rechercher et abandonner l'idée qu'il existe des vérités dans la réalité qui divise en son sein. Il a été question de rechercher méticuleusement dans cette réalité, de manière toute aussi rationnelle et structurée, pour espérer trouver, à travers des modèles que notre esprit sait reconnaitre, des vérités qui peuvent prétendre aux lois de la chronologie. Elles ont pu nous accompagner dans une forme transcendantale de « remontée » du réel vers une connaissance des conditions de possibilités que le réel se répète, ou non, dans ses rejets sociétaux des spiritualités au cœur-même de la pratique du marxisme.

Pour cela, cette thèse n'a plus cherché à travailler sur la détermination ou non d'un monde scientifique, mais à porter un regard sur les principes de la détermination d'une pratique du matérialisme dialectique marxiste, de manière rationnelle.

Cela suppose de rechercher quelque forme rationnelle d'unité dans le divers du monde sensible. Dans cette thèse, nous avons tout d'abord construit notre démarche à travers celle de formalisation. La formalisation du modèle marxiste puis son augmentation chez LENINE.

Notre thèse a tenté d'éclaircir la cohérence rationnelle du modèle marxiste de la théorie de la pratique dans sa capacité à concilier la pratique et la théorie hors de tout lieu d'idéologie.

Cette démarche a permis, par analyse comparée pas-à-pas d'évaluer les écarts fondamentaux introduits par Lénine dans le modèle marxiste. Cela nous a donc conduit à nous s'assurer de la scientificité du modèle pratique de la théorie de LENINE dans un cadre marxiste dans la conciliation politique de la théorie et de la pratique.

La première partie nous a permis de nous concentrer sur les possibilités d'idéologie (en définissant son sens au cœur du processus marxiste dialectique) intrinsèques au modèle de Marx de l'objet et des sujets.

Notre étude nous a permis d'établir ensuite un système rationnel du modèle marxiste à partir des textes fondamentaux de Marx, des critiques et des épigones. L'idéologie ne trouve ainsi pas ses sources dans quelque idéalisme, ou spiritualisation, ni même *sclérose* du système en lui-même.

Cette étude s'est déroulée en répondant à l'approche dialectique hégélienne utilisée elle-même par MARX dans son modèle. Nous avons eu recours à des formalisations de natures scientifiques épistémologiques afin de comprendre le modèle en tant que processus mécanique. Cette phénoménologie husserlienne nous a permis de prolonger, par voie de modélisation, des modèles de la pensée dialectique et d'enrichir leur représentation.

Cette première partie a posé les bases véritables de compréhension à la fois du système sur lui-même, mais aussi de préciser, dans un cadre hégélien, les natures de la conscience, de la praxis, de l'homme social chez MARX comme mode de conciliation de la théorie et de la pratique, au sein de la théorie de la pratique marxiste.

La seconde partie s'est donc destinée à éprouver les modes pratiques de la conciliation de la théorie et de la pratique du modèle. Cela a permis cette fois de préciser les principes de la praxis et de la connaissance dans la dialectique hégélienne du modèle.

Les notions d'être, de conscience, de praxis et de totalité sociale vers la révolution se sont alors imposées comme les étapes d'un chemin axiologique d'épreuve du schéma marxiste. Nous avons défini une remontée axiologique d'analyse comparée des modèles marxistes et léninistes au regard de ces clés de compréhension.

A partir de ce travail qui nous a permis de nous interroger sur la notion de marchandise, les structures, superstructures, outils de production et la révolution, la totalité et le socialisme, les enjeux des lieux de rencontre (tels les syndicats, les partis politiques, etc.), nous avons recherché les lieux d'idéologie en redescendant jusqu'à la base la plus fondamentale de la rationalité du modèle : dans le principe-même de ce modèle dans l'homme *devenant* social.

Cette étude nous a permis de constater aussi les limites de notre travail où nous nous sommes arrêtés à la frontière avec la sociologie d'une part, et à n'exposer des conditions nécessaires du rationalisme uniquemment dans l'application politique du modèle chez MARX et LENINE

d’autre part. En effet, le périmètre de notre étude exclut les lieux historiques de la mise en œuvre politique d’une stratégie socialiste à travers une tactique socialiste.

Nous n’avons pas adopté cette tactique de mise en œuvre.

Nous avons à ce stade remarqué les limites aussi du modèle marxiste dans la définition des prérequis d’implémentation d’une théorie de la pratique dans une société. Notamment, nous avons pu pointer l’absence de réflexion établie de la part de MARX à identifier comment pouvait être implantée dans une démocratie (nécessaire) la révolution prolétarienne (prérequis sociétaux).

Sous nos hypothèses et conditions de travail, nous n’avons pas pu formellement démontrer qu’il puisse exister de lieu de l’idéalisme des modèles marxistes et Léniniste (empiriocritiques). Même au sens d’utopies.

Cet essai doit cependant être perçu au sens de sa pratique hégélienne comme processus fonctionnel, et dans le cadre des ajustements des définitions souvent incomplètes chez MARX et LENINE de conscience et de Praxis, de révolution.

Toute la réflexion des critiques et des épigones sur l’enjeu rationnel et logique d’une telle logique hégélienne se défend d’elle-même demeure actuelle, reconnaissons-le. Et elle se pose honnêtement en point de faiblesse particulier de toute la démonstration. Cependant, cet essai a tenté de donner un sens global et total à un modèle dans son intégralité. Il n’y a que peu de référence au marxisme dans un processus global qui ne soit accessible dans les écrits de MARX comme de LENINE. Or, si le marxisme se veut un modèle en tant que processus fonctionnel du devenir, il nécessite ainsi d’être approché dans une intégralité de ses relations dialectiques complexes.

Certaines critiques peuvent en faire le reproche d’un structuralisme total d’une pensée marxiste dans son ensemble. En fait nous défendons ici cette idée que la formalisation employée de la dialectique comme processus n’est pas un structuralisme en soi. Il s’agit d’un outil de représentation philosophique de la réalité dans son devenir. La philosophie n’est pas perçue et utilisée à des fins de théoricisme ici puisque qu’elle se base sur une approche non-autoritaire mais conciliatrice de la compréhension du fonctionnement des sujets d’études eux-mêmes vus comme des objets de la connaissance scientifique, au sens de HEIDEGGER et aussi de de HEGEL.

Au-delà des enjeux analytiques de la connaissance et de la critique des modèles matérialistes dialectiques de MARX et de LENINE, la portée sociétale des modèles se trouve impliquée à chaque étape de recherche de lieux d'idéologie.

En effet, les sociétés changent et varient dans leurs histoires, mais le capitalisme, dans sa capacité d'adaptation demeure un fil directeur de lecture de la relation sociale d'une société vis-à-vis du progrès technique. Le monde se découvre de nouveaux enjeux et de nouvelles contraintes, mais au-delà des sujets nouveaux, il est question ici de s'interroger, au-delà donc de l'histoire chronologique, sur une nécessité de l'homme à repenser sa place comme moteur de son progrès social.

Le capitalisme crée de la valeur mais ne redistribue que très peu de celle-ci. Et l'on en vient à s'interroger si le modèle de MARX ne traverse pas les époques, à travers une phénoménologie devenue inconsciente de nos esprits, pour alerter sur les mêmes lieux possibles de déshumanisation de l'homme dans son rapport à la production. Par exemple, nous observons les phénomènes de délocalisation, matérialisme mécaniste de la science et de la médecine, internationalisation, course à la taille critique sur des marchés économiques devenus matures, concurrence forte au sein d'enjeu libéraux où l'homme a perdu le contrôle et la vision d'un tout, idem pour la finance internationale dans son rapport à l'Homme mais aussi à la marchandise).

L'on se flatte d'une illusion cependant nouvelle d'imaginer penser l'homme dans son devenir par des études extérieure à ce qu'il est vraiment, comme d'une fausse conscience sur des bases quasi spirituelles. On le subjectivise par l'étude externe de sujets périphériques. On pense par exemple tout connaitre de la pensée en analysant les conséquences matérielles du principe de la pensée dans les comportements contingents de la matière (le cerveau).

L'ouvrier de MARX n'est pas l'homme générique d'aujourd'hui, le bourgeois non plus, l'économie s'est trouvé de nouvelles contraintes catégorielles dans la finance internationale. Mais tout ceci n'est-il pas simplement un *glissement* notionnel et sémantique pour dire la même chose ?

Ne voyons pas dans cette thèse une résurrection dépassée d'une fibre révolutionnaire communiste qui a largement été elle-même dépassée par une réalité effondrée sur elle, dans les excès d'un monde devenu utopie du réel qui se vit, face à son modèle.

Il n'est pas question de prôner, dans cet essai, quelque prise d'arme et tentative révolutionnaire. Il est question avant tout d'une prise de conscience adaptée, face à un capitalisme adapté, pour

comprendre comment la révolution permanente a peut-être déjà commencé, et qu'elle ne fut pas d'origine prolétarienne. Là où le socialiste attendait une révolution sociale, cette dernière a pris maintes formes qui lui échappent. Pour reprendre une citation de J. CHIRAC, « nous regardons ailleurs pendant que notre maison brûle ». On regarde ailleurs, dans le socialisme pour le chercher alors qu'il brûle justement à côté de nous dans son besoin de prise de conscience : la révolution numérique, technologique ou militaire à des fins structuralistes, et selon des moyens matérialistes est en cours, et elle se passera de l'Homme s'il continue à regarder ailleurs. Elle lui échappera définitivement pour n'être dans les mains que de quelques personnes qui détiendront la quasi-totalité de la richesse mondiale.

Ces personnes sont peut-être de belles personnes, mais c'est l'excès que nous rejetons pour une modération aristotélicienne, qui ne soit pas forcément une égalité des hommes mais une équité des redistributions dans une égalité en droit, tirée par les utilités. Prônée par la survie de l'espèce sociale sans sa relation sociale, seul lieu de force et de survie aujourd'hui. « L'union fait la force » porte des enjeux d'existence plus que des enjeux de pouvoir aujourd'hui.

Cependant, l'altérité qui se crée entre progrès technique et progrès social en exclut l'homme par lui-même, et le conforte dans une idéologie poussée à sa fétichisation la plus avancée et la plus étendue sur Terre que nous n'ayons jamais connue.

L'homme n'a-t-il pas intérêt à s'engager dans une connaissance sociale de la totalité dans un monde qui se morcèle sans lui ? Ne peut-on pas imaginer que nous puissions prendre l'amont sur ces révolutions dans un processus permanent et réciproque de lier le prix des choses à une utilité plus qu'à un besoin ?

Est-ce vraiment une utopie de penser que le consommateur puisse être aussi le producteur dans une économie de marché qui associe avec rationalité les deux ? Nous constatons de plus en plus que l'entreprise elle-même perd le contrôle sur ses moyens sociaux de production par opportunisme de rentabilité (production non-écologique, blanchiment d'image sociale, fausse conscience publicitaire et marketing, production de marchandises par les enfants, robotisation, chômages de masse par délocalisation, déforestation, destruction écologique, etc.). Ne peut-on pas remettre l'homme simplement au cœur de ses responsabilités sociétales et sociales, à travers une dialectique avec les structures du pouvoir et refonder ainsi une véritable théorie de la pratique de l'action politique ? Redonner la place à l'homme humblement au cœur de l'entreprise et de la production ? Les opposants opportunistes y verront un rejet des technologies et du libéralisme. La question est de ce demandé si ce libéralisme, comme contrainte imposée

aujourd'hui, doit nécessairement être rejeté tout comme la finance internationale ? Cette dernière, par exemple, ne manque-t-elle pas au contraire d'une sphère sociale de la conscience du tout à se repenser en permanence, à s'adapter, à capter les valeurs et à les redistribuer un peu mieux équitablement selon des lois scientifiques de planification des ressources vitales a minima ?

La partie d'échec a déjà commencé, nous devons la prendre là où elle en est. Rester pragmatique, et ne pas intégrer d'idéologie dans des modèles de pensée non-idéologiques en s'évertuant à les appliquer à des sociétés qui ne correspondent plus dans leur contenu (et non dans leur contenant) à ce qu'elles étaient lors de la rédaction de tels modèles.

S'adapter c'est survivre. Nous sommes en train de l'oublier, et ce sera la cause de notre perte sociale au sein de notre espèce. La capacité intellectuelle à fonder des théories réalistes nous permettra de guider l'action dans un progrès social, nous faisant échapper à une forme prononcée d'« idiocratie » actuelle.

L'homme survit en s'adaptant comme cela depuis des siècles dans la nature. Peut-on imaginer qu'il échappe à sa propre déshumanisation en s'adaptant, en relisant les modèles de MARX et LENINE qui l'extraient d'une quête toujours plus forte d'idéologie ?

L'homme n'a jamais autant recherché ses principes d'existence dans la société en dehors de la société (dévalorisation de l'économie, de la production, chosification de la marchandise, rejet du politique). Ne serait-il pas venu le temps nécessaire où il recherche sa place en soi dans la société pour soi ? Et exister pleinement ? MARX et LENINE l'avaient compris. Et nous avons compris leurs erreurs majeures de conciliation de la théorie et de la pratique. Que ce soit d'un point de vu humaniste (non-idéaliste) ou médié par un structuralisme.

Leur histoire se doit d'éprouver la nôtre en devenir dans les enjeux actuels de conciliation de la théorie et de la pratique.

Les difficultés majeures rencontrées à cette étape sont alors de fonder l'ontologie de l'historiographie au regard de la conscience émanent du modèle cohérent en soi, chez MARX et LENINE. A défaut d'une notion de conscience permettant de stabiliser la notion d'historiographie, le modèle formalisé montre, en dehors de toute idéologie, ses limites à une étude sociétale des enjeux actuels notamment dans les relations internationales.

Il devient donc nécessaire d'étudier, dans la continuité de la méthode scientifique de connaissance du réel, comment nous avons certainement pu nous en éloigner dans les relations

internationales dans ses bases géopolitiques, au regard de la question de la spiritualité rationnelle dialectique, d'un modèle matérialiste dialectique dans ses nuances entre LENINE et MARX. Cette scientificité philosophique husserlienne, comme un ciment de la science, nous a permis ce pas dans le sillon de HEGEL à œuvrer selon une dialectique informelle qu'il fallut, à MARX de *retourner* pour fonder ce qu'il ne cita jamais pourtant, comme ce « matérialisme dialectique » : celui dit de la théorie-de-la-pratique. Nous avons exploité, sous certaines conditions, ces résultats qui avaient conclu à l'absence de quelque idéologie dans le modèle théorique de la théorie de la pratique chez MARX. Mais aussi au-delà, chez LENINE dans ses variantes de l'être et du sujet dans son empiriocriticisme dialectique (théorie de la pratique-de-la-théorie).

Fort de ces conclusions, nous avions constaté les limites à définir une conscience marxiste au-delà de la relation de l'Homme et de la « nature » et de la « pensée ».

La limite première était due à l'impossibilité de penser la relation de l'homme avec la spiritualité dans le modèle marxiste que ce soit pour nier ou affirmer une place particulière de cette dernière.

L'argument tristement rencontré pour nier la spiritualité dans le matérialisme est de nature dualiste et donc non-dialectique puisque qu'il oppose la spiritualité au matérialisme, au-delà de leur exclusion. Ce qui revient à penser MARX en dehors de la pensée dialectique de Marx, sur des sujets restés pourtant discrets chez MARX. (Non-sens)

Or, toute la pertinence du modèle de pensée de MARX est de penser le matérialisme d'une manière dialectique et non-dualiste. Dans notre étude, cela revient à identifier la spiritualité, qui n'est pas un matérialisme, dans un cadre matérialiste, dans son rapport dialectique de l'être du réel (tout comme MARX expliqua la relation de cet être du réel avec la pensée. L'âme nécessaire rationnelle n'est pas plus matérielle que ne l'est la pensée d'un point de vue matérialiste).

Tout l'enjeu de notre démarche a donc certes été de définir un chemin alternatif de construction au même modèle du matérialisme dialectique, mais avant tout de justifier les possibilités qu'un tel chemin puisse nous permettre d'aboutir au même modèle matérialiste dialectique de MARX par MARX.

C'est-à-dire d'aboutir au même point d'arrivée, mais mettant en évidence des possibilités de travailler la relation dialectique de l'être du réel dans un cadre matérialiste, avec la spiritualité comme nouveau pôle dialectique.

Remarquons qu'il n'a jamais été question de rechercher quelque place pour un dieu dans le matérialisme dialectique, entendons-nous bien, mais de considérer dialectiquement comment la spiritualité rationnelle des hommes pouvait contribuer qualitativement au système global de cohésion éventuelle. Toute existence ou préexistence éventuelle d'un dieu est hors sujet ici. Mais parler de religion ou bien de spiritualité au sens large se suffit à penser l'existence d'une unité ou d'un dieu par les hommes *en soi*, d'un point de vue purement minimal et sociologique (sans opposition nécessaire à la religion).

Par spiritualité, il convenait lors de préciser sa nature. Afin d'opérer un départ rationnel à notre étude, nous nous sommes intéressés dans un premier temps à la possibilité d'émergence d'une spiritualité rationnelle dans sa nature-même (nécessaire), au sein d'une dialectique platonicienne du réel chez ARISTOTE, et, sous certaines hypothèses de démystification, chez PLOTIN. La rationalité en spiritualité a été la voie recherchée pour atteindre le modèle marxiste du matérialiste dialectique et proposer un modèle à un pan de ce dernier, resté sous silence chez MARX. Les premiers travaux ont porté sur la conscience.

L'établissement des bases d'une spiritualité rationnelle dialectique formelle chez les Platoniciens nous a permis ainsi d'en déterminer dans quelle mesure cette dernière pouvait recevoir un *retournement* de nature matérialiste rationnelle informelle dans un modèle hégélien puis marxiste de l'être.

L'enjeu de cette thèse a pour ainsi dire été, avant tout, l'épreuve d'une démarche pas-à-pas, d'étude des conditions de possibilité de construite un modèle matérialiste dialectique à partir d'une « dialectique matérialisée » et non d'un « matérialisme dialectisé ». Cela revient à interroger les possibilités de recréer le modèle marxiste en dehors de ses faiblesses métaphysiques non ontologiques pré-platoniciennes atomistes pour que le matérialisme soit le sujet d'une dialectique opérant comme un processus ; c'est-à-dire comme d'un objet et non comme d'un sujet.

Dans les règles de *symétrie* de la dialectique dans sa résultante qualitative étudiée au cours de la thèse précédente en référence, le rapport de l'objet et du sujet tend bien vers un même « matérialisme dialectique » final. Simplement, l'intégration de la mécanique de l'âme nécessaire (éthique), non-religieuse mais sans opposition avec les religions (morale), a minima, chez ARISTOTE puis PLOTIN, nous a permis de préciser un champ d'étude de l'éthique du bien au-delà de celui de la pensée qui recherche le mieux chez MARX. Et notamment, ce champ d'étude pouvait désormais s'étendre sur la contribution de la dialectique entre l'éthique et la

morale dans un cadre de l'homme social au sein d'un rapport matérialiste dialectique de la réalité.

Si HUSSERL498 nous a ouvert la voix de la réflexion de la scientificité de notre retour « aux choses du réel », et MARX, de penser l'Homme comme possédant l'être de ce réel dans le rapport dialectique de HEGEL de l'objet et du sujet, nous avons pris soin de penser les écarts et les liens qui pouvaient transfigurer chacun des apports modélisés chez les auteurs (notions de dialectique minimale, de matérialisme, de formel, etc.)

C'est pourquoi, nous avons tenté de comprendre et de formaliser préalablement aux conclusions du modèle alternatif chez MARX, dans le modèle propre de la majorité qualitative chez HEGEL, et tenté d'identifier, chez ce dernier, lecteur lui-même D'ARISTOTE, les possibilités sociétales en géopolitique, de compréhension des issues des populismes actuels, indépendamment des champs matérialistes purs.

Cette étude nous aura finalement permis de pointer des enjeux nouveaux de conscience, d'historiographie, de niveaux de consciences et d'actualisation sociétale du renversement matérialiste de la dialectique hégélienne dans sa compatibilité et ses différences avec celle d'Aristote.

Cette reconstruction pas-à-pas du modèle marxiste de la thèse précédente a été finalement réinitialisée à partir d'un même protocole, en inversant donc l'objet et le sujet entre dialectique et matérialisme au regard des lieux de spiritualité comme enjeu qualitatif de la relation de l'Homme à l'âme rationnelle.

Et cela nous a permis d'envisager éventuellement que cette dialectique, au sein du marxisme, permette une réelle conscience de l'Homme social dans son historiographie, au regard d'une relation entre éthique individuelle, par le travail social, et morale sociale spirituelle.

Notre passage nécessaire par le modèle rationnel de Plotin, indépendamment de son cadre essentialiste, nous a offert de précieux outils de compréhension des modes discrets de la conscience (rupture) et de nous éclairer sur des degrés de champs de conscience de l'âme en l'Homme dans la relation de son individuation aux autres.

Notons cependant que si la question de l'Un demeure une hypostase chez PLOTIN, la relation dialectique de l'Homme et de l'unité dans le champ rationnel informel ne rencontre pas

498 Adorno, Dialectique Négative, Paris, Payot, 1992.

d’incompatibilité : elle peut effectivement fonctionner à l'extrême-même entre l'être et le non-être. Et elle permet d'en fonder une résultante qualitative ontologique de cette relation dialectique rationnelle informelle.

Cela nous conduit rapidement à nous interroger si MARX, dans son rapport « pensé » au réel depuis l’être comme objet du réel, n'a pas conduit à opposer, sans qu'il y ait de recherche dialectique, une spiritualité avec un matérialisme (du moins chez ses épigones, confrontés au silence de son modèle sur ce point).

Ainsi, si la « religion est l'opium du peuple », MARX n'ouvre-t-il pas ainsi une faille dans un système dialectique à opposer l'un et l'autre, dans ce qui fait l'Homme, parmi les hommes, à être moteur dans une unité au sein d’une notion peu détaillée de fausse conscience ? Et finalement de rendre difficile, voire impossible, une conciliation de l'éthique sociale avec quelque morale spirituelle de l'homme qui croit ?

De plus, la morale variant au fil des nations, ne risque-t-elle pas d'opposer les états qui les encadrent, au lieu de penser la conciliation ? Et d’y laisser une brèche plus inquiétante ouverte à des dérives idéologiques de la pratique politique des matérialismes dialectiques à oppresser la spiritualité dans une dualité ?

Ces points particuliers ont été les points de réflexion visés, comme axe directeur axiologique de notre étude.

Si le matérialisme dialectique cherche à concilier le progrès technique avec le progrès social, nous sommes parvenus identifier des lieux où sa rationalité a peut-être oublié que la spiritualité, dans sa recherche du bien, pouvait être rationnelle.

Ainsi, à défaut de penser le « mieux » dans l'histoire, l'historiographie a peiné à « penser » ses régressions historiques dans l'obscurité de l'histoire moderne au sein du schéma marxiste ; si la scientificité de la démarche matérialiste dialectique a permis de penser le mieux dans le progrès, un rapport non-duel à la spiritualité, elle ouvre un champ de réflexion sur le bien dans son rapport de l'homme social face à un progrès qualitatif entre technique et société.

Et cette réflexion s’impose pour penser nos modèles dans leur risque de se répéter : doit-on nécessairement subordonner le progrès social de l'homme social à la relation scientifique de sa relation dialectique du « mieux » avec la technique et la pensée ? La réponse apportée dans cette thèse est finalement que l'opposition entre spiritualité et science interroge sur la nature de

sociabilité de l'homme social au regard du bien et de la conscience de masse comme d'une unité, au regard des préexistants moraux sociétaux de nature spirituelle.

Enfin, nous avons proposé de repenser la conscience historiographique à travers la conscience au sein du modèle alternatif du matérialisme dialectique et de conclure que le matérialisme dialectique commet éventuellement l'erreur de lutter contre la spiritualité, jusqu'à son extrême dogmatique.

En effet, si cette spiritualité demeure rationnelle, dans un siècle qui se présente comme "spirituel", le matérialisme dialectique fragilise ses bases et crée ses propres ennemis. Les bases de la dérive idéologique dans l'oppression génèrent du populisme qui pense l'homme en dehors de l'unité sociale, dans un cycle précédent, mais déjà présent par expérience, au cœur des communismes.

Quand le communisme s'est prêté à la caricature des *Don Camillo* entre le maire et le prêtre, il y a éventuellement perdu de sa dialectique et de possibilité à penser le monde dans une historiographie comme véritable outil de mesure de l'Homme entre le bien et le mieux, dans son progrès social. Et a créé la division opposant définitivement "matérialisme dialectique" et "spiritualité".

Si la *religion est l'opium du peuple*, le peuple, pourtant, est bien réel. Et demeure un objet de celui-ci.

Et le penser de manière rationnelle nous impose de le penser dans sa réalité actualisée : dans les relations internationales. Force est de constater que la partie a commencé et que la dualité n'est pas une option de la dialectique de conciliation.

Comment revenir à la chose réelle chez MARX qui est celle du peuple. Un peuple qui croit et qui progresse dans son histoire technique et sociale vers une conscience du tout ? Si l'ennemi est invisible, il n'est pas nécessairement divin, mais bien parmi les hommes dans une incompréhension de la spiritualité comme vecteur contributeur à l'unité d'un tout dans la relation sociale.

A se tromper de guerre, l'on fait la révolution des autres… Celle de la fausse conscience, révisée en conscience négative dans notre thèse, actualisée dans l'effort populiste à diviser, jusqu'à porter jusqu'aux frontières du pouvoir, à contre-emploi, une idéologie obscure, aussi duelle que l'idéologie qui utilise par voie de nihilisme les religions en s'octroyant être leur extrême. La spiritualité peut être au contraire un « sujet », pensé. En tous les cas celui d'un matérialisme

dialectique qui serait pour lui son « objet » d'accomplissement et de relève sociale et sociétale de l'homme par le travail. Revenir aux choses du réel de l'« actuel » des relations internationales sous une perspective marxiste réactualisée.

TABLE DES MATIERES

INTRODUCTION 1

1. Partie 1. Construction dialectique de la notion de « matérialisme dialectique » chez Marx 8

1.1. Dialectique, de la Grèce antique à Marx 10

1.1.1. La dialectique pré-platonicienne 10

Dialectique moniste 10

De la contradiction vers un dépassement de la dualité chez Héraclite par le discours. 11

Logos et logique 12

La logique d'Héraclite est-elle séparée de sa dialectique ? 12

Logique chez Héraclite et causalité nécessaire 13

Héraclite et le devenir de l'être entre les opposés 14

1.1.2. Socrate et le dépassement des dualités 15

Ironie et maïeutique 15

Maïeutique et raison 16

1.1.3. Platon et la méthode de dépassement des dualités paradoxales 17

Dialectique et la limitation méthodologique platonicienne 17

Critère de réflexivité de la méthode dialectique du logos 18

Logique mathématique et catharsis préalable 18

Les dialectiques successives 19

Paradoxe sans contradiction 19

1.1.4. Aristote et la logique dialectique de résolution des paradoxes hors de toute contradiction logique possible 21

Logique formelle 21

Méthode dialectique 22

Les catégories de la dialectique 23

Dialectique logique et science métaphysique chez Aristote 24

Les opérations de la méthode dialectique scientifique 24

Dialectique et induction 25

Les règles procédurales de la dialectique pour démontrer les vérités premières 26

Les catégories de causes de sa dialectique 27

1.1.5. Plotin et la dialectique de conciliation des paradoxes et des contradictions de l'être, hors de toute métaphysique 28

Un rejet de l'assimilation de la dialectique et de la logique formelle d'Aristote 28

Mais une dialectique de l'être 29
Dialectique et raison 30
1.1.6. Hegel et la dialectique logique et idéelle/idéaliste d'unité véritable des contradictions 31
Dialectique logique chez Hegel 31
Dialectique et méthodologie comme logique propre 32
Dialectique phénoménologique d'extraction des modèles à partir de la nature 33
Dialectique comme unité des contradictions 34
Dialectique comme logique ou logique d'une dialectique ? 34
Si nous considérons être logique la logique particulière hégélienne, l'est-elle logique au sens de la logique scientifique moderne ? 36
La logique comme ontologie spéculative 38
Réflexivité 38
Le problème du choix de la logique d'autoévaluation de la logique-même 38
Doit-on rapprocher Hegel de la dialectique aristotélicienne ou de la dialectique plotinienne ? 39
Rapprochement de la dialectique hégélienne à une dialectique distincte d'une logique chez Plotin 40
1.2. Dialectique hégélienne de la négation de la négation dans le rapport de l'objet et du sujet 41
1.3. Philologie du matérialisme 52
1.3.1. Paradoxe Démocrite et Épicure, matérialisme dans la thèse de Marx 52
Matérialisme chez Démocrite 52
Matérialisme chez Épicure 53
1.3.2. Matérialisme depuis la conception marxiste de jeunesse (thèse) 56
1.4. Nature du rapport du matérialisme à la dialectique 58
1.4.1. Dialectique idéelle dans le rapport de l'être au réel 58
Sujet, être et pensée 58
Sujet, être pensée et objet 61
1.4.2. Dialectique matérialiste dans le rapport de l'être au réel chez Marx 64
Méthode dialectique marxiste reprise d'Hegel 64
L'objet spécifique de la dialectique hégélienne à partir des perceptions du réel comme représentation spéculative 65
Renversement de la dialectique marxienne et idéalisme hégélien 67
1.4.3. Unité de la dialectique hégélienne et marxiste dans la méthode 69
1.4.4. Matérialisme, idéellisme et idéalisme dans la relation dialectique Objet-Sujet : 70
Matérialisme et idéalisme théologique 70

Matérialisme et métaphysique 72
Matérialisme métaphysique et matérialisme non-métaphysique 73
Conclusion de partie : idéalisme du matérialisme dialectique 76
Remarque sur l'erreur de compréhension de l'idéalité par Adler du schéma dialectique marxien dans son augmentation du système hégélien. 76
Remarque sur la relation-même Objet-Sujet du matérialisme dialectique chez MARX par construction philologique. 78
1.4.5. Conditions d'un idéalisme du matérialisme dialectique par superposition du sujet et de son objet 79
Résultante qualitative de la dialectique Sujet-être et objet-pensée chez MARX ($\boldsymbol{q1}$) 79
Résultante qualitative de la dialectique Sujet-être et objet-nature chez MARX ($\boldsymbol{q2}$) 81
Oscillation de l'être, sujet dialectique marxien entre ses pôles nature et pensée 84
1.4.6. Production qualitatives q1 et q2 et nécessité de non-idéalisme du système marxien 85
1.4.7. Représentation du système oscillateur de l'être entre ses pôles dialectiques 85
Négation de la négation comme une fonction dialectique 85
Représentation graphique 91
Relations entre $\boldsymbol{Qi}$ et $\boldsymbol{qi}$ ($\boldsymbol{avec\ i} = \{\mathbf{1}; \mathbf{2}\}$) 92
La question qui se pose désormais est de connaitre le rapport entre ${}_{\gamma}\Delta\boldsymbol{Q2}\ \boldsymbol{et}\ \boldsymbol{\varphi}\Delta\boldsymbol{Q2}$ 94
Formalisation de l'oscillateur de l'être par les dialectiques D1, D2, D3, D4 95
Représentation du modèle dialectique sous format séquentiel 101
Représentation en boucle fermée du système dialectique 103
1.5. Stabilité du modèle de représentation de la dialectique matérialiste selon Marx 104
1.5.1. Dialectique et modèle PID entre couple objet-sujet vs. Réel-pensée 104
Recherche du modèle ontologique et universel de formalisation de la dialectique 104
Définition de t et T et t de la dialectique marxiste 108
Entrée et sortie du modèle P.I.D. 109
1.5.2. Étude des modes d'idéologie par idéalisme du modèle matérialiste dialectique (sur (Q)) 109
Modes possibles de convergence du modèle oscillatoire de l'être en dialectique matérialiste 109
Stabilité d'un système oscillant en boucle fermé et rejet de la divergence du modèle matérialiste dialectique 110
Superposition transitoire du sujet et de l'objet 113
Idéalisme par convergence du sujet vers son objet 114
Contrainte de l'oscillation de l'être dans le réel 115
1.5.3. Étude des modes d'idéologie non idéalistes du modèle matérialiste dialectique (sur (Q)) 116
Idéalisme par « sclérose » 116

Influence de la position initiale du sujet entre ses pôles..... 118

1.5.4. Formalisation de la praxis 120

La praxis comme dialectique..... 120

Praxis et influence dans le système global de la dialectique matérialiste marxiste..... 126

1.5.5. Zone idéelle, condition nécessaire et suffisante chez Marx 128

1.5.6. Étude de l'humanisme comme idéologie non idéaliste (axe q)130

1.5.7. Praxis opérative et unité dialectique de la pratique et de la théorie 135

Partie 2. De la théorie marxienne dialectique matérialiste non-idéologique vers sa mise en œuvre chez LENINE : idéologie, écarts et enjeux. 153

2.1. LENINE entre pratique et théorie : remontée axiologique notionnel au regard de la communauté des modèles entre MARX et LENINE (lieux idéologiques ?)153

2.1.1. Théorie de la pratique et pratique de la théorie bases de travail 153

2.1.2. De MARX à Lénine, relève hégélienne, idéologie réificatrice sociale, utopie pratique nécessaire de la pratique ? 156

2.1.3. Rôle nécessaire des superstructures dans la pratique politique de LENINE au regard de la conscience et de la praxis, dans le risque de réification. 161

2.1.4. Etre, nature et pensée : glissements entre MARX et LENINE. Conséquences. 164

2.2. Divergence des modèles matérialistes dialectiques de MARX et de Lénine 167

2.2.1. L'être et la pensée, naturalisme et métaphysique matérialiste. 167

2.2.2. Phénoménologie d'un projet scientifique de la conscience révolutionnaire 170

2.2.3. Conscience métaphysique comme reflet de la conscience vraie dans le réel : idéailisme idéologique ? 171

2.2.4. Les sensations comme principe métaphysique non idéologique de la connaissance vraie du réel dans le modèle de LENINE. 172

2.2.5. L'homme dans son devenir social au regard des vérités scientifiques naturelles dans le risque idéologique d'une conscience externe à son objet. 178

2.2.6. Reflet de conscience, idéologie et révolution chez LENINE. 180

2.2.7. Relation de la base et des superstuctures comme nécessité de la révolution permanente chez Lénine, et non idéologie de leur relation dogmatique à la classe sociale. 182

2.3. La connaissance comme point pivot d'un modèle de réalité sociale de la conscience chez LENINE. 185

2.3.1. Le travail comme praxis dans un structuralisme de l'unité de conscience sociale. 185

2.3.2. De la conscience sociale vers une éthique versus une morale sociale de l'homme (MARX vs. Lénine) scientifique. 188

2.3.3. Principe rationnel de la conscience de l'homme générique indivis. 193

2.3.4. Du principe rationnel, en particulier chez MARX de la conscience chez l'homme générique comme groupe ou majorité quantitative. 198

2.3.5. Conscience rationnelle, éthique et prérequis démocratique de la relation de la majorité quantitative avec la minorité qualitative. 201

2.3.6. Principe de l'homme générique comme indivis à pouvoir devenir social en acte : le rationnel en puissance au regard des structures chez Lénine 204

2.3.7. Principe rationnel du dogme au sein de la structure et lieu possible d'idéologie 208

2.3.8. La chosification de la marchandise comme vecteur idéologique de la praxique dans son rapport avec la structure economique, l'outil de production et l'homme générique. 214

2.3.9. De la marchandise à la nécessité de la rationalité en puissance par individuation comme rejet de l'idéologie chez Lénine 224

2.3.10. Entre MARX et LENINE : les limites historiques d'application historiographique des modèles à notre société. 229

PARTIE 3. Hypothèse de construction de la dialectique rationnelle informelle spirituelle 239

3.1. Dialectique rationalité et spiritualité dans les conditions minimales chez Aristote et Plotin appliquable à la dialectique chez MARX. 239

3.1.1. Enjeu des dialectiques 239

3.1.1. Rationalité dialectique et nécessité de l'existence de l'âme platonicienne 240

3.1.2. Pensée reflexive et autorité dialectique du rationnel (unité) 241

3.2. Etude de la convergence notionnelle des dialectiques et recherche d'unité miniale 243

3.2.1. « Logique Booléenne » et principe formel du rationnel 246

3.2.2. Rationnel et vérité : de la notion convergence de la notion de vérité 246

Qu'en est-il de la vérité de l'ingénieur ? 246

Qu'en est-il de la vérité de l'ambassadeur ? 247

Qu'en est-il de la vérité du militaire ? 247

Qu'en est-il du politique ? 248

Une vérité parmi des vérités 249

3.3. Etude des divergences notionnelles des dialectiques et approche philologique 250

3.3.1. Modèle de la théorie de la Séparation (Rejet de la dialectique Platonicienne) 250

3.3.2. Modèle hylémorphique chez Aristote (Acceptation de la dialectique aristotélicienne) 253

3.4. Etude comparée des dialecticités du corps et de l'esprit (apport d'Aristote vs. Socrate) 256

3.4.1. Création de la table de vérité Socratique (séparation de nature duale du corps et de l'esprit) 256

3.4.2. Exploitation formelle de la table de vérité Socratique et conditions de possibilités éthiques 258

Critique sociétale préalable du modèle..... 259

3.4.3. Création de la table de vérité aristotélicienne (Séparation de nature dialectique du corps et de l'esprit) 261

3.4.4. Exploitation formelle de la table de vérité Aristotélicienne et conditions de possibilités éthiques 264

3.5. Dialectique rationnelle aristotélicienne et spiritualité (interne) rationnelle 265

3.5.1. Dialectique rationnelle aristotélicienne et enjeux d'une éthique spirituelle 266

3.5.2. La dialectique dans le fondement du rationnel formel et informel 268

Dialectique rationnelle formelle (Aristote)..... 268

Dialectique rationnellen informelle (Hegel)..... 272

3.5.3. De retournement informel de la dialectique formelle aristotélicienne et spiritualité 275

3.5.4. Application à la lecture informelle de la table de vérité aristotélicienne (critères minimaux de dialectique applicables à Hegel) 277

Précautions de communauté dialectique 277

Commentaire de la table..... 278

3.6. Ethique et spiritualité en l'Homme en société : formalisation du travail de la dialectique rationnelle des forces du corps 279

3.6.1. Interprétation de la table aristotélicienne informelle par le travail d'une force dans le processus de déplacement qualitatif hégélien et force de ce travail. 279

3.6.2. Enjeu historiographique comme résultante du travail des forces entre progrès social et progrès technique 284

3.6.3. Conscience négative et responsabilité qualitative du travail opposé des forces dans ce processus hégélien informel 286

3.6.4. Application pratique du modèle d'aliénation comme inconscience vs. Inconnaissance à de la notion de fausse conscience bourgeoise de Marx288

3.6.5. Application du modèle dialectique informel de la minorité qualitative et de la majorité quantitative de Hegel (modèles PRIMO et alternatif) 291

Modèle PRIMO 292

Modèle Alternatif 304

3.6.6. Illustration des notions de rôle de l'Etat, société, progrès social et liberté, dans l'accomplissement de l'Homme par le travail (modèles PRIMO et alternatif hégeliens)318

3.7. Critique partielle du matérialisme/dialectique respectivement objet/sujet de MARX dans la construction du modèle PRIMO 322

3.8. Dialectique rationnelle informelle ; problématiser le réel spirituel 325

3.8.1. La logique inductive est dialectiquement rationnelle 326

3.8.2. Reflexivité dialectique de la pensée et de la croyance : croyance rationnelle vs. Superstition (idéologie) : nécessité de l'étude plotinienne 330

3.8.3. Convergence dialectique rationnelle de la spiritualité externe avec l'éthique 331

3.8.4. Logique inductive de formelle à informelle 332

3.8.5. Enjeu d'identification des dérives idéologiques de la dialectique rationnelle informelle spirituelle externe 335

3.8.6. Conditions de possibilités d'un retournement matérialiste du modèle dialectique rationnel informel et enjeu de spiritualité externe (cadre de logique inductice informelle implicite) 337

3.8.7. Logique inductive informelle et mode d'identification des paradoxes du réel de l'idéologie par voie de superstition 340

3.9. Dialectique rationnelle et spiritualité chez Plotin : enjeux de la conscience et de l'éthique entre Corps, esprit et âme 342

3.9.1. Précaution : compatibilité de la démarche dialectique rationnelle idéelle chez Plotin dans un retournement matérialiste 343

3.9.2. Précaution : compatibilité de la démarche dialectique formelle chez Plotin dans un retournement informel 346

3.9.3. Précaution : compatibilité du ἡμεῖς et de la *conscience* chez Plotin dans le retournement de sujet et d'objet de l'Homme. 348

Partie 4. Hypothèse de reconstruction alternative du modèle primo-materialiste..... 354

4.1. Rappels des éléments de dialectique (modèle alternatif) préalable au retournement informel 354

4.1.1. Nature informelle 354

4.1.2. {Corps, Esprit, Âme} 354

4.1.3. Corps, définition et condition minimale d'existence 355

4.1.4. Ame, définition et condition minimal d'existence du bien 355

4.1.5. Conscience par dialectique de l'esprit à voir le bien (existence de l'image de l'âme à l'esprit humain) 355

4.1.6. Conscience et acte de bien agir 355

4.2. Retournement matérialiste, inversion de l'objet et du sujet et générescence chez Hegel puis Marx 356

4.2.1. Retournement du sujet et de l'objet chez Hegel 356

4.2.2. Générescence de la pensée chez les auteurs 358

Sujet, être pensée et objet 359

4.3. Modèle marxiste Primo-matérialiste chez MARX de matérialisme dialectique 361

4.3.1. Synthèse de l'étude de construction du modèle marxiste 361

Représentation du système oscillateur de l'être entre ses pôles dialectiques 367

Contrainte de l'oscillation de l'être dans le réel 373

4.3.2. Synthèse des limites de la construction de ce modèle Primo-Matérialiste 376

4.4. Modèle marxiste Primo-dialectique alternatif de matérialisme dialectique 378

4.4.1. Dialectique rationnelle informelle appliquée à la relation matérialiste marxiste de l'objet et du sujet 378

Représentation du système oscillateur de l'être entre ses pôles dialectiques 383

Contrainte de l'oscillation de l'être dans le réel 390

4.4.2. Résultat 400

Conclusion de thèse 401

BIBLIOGRAPHIE 422

TRAVAUX DE REFERCENCE EN ANGLAIS 422

HISTOIRE ET ECONOMIE DE L'UNION SOVIETIQUE 422

ATLAS DE L'U.R.S.S. ET APRES 424

HISTOIRE POLITIQUE DE L'U.R.S.S. et de la Russie 424

ARTICLES SUR L'HISTOIRE SOVIETIQUE 426

THE PRE-REVOLUTIONARY PERIOD 426

THE FIRST WORLD WAR, 1914–18 429

REVOLUTIONS, 1917–18 429

WAR COMMUNISM AND CIVIL WAR, 1918–21 431

THE INTERWAR ERA, 1921-1939 431

THE SECOND WORLD WAR, 1939–45 433

LONGITUDINAL STUDIES OF SPECIFIC TOPICS 434

BIBLIOGRAPHIE EN FRANCAIS 445

BIBLIOGRAPHIE PHILOSOPHIQUE 453

ANNEXES 462

ANNEXE 1. Dialectique d'Héraclite à Hégel 462

ANNEXE 2. Test de dialecticité et SYNTHESE NOTIONNELLE DES CONDITIONS DE DIALECTICITE ET DE FORMALISME 464

SYNTHESE NOTIONNELLE DES CONDITIONS DE DIALECTICITE ET DE FORMALISME 464

Scalaires Non-distincts 464

Définition minimale 464

Formalisation minimale 465

Exemple 465

Scalaires Distincts et Dimensions 465

Définition minimale 465

Formalisation minimale 465
Relativement à un espace à K(N) dimensions 466
Scalaires Indépendants et champs vectoriels 468
Définition minimale 468
Formalisation minimale. 468
Relativement à un espace à K(N) dimensions. 469
Particularité des pôles opposés. 470
Dualité 470
Définition minimale. 470
Exemple 471
Dialectique (condition minimale de dialecticité) 471
Définition minimale 471
Exemple 471
Dialectique formelle 471
Définition minimale. 471
Exemple 472
Cas particulier de contradiction formelle dialectique des opposés. 472
Dialectique informelle 472
Définition minimale. 472
Cas particulier de paradoxe de résolution informelle dialectique des opposés. 472
Synthèse (incluant les résultats de la thèse préparatoire et de cette thèse) 472
ANNEXE 3. PLOTIN et rationalisme en musique dans la théorie des proportions. 474
ANNEXE 4. Etude du modèle plotinien de la conscience par champs dans une dialectique du corps et de l'esprit (enjeux ethique de l'âme rationnelle). 481

BIBLIOGRAPHIE

(Prénom de l'auteur explicite ou abrégé).

TRAVAUX DE REFERCENCE EN ANGLAIS

HISTOIRE ET ECONOMIE DE L'UNION SOVIETIQUE

Brown, Archie, Michael Kaser, and Gerald S. Smith, eds. The Cambridge Encyclopedia of Russia and the Former Soviet Union (Cambridge, UK: Cambridge University Press, 1993).

Brune, Lester H., ed. Chronology of the Cold War, 1917-1992 (New York: Routledge, 2006).

Clarke, Roger A., and Dubravko J.I. Matko. Soviet Economic Facts, 1917-1981 (New York: St. Martin's Press, 1983).

Corten, Irina. Vocabulary of Soviet Society and Culture: A Selected Guide to Russian Words, Idioms, and Expressions of the Post-Stalin Era, 1953-1991 (Durham: Duke University Press, 1992).

Crowley, Edward L., ed. The Soviet Dip lomatic Corp s, 1917-1967 (Metuchen, N.J.: Scarecrow Press, 1970).

Kernig, Claus Dieter, ed. Marxism, Communism and Western Society. 8 vols. (New York, 1972-73).

Millar, James R. ed. Encyclopedia of Russian History. 4 vols. (New York: Macmillan Reference, 2004).

Paxton, John, ed. Encyclopedia of Russian History : From the Christianization of Kiev to the Break-up of the U.S.S.R. (Santa Barbara, CA: ABC-CLIO, 1993).

Pockney, B. P. Soviet Statistics since 1950 (New York: St. Martin's Press, 1991).

Raymond, Boris and Paul Duffy. Historical Dictionary of Russia (Lanham, Md: Scarecrow Press 1998).

Shukman, Harold. Blackwell Encyclopedia of the Russian Revolution (Cambridge, Mass, 1994).

Schulz, Heinrich E. et al., eds. Who Was Who in the USSR : A Biographic Directory Containing 5,015 Biographies of Prominent Soviet Historical Personalities (Metuchen, N.J.: Scarecrow Press, 1972).

Schulz-Torge, Ulrich-Joachim, ed. Who Was Who in the Soviet Union: A Biographical Dictionary of More than 4,600 Leading Off icials f rom the Central Appa ratus and the Repub lics to 1991 (Munich and New York: K.G. Saur, 1992).

Tucker, Spencer C., ed. Encyclopedia of the Cold War: A Political, Social, and Military History 5 vols. (Santa Barbara: ABC-CLIO, 2008).

Vronskaya, Jeanne and Vladimir Chuguev. Biographical Dictionary of the Former Soviet Union. Prominent People in all Fields f rom 1917 to the Present (London: Bowker-Saur, 1992).

Van Dijk, Ruud, ed. Encyclopedia of the Cold War 2 vols. (New York: Routledge, 2008).

Weber, Harry, B., ed. Modern Encyclopedia of Russian and Soviet Literature 10 vols. (Gulf Breeze, FL: Academic International Press, 1977-).

Wieczynski, Joseph L., ed. Modern Encyclopedia of Russian, Soviet, and Eurasian History 60 vols. (Gulf Breeze, FL: Academic International Press, 1976).

ATLAS DE L'U.R.S.S. ET APRES

Channon, John and Robert Hudson. The Penguin Historical Atlas of Russia (New York: Viking, 1995).

Gilbert, Martin. The Routledge Atlas of Russian History, 4th ed. (New York: Routledge, 2007).

Milner-Gulland, Robin and Nikolai Dejevsky. Cultural Atlas of Russia and the Soviet Union (New York: Checkmark Books, 1998).

Swift, John. The Palgrave Concise Historical Atlas of the Cold War (New York: Palgrave Macmillan, 2003).

HISTOIRE POLITIQUE DE L'U.R.S.S. et de la Russie

Andrle, Vladimir. A Social History of Twentieth-Century Russia (London: Edward Arnold, 1994).

Brown, Archie. The Rise and Fall of Communism (New York: Ecco, 2009).

Brzezinski, Zbigniew. The Grand Failure: The Birth and Death of Communism in the Twentieth Century (New York: Scribner, 1989).

Bunce, Valerie. Subversive Institutions: The Design and Destruction of Socialism and the State (New York: Cambridge University Press, 1999).

Courtois, Stéphane, et al. The Black Book of Communism: Crimes, Terror, Rep ression (Cambridge: Harvard University Press, 1999).

Pierre Rigoulot and Ilios Yannakakis, eds., Un pavé dans l'histoire: Le débat français sur Le Livre noir du communisme (Paris: Robert Laffont, 1998).

Freeze, Gregory, ed. Russia: A History (New York: Oxford University Press, 1997).

Furet, Francois. The Passing of an Illusion: The Idea of Communism in the Twentieth Century (Chicago: University of Chicago Press, 1999) [French original: Le Passé d'une illusion: Essai sur l 'idée communiste au XXe siècle, 1996]. Gellately, Robert. Lenin, Stalin, and Hitler: The Age of Social Catastrophe (New York: Alfred A. Knopf, 2007).

Hoffmann, David, and Yanni Kotsonis, eds. Russian Modernity : Politics, Knowledge, Practices (London: Macmillan, 2000).

Hosking, Geoffrey. The First Socialist Society: A History of the Soviet Union from within (Cambridge: Harvard University Press, 1992).

Joravsky, David. "Communism in Historical Perspective," American Historical Review 99/3 (June 1994):837-57. Jowitt, Ken. New World Disorder: The Leninist Extinction (Berkeley: University of California Press, 1992).

Kenez, Peter. A History of the Soviet Unionf rom the Beginning to the End [2nd edition] (New York: Cambridge University Press, 2006).

Laqueur, Walter. The Dream That Failed: Ref lections on Soviet Union (New York: Oxford University Press, 1994).

Lewin, Moshe. "Russia/USSR in Historical Motion: An Essay in Interpretation," Russian Review vol. 50, no. 3 (July 1991): 249-66. Lewin, Moshe. Russia–USSR–Russia: The Drive and Drift of a Superstate (New York: Norton, 1995).

Malia, Martin. The Soviet Tragedy : A History of Socialism in Russia, 1917–1991 (NewYork: Free Press, 1994).

Reviewed by Yanni Kotsonis, "The Ideology of Martin Malia," Russian Review 58/ 1 (Jan., 1999):124-30; response by Malia in Russian Review 58/4 (Oct., 1999):676-78.

Pipes, Richard. Communism, the Vanished Specter (New York: Oxford University Press, 1994).

Suny, Ronald Grigor. The Soviet Experiment: Russia, the USSR, and the Successor States (New York: Oxford University Press, 1998).

Suny, Ronald Grigor. The Structure of Soviet History: Essays and Documents (New York and Oxford: Oxford University Press, 2003).

Suny, Ronald Grigor. ed. The Cambridge History of Russia vol. 3 (Cambridge and New York: Cambridge UP, 2006). [Available on-line via Franklin] Stites, Richard. Russian Popular Culture: Entertainment and Society since 1900 (Cambridge, 1992).

Trenin, Dmitri V. Getting Russia Right (Washington: Carnegie Endowment for International Peace, 2007).

Verdery, Katherine. What was Socialism and What Comes Next? (Princeton: Princeton UP, 1996).

Walicki, Andrzej. Marxism and the Leap to the Kingdom of Freedom: The Rise and fall of the Communist Utopia (Stanford, Calif.: Stanford University Press, 1995).

ARTICLES SUR L'HISTOIRE SOVIETIQUE

Cahiers du Monde russe 40, no. 1-2 (janvier-juin 1999), special issue on "Archives et nouvelles sources de l'histoire soviétique, une réévaluation/Assessing the new Soviet archival sources." Cohen, Steven F. Rethinking the Soviet Exp erience: Politics and History since 1917 (New York: Oxford University Press, 1985).

Fleron, Frederick J., Jr., ed. Communist Studies and the Social Sciences: Essays on Methodology and Empirical Theory (Chicago: Rand McNally, 1969).

Malia, Martin. "The Hunt for the True October," Commentary 92/4 (October 1991):21-29. Russian Review 61 (January 2002), no. 1. "Historiography of the Soviet Period in Post-Soviet Perspective." Von Hagen, Mark. "The Archival Gold Rush and Historical Agendas in the Post-Soviet Era," Slavic Review 52, no. 2 (Spring 1993): 96-100.

THE PRE-REVOLUTIONARY PERIOD

Ascher, Abraham. The Revolution of 1905 , vol. I: Russia in Disarray, vol. II: A uthority Restored (Stanford, Calif.:Stanford University Press, 1988, 1992).

Ascher, Abraham. P. A. Stolyp in: The Searchf or Stability in Late Imperial Russia (Stanford, Calif.: Stanford University Press, 2001).

Bonnell, Victoria. Roots of Rebellion: Workers 'Politics and Organizations in St. Petersburg and Moscow, 1900–1914 (Berkeley: University of California Press, 1983).

Bonnell, Victoria, ed. The Russian Worker: Life and Labor under the Tsarist Regime (Berkeley and Los Angeles: University of California Press, 1983).

Brooks, Jeffrey. When Russia Learned to Read: Literacy and Popular Literature, 1861–1917 (Princeton: Princeton University Press, 1985).

Clark, Katerina. Petersburg, Crucible of Cultural Revolution (Cambridge, Mass.: Harvard University Press, 1995) Clowes, Edith, Samuel Kassow, and James West, eds. Between Tsar and People: Educated Society and the Questf or Public Identity in Late Imperial Russia (Princeton: Princeton University Press, 1991).

Engelstein, Laura. "*Combined Underdevelopment : Discipline and the Law in Imperial and Soviet Russia*," American Historical Review vol. 98, no. 2 (April 1993), 338-53.

Getzler, Israel. Martov: A Political Biography of a Russian Social Democrat (Cambridge: Cambridge University Press, 1967).

Gleason, Abbot. "*The Terms of Russian Social History*," in Edith Clowes et al., eds. Between Tsar and People: Educated Society and the Questf or Public Identity in Late Imp erial Russia (Princeton, 1991).

Haimson, Leopold. The Russian Marxists and the Origins of Bolshevism (Cambridge, Mass.: Harvard University Press, 1955).

Hildermeier, Manfred. The Russian Socialist Revolutionary Party bef ore the First World War (New York: St. Martin's Press, 2000).

Kelly, Catriona, and David Shepherd, eds. Constructing Culture in the Age of Revolution: 1881–1940 (Oxford: Oxford University Press. 1998).

Kotsonis, Yanni. Making Peasants Backward: Agricultural Co-operatives and the Agrarian Question in Russia, 1861–1914 (New York: St. Martin's Press, 1999).

McDaniel, Tim. Autocracy, Capitalism, and Revolution in Russia (Berkeley: University of California Press, 1988).

Melancon, Michael. The Socialist Revolutionaries and the Russian Anti- War Movement, 1914– 1917 (Columbus: Ohio State University Press, 1990).

Mironov, Boris, with Ben Eklof. The Social History of Imperial Russia, 1700–1917 (Boulder, Colo.:Westview Press, 2000).

Moon, David. The Russian Peasantry, 1600–1930: The World the Peasants Made (London: Longman, 1999).

Radkey, Oliver. The Agrarian Foes of Bolshevism (New York: Columbia University Press, 1958).

Read, Christopher. Religion, Revolution and the Russian Intelligentsia, 1900–1912 (London, 1979).

Robinson, Geroid Tanquary. Rural Russia under the Old Regime: A History of the Landlord-Peasant World and a Prologue to the Peasant Revolution of 1917 (Berkeley: University of California Press, 1972 [1932]).

Rogger, Hans. Russia in the Age of Modernisation and Revolution, 1881–1917 (London: Longman,

Rosenberg, William. Liberals in the Russian Revolution: The Constitutional Democratic Party, 1917– 1921 (Princeton: Princeton University Press, 1974).

Rosenthal, Bernice Glatzer, ed. The Occult in Russian and Soviet Culture (Ithaca: Cornell University Press, 1997).

Rosenthal, Bernice Glatzer. New Myth, New World: From Neitzsche to Stalinism (University Park, Pa.: Pennsylvania State University Press, 2002).

Scherrer, Jutta. "*L'Intelligentsia russe: sa quête da la 'vérité religieuse du socialisme'*," Le temps de la Réflexion 2 (1981): 134–51. Shevzov, Vera. Russian Orthodoxy on the Eve of Revolution (Oxford: Oxford University Press, 2004).

Starr, S. Frederick. "*Tsarist Government : The Imperial Dimension*," in Jeremy Azrael, ed. Soviet Nationality Policies and Practices (New York, 1978): 3-31. Steinberg, Mark. Proletarian Imagination: Self , Modernity, and the Sacred in Russia, 1910–1925 (Ithaca, N.Y.:Cornell University Press, 2002).

Von Laue, T. H. Sergei, Witte and the Industrialization of Russia (New York: Atheneum, 1969).

Walicki, Andrzej. A History of Russian Thought. From the Enlightenment to Marxism (Stanford: Stanford University Press, 1979).

Yaney, George. The Urge to Mobilize: Agrarian Reform in Russia 1861–1930 (Urbana: University of Illinois Press, 1982).

Zelnik, Reginald. "*Russian Workers and the Revolutionary Movement*," Journal of Social History Vol. 6, No. 2 (Winter, 1972-1973):214-236.

THE FIRST WORLD WAR, 1914–18

Gatrell, Peter. Russia 's First World War: A Social and Economic History (Harlow: Longman, 2005).

Holquist, Peter. Making War, Forging Revolution:Russia 's Continuum of Crisis, 1914–1921 (Cambridge, Mass.: Harvard University Press, 2002).

Jahn, Hubertus. Patriotic Culture in Russia during World War I (Ithaca, Cornell University Press: 1995).

Lieven, Dominic. Russia and the Origins of the First World War (New York, 1983).

Lohr, Eric. Nationalizing the Russian Emp ire: The Campa ign against Enemy Aliens during World War I (Cambridge, Mass.: Harvard University Press, 2003).

Sanborn, Joshua A. Drafting the Russian Nation: Military Conscrip tion, Total War, and Mass Politics, 1905 –1925 (DeKalb: Northern Illinois Press, 2003).

Stone, Norman. The Eastern Front, 1914–1917 (London: Hodder and Stoughton, 1975; New York: Penguin, 1998).

Werth, Nicolas, "*Une guerre de huit ans: Le cataclysme politique et social d'un "second temps des troubles*" (1914-1922)," in Les sociétés, la guerre, la pa ix, 1911-1946, eds. Dominique Barjot et al. (Paris: Sedes, 2006).

Wildman, Alan. The End of the Russian Imp erial Army, 2 vols. (Princeton: Princeton University Press, 1980, 1987).

REVOLUTIONS, 1917–18

Anweiler, Oskar. The Soviets: The Russian Workers ', Peasants ' and Soldiers ' Councils, 1905 –21 (New York: Pantheon, 1974).

Brovkin, Vladimir. The Mensheviks after October: Socialist Opposition and the Rise of Bolshevik Dictatorship (Ithaca: Cornell University Press, 1987).

Carr, E. H. A History of Soviet Russia: The Bolshevik Revolution 1917–1923, 3 vols. (London: Macmillan, 1953; Pelican Books, 1966).

Chamberlin, William Henry. The Russian Revolution 2 vols. (New York: Grosset & Dunlap, 1965 [1935]).

Fitzpatrick, Sheila. The Russian Revolution, 2nd edn (Oxford: Oxford University Press, 1994).

Galili, Ziva. The Menshevik Leaders in the Russian Revolution: Social Realities and Political Strategies (Princeton: Princeton University Press, 1989).

Dietrich Geyer. The Russian Revolution (New York: St. Martin's Press, 1987).

Getzler, Israel. Kronstadt, 1917–1921: The Fate of a Soviet Democracy (Cambridge: Cambridge University Press, 1983).

Gill, Graeme J. Peasants and Government in the Russian Revolution (London: Macmillan, 1979).

Kaiser, D. H., ed. The Workers ' Revolution in Russia, 1917 (Cambridge: Cambridge University Press, 1987).

Keep, J. L. H. The Russian Revolution: A Study in Mass Mobilization (NewYork: Norton, 1976).

Koenker, D. P. and William G. Rosenberg. Strikes and Revolution in Russia, 1917 (Princeton: Princeton University Press, 1989).

McDaniel, Tim. Autocracy, Capitalism, and Revolution in Russia (Berkeley: University of California Press, 1988).

Pipes, Richard. The Russian Revolution (New York: Vintage, 1990).

Rabinowitch, Alexander. Prelude to Revolution: The Petrograd Bolsheviks and the July 1917 Uprising (Bloomington: Indiana University Press, 1968).

Rabinowitch, Alexander. The Bolsheviks Come to Power: The Revolution of 1917 in Petrograd (NewYork: Norton, 1976).

Rabinowitch, Alexander. The Bolsheviks in Power: The First Year of Soviet Rule in Petrograd (Bloomington.: Indiana University Press, 2007).

Radkey, Oliver. The Agrarian Foes of Bolshevism (New York: Columbia University Press, 1958).

Smith, S. A. Red Petrograd: Revolution in the Factories, 1917–18 (Cambridge: Cambridge University Press, 1983).

Suny, Ronald Grigor. "*Toward a Social History of the October Revolution*," American Historical Review 88, 1 (1983): 31–52. Suny, Ronald Grigor. "*Revision and Retreat in the Historiography of 1917: Social History and its Critics*,"

WAR COMMUNISM AND CIVIL WAR, 1918–21

Mawdsley, Evan. The Russian Civil War (Boston: Allen and Unwin, 1987).

Pipes, Richard. Russia under the Bolshevik Regime (New York: Vintage, 1993).

Sakwa, Richard. Soviet Communists in Power: A Study of Moscow during the CivilWar, 1918–21 (Basingstoke: Macmillan, 1988).

Sapir, Jacques. "La Guerre civile et l'économie de guerre: Origines du système soviétique," Cahiers du Monde russe et soviétique 38, 1–2 (1997): 9–28. Schapiro, Leonard. The Origin of the Communist Autocracy: Political Oppo sition in the Soviet State. First Phase, 1917–1922 [2nd edition] (Cambridge, Mass.: Harvard University Press, 1977).

THE INTERWAR ERA, 1921-1939

Daniels, Robert Vincent. The Conscience of the Revolution: Communist Opposition in Soviet Russia (Cambridge, Mass.: Harvard University Press, 1960).

Davies, R. W. The Soviet Economy in Turmoil, 1929–1930 (Cambridge, Mass.: Harvard University Press, 1989).

Filtzer, Donald. Soviet Workers and Stalinist Industrialization: The Formation of Modern Soviet Production Relations, 1928–1941 (Armonk, N.Y.: M. E. Sharpe, 1986).

Getty, J. Arch. Origins of the Great Purges: The Soviet Communist Party Reconsidered, 1933–1938 (Cambridge: Cambridge University Press, 1985).

Husband, William. "Godless Communists ': Atheism and Society in Soviet Russia, 1917–1932 (DeKalb: Northern Illinois University Press, 2000).

Kotkin, Stephen. Magnetic Mountain: Stalinism as a Civilization (Berkeley: University of California Press, 1995).

Kuromiya, Hiroaki. Stalin 's Industrial Revolution 1928–1932 (Cambridge: Cambridge University Press, 1988).

McCauley, Martin (ed.) Stalin and Stalinism (London: Longman Press, 1995).

Medvedev, Roy. Let History Judge: The Origins and Consequences of Stalinism, revised edn. (New York: Oxford University Press, 1989).

Rabinowitch, Alexander, and Richard Stites, eds. Russia in the Era of NEP: Explorations in Soviet Society and Culture (Bloomington: Indiana University Press, 1991).

Shearer, David R. Industry, State, and Society in Stalin 's Russia, 1926–1934 (Ithaca, N.Y.: Cornell University Press, 1996).

Siegelbaum, Lewis H. Stakhanovism and the Politics of Productivity in the USSR 1935 –1941 (Cambridge: Cambridge University Press, 1988).

Thurston, Robert W. Life and Terror in Stalin 's Russia, 1934–1941 (New Haven and London: Yale University Press, 1996).

Timasheff, Nicholas S. The Great Retreat: The Growth and Decline of Communism in Russia (New York: E. P. Dutton and Co., 1946).

Tucker, Robert C. (ed.) Stalinism: Essays in Historical Interpretation (New York: Norton, 1977).

Tucker, Robert C. The Soviet Political Mind (New York: Norton, 1971).

Tumarkin, Nina. Lenin Lives! The Lenin Cult in Soviet Russia (Cambridge, Mass.: Harvard University Press, 1983).

Viola, Lynne. Contending with Stalinism: Soviet Power and Popular Resistance in the 1930s (Ithaca,N.Y., and London: Cornell University Press, 2002).

Viola, Lynne. Peasant Rebels under Stalin: Collectivization and the Culture of Peasant Resistance (New York: Oxford University Press, 1996).

Viola, Lynne. The Best Sons of the Fatherland:Workers in the Vanguard of Soviet Collectivization (New York: Oxford University Press, 1987).

Ward, Chris. Stalin 's Russia (London: Arnold, 1993).

Werth, Nicolas. La Terreur et le désarroi. Staline et son système (Paris: Perrin, 2007).

THE SECOND WORLD WAR, 1939–45

Bialer, Seweryn. Stalin and his Generals: Soviet Military Memoirs of World War II (New York: Pegasus, 1969).

Glantz, David M. Colossus Reborn: The Red Army at War, 1941-1943 (Lawrence: University Press of Kansas, 2005).

Linz, Susan J., ed. The Impact of World War II on the Soviet Union (Totowa, N.J.: Rowman and Allanheld, 1985).

Menning, Bruce W. "*A Decade Half-Full: Post-Cold War Studies in Russian and Soviet Military History*," Kritika 2:2 (Spring 2001): 341-362. Merridale, Catherine. Ivan 's War: Life and Death in the Red Army, 1939-1945 (New York: Metropolitan Books, 2006).

Raack, Richard C. Stalin 's Drive to the West, 1938–1941: The Origins of the Cold War (Stanford, Calif.: Stanford University Press, 1995).

Reese, Roger R. The Soviet Military Exp erience (London: Routledge, 2000).

Roberts, Geoffrey. Victory at Stalingrad: The Battle that Changed History (London: Longman, 2000).

Salisbury, Harrison. The 900 Days: the Siege of Leningrad (London: Pan, 1969).

Samuelson, Lennart. Plans f or Stalin 's War Machine: Tukhachevskii and Military -Economic Planning, 1925 –41 (London and Basingstoke: Macmillan, 2000).

Sapir, Jacques. "*The Economics of War in the Soviet Union during World War II*," in Ian Kershaw and Moshe Lewin.

Wegner, Bernd, ed. From Peace to War: Germany, Soviet Russia, and the World, 1939–1941 (Providence, R.I.: Berghahn, 1997).

Weiner, Amir. Making Sense of War: The Second World War and the Fate of the Bolshevik Revolution (Princeton: Princeton University Press, 2001).

Ledeneva, Alena. Russia ’s Economy of Favours: Blat, Networking, and Inf ormal Exchange (Cambridge: Cambridge University Press, 1998).

Ruble, Blair. Leningrad: Shaping a Soviet City (Berkeley: University of California Press, 1990).

Van Ree, Erik. The Political Thought of Joseph Stalin: A Study in Twentieth-Century Revolutionary Patriotism (London: Routledge-Courzon, 2002).

COMMUNIST PARTY AND APPARAT

Adelman, Jonathan R. “*The Development of the Soviet Party Apparat in the Civil War : Center, Localities, and Nationality Areas*,” Russian History 9, pt. 1 (1982): 86–110. Andrew, Christopher, and Vasili Mitrokhin. The Sword and the Shield; The Mitrokhin Archive and the Secret History of the KGB (New York, Basic Books: 1999).

Blum, Alain, and Martine Mespoulet. L’anarchie bureaucratique : pouvoir et statistique sous Staline (Paris: Découverte, 2003).

Halfin, Igal. Intimate Enemies: Demonizing the Bolshevik Oppo sition, 1918-1928 (Pittsburgh: University of Pittsburgh Press, 2007).

Knight, Amy. The KGB, Police and Politics in the Soviet Union (Boston: Allen & Unwin, 1988).

Merridale, Catherine. Moscow Politics and the Rise of Stalin: The Communist Party in the Capital, 1925- 32 (New York: St. Martin’s Press, 1990).

Remington, Thomas F. “*Soviet Public Opinion and the Effectiveness of Party Ideological Work*,” Carl Beck Papers in Russian and East European Studies #204 (Pittsburgh, 1983).

Renkama, Jukka. Ideology and Challenges of Political Liberalisation in the USSR, 1957-1961: Otto Kuusinen 's "Reform Platform, " the State Concept, and the Path to the 3rd CPS U Programme (Helsinki : Suomalaisen Kirjallisuuden Seura, 2005).

Schapiro, Leonard. The Communist Party of the Soviet Union [2nd edition] (New York: Vintage, 1971).

Schlesinger, Rudolf. History of the Communist Party of USSR : Past and Present (Bombay: Orient Longman, 1977).

DEMOGRAPHY

Lewis, R. A., and R. Rowland. Population Redistribution in the USSR 1897–1977 (New York: Praeger, 1979).

Feshbach, Murray. "*The Soviet Union: Population Trends and Dilemmas*," Population Bulletin 37, 3 (Aug. 1982): 1–44.

ECONOMY

Allen, Robert C. Farm to Factory : A Reinterp retation of the Soviet Industrial Revolution (Princeton: Princeton UP, 2003).

Amann, Ronald, and J. M. Cooper, eds. Industrial Innovation in the Soviet Union (London: Yale University Press, 1982).

Bailes,Kendall. Technology and Society under Lenin and Stalin (Princeton: Princeton University Press, 1978).

Bergson, Abram. The Real National Income of Soviet Russia since 1928 (Cambridge, Mass.: Harvard University Press, 1961).

Clarke, Roger A., and Dubravko J.I. Matko. Soviet Economic Facts, 1917-1981 (New York: St. Martin's Press, 1983).

Davies, R.W. Soviet Economic Developmentf rom Lenin to Khrushchev (Cambridge: Cambridge University Press, 1998).

Gerschenkron, Alexander. Economic Backwardness in HistoricalPersp ective (Cambridge, Mass.: Harvard University Press, 1962).

Gregory, Paul. Restructuring the Soviet Economic Bureaucracy (Cambridge: Cambridge University Press, 1985).

Gregory, Paul, ed. Behind the Façade of Stalin 's Command Economy : Evidence from the Soviet State and Party Archives (Stanford, Calif.: Hoover Institution Press, 2001).

Gregory, Paul. Bef ore Command: An Economic History of Russiaf rom Emancipa tion to the First Five- Year Plan. Princeton: Princeton University Press, 1994.

Gregory, Paul, and Stuart, R. C. Russian and Soviet Economic Perf ormance and Structure, 7th edn (Boston: AddisonWesley, 2001).

Harrison, Mark, and S. G. Wheatcroft, eds. The Economic Transf ormation of the Soviet Union, 1913– 1945 (Cambridge: Cambridge University Press, 1994).

Hessler, Julie. A Social History of Soviet Trade (Princeton: Princeton UP, 2004).

Kingston-Mann, Esther. In Search of the True West: Culture, Economics, and Problems of Russian Development (Princeton: Princeton University Press, 1999).

Ledeneva, Alla. Russia 's Economy of Favours (Cambridge: Cambridge University Press, 1998).

Nove, Alec. An Economic History of the USSR, 3rd edn (London: Penguin Books, 1992).

Schwarz, Solomon M. Labor in the Soviet Union (New York: Praeger, 1951).

Stanziani, Alessandro. L'économie en révolution : le cas russe, 1870-1930 (Paris: A. Michel, 1998).

INDUSTRIALISATION AND WORKERS

Depretto, Jean-Paul. Les Ouvriers en U.R.S.S., 1928–1941 (Paris: Publications de la Sorbonne, 1997).

Eley, Geoff, and Keith Nield. "Farewell to the Working Class?," International Labor and Working-Class History 57 (2000): 1–30. Filtzer, Donald. Soviet Workers and Stalinist Industrialization: The Formation of Modern Soviet Production Relations, 1928–1941 (Armonk, N.Y.: M. E. Sharpe, 1986).

Filtzer, Donald A. Soviet Workers and Late Stalinism: Labour and the Restoration of the Stalinist System after World War II (Cambridge: Cambridge University Press, 2002).

Filtzer, Donald. Soviet Workers and the Collapse of Perestroika (Cambridge: Cambridge University Press, 1994).

Gregory, Paul, and Andrei Markevich. "*Creating Soviet Industry: The House that Stalin Built*," Slavic Review 61 (2002): 787–814. Harrison, Mark. "*Trends in Soviet Labour Productivity, 1928–1985: War, Postwar Recovery, and Slowdown*," European Review of Economic History 2, 2 (1998): 171–200. Kotkin, Stephen. "'*One Hand Clapping': Russian Workers and 1917*," Labor History vol. 32, no. 4 (Autumn 1991): 604-20.

Rosenberg,William G., and Lewis H. Siegelbaum, eds. Social Dimensions of Soviet Industrialization 1840–1905 (DeKalb: Northern Illinois University Press, 1984).

Siegelbaum, Lewis H. and Ronald Grigor Suny, eds. Making Workers Soviet: Power, Class, and Identity (Ithaca, N.Y.: Cornell University Press, 1994).

Steinberg, Mark D. Proletarian Imagination: Self , Modernity, and the Sacred in Russia, 1910–1925 (Ithaca: Cornell University Press, 2002).

AGRICULTURE AND PEASANTS

Chaianov, A. V. On the Theory of Peasant Economy, ed. D. Thorner et al. (Homewood, Ill.: R. D. Irwin, 1966).

Graziosi, Andrea. The Great Soviet Peasant War: Bolsheviks and Peasants, 1917-1933 (Cambridge, MA: Harvard UP, 1997).

Kerblay, Basile. Modern Soviet Society. trans. Rupert Sawyer, foreword by M. Lewin (London: Methuen, 1983).

Moon, David. The Russian Peasantry 1600–1930: The World the Peasants Made (London: Longman, 1999).

Shanin, Teodor. Russia as a Developing Society, 2 vols. (New Haven: Yale University Press, 1985).

Solomon, Susan. The Soviet Agrarian Debate: A Controversy in Social Science, 1923–1929 (Boulder, Colo.:Westview Press, 1977).

Yaney, George. The Urge to Mobilize: Agrarian Reform in Russia 1861–1930 (Urbana: University of Illinois Press, 1982).

Yanov, A. The Drama of Soviet Reform in the 1960s: A Lost Reform, trans. Stephen Dunn (Berkeley: Institute of International Studies, 1984).

THE USSR AND THE WORLD

Anderson, Richard D. Jr., Public Politics in an Authoritarian State: Making Foreign Policy During the Brezhnev Years (Ithaca, N.Y.: Cornell University Press, 1993).

Coeuré, Sophie. La Grande Lueur a l 'Est: Les Français et l 'Union soviétique, 1917-1939 (Paris: Seuil, 1999).

Gorodetsky, Gabriel (ed.) Soviet Foreign Policy, 1917–1 991 : A Retrospective (London: Cass, 1994).

Granville, Johanna. In the Line of Fire: The Soviet Crackdown on Hungary (Pittsburgh: Center for Russian and East European Studies, University of Pittsburgh, 1998).

Mastny, Vojtech. Russia 's Road to the Cold War: Dip lomacy, Warf are, and the Politics of Communism, 1941-1945 (New York: Columbia University Press, 1979).

Mastny, Vojtech. The Cold War and Soviet Insecurity : The Stalin Years (New York: Oxford University Press, 1996).

Rieber, Alfred. "*Persistent Factors in Russian Foreign Policy*," in Hugh Ragsdale, ed. Imperial Russian Foreign Policy (Cambridge Univ. Press, 1993), 315-359. Roberts, Geoffrey. The Soviet Union in World Politics: Coexistence, Revolution, and Cold War, 1945- 1991 (New York: Routledge, 1999).

Rubinstein, Alvin Z. The Foreign Policy of the Soviet Union (New York: Random House, 1972).

Samuelson, Lennart. Plans f or Stalin 's War Machine: Tukhachevskii and Military -Economic Planning, 1925-1941 (New York: St. Martin's Press, 2000).

Service, Robert. Comrades! A History of World Communism (Cambridge, Harvard University Press, 2007).

Thompson, J. M. Russia, Bolshevism and the Versailles Peace (Princeton: Princeton University Press, 1967).

NATURAL SCIENCE AND TECHNOLOGY

Bailes, Kendall E. Technology and Society under Lenin and Stalin: Origins of the Soviet Technical Intelligentsia, 1917–1941 (Princeton: Princeton University Press, 1978).

Bailes, Kendall E. Science and Russian Culture in an Age of Revolutions: V. I. Vernadsky and his Scientific School, 1863–1945 (Bloomington: Indiana University Press, 1990).

Gordin, Michael. "*Was There Ever a 'Stalinist Science'?"* Kritika: Explorations in Russian and Eurasian History 9, no. 3 (Summer 2008): 625-39. Gorelik, Gennadii. The World of Andrei Sakharov (Oxford: Oxford University Press, 2005).

Graham, Loren R. The Soviet Academy of Sciences and the Communist Party 1927–1932 (Princeton: Princeton University Press, 1967).

Graham, Loren R. Science in Russia and the Soviet Union. A Short History (Cambridge: Cambridge University Press, 1993).

Graham, Loren R. Science and Philosophy in the Soviet Union (New York: Knopf, 1972).

Graham, Loren R., ed. Science and the Soviet Social Order (Cambridge: Harvard University Press, 1990).

Holloway, David. "*Innovation in Science – the Case of Cybernetics in the Soviet Union*," Science Studies 4 (1974): 229–337.

Holloway, David. "*The Political Uses of Scientific Models: The Cybernetic Model of Government in Soviet Social Science*," in Lyndhurst Collins (ed.), The Use of Models in the Social Sciences (London: Tavistock Publications, 1976).

Holloway, David. The Soviet Union and the Arms Race (New Haven: Yale University Press, 1983).

Ivanov, Konstantin. "Science after Stalin: Forging a New Image of Soviet Science," Science in Context 15, 2 (2002).

Joravsky, David. Soviet Marxism and Natural Science1917–1932 (London: Routledge and Kegan Paul, 1961).

Josephson, Paul R. Physics and Politics in Revolutionary Russia (Berkeley: University of California Press, 1991).

Krementsov, Nikolai. Stalinist Science (Princeton: Princeton University Press, 1997).

Lubrano, Linda, and Solomon, Susan Gross (eds.) The Social Context of Soviet Science (Boulder, Colo.: Westview Press, 1980).

Pollock, Ethan. Stalin and the Soviet Science Wars (Princeton: Princeton University Press, 2006).

Pollock, Ethan. "Science under Socialism in the USSR and Beyond," Central European History 10, no. 3 (2001).

Siddiqi, Asif A. Challenge to Apollo: The Soviet Union and the Space Race, 1945 –1974 (Washington: National Aeronautics and Space Administration, 2000).

Vucinich, Alexander. Empire of Knowledge: The Academy of Sciences of the USSR (1917-1970) (Berkeley: University of California Press, 1984).

CULTURE AND THE INTELLIGENTSIA

Beumers, Birgit (ed.) Russia on Reels (London and New York: I. B. Tauris, 1999).

Brown, Deming. Soviet Russian Literature since Stalin (Cambridge and London: Cambridge University Press, 1978).

Burbank, Jane. Intelligentsia and Revolution: Russian Views of Bolshevism (New York: Oxford University Press, 1986).

Clark, Katerina. The Soviet Novel: History as Ritual (Chicago: University of Chicago Press, 1981).

Clark, Katerina. Petersburg, Crucible of Cultural Revolution (Cambridge: Harvard University Press, 1995).

Cohen, Stephen F., ed. An End to Silence: Uncensored Opinion in the Soviet Union (New York: W.W. Norton, 1982).

Corney, Frederick C. Telling October: Memory and the Making of the Bolshevik Revolution (Ithaca, N.Y., and London: Cornell University Press, 2004).

David-Fox, Michael. Revolution of the Mind: Higher Learning Among the Bolsheviks, 1918-1929 (Ithaca: Cornell University Press, 1997).

Dobrenko, Evgeny and Eric Naiman, eds. The Landscape of Stalinism: The Art and Ideology of Soviet Space (Seattle: University of Washington Press, 2005).

Edelman, Robert. Serious Fun: A History of Spectator Sport in the USSR (New York: Oxford University Press, 1993).

Ermolaev, Herman. Censorship in Soviet Literature: 1917–1991 (New York and London: Rowman and Littlefields, 1997).

Gellner, Ernest. State and Society in Soviet Thought (London: Basil Blackwell, 1988).

Glazov, Yuri. The Russian Mind Since Stalin ’s Death (Dordrecht : D. Reidel, 1985).

Golovskoy, Val S., with John Rimberg. Behind the Soviet Screen: The Motion-Picture Industry in the USSR 1972–1982 (Ann Arbor : Ardis, 1986).

Harding, Neil. Leninism (Durham, N.C.: Duke University Press, 1996).

Kiaer, Christina and Eric Naiman (eds.) Every day Life in Early Soviet Russia: Taking the Revolution Inside (Bloomington, IN : Indiana University Press, 2006).

Kiaer, Christina. Imagine no Possessions: The Socialist Obj ects of Russian Constructivism (Cambridge: MIT Press, 2005).

Ingerflom, Claudio Sergio. Le citoyen impossible : les racines russes du léninisme (Paris : Editions Payot, 1988).

Kagarlitsky, Boris. The Thinking Reed: Intellectuals and the Soviet State, 1917 to the Present (London: Verso, 1988).

Kenez, Peter. The Birth of the Propaganda State: Soviet Methods of Mass Mobilization, 1917–1929 (New York: Cambridge University Press, 1985).

Kharkhordin, Oleg. The Collective and the Individual in Russia: A Study of Practices (Berkeley and Los Angeles: University of California Press, 1999).

Knei-Paz, Baruch. The Social and Political Thought of Leon Trotsky (Oxford, 1978).

Kolakowski, Leszek. Main Currents of Marxism, 3 vols. (Oxford: Clarendon Press, 1978) [especially vol. 3].

Markwick, Roger. Rewriting History in Soviet Russia: The Politics of Revisionist Historiography, 1956- 1974 (New York: Palgrave, 2001).

Petrone, Karen. Life Has Become More Joyous, Comrades: Celebrations in the Time of Stalin (Bloomington and Indianapolis: Indiana University Press, 2000).

Read, Christopher. Culture and Power in Revolutionary Russia: The Intelligentsia and the Transition from Tsarism to Communism (New York: St. Martin's Press, 1990).

Shlapentokh, Vladimir. The Politics of Sociology in the Soviet Union (Boulder, Colo.:Westview Press, 1987).

Stites, Richard. Revolutionary Dreams: Utopian Visions and Experimental Life in the Russian Revolution. (New York: Oxford University Press, 1989).

Tsivian, Yuri. Early Cinema in Russia and its Cultural Recep tion (London: Routledge, 1994).

Tucker, Robert C. Political Culture and Leadership in Soviet Russia: From Lenin to Gorbachev (New York: Norton, 1987).

Zelnik, Reginald E. The Perils of Pankratova: Some Stories from the Annals of Soviet Historiography (Seattle: University of Washington Press, 2005).

NATIONALITIES

Forum: "The Multiethnic Soviet Union in Comparative Perspective," Slavic Review 65, no. 2 (Summer 2006), 231-303.

Blank, Stephen. The Sorcerer as Apprentice – Stalin as Commissar of Nationalities, 1917–1924 (Westport, Conn.: Greenwood Press, 1994).

Brandenberger, David. National Bolshevism: Stalinist Mass Culture and the Formation of Modern Russian National Identity, 1931–1956 (Cambridge, Mass.: Harvard University Press, 2002).

Brown, Kate. A Biography of No Place: From Ethnic Borderland to Soviet Heartland (Cambridge: Harvard University Press, 2004).

Brubaker, Rogers. Nationalism Reframed: Nationhood and the National Question in the New Europe (Cambridge and New York: Cambridge University Press, 1996).

Brudny, Yitzhak M. Reinventing Russia: Russian Nationalism and the Collapse of the Soviet State, 1953– 1991 (Cambridge, Mass.: Harvard University Press, 1998).

Cadiot, Juliette. Le Laboratoire impérial: Russie- URSS, 1860-1940 (Paris: CNRS Editions, 2007).

Carrère d'Encausse, Hélène. L 'Empire Éclaté (Paris: Flammarion, 1978).

Carrère d'Encausse, Hélène. Decline of an Empire: The Soviet Socialist Repub lics in Revolt (New York: Newsweek Books, 1979).

Carrère d'Encausse, Hélène. The Great Challenge: Nationalities and the Bolshevik State 1917–1930, trans. Nancy Festinger (New York and London: Holmes and Meier, 1992).

Ferro, Marc. "La politique des Nationalités du gouvernement provisoire," Cahiers du monde russe et sovietique 2 (1961).

Grant, Bruce. In the Soviet House of Culture: A Century of Peresteroikas (Princeton: Princeton University Press, 1995).

Hajda, Lubomyr, and Mark Beissinger, eds. The Nationalities Factor in Soviet Politics and Society (Boulder, Colo.:Westview Press, 1990).

Hirsch, Francine. Empire of Nations: Ethnographic Knowledge and the Making of the Soviet Union (Ithaca: Cornell UP, 2005).

Huttenbach, Henry R., ed. Soviet Nationality Policies: Ruling Ethnic Groups in the USSR (London: Mansell, 1990).

Kaiser, Robert J. The Geography of Nationalism in Russia and the USSR (Princeton: Princeton University Press, 1994).

Kappeler, Andreas. The Russian Empire: A Multiethnic History (London and New York: Longman, 2001).

Kazemzadeh, Firuz. The Strugglef or Transcaucasia, 1917-1921 (New York: Philosophical Library, 1951).

King, Charles. The Ghost of Freedom: A History of the Caucasus (Oxford, Oxford University Press: 2008)

Motyl, Alexander J. Sovietology, Rationality, Nationality : Coming to Grips with Nationalism in the USSR (New York: Columbia University Press, 1990).

Nahaylo, Bohdan, and Victor Swoboda. Soviet Disunion: A History of the Nationalities Problem in the USSR (London: Hamish Hamilton, 1990).

Pipes, Richard. The Formation of the Soviet Union: Communism and Nationalism, 1917–1923 (Cambridge, Mass.: Harvard University Press, 1954; revised edn 1997).

Schroeder, Gertrude. "Nationalities and the Soviet Economy," in Lubomyr Hajda and Mark Beissinger (eds.), The Nationalities Factor in Soviet Politics and Society (Boulder, Colo.: Westview Press, 1990), pp. 43–71. Shternshis, Anna. Soviet and Kosher: Jewish Popular Culture in the Soviet Union, 1923-1939 (Bloomington: Indiana University Press, 2006).

Simon, Gerhard. Nationalism and Policy Toward the Nationalities in the Soviet Union (Boulder, Colo.:Westview Press, 1991).

Smith, Jeremy. The Bolsheviks and the National Question, 1917–1923 (London: Macmillan, 1997).

Suny, Ronald Grigor. The Revenge of the Past: Nationalism, Revolution and the Collapse of the Soviet Union (Stanford, Calif.: Stanford University Press, 1993).

Suny, Ronald Grigor, and Terry Martin, eds. A State of Nations: Emp ire and Nation-Making in the Age of Lenin and Stalin (Oxford and New York: Oxford University Press, 2001).

Szporluk, Roman, ed. The Influence of East Europe and the Soviet West on the USSR (New York: Praeger, 1975).

Zaslavsky, Victor. The Neo-Stalinist State: Class, Ethnicity and Consensus in Soviet Society (Armonk, N.Y.: M. E. Sharpe, 1982).

MEMORY

Kelly, Catriona. Comrade Pavlik: The Rise and Fall of a Soviet Boy Hero (London: Granta, 2005).

Smith, Kathleen E. Remembering Stalin ’s Victims: Popular Memory at the End of the USSR (Ithaca: Cornell University Press, 1996).

Tumarkin, Nina. Lenin Lives! The Lenin Cult in Soviet Russia (Cambridge, Mass.: Harvard University Press, 1983).

POLITICS

Deutscher, Isaac. Stalin, A Political Biography (Oxford: Oxford University Press, 1949).

Deutscher, Isaac. Trotsky, 3 vols. (Oxford: Oxford University Press, 1954–63).

Knight, Amy. Beria: Stalin’s First Lieutenant (Princeton: Princeton University Press, 1993).

Kuromiya, Hiroaki. Stalin (New York: Pearson-Longman, 2005).

Nikonov, Viacheslav Alekseevich. Molotov: molodost’ (Moscow: Vagrius, 2005).

Radzinsky, Edvard. Stalin (London: Hodder and Stoughton, 1996).

Service, Robert. Lenin: A Biography (Cambridge, Mass.: Harvard University Press, 2000).

Taubman,William. Khrushchev: The Man and his Era (New York, Norton, 2003).

Tucker, Robert. Stalin as Revolutionary, 1879–1929: A Study in History and Personality (New York: Norton, 1973).

Tucker, Robert. Stalin in Power. The Revolution From Above, 1928–1941 (New York: Norton, 1990).

Volkogonov, Dmitrii. Stalin, Triumph and Tragedy (London: Weidenfeld and Nicholson, 1991) [abridged from Russian original] Volkogonov, Dmitrii. Lenin: A New Biography (New York: Free Press, 1994).

Volkogonov, Dmitrii. Trotsky: The Eternal Revolutionary (New York : The Free Press, 1996).

BIBLIOGRAPHIE EN FRANCAIS

COMMUNISME ET RUSSIE

Antonelli, Etienne. *La Russie Bolcheviste.* Paris: Bernard Grasset, 1919.

Antonioli, Maurizio. *Bakounine.* Paris: Editions Noir et rouge, 2014.

B.E.I.P.I. Bulletin d'Etudes et d'Informations Politiques Internationales. *Le procès des camps de concentration soviétiques.* Édité par Bi-mensuel N° du 16/31 janvier 1951. Paris 1, 1951.

Barrot, Jean. *Communisme et question russe.* Futur antérieur. Paris 6: Société encyclopédique française et Editions de la tête de Feuilles, 1972.

Berdiaev, Nicolas. *Les sources et le sens du communisme russe.* Idées nrf. Traduit par Lucienne Julien Cain. Paris: Gallimard, 1951.

Brejnev, L. I. *Discours prononcé à Toula, le 18 janvier 1977.* Moscou: Editions de l'agence de press Novosti, 1977.

—. *Discours prononcé au XVIe congrès des syndicats de l'U.R.S.S., le 21 mars 1977.* Moscou: Editions de l'agence de press Novosti, 1977.

*Communisme français*Editions socialesParisEditions Messidor1984

courtois, Stéphane, Nicolas Werth, Jean-Louis Panné, Andrzej Paczkowski, Karel Bartosek, et Jean-Louis Margolin. *Le livre noir du communisme.* Le club - le livre du mois. Paris: Editions Robert Laffont, 1997.

Debray, Laurent Fabius et Régis. *La diplomatie au défi des religions*. Paris 5: Odile Jacob, 2014.

*Démocratie*Editions SocialesParisMessidor1990

Engels, Fredrich. *Socialisme utopique et socialisme scientifique*. Les éléments du communisme. Édité par Nouvelle édition. Paris: Editions Sociales, 1945.

ès-lettres, Raymond Vancourt Docteur. *Qu'est ce que le Communisme*. Lille: Editions S.A.I.E.N., 1946.

Fédorovski, Vladimir. *Poutine*. Le livre de poche. Paris 6: Editions du Rocher, 2014.

française, Hélène Carrère d'Encausse de l'Académie. *Lénine*. Paris: Librairie Arthème Fayard, 1998.

française, Jean-François REVEL de l'Académie. *La grande parade*. Paris: Plon, 2000.

Gratchev, Andreï. *Le passé de la Russie est imprévisible*. Traduit par Galia Ackerman et Pierre Lorrain. Paris: Alma éditeur, 2014.

Guevara, Ernesto Che. *Souvenirs de la guerre révolutionnaire*. Petite collection Maspero. Édité par Oeuvre II. Traduit par Robert et Magali Merle. Paris: FM François Maspero, 1967.

*Histoire de la Russie*BouquinsParisRobert Laffont1994

IliitchLénin, Vladimir, et Lev Davydovič Trockij. *Lénine contre Staline*. Classique rouge; Cahiers rouges; Série classique. Paris 5: François Maspero, 1971.

Koulakov, F. D. *La lumière de la Grande Révolution d'Octobre éclaire le chemin du communisme*. Moscou: Edition de l'agence de press Novosti, 1976.

*La France dans le nouveau désordre international*Axes savoirParisBruylant-Bruxelles L.G.D.J. - Paris1992

*La pensée politique de Léon Trotski*EssaisParisLa découverte Poche2003

*La tragédie soviétique*Paris 6Editions du Seuil1994

Labin, Sazanne. *Cinquante années de communisme*. Paris 6: Berger-Levrault, 1967.

*L'ancien régime et la révolution*ParisGF-Flammarion1988

Laval, Pierre Dardot et Christian. *Commun*. Paris: Editions la Découverte, 2014.

*Le communisme comme réalité*Le livre de poche Biblio essaisParisL'âge d'homme1981

Lénine. *Oeuvres*. Traduit par Roger Garaudy. Vol. tome 26. Paris: Editions sociales, 1958.

Lénine, V. *Le développement du capitalisme en Russie*. Traduit par Institut marxisme-léninisme. Paris: Editions sociales, 1962.

—. *Oeuvres*. Traduit par Roger Garaudy. Vol. tome 33. Paris: Editions sociales, 1963.

—. *Oeuvres*. Traduit par Roger Garaudy. Vol. tome 36. Paris: Editions sociales, 1959.

—. *Oeuvres*. Traduit par Roger Garaudy. Vol. tome 35. Paris: Editions sociales, 1964.

—. *Oeuvres*. Traduit par Roger Garaudy. Vol. tome 34. Paris: Editions sociales, 1963.

—. *Oeuvres*. Vol. tome 25. Paris: Editions sociales, 1957.

—. *Oeuvres choisies*. Traduit par Institut du marxisme-léninisme. Vol. tome 3. 3 vols. Moscou: Editions du progrès, 1962.

—. *Oeuvres choisies*. Traduit par Institut du marxisme-léninisme. Vol. tome 2. 3 vols. Moscou: Editions en langues étrangères, 1962.

—. *Oeuvres choisies*. Vol. tome II partie 2. 2 vols. Moscou: Editions en langues étrangères, 1954.

—. *Oeuvres choisies*. Vol. tome I partie 1. 2 vols. Moscou: Editions en langues étrangères, 1954.

Luxembourg, Rosa. *La révolution russe*. Paris: Unknown, 1946.

Madiran, Jean. *La vieillesse du monde*. Collection itinéraires. Paris 6: Nouvelles éditions latines, 1966.

Marchais, Georges. *Pour une avancée démocratique*. Paris: PCF, 1979.

Marx, Karl. *La Capital*. Traduit par J. Molitor. Vol. tome VI. Paris 8: Alfred Costes éditions, 1947.

—. *Le Capital*. 8e mille. Édité par tome IV. Traduit par J. Molitor. Paris 8: Alfred Costes éditeur, 1946.

—. *Le Capital*. 8e mille. Traduit par J. Molitor. Vol. Tome III. Paris 8: Alfred Costes Editeur, 1946.

—. *Le Capital*. 8e mille. Traduit par J. Molitor. Vol. tome II. Paris: Alfred Costes éditeur, 1946.

—. *Le Capital*. 8e mille. Traduit par J. Molitor. Vol. tome I. Paris 8: Alfred Costes éditions, 1946.

—. *Le Capital*. Traduit par J. Molitor. Vol. tome XI. Paris 8: Alfred Costes éditions, 1946.

—. *Le Capital*. Traduit par J. Molitor. Vol. tome X. Paris 8: Alfred Costes éditions, 1946.

—. *Le Capital*. Traduit par J. Molitor. Vol. tome IX. Paris 8: Alfred Costes éditions, 1947.

—. *Le Capital*. Traduit par J. Molitor. Vol. tome VIII. Paris 8: Alfred Costes éditions, 1947.

—. *Le Capital*. Traduit par J. Molitor. Vol. tome VII. Paris 8: Alfred Costes éditeurs, 1947.

—. *Le Capital*. Traduit par J. Molitor. Vol. tome V. Paris 8: Alfred Costes éditions, 1947.

—. *Le Capital*. Traduit par J. Molitor. Vol. tome XIII. Paris 8: Alfred Costes éditions, 1947.

—. *Le Capital*. Traduit par J. Molitor. Vol. tome XII. Paris 8: Alfred Costes éditions, 1947.

Mitterrand, François. *Changer la vie*. Paris 9: Flammarion, 1972.

Moch, Jules. *Confrontations*. Nrf. Édité par 4e édition. Paris: Gallimard, 1952.

Ousset, Jean. *Le Marxisme-léninisme*. Paris: La cité catholique, 1960.

Parti communiste français. *L'avenir commence maintenant*. Paris: PCF, 1979.

Préobrajenski, N. Boukharine et E. *ABC du communisme*. Petite collection Maspero. Vol. 1. Paris 5: FM François Maspero, 1979.

Rioux, Jean-Pierer. *Révolutionnaires du Front Populaire*. 10-18 ; Inédit. Paris 7: Union Générale D'Editions, 1973.

Soljénitsyne, Alexandre. *L'erreur de l'Occident*. Figures. Traduit par Nikita Struve et Geneviève et José Johannet. Paris: Bernard Grasset, 1980.

Staline, Joseph. *Lénine.* Les éléments du communisme. Édité par Nouvelle édition revue et augmentée. Paris 13: Editions sociales, 1946.

Sudre, Alfred. *Histoire du communisme avant Marx.* Editions du Trident, 2010.

Touraine, Alain. *Le communisme utopique.* Paris 6: Editions du Seuil, 1968.

Trotsky, Léon. *Terrorisme et communisme.* Le monde en 10-18. Paris: Union Générale D'Editions, 1963.

Union des républiques socialistes soviétiques. *Constitution - loi fondamentale* - . Moscou: Edition du progrès, 1977.

Wolikow, Serge. *L'internationale communiste.* Editions Ouvrières. Paris: Les éditions de l'atelier, 2010.

Wolikow, Sous la direction de Jean Vigreux et Serge. *Cultures communistes au XXe siècle.* Paris: La dispute, 2003.

SOVIETS et SOVIETISME

Anweiler, O. *Les Soviets en Russie (1905-1921).* Paris: Gallimard, 1972.

Broué, P. *Le Parti bolchévique.* réédition 1971. Paris: Editions de minuit, 1963.

Chambre, H. *Le marxisme en Union Soviétique.* Paris: Seuil, 1955.

Cohen, S. F. *Nicolas Boukharine, la vie d'un bolchévik.* Paris: Maspéro, 1979.

Conquest, R. *La grande terreur.* Édité par Réédition 1976. Paris: Stock, 1970.

Crisenoy, C. de. *Lénine face aux moujiks.* Paris: Seuil, 1978.

d'Encausse, H. Carrère. *La gloire des nations ou la fin de l'Empire soviétique.* Paris: Fayard, 1990.

—. *Le grand défi : bolchéviks et nations, 1917-1930.* Édité par Réédition. Paris: Fayard, 1987.

—. *Le pouvoir confisqué : gouvernants et gouvernés en U.R.S.S.* . Paris: Flammarion, 1981.

—. *L'Empire éclaté.* Paris: Flammarion, 1978.

Deutscher, I. *La révolution inachevée*. Paris: Robert Laffont, 1967.

—. *Trotsky, I le prophète armé, 1879-1921. II. Le prophète désarmé, 1921-1929. III. Le prophète hors-la-loi, 1929-1940*. 10/18. Édité par Rééditions 1979-1980. 6 vols. Paris: Julliard, 1962-1965.

Fainsod, M. *Comment l'U.R.S.S. est gouvernée*. Paris: Editions de Paris, 1957.

Féron, B. *L'U.R.S.S. sans idole*. Bruxelles: Casterman, 1966.

Ferro, M. *Des soviets au communisme bureaucratique : les mécanismes d'une subversion*. Paris: Gallimard, 1980.

Fischer, L. *Les Soviets dans les affaire mondiales (1917-1929)*. Paris: Gallimard, 1933.

Fitzpatrick, M. Ferro S. *Culture et Révolution*. Paris: Editions E.H.E.S.S., 1989.

Fontaine, André. *Histoire de la guerre froide*. 2 vols. Paris: Fayard, 1966-1967.

Garthoff, R. *La doctrine militaire soviétique*. Paris: Plon, 1956.

Gélard, P. *Les organisations de masse en U.R.S.S. : syndicats et Komsomol*. Paris: Cujas, 1965.

Gide, A. *Retouche à mon Retour de l'U.R.S.S*. Paris: Gallimard, 1937.

—. *Retour de l'U.R.S.S*. Paris: Gallimard, 1936.

Hogenhuis-Seliverstoff, A. *Les relations franco-soviétiques, 1917-1924*. Paris: Sorbonne, 1981.

INKELES, A. *L'opinion publique en Union Soviétique*. Paris: Les Îles d'OR, 1956.

Kerenski, A. *La Russie au tournant de l'histoire*. Paris: Plon, 1967.

Kohn, R. *La révolution russe*. Paris: Julliard, 1963.

Lewin, M. *La formation du système soviétique*. Paris: Gallimard, 1987.

—. *La paysannerie et le pouvoir sovietique (1928-1930)*. Mouton. Édité par Réédition 1976. Paris: La Haye, 1966.

Malia, M. *Comprendre la révolution russe*. Paris: Seuil, 1980.

Marcuse, H. *La marxisme soviétique. Essai d'analyse critique*. Paris: Gallimard, 1968.

Rittersporn, G. T. *simplifications staliniennes et complications soviétiques*. Paris: Editions des archives contemporaines, 1969.

Schapiro, L. *Les révolutions russes de 1917. Les origines du communisme moderne*. Paris: Flammarion, 1987.

—. *L'ouvrier soviétique : illusion et réalités.* Paris: P.U.F., 1983.

Smith, Andrew. *J'ai été ouvrier en U.R.S.S. (1932-1935).* Paris: Plon, 1937.

Vichnevskaïa, G. *Galina, histoire russe.* Paris: Fayard, 1985.

Werth. *Etre communiste en Union Soviétique sous Staline.* Paris: Julliard-Gallimard, 1981.

LENINE ET LENINISME

Tony Cliff, Lenin, Pluto P, 1975.

Dmitri Volkogonov, Lenin: A New Biography, Free Press, 1994.

Georg Lukács, Lenin: A Study in the Unity of His Thought, Verso, nvelle éd., 1997.

Robert Service, Lenin: A Biography, Londres, Macmillan, 2000.

James D. White, Lenin: The Practice and Theory of Revolution, Palgrave Macmillan, 2001.

Antonella Salomoni, Lenin and the Russian Revolution, Arris Books, 2004.

Lars T. Lih, Lenin Rediscovered: "What Is to Be Done?" in Context, Brill Academic Publishers, 2005.

Clara Zetkin et Marcel Cachin, They Knew Lenin: Reminiscences of Foreign Contemporaries, University Press of the Pacific, 2005.

Dominique Colas, Le Léninisme, PUF, Paris 1982

Alain Besançon, Les Origines intellectuelles du léninisme, Gallimard, Paris, 1977

B.D, Wolfe, Three who made révolution, trois volumes, Calmann Lévy, Paris, 1951

François Fejtő, l'héritage de Lénine, Librairie générale française, Paris, 1977

Leszek Kołakowski, Histoire du marxisme, tome 2 L'Âge d'or de Kautsky à Lénine, Fayard, Paris, 1987

Léon Trotski, Ma vie, 1930 (lecture en ligne).

Léon Trotski, La Jeunesse de Lénine, 1936.

Bertram D. Wolfe, Lénine et Trotsky, Calmann-Lévy, 1951.

Jean Bruhat, Lénine, Club français du livre, 1960.

Nikolai Valentinov, Mes Rencontres avec Lénine, Éditions Gérard Lebovici, 1964 (rééd. 1987).

Moshe Lewin, Le Dernier Combat de Lénine, Les Éditions de Minuit, 1967.

Luda et Jean Schnitzer, La Vie de Lénine à l'écran, Éditeurs Français Réunis, 1967

Louis Althusser, Lénine et la philosophie, Maspero, coll. « Théorie » 1969.

David Shub, Lénine, Gallimard, 1972.

Marcel Liebman, Le Léninisme sous Lénine, 2 vol., Seuil, coll. « Esprit », Paris, 1973.

Ante Ciliga, Lénine et la révolution, Éditions Spartacus, 1978.

Chantal de Crisenoy, Lénine face aux moujiks, Seuil, 1978.

Liebman, M. *La Révolution russe ; origine, étapes et signification de la victoire bolchévique*. Collection Marabout Université, 136. Verviers: Gérard, 1967.

—. *Le léninisme sous Lénine. I : La conquête du pouvoir. II : L'épreuve du pouvoir*. 2 vols. Paris: Seuil, 1973.

Sorlin, I. et P. *Lénine-Troski-Staline, 1921-1927*. Édité par A. Colin. Paris: Nouvelles éditions, 1972.

Staline, J. *Les questions du léninisme*. 2 vols. Paris: Editions sociales internationales, 1939.

BIBLIOGRAPHIE PHILOSOPHIQUE

LIVRES

A. Linguitti, commentaire du *Traité 36*, 2007.

A. Longo, commentaire du *Traité 2*, 2009.

A. Pigler, commentaire du *Traité 54*, 2004.

A. Schniewind, commentaire du *Traité 5*, 2008.

A.-L. Worms, commentaire du *Traité 1*, 2007.

Annie Bélis, *Aristoxène de Tarente et Aristote : le Traité d'harmonique*, Klincksieck, 1986.

Sur Augustin : Henri Davenson (pseudo. de Henri Irénée Marrou), Traité de la musique selon l'esprit de saint Augustin, Neuchâtel, La Baconnière, 1942.

Aristote, *La Politique*, livre VIII ;

Aristoxène de Tarente, *Éléments harmoniques*, trad. Ch.-E. Ruelle, éditions Pottier de Lalaine, Paris, 1870.

Aubry, G., *Dieu sans la puissance, Dunamis et Energeia chez Aristote et chez Plotin*, Paris, Vrin, « Bibliothèque d'Histoire de la Philosophie », 2007 – [Alexandra Michalewski].

B. Ham, commentaire du *Traité 49*, 2000.

Bernard Piettre, *« Musique et philosophie chez Platon »*, p. 15-48, dans Musique et philosophie, sous la direction d'Anne Boissière, Centre National de Documentation Pédagogique, Paris, 1997.

Bernard Sève, *L'Altération musicale*, Seuil, 2002.

Chevallier, J., *Histoire de la pensée, t. 2, D'Aristote à Plotin*, Paris, Éditions Universitaires, 1991, p. 5-6.

Collectif. *De Platon à Plotin*. Revue de philosophie ancienne. Édité par Revue de philosophie ancienne (2/1997). Paris: Vrin - Ousia , 1997.

D. O'Meara, commentaire du *Traité 51*, 1999.

Evanghelos Moutsopoulos, *La Musique dans l'œuvre de Platon*, PUF, 1959.

Fattal, —. *Etudes sur Plotin*. Paris: L'Harmattan, 2000.

Fattal, —. *Λόγος et image chez Plotin*. Paris: L'Harmattan, 1998.

Fattal, —. *Plotin face à Platon.* Ouverture philosophique. Paris: L'Harmattan, 2007.

Fraisse, J.-C. *L'intériorité sans retrait : Lectures de Plotin*. Bibliothèque d'histoire de la philosophie . Paris: Vrin, 1985.

G. Aubry, commentaire du *Traité 53*, 2004.

Gabaude, J.-M. *La philosophie de la culture grecque*. Ouverture philosophique. Paris: L'Harmattan, 2005.

Gandillac, M. de. *Plotin*. Paris: Ellipses, 1999.

Gandillac, M. *De. La Sagesse de Plotin*. Paris: Librairie Hachette, 1952.

Garrigues, R. *Plotin aujourd'hui*. Paris: René Garrigues , 2001.

Hadot, P.—. Plotin, *Porphyre : études néoplatoniciennes*. Paris: Belles Lettres, 2010.

Hadot, P. Plotin ou La simplicité du regard. Paris: Gallimard, 1997.

HEGEL, G. W. F., Logique et métaphysique (1804-1805)

HEGEL, G. W. F., Logique, métaphysique et philosophie de la nature, Iéna, (1804-1805, 1re éd. 1915)

HEGEL, G. W. F., Phénoménologie de l'esprit, Bamberg et Würzburg, 1807

HEGEL, G. W. F., La Science de la logique, 3 vol., Bamberg, 1812-1816. T. I : Doctrine de l'Être (1812) ; t. II : Doctrine de l'Essence (1813) ; t. III : Doctrine du Concept (1816)

HEGEL, G. W. F., Encyclopédie des sciences philosophiques (1re éd. 1817 ; 2e éd. refaite et augmentée 1827 ; 3e éd. revue et corrigée 1830). T. I : Logique (résume Science de la logique) ; t. II : Philosophie de la nature ; t. III : Philosophie de l'esprit

Henry, P. *Plotin Et L'occident*. Paris: Peeters, 1934.

Jacubowski, F., Les Structures Idéologiques Dans La Conception Materialiste de l'Histoire, Paris : Edi, 1976.

J.-M. Narbonne, commentaire du *Traité 25*, 1998.

Jankélévitch, V. *Plotin*. Paris: Cerf, 1998.

Keyzer, E. De.—. *Plotin et le néoplatonisme*. Paris: Mercure de France, 1934.

Keyzer, E. De.—. *Plotin et le paganisme religieux*. Vol. Volume 39, numéro 49. Paris: Revue néo-scolastique de philosophie, 1933.

Keyzer, E. De.—. *L'amour chez Plotin*. Cahiers de philosophie ancienne. Paris: Ousia, 1995.

Keyzer, E. De. L*a Signification de l'art dans les Ennéades de Plotin. Recueil de travaux d'histoire et de philologie*. Édité par Quatrième série-7. Vol. Edition 1. Presses universitaires de Louvain.

Laërce, D.—. *L'éclair dans la nuit : Plotin et la puissance du beau : un cours*. Paris: Editions de la Transparence, 2011.

Laërce, D.—. *Les fondements de la nature dans la pensée de Plotin*. Bibliothèque d'histoire de la philosophie. Paris: Vrin, 2002.

Laërce, D.—. *L'homme et le monde selon Plotin*. Collection Theoria. Paris: ENS-LSH Editions, 2002.

Laërce, D. *Oeuvres de Diogène Laërce*. Kindle - Amazon Media EU S.à r.l. Paris: Editions la Bibliothèque Digitale, 2013.

Lavaud, L. *D'une métaphysique à l'autre : figures de l'altérité dans la philosophie de Plotin*. Paris: Vrin, 2008.

Louis Laloy, *Aristoxène de Tarente, disciple d'Aristote, et la musique dans l'antiquité*, Société française d'imprimerie et de librairie, Paris, 1904 (Minkoff Reprint, Genève, 1973). Paris,

M. Chappuis, commentaire du *Traité 21*, 2008.

M. Chappuis, commentaire du *Traité 3*, 2006.

M. Chappuis, commentaire du *Traité 4*, 2006.

Miller, F. P. Plotin: *Philosophe, Antiquité tardive, Néoplatonisme*. Londres: Alphascript Publishing, 2010.

MOREL, M.-P., *« Comment parler de la nature ? Sur le Traité 30 de Plotin »*, Les Études philosophiques, n° 3/2009, p. 387-406.

MOREL, M.-P.,"*Individualité et identité de l'âme humaine chez Plotin"*, Les Cahiers Philosophiques de Strasbourg, T. 8, Été 1999 : "Plotin", p. 53-66.

MOREL, M.-P.,Plotin, Traité 41 (IV, 6), *Traduction originale, introduction et notes, dans Plotin*. Traités 38-41, Traductions sous la direction de L. Brisson et de J.-F. Pradeau, Paris, GF-Flammarion, 2007.

Mosse-Bastide, R.-M. *La Pensée philosophique de Plotin*. Paris: Bordas, 1972.

Moustsopoulos, E. A*. Le problème de l'imaginaire chez Plotin*. Bibl. Hist. Philo. Paris: Vrin, 2000.

Narbonne, J.-M. —. *La Metaphysique de Plotin*. Bibliothèque d'histoire de la philosophie. Paris: Vrin, 2002.

Nedoncelle, M. *Alterite, alteration et alienation dans la philosophie de Plotin*. Paris: Athènes, 1952.

O"Meara, D. *Plotin : Une introduction aux Ennéades*. Édité par 2° édition. Paris, Cerf, 2004.

O'Méara, D. *Structures hiérarchiques dans la pensée de Plotin*. Paris: Brill, 1975.

P. Hadot, commentaire du *Traité 38*, 1987.

P. Hadot, commentaire du *Traité 50*, 1990.

P. Hadot, commentaire du *Traité 9*, 1994.

Perdikouri, Traité 12, 2014.

Pierre Maxime Schuhl, *Platon et la musique de son temps*, in Etudes platoniciennes, PUF, 1960, p. 100-112.

Pigler, A. —. *Plotin, une métaphysique de l'amour*. Tradition de la pensée classique. Paris: Vrin, 2001.

Pigler, A. *Le vocabulaire de Plotin*. Édité par Réédition 2015. Paris: Ellipses, 2003.

Platon, *Les Lois*, livres II et VIII ;

Platon, *Phédon* (« la philosophie est la plus haute musique » ; le chant des cygnes d'Apollon) ;

Platon, *Phèdre* (le délire des Muses) ;

Platon, *Philèbe* (les sons et les couleurs qui inspirent des plaisirs vrais) ;

Platon, *République*, III et X, (GF) ;

Platon, *Timée* (l'harmonie mathématique du cosmos).

Platon. *Le Banquet Ou De l'Amour*. Paris: Albin Michel, 1949.

Plotin. —. *Ennéades*. Garnier Flammarion - Poche. Traduit par J. F. Pradeau et L. Brisson. Vol. 1. 9 vols. Paris: Flammarion, 2002.

Plotin. —. Ennéades. Garnier Flammarion - Poche. Traduit par J. F. Pradeau et L. Brisson. Vol. 2. 9 vols. Paris: Flammarion, 2003.

Plotin. —. *Ennéades*. Garnier Flammarion - Poche. Traduit par J. F. Pradeau et L. Brisson. Vol. 3. 9 vols. Paris: Flammarion, 2004.

Plotin. —. *Ennéades*. Garnier Flammarion - Poche. Traduit par J. F. Pradeau et L. Brisson. Vol. 4. 9 vols. Paris: Flammarion, 2005.

Plotin. —. *Ennéades*. Garnier Flammarion - Poche. Traduit par J. F. Pradeau et L. Brisson. Vol. 5. 9 vols. Paris: Flammarion, 2006.

Plotin. —. *Ennéades*. Garnier Flammarion - Poche. Traduit par J. F. Pradeau et L. Brisson. Vol. 6. 9 vols. Paris: Flammarion, 2007.

Plotin. —. *Ennéades*. Garnier Flammarion - Poche. Traduit par J. F. Pradeau et L. Brisson. Vol. 7. 9 vols. Paris: Flammarion, 2008.

Plotin. —. *Ennéades*. Garnier Flammarion - Poche. Traduit par J. F. Pradeau et L. Brisson. Vol. 8. 9 vols. Paris: Flammarion, 2009.

Plotin. —. *Ennéades*. Garnier Flammarion - Poche. Traduit par J. F. Pradeau et L. Brisson. Vol. 9. 9 vols. Paris: Flammarion, 2010.

Plotin. —. *Plotin Sur le beau* : et autres traités. Paris: Flammarion, 2008.

Plotin. —. *Traité sur les nombres. Histoire des doctrines de l'Antiquité Classique*. Paris: Vrin, 1989.

Plutarque, *De la musique, texte traduction et commentaire par François Lasserre, précédé d'un essai sur « L'Education musicale dans la Grèce antique »,* p. 13-95, Olten et Lausanne, 1954.

Porphyre. —. *Vie de Plotin*. Paris: Belles Lettres, 2013.

Porphyre. —. *Principes de la théorie des intelligibles*. Paris: CreateSpace Independent Publishing Platform, 2015.

Porphyre. *Œuvres de Porphyre de Tyr*. Kindle. Editions la Bibliothèque Digitale.

Porphyre. *Traité de Porphyre, touchant l'abstinence de la chair des animaux.* Philosophie. Paris: Hachette Livre BNF, 2012.

Pradeau, J.-F.—. *L'imitation du principe*. Librairie Philosophique. Paris: Vrin, 2003.

Pradeau, J.-F.—. *Philosophie antique*. Paris: P.U.F., 2010.

Schniewind, A. *L'éthique du sage chez Plotin : le paradigme du spoudaios.* Paris: Vrin, 2003.

Théon de Smyrne, *Exposition des connaissances mathématiques utiles pour la lecture de Platon*, trad. J. Dupuis, Hachette, 1892 Livre II, « contenant les lois numériques de la musique... ».

Trouillard, J. *La purification plotinienne*. Paris: Hermann, 2011.

Conférences et colloques sur notre thématique de Plotin

Aubry, G. (CNRS, UPR 76), *Discours et causalité de l'Un-bien*, Université Paris 1 – Panthéon Sorbonne Paris, Plotin. Journée d'études, 4 février 2012.

Brisson, L. (CNRS, UPR 76), *Corps, âme végétative, âme animale : l'exemple de la colère*, Université Paris 1 – Panthéon Sorbonne Paris, Plotin. Journée d'études, 4 février 2012.

Chiaradonna, R. (Université Roma III), *Plotin et Aristote. L'âme, la forme et le monde sensible*, Université Paris 1 – Panthéon Sorbonne Paris, Plotin. Journée d'études, 4 février 2012.

Eliasson, E. (2009) *'Sur la conception plotinienne du destin dans le traité 3'*, Les Études Philosophiques (90, 3), 2009, 407-430.

Lavaud, L. : *« L'intellect se pense lui-même par accident » : Alexandre, De Anima, 86, 4-28 et Plotin, traité 24, 5, 12-18.* Séminaire Noûs 2010-2011

Lavaud, L., *« Aristote en tant qu'adversaire ? Plotin lecteur de la substance première »,* Université Paris 1 – Panthéon Sorbonne Paris, Colloque en l'honneur d'Annick Jaulin, 11 & 12 septembre 2014.

Pradeau, J.-F. (Université de Lyon III), *La Mécanique processive, dans toute sa simplicité,* Université Paris 1 – Panthéon Sorbonne Paris, Plotin. Journée d'études, 4 février 2012.

Toulouse, S. : *« Intellection et passivité dans la recherche de l'union avec le principe chez Plotin et Porphyre »,* Paris, Séminaire de philosophie ancienne Paris I-CNRS-Lille III, 2011-2012.

Vidart, T. (Université de Caen) : *« Le paradoxe du lieu intelligible selon Plotin »,* Paris, Journées doctorales en philosophie ancienne (Université Paris X-Nanterre et Université Paris 1), 16 juillet 2008.

Thèses principales sur Plotin

Michalewski, A., La causalité des Formes intelligibles dans la philosophie de Plotin, Brisson, L. (dir.), Université Paris I, Paris, 2008, 700 p.

Dufour, R., Le traité "Du Monde" de Plotin (II, 1), Brisson, L. (dir.), Université Paris I, Paris, 2001, 454 p.

Perdikouri, H., L'âme et le sensible : la théorie de la connaissance chez Plotin, Charles-Saget, A. (dir.), Université Paris X, Paris, 1999, 274 p.

Barrière Desgeorge, F., Plotin, la raison du mystique, Mattei, J.-F. (dir.), Université de Nice, Paris, 1993, p.

Lavaud, L., L'autre et la pensée : figures de la relation entre l'altérité et la pensée dans la philosophie de Plotin, Dixsaut, M. (dir.), Université Paris I, Paris, 2003, 590 p.

Narbonne, J.-M., Le problème de la matière chez Plotin. Essai sur la problématique plotinienne, Pépin, J. (dir.), Université Paris IV, Paris, 1998, p.

Tribolet, S., Penser l'extériorité de la pensée : interprétation de l'intelligible chez Plotin, Romeyer-Dherbey, G. (dir.), Université Paris IV, Paris, 2007, 558 p.

Ham, B., Plotin, Ennéade V 3 [49] : introduction, traduction, commentaire, Hadot, P. (dir.), Université Paris IV, Paris, 1995, 310 p.

OUVRAGES COMPLEMENTAIRES

ADLER, M., Lehrbuch der materialischen Geschichtauffassung, Berlin, Wien, 1930-1963, 3 vol., Tome I, p.75.

BACHELARD, G., La formation de l'esprit scientifique, Paris, Alcan, 1934.

BOUKARINE N., La théorie du matérialisme historique, Manuel populaire de sociologie marxiste, Paris, Ed. Anthropos, 1967, 358 p., (Sociologie et marxisme), 1ère éd. 1922.

CANTIN-BRAULT, A., « Héraclite dans la Philosophie de la nature de Hegel », théologique et philosophique, vol. 69, n° 2, Laval, 2013, p. 219-238,

DE MAN H., Au-delà du marxisme, Préface de M. Brélaz et I. Rens, Paris, éd. du Seuil, 1974, 445p. (Bibliothèque politique) 1ère éd. 1926.

ENGELS F., L'origine de la famille, de la propriété privée et de l'Etat, Trad. de Jeanne Stern, Paris, éd. sociales, 1971, 365p. 1ère éd. 1884.

ENGELS F., Dialectique de la nature, Trad. Par E. Bottigelli, Paris, éd. sociales, 1968, 368p. 1ère éd. publiée par D. Riazanov en 1927.

FEENBERG, A., Philosophie de la Praxis , Marx, Lukács et l'École de Francfort, Lux Editions 2016 – 544 pages . Traduit de l'anglais par Véronique Dassas et Theodor Weisenstein

FEUERBACH I., Principes de la philosophie de l'avenir, in Manifestes Philosophiques, textes choisis et traduits par L. Althusser, Paris, Presses Universitaires de France, 1960.

FEUERBACH I., Thèses provisoires pour la réforme de la philosophie, in Manifestes Philosophiques, textes choisis et traduits par L. Althusser, Paris, Presses Universitaires de France, 1960.

GARRIGUE, R., Plotin Aujourd'hui, Chapitre premier, Etude des 22e et 23e traités, selon l'ordre chronologique.

GAUDIN, Ch. La Totalité, les pensées totalisantes, Ed. Champ Vallon, P.209 sur Héraclite te le principe antérieur à la contradiction.

HEGEL G.W.F., Logique, Aubier, 1947.

HEGEL G.W.F., Phénoménologie de l'esprit, Paris, Ed. Aubier, 1939 et 1941, (2 volumes), 1ère éd. 1840.

KORSCH K., L'anti-Kautsky ou la conception matérialiste de l'histoire. Suivi de « Crise du marxisme » et « Préface au Livre I du Capital, Trad. Par A. Marchadier, Paris, Ed. Champ Libre, 1973, 204 p. (1ère éd. 1929).

KORSCH K., Marxisme et philosophie, Trad. Par C. Orsoni, Paris, éd. de Minuit, 1968, 192p. (Arguments.24), 1ère éd. 1930.

LENINE W. I., l'Etat et la révolution, La doctrine marxiste de l'Etat et les tâches du prolétariat dans la révolution, Paris, Denoël-Gontier, 1971, (1ère éd. 1918, écrit en 1917).

LENINE W. I., Karl Marx, in Œuvres complètes, Paris, éd. Sociales, 1960 tome 21, pp.37 à 87. (Écrit en 1913, 1ère éd. en 1918).

LENINE W. I., Matérialisme et empiriocriticisme, Notes critiques sur une philosophie réactionnaire In Œuvres complètes, Paris, Ed. sociales, tome 14, 1962, pp. 13 à 403, (1ère éd. 1909).

LENINE W. I., Que faire ? Les questions brûlantes de notre mouvement, Paris, Seuil, 1966, 316p. (1ère éd. 1902).

LUKACS G., Histoire et conscience de classe, Essai de dialectique marxiste, Trad. K. Axelos et J. Bois, Paris, Ed. de Minuit, 1960, 385p. (Arguments 1.) (1ère éd. 1923).

LUKACS G., Lénine, Préf. de Jean-Marie Brohm, Paris, Etudes et Documentation Internationales, 1965, 132p. (1ère éd. 1924).

MARX , Contribution à la critique de la Philosophie du Droit de Hegel, in Critique du droit politique hégélien, Paris, Ed. sociales, 1975, pp. 197-215, (Texte écrit en 1843).

MARX , ENGELS, La Sainte famille ou Critique de la critique, critiques contre Bruno Bauer et consorts, Paris, Ed. sociales, 1969, 256p. (1ère éd. 1845).

MARX K., L'Idéologie allemande, Paris, Ed. sociales, 1971, 632p. (1ère éd. 1929).

MARX K., Le Capital, Paris, Ed. sociales, 1948-1960, 8 volumes.

MARX K., Le Manifeste Communiste, Paris, Ed. sociales, 1972, 272p.

MARX K., Manuscrits de 1844, (Economie politique et philosophie), Paris, Ed. sociales, 1972, 176p.

MARX K., Misère de la philosophie. Réponse à la philosophie de la misère de M. Proudhon. Paris. Ed. sociales. 1975, 220p, (1ère éd. 1847).

MARX K., Sur Proudhon, Lettre à J.B. von Scweitzer, 1865, Trad. M. Rubel et L. Evrard, in Marx, K., Œuvres, Economie I, Gallimard, Paris, 1963, bibliothèque de la Pléiade.

MARX K., Travail salarié et Capital, (suivi de : Salaire, prix et profit), Parus, Ed. sociales, 1969, 124p.

MARX-ENGELS, Thèses sur FEUERBACK, in Etudes Philosophiques, Op. Cit., p. 220,221

PATY M., *Einstein philosophe*, Paris, PUF, 1993.

POPPER K., *Logique de la découverte scientifique*, Payot, Paris, 1973.

POPPER K., *Conjectures et réfutations, La Croissances du savoir scientifique,* Paris, Payot, 1985.

POPPER K., *L'univers irrésolu*, Paris, Hermann, 1984.

POPPER K., *La quête inachevée*, Paris, Presses Pocket, 1981.

SANCHEZ VASQUEZ, A., La philosophie de la praxis comme nouvelle pratique de la philosophie. In L'Homme et la société, N. 43-44, 1977,

VASSAILS, G., Logique Classique et Logique Dialectique, 8p.,

WUNENBURGER, J.-J., dans La Raison contradictoire, Le devenir éniantrodromique, p. 221, 282 p., ed. Albin Michel, Cill. Sciences et Symboles.

ANNEXES

ANNEXE 1. Dialectique d'Héraclite à Hégel

	Héraclite	Socrate	Platon	Aristote	Plotin
	Discursive	Discursive	Dépasser les paradoxes dualistes	Dépasser les paradoxes dualistes et hypothèses probables	Dépasser les paradoxes dualistes, contraires et hypothèses probables
		Moyen maïeutique	Méthode d'atteinte rationnelle de vérités et de principes premiers	Méthode d'atteinte rationnelle de vérités et de principes premiers	Méthode d'atteinte rationnelle du principe premier, l'Un par contemplation
		Outil pédagogique d'apprentissage des vertus	Dialectique de nature métaphysique	Dialectique de nature métaphysique	Dialectique de nature métaphysique
		Dépasser les contradiction des discours		Méthode de logique formelle de résolution de paradoxes et d'hypothèses	Logique formelle aristotélicienne disctinctes et non philosophique

		Dialectique de nature métaphysique			Logique = sophia; phronesis = âme.
					Dialectique permet le passage de l'un à l'autre.
			Dialectique rationnelle	Dialectique = rationnelle	Dialectique = rationnelle
			Dialectique fondée l'intelligence	Dialectique fondée sur l'être	Dialectique fondée sur l'être
			Méthode fondée sur l'intuition	Méthode d'induction de la dialectique fondée sur l'intuition à voir les principe dans les hypothèses	Méthode fondée sur l'intuition

ANNEXE 2. Test de dialecticité et SYNTHESE NOTIONNELLE DES CONDITIONS DE DIALECTICITE ET DE FORMALISME

SYNTHESE NOTIONNELLE DES CONDITIONS DE DIALECTICITE ET DE FORMALISME

Scalaires Non-distincts

Définition minimale

Deux ensembles sont dits, ici, non-distincts si et seulement si, quantitativement :

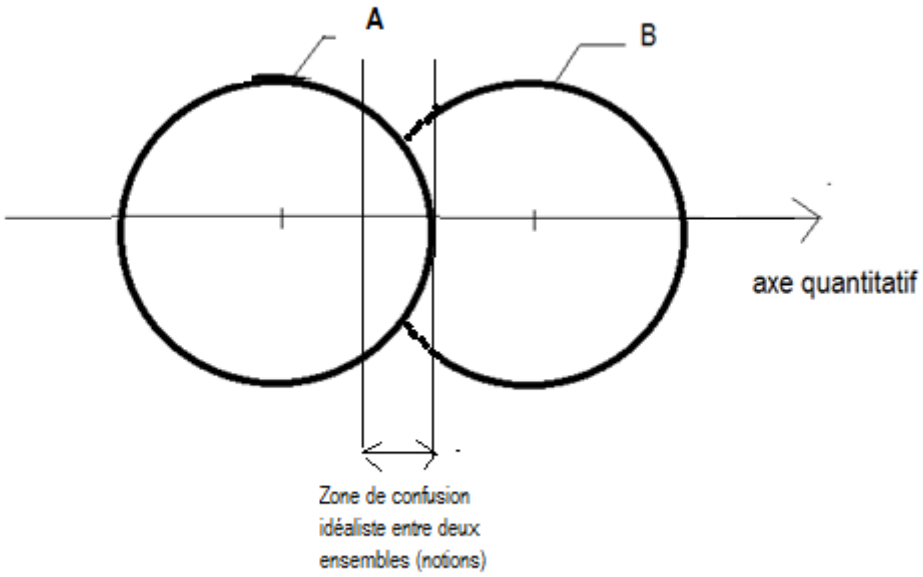


Figure 86 - Ensemble De Scalaires Non-Distincts.

En raison de l'existence d'une zone logique de confusion idéaliste, il est exclu de procéder à toute résolution logique car, la distinction ontologique des deux ensembles n'étant pas préalablement possible, il n'existe

pas d'unicité ontologique d'une solution. Et par conséquent, de nécessité de la démarche rationnelle de résolution, ce qui conduit à une impossibilité conséquentielle logique.
Si cette non-distinction est portée par des notions d'une problématique, alors cette problématique sera non acceptée dans le champ rationnel et logique de quelque étude. Dont la nôtre.

Formalisation minimale

- Si : A = {PENSER}

Et

- B = {REFLECHIR}

Alors :

- $A \cap B \neq \{\Phi\}$

Exemple

« Dans quelle mesure peut-on concilier penser et réfléchir ? » est rejetée du champ rationnel et logique de quelque étude. Et hors sujet dans notre champ d'étude.
Nota : en particulier, une fausse problématique ne résout pas les critères inductifs logiques de D. Hume.

Scalaires Distincts et Dimensions

Définition minimale

Se dira relativement à un espace à N dimensions pouvant être représenté par un repère direct de type (x, y, z, …, a) tels que les champs dimensionnels puissent constituer des axes de ce repère.
Dans la théorie des ensemble, l'on considèrera que ces ensembles (x, y, z, …, a) sont quantitativement distincts par la relation quantitative interrelationnelle de chacun entre eux dans K(N).

Formalisation minimale

- Si A

Et

- Si B

ALORS

- A ∩ B = {Φ} au sens « quantitatif »

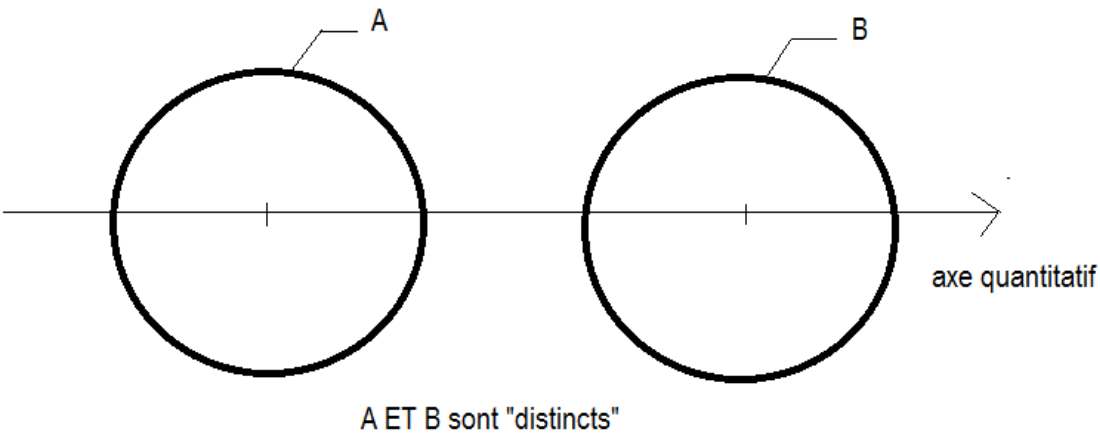


Figure 87 - Ensemble De Scalaires Distincts Quantitatifs.

Relativement à un espace à K(N) dimensions

« K désignera $\mathbb{R}$ ou $\mathbb{C}$; ses éléments seront appelés des **scalaires** (des nombres réels ou complexes). Une **matrice** à coefficients dans $\mathbb{K}$ est un tableau rectangulaire présenté habituellement de la manière suivante :

(où les coefficients aij sont des éléments de K(des scalaires donc). aij : terme de la i-ème ligne et de la j-ème colonne.
Notation recommandée : LI-CO, ligne puis colonne dans l'indice ij de aij.
(M pour matrice) ; Mm,n(K) : notation pour l'ensemble des matrices m×n (ou (m,n)) à coefficients dans K.
Si m = n, on parlera de matrices carrées et on se contentera de la notation Mn(K).

Comme $\mathbb{R} \subset \mathbb{C}$, $M_{m,n}(\mathbb{R}) \subset M_{m,n}(\mathbb{C})$. Pour certains résultats concernant $M_{m,n}(\mathbb{R})$, on passera dans $M_{m,n}(\mathbb{C})$ puis on reviendra dans $M_{m,n}(\mathbb{R})$ (comme, par exemple, pour la résolution des équations du second degré à coefficients réels).

Dans $A = [a_{ij}] \in M_{m,n}(K)$, il y a $m \times n$ coefficients. Dans des calculs matriciels en Sciences de l'ingénieur, m et n peuvent atteindre des millions499). »

499 Support de cours, diffusion publique, J.-B. HIRIART-URRUTY, MATRICES SYSTÈMES LINÉAIRES, Licence Sciences de l'Ingénieur et Licence Informatique L2, 2007, Pp.33, p. 33 – 34.

Avec quantitativement dans R : ∩ Mm,n(ℝ) = {Φ}

$$m\ lignes \left\{ \underbrace{\begin{bmatrix} a_{11} & a_{12} & \dots & a_{1n} \\ a_{21} & a_{22} & \dots & a_{2n} \\ \vdots & & & \\ a_{m1} & a_{m2} & \dots & a_{mn} \end{bmatrix}}_{n\ colonnes} \right.$$

Figure 88 - Formalisme Matriciel Généralisé.

Scalaires Indépendants et champs vectoriels

Définition minimale

Se dira relativement à un espace à NxM dimensions pouvant être représenté par un repère orthonormé direct de type (x, y, z, …, a) tels que les champs dimensionnels puissent constituer des axes orthogonaux de ce repère. Ils constituent ainsi les champs vectoriels, au-delà des dimensions, au sein d'un espace vectoriel.
Dans la théorie des ensembles, l'on considèrera que ces ensembles (x, y, z, …, a) sont, en plus d'être nécessairement préalablement quantitativement distincts, qualitativement distincts par la relation qualitative interrelationnelle de chacun entre eux dans K(N).

Formalisation minimale.

- Si A

Et

- Si B

ALORS

- A ∩ B = {Φ} au sens « qualitatif »

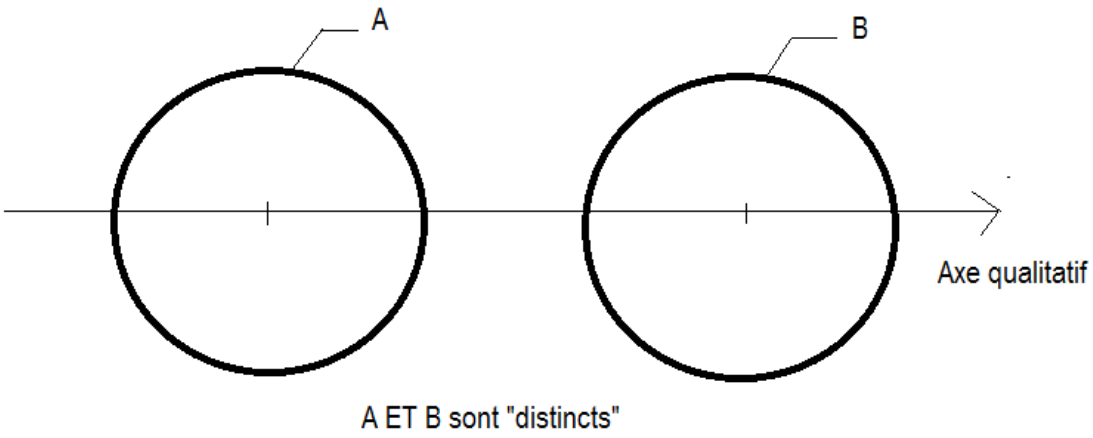


Figure 89 - Ensemble De Scalaires Distincts Qualitatifs.

Relativement à un espace à K(N) dimensions.

En reprenant le formalisme précédent, nous considérerons le test visant à déterminer si les dimensions constituent des champs vectoriels orthogonaux par le traitement des matrices dit de *diagonalisation* ci-après[500] :

500 Y. CASTIN, ENS (PARIS), Cours (Public), Mécanique Quantique : seconde quantification et résolvantes, MASTER 2 Physique, 2011, pp. 121, p. 3.

Rappel sur la diagonalisation d'une matrice M quelconque : Soit une matrice M diagonalisable. On peut l'écrire sous la forme :

$$M = \sum_k m_k |\psi_k^{\rm d}\rangle\langle\psi_k^{\rm g}| \tag{232}$$

où l'on a introduit les vecteurs propres à droite $|\psi_k^{\rm d}\rangle$ et les vecteurs propres à gauche $\langle\psi_k^{\rm g}|$ de la matrice M :

$$M|\psi_k^{\rm d}\rangle = m_k|\psi_k^{\rm d}\rangle \tag{233}$$
$$\langle\psi_k^{\rm g}|M = m_k\langle\psi_k^{\rm g}| \tag{234}$$

normalisés de façon que

$$\langle\psi_k^{\rm g}|\psi_{k'}^{\rm d}\rangle = \delta_{kk'}. \tag{235}$$

On a aussi la décomposition de l'identité :

$$\mathrm{Id} = \sum_k |\psi_k^{d}\rangle\langle\psi_k^{g}|. \tag{236}$$

On dit que la base $\{|\psi_k^{\rm g}\rangle\}$ est adjointe à la base des vecteurs propres à droite. En prenant l'hermitien conjugué de (234), on constate que cette base adjointe est simplement formée des vecteurs propres de l'hermitien conjugué de M :

$$M^\dagger|\psi_k^{\rm g}\rangle = m_k^*|\psi_k^{\rm g}\rangle. \tag{237}$$

Avec qualitativement dans R : $\cap\, M_{m,n}(\mathbb{R}) = \{\Phi\}$

Particularité des pôles opposés.

Dans un espace à deux dimensions, des ensembles distincts et indépendants sont dits, en particulier, opposés dans notre étude si :
B=NON(A)
Mais ils ne sont pas forcément duels.

Dualité

Définition minimale.

La dualité est une indépendance qui impose un choix, et donc la neutralisation de ce qui n'est pas choisi.

Exemple

Dans une polarité de deux ensembles (notionnels par exemples) distincts et indépendants (opposés ou non), ils seront duels s'il est imposé un choix entre A ou B (NON(A)) dans la résolution d'une problématique supportant une tension entre A et B (ou NON(A)).

Dialectique (condition minimale de dialecticité)

Définition minimale

La dialectique est une indépendance qui n'impose pas de choix, et donc de neutralisation de ce qui n'est pas choisi. Elle est une opération dynamique, un processus qui conduit à concilier A et B ; c'est-à-dire de trouver les conditions de possibilités de concilier A et B en vue de déterminer la relation entre A et B.
Elle s'opère aussi à partir, éventuellement, d'une tension entre A et B au sein d'une problématique.
Ses modes de conciliation peuvent être de nature *formelle* ou *informelle*.
La tension entre A et B est portée par un axe quantitatif.

Exemple

Dans une polarité de deux ensembles (notionnels par exemples) distincts et indépendants dits opposés, ils seront dialectiques s'il est imposé un mode de conciliation particulier entre A ou B dans la résolution d'une problématique supportant une tension entre A et B.

Dialectique formelle

Définition minimale.

La dialectique sera considérée comme formelle, ici, si le mode de conciliation de la tension de pôles indépendants et distincts sur un axe quantitatif l'est de manière quantitative par construction d'une convergence vers une solution à travers un processus constructif (c'est-à-dire composés des éléments de A et B).

C'est-à-dire que la solution est une fonction de A et B.

Exemple

S = {ABBABBBB+B-ABB}

Cas particulier de contradiction formelle dialectique des opposés.

- Si A
  Et
- Si NON(A)
  ALORS
- (A ET NON(A)) = FAUX

Dialectique informelle

Définition minimale.

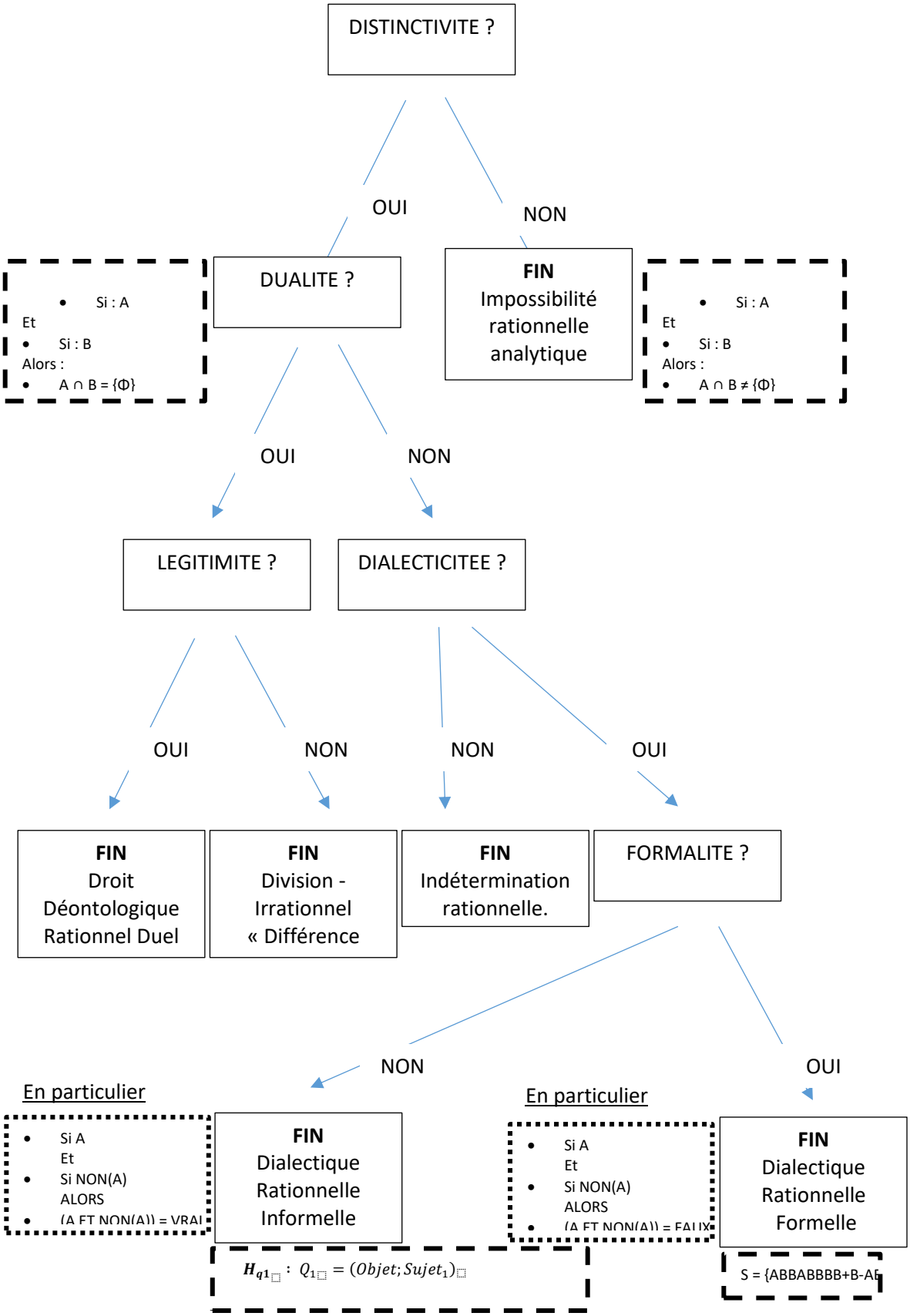
La dialectique sera considérée comme informelle si le mode de conciliation de la tension de pôles indépendants et distincts sur un axe quantitatif l'est de manière qualitative par un processus permanent et immédiat de convergence sur un axe qualitatif (orthogonal à l'axe quantitatif). Il s'agit notamment d'inclure, dans ce cas, la possibilité de négation de A (le second pôle B vaut NON(A)) et de négation de la négation qualitative.

Cas particulier de paradoxe de résolution informelle dialectique des opposés.

- Si A
  Et
- Si NON(A)
  ALORS
- (A ET NON(A)) = VRAI

Synthèse (incluant les résultats de la thèse préparatoire et de cette thèse)
(Ci-dessous)

Figure 90 – Schéma Ontologique De La Dialecticité Et Test De Dialecticité.



ANNEXE 3. PLOTIN et rationalisme en musique dans la théorie des proportions.

La musique a été pratiquée bien avant qu'on ne s'intéresse à en comprendre la logique rationnelle des accords et des harmonies. Les sentiments supérieurs, voire l'exaltation qu'elle peut générer n'a pas attendu la mathématisation[501].

Le premier qui élabora une théorie scientifique à l'aide des mathématiques de la musique fut, comme nous en avons déjà fait allusion, véritablement Pythagore[502], philosophe et scientifique mais aussi mystique de la réforme religieuse, aux alentours de 532 av. J.-C. à Crotone.

Selon les hypothèses pythagoriciennes, nous savons que « tout est nombre »[141].

L'on possède peu d'écrits sur la théorie mathématique de la musique chez Pythagore puisque la transmission était orale par initiation.

Des légendes[503] nous sont rapportées par Gaudense[504] sur la manière dont Pythagore à découvert les proportions en musique:

501 Que cette exaltation qui nous appellerons ultérieurement « exaltation guidant vers la maitrise de notre animalité » (par opposition à l'exaltation menant à notre érotisme du corps dans ses désordres »), que nous appellerons, dans notre thèse résonnance dans le vocabulaire rationnel. Nous faisons référence, ici, au vocabulaire de Platon qui distingue l'exaltation vulgaire par la musique, et la maitrise de notre animalité grâce à la musique (exaltation portée par la raison) (cf.P.54). Nous incluons dans notre thèse que des exaltations rationnelles puissent se déclencher ou non sur les mêmes harmonies selon les personnes, car notre thèse inclut aussi bien, nous le verrons, des sensibilités identiques ou différentes des personnes qui écoutent la musique, selon les harmonies particulières. Sauf si ces personnes ont purifié leur âme et ne font usage que de sa partie supérieure (les sages exaltent rationnellement sous les mêmes harmonies du réel). (cf.fin de la partie 2)

502 Naissance Vers 580 av. J.-C. Samos, Décès Vers 495 av. J.-C. (85 ans) 141 Pythagore sur le site personnel de l'académie de Bordeaux,

http://webetab.ac-bordeaux.fr/Etablissement/CLahayeAndernos/IMG/pdf/Pythagore.pdf

503 Il s'avère que cette légende est fausse, Démonstration de V. Galilei, 1589 – Galilée, 1638 (puis Mersenne 1636 et Montucla 1758) : la fréquence dépend du carré de la tension de la corde et de la densité du matériau selon la formule suivante $f_k = \frac{k}{2L}\sqrt{\frac{T}{\mu}}$

504 Gaudence, Intr. Harm., XI.

Il ne se contenta pas, dit-il, de cette seule expérience, et en vérifia la méthode par un autre procédé. Tendant une corde sur une règle, il divisa celle-ci en douze parties. Alors, frappant d'abord la corde entière, puis la moitié de sa longueur, soit six parties, il trouva que la corde entière sonnait l'octave avec la demi-corde, résultat que par les autres procédés il avait reconnu provenir du rapport double. Aux 3/4, il trouva la quarte, aux 2/3, la quinte, et ainsi des autres. Puis, après avoir vérifié ces faits de beaucoup d'autres manières, il trouva que les mêmes rapports de consonance résidaient dans les nombres précités [5].

Aristote rapporte dans *Métaphysique*[505] la logique d'opposition dualiste des nombres comme base de la musique spéculative dans la mathématique pythagoricienne[506] :

D'autres, toujours parmi les Pythagoriciens, fixent le nombre des principes à dix, et les rangent en deux séries parallèles :

limité et illimité,
impair et pair,
un et multiple,
droite et gauche,
mâle et femelle,
en repos et en mouvement,
droit et courbe,
lumière et ténèbres,
bon et mauvais,
carré et oblong.

La dizaine est la base mathématique chez Pythagore, et définit les principes de dualité des nombres entre eux qui permet de se rapporter toujours à cette base.

Exemples de dualités sur la base de 10 chez Pythagore :

- 3 = 1 + 1 + 1
- 5 = 2 + 1 + 2
- 7 = 3 + 1 + 3
- 9 = 4+ 1 + 4

505 Aristote, Métaphysique, A, V, 986 à 22

506 En rupture totale avec la musique pratiquée chez les antiques.

C'est cette conception qui semble avoir été celle d'Alcméon de Crotone ; toujours est-il que cette théorie a été empruntée, soit par Alcméon aux Pythagoriciens, soit par eux à Alcméon. Et de fait, l'adolescence d'Alcméon coïncide avec les dernières années de Pythagore ; d'autre part, il professa une doctrine voisine de celle des Pythagoriciens. C'est ainsi qu'il dit que la plupart des choses humaines vont par deux : il songe alors non à des oppositions définies comme chez les Pythagoriciens, mais à toutes les sortes d'oppositions possibles, comme blanc/noir, doux/amer, bon/mauvais, grand/petit. Mais il ne s'est pas donné la peine de les définir avec plus de précision, alors que les Pythagoriciens, eux, ont précisé le nombre et la nature des opposés. Quoi qu'il en soit, ils sont tous deux d'accord pour affirmer que les opposés sont les principes des êtres. *(Aristote, Métaphysique, A, V, 986 à 22)*

À partir de ce constat, Pythagore se reporte à la figure géométrique du Tétraktys qui illustre géométriquement une logique particulière (dites fondamentale) d'opposition dualiste en base 10 :

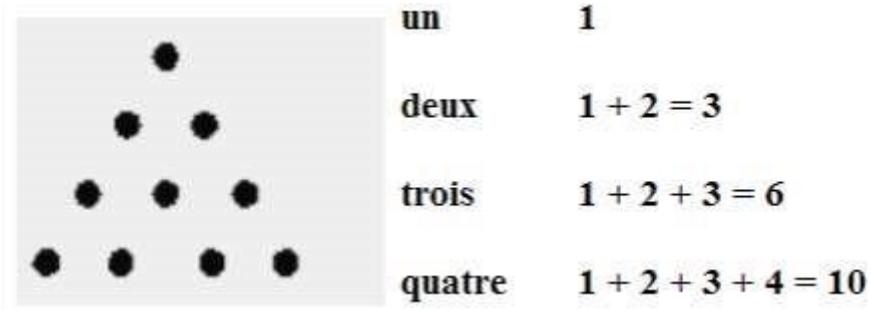


Figure 91 - Le Tetraktys.

Nota : Avec 6+3+1 = 10

Les rapports définis géométriquement et régulièrement par le tétraktys sont utilisés dans de nombreux champs (architecture, mesures, astronomie) dont la musique afin de créer le tétracorde, outils permettant de créer des sons harmonieux à partir de ces rapports mathématiques en base 10, sous l'hypothèse de dualité des nombres :

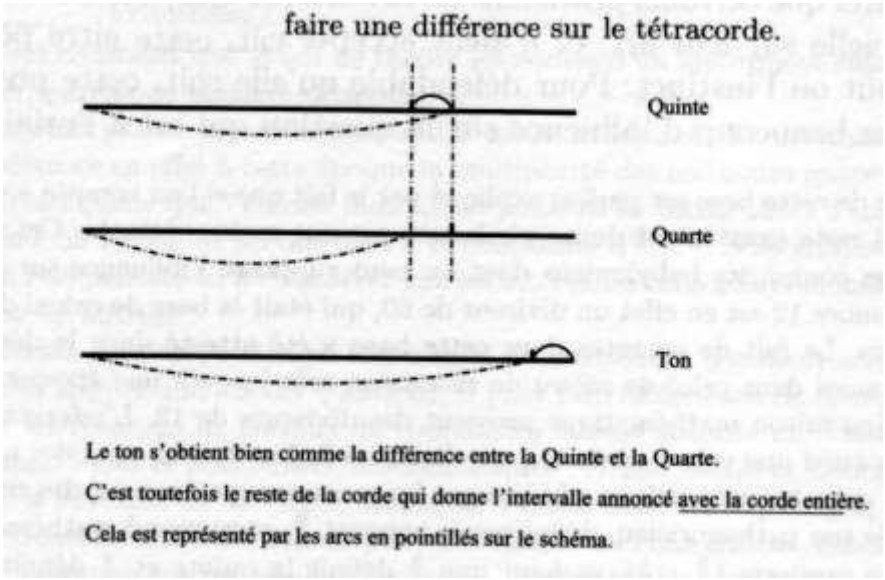


Figure 92 - Le Tétracorde.

À partir des combinaisons des premières puissances d'un nombre (i.e. de 2 et 3), Pythagore a construit une échelle de rapports dits rapports pythagoriciens qui correspondent aux rapports du brin vibrant d'une corde pincée, par rapport à la corde libre[507]. Ces rapports constituent une suite géométrique de premier terme 1 et de raison 3/2, à partir de la base 10 et de la théorie des contraires[508], d'après le platonicien Théon de Smyrne né en 70 ap. J.-C., mort vers 135 ap. J.-C.

Ce tétracorde couvre l'ensemble des rapports dits harmonieux de la gamme pythagoricienne :

507 Cf. Figure Erreur ! Document principal seulement..

508 « Les pythagoriciens affirment que la musique est une combinaison harmonique des contraires, une unification des multiples et un accord des opposés. » in Théon de Smyrne, Exposition des connaissances mathématiques utiles pour la lecture de Platon (vers 130 ?), édition critique accompagnée d'une trad. fr. par J. Dupuis, Hachette, 1892.

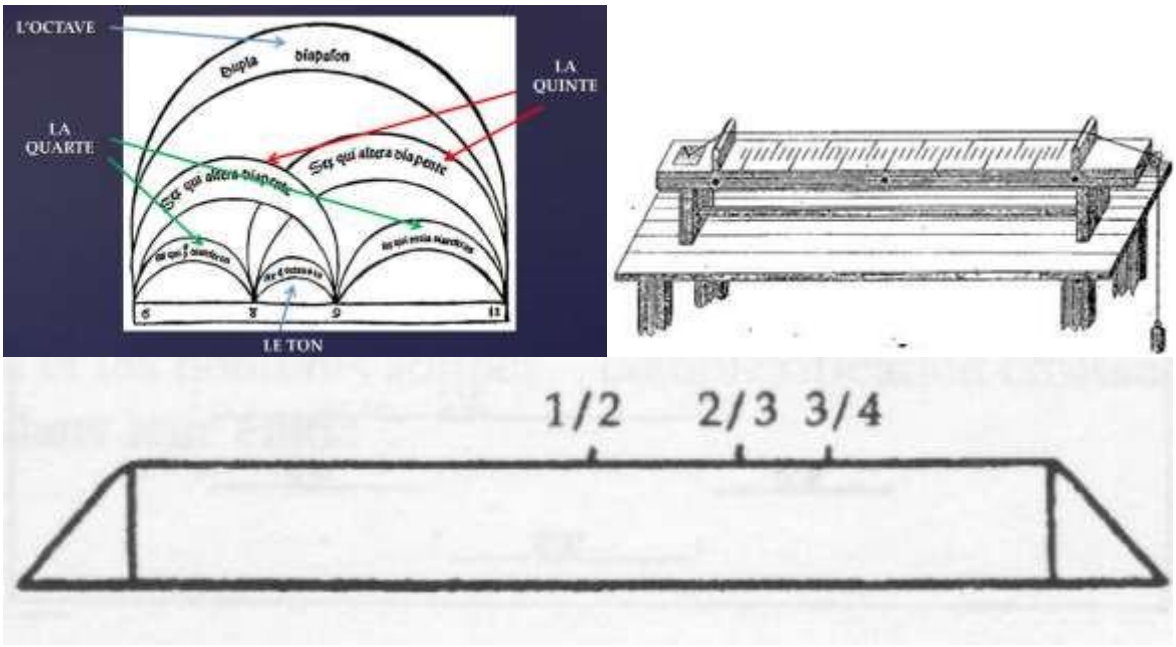


Figure 93 - Construction Géométrique Des Rapports Harmonieux.

L'on obtient alors, en comparaison de notre gamme *diatonique* tempérée qui vise à ajuster les instruments à percussion en occident (pianos en occident, pour le placement des touches noires) :

	Do	Ré	Mi	Fa	Sol	La	Si	Do
Gamme de Pythagore	1	32/23	34/26	4/3	3/2	33/24	35/27	2
Gamme diatonique tempérée	1	22/12	24/12	25/12	27/12	29/12	211/12	2

Figure 94 – Les Rapports Des Gammes De Pythagore.

	Do	Ré	Mi	Fa	Sol	La	Si	Do
Gamme de Pythagore	261,63	294,33	331,13	348,84	392,44	441,50	496,69	523,26

Gamme diatonique tempérée	261,63	293,66	329,63	349,23	392,00	440,00	493,88	523,26

Figure 95 – Les Fréquences De Pythagore.

Il convient de retenir de cela qu'il existe des sons particuliers dans le Tout désordonné de la matière du réel, qui sont des notes. Ces notes ont une unité entre elle que l'on appelle un accord, et forment toutes une harmonie, et que l'on peut reformer ces harmonies dans le réel sensible[509]. Parce que nous aurons besoin du modèle de la résonnance des harmonies entre les parties de l'âme (dont la partie supérieure qui les possède toutes) et le couple, il convient de présenter ce qu'est la résonance entre deux éléments qui interagissent entre eux (couple et âme) et de voir en quoi il peut exister une augmentation de cette relation par résonance éventuelle.
Et en quoi cette augmentation qui s'appelle aujourd'hui résonnance acoustique,[149]pourra, chez Plotin, nous rapporter à une hypothèse de conscience par l'action du ἡμεῖς, sous la puissance de l'âme, dans la connaissance de ce qu'est le soi (Oracle de Delphes, réflexif du soi chez Plotin).

509 Une différence de conception fondamentale est à noter ici entre Pythagore et Plotin. Chez Pythagore, les harmonies créées dans le réel sont des harmonies créées à partir de proportions issues de nombres véritables puisque les nombres font partie du réel. L'harmonie est semblable ou commune (communion) avec l'harmonie supérieure du monde des idées, en dehors du champ des nombres (et donc de toute mathématisation). L'on conçoit bien, ici, que la mathématique soit au service d'une spiritualité ésotérique chez Pythagore, dont le lien est l'harmonie, appartenant aux deux mondes et permettant le passage du réel au spirituel. Cependant, ce spirituel n'est pas porteur de rationalité, puisque les nombres, porteurs de la rationalité, n'existent exclusivement, que dans le réel… Chez Plotin, les nombres font partie du nombre des idées. Leur image, ou écho est représenté dans le monde réel, accessible par le couple. Toute harmonie créée dans le monde réel serait ontologiquement exclusive des harmonies véritables du monde des idées. L'harmonie n'est donc pas une porte vers une spiritualité chez Plotin. C'est un élément qui permet, de manière rationnelle, au terme d'un processus qui nous reste à définir, à accéder et évoluer, de manière rationnelle dans le monde des idées. Notons que les harmonies pythagoriciennes sont valables en musiques. Nous tenterons de démontrer que la musique, chez Plotin n'est qu'un moyen pour utiliser un modèle de penser qui peut s'appliquer, avec raison, à des éléments non rationnels. Le mode d'application demeurant, lui, rationnel. Nous aborderons ce point ultérieurement avec l'étude des beautés et du Beau chez Plotin. 149 Ref. partie 2.

Ce tétracorde est représenté chez les pythagoriciens par le tableau [510] suivant :



Figure 96 – Tableau Des Proportions Harmonieuses Du Rite Pythagoricien.

510 Aussi tableau de loge des rites pythagoriciens.

ANNEXE 4. Etude du modèle plotinien de la conscience par champs dans une dialectique du corps et de l'esprit (enjeux éthique de l'âme rationnelle).

Les niveaux de conscience du ἡμεῖς dans la Conversion vers l'Un

Nature du ἡμεῖς : d'un sujet sans sujet vers un « moi » identitaire

Présentation du ἡμεῖς à partir du traité 53 des *Ennéades*

Dans cette partie, nous présentons le ἡμεῖς dans sa philologie, afin de formaliser et modéliser le modèle des Puissance dans le mécanisme de la Conversion vers l'un, afin d'identifier la nature identitaire de l'être de ce sujet.

Comme le remarque G. AUBRY[511,] le ἡμεῖς apparait chronologiquement bien avant le traité 53 : il est présent à travers les *Ennéades* de Plotin. Cependant, nous nous attacherons particulièrement au traité 53, et principalement aux commentaires de G. Aubry car ce traité est le dernier écrit, de 277 ap. J.-C. jusqu'à la veille de sa mort en 300 ap. J.-C., et relève, selon Plotin, d'une pensée aboutie et mâture d'un modèle de *conversion* vers l'Un dans la pensée grecque antique[512].

Il a été placé en tête de l'ordre établi par Porphyre de Tyr, discipline tardif de Plotin lors d'un travail posthume sur l'œuvre de son maître, et cela lui donne une valeur pédagogique dans la mise en œuvre même du contenu des *Ennéades* qui présentent l'initiation philosophique à la *conversion* sous les hypothèses platoniciennes tardives.

Cette augmentation appelée néoplatonicienne se lit sur deux niveaux :

511 Traité 53 (I, 1), introduction, traduction française, commentaire et notes par G. Aubry, Paris, Cerf, 2004, p. 17. Il faut observer que le « nous » ne fait pas son apparition dans le Traité 53, mais qu'il est omniprésent dans les Ennéades. Ainsi on constate que dès le Traité 2 (IV, 7) 1, 1-25, Plotin établit une distinction entre un « nous » sujet d'inhérence, c'est-à-dire le vivant composé d'une âme et d'un corps et un « nous » principe d'identité assimilé à l'« âme immortelle », au « soi » et à l' « homme ».

512 «Puissance de tout et toute-puissance: l'invention de la conversion», La conversion dans la philosophie grecque tardive et dans la pensée chrétienne, Actes du VIe Congrès International de philosophie grecque, Athènes, 22-27 septembre 2004, Vrin, 2006, p. 1-13.

Le premier est la construction du ἡμεῖς dans son rôle nécessaire à faire l'expérience Initiatique de la *conversion*,

Le second est la réflexion, dans ce traité notamment, sur le rôle du ἡμεῖς dans notre prise de conscience de notre propre niveau d'identité du « qui pense ? » sous l'oracle de Delphes. Le but est de pouvoir établir pédagogiquement une véritable méthode platonicienne de *conversion*.

Comme méthode, il convient de considérer les notions de processus, de transitoire et de réflexivité de ce que nous sommes, à nous considérer « ceci même qui recherche et examine, tranche ces questions : qui peut-il bien être ? »[513].

Le traité 53 nous guide donc aux termes d'un processus construit et fondé tout au long des Ennéades, à faire l'expérience, comme d'un test, sur le ἡμεῖς en nous qui rend possible une *conversion*. Et c'est en cela que les commentateurs s'accordent à reconnaitre que le ἡμεῖς n'est ni le sujet Aristotélicien, comme état, du corps, critère d'individuation, ni le sujet platonicien de l'âme comme critère d'individualité[514], il est bien question d'une notion qui possède une fonction grammaticale de sujet, mais dont la nature de sujet reste à définir.

Résultats : Le ἡμεῖς apparait dans le processus de réflexivité de la pensée au sein du Portique de Delphes de la connaissance. Il est impliqué dans la conscience initiatique comme d'une expérience (corps) de la Conversion en tant que remontée transcendantale à connaitre le Bien en l'Homme (âme). L'on retrouve bien le cadre platonicien de relation déictique réflexive de la pensée dans la conscience du bien dans l'âme. Ici, le bien est une image d'un Bien externe à l'Homme et hypostasié dans le Bien.

Le ἡμεῖς un sujet fondateur d'une identité

513 « Ceci même qui recherche, qui examine et tranche ces questions : qui peut-il bien être ? », Plotin. Traité 53 (I, 1), introduction, traduction française, commentaire et notes, Paris, Cerf, 2004, p. 74.

514 « Ce quasi-sujet est un impensé. Il n'a pas d'antécédent dans l'histoire de la philosophie ancienne, puisqu'on ne peut l'affilier à aucun référent ontologique traditionnel, ni à l'âme « platonicienne », ni à la substance « aristotélicienne », Traité 53 (I, 1), introduction, traduction française, commentaire et notes par G. Aubry, Paris, Cerf, 2004, p.18.

Nous allons désormais nous interroger sur la possibilité que ce ἡμεῖς soit porteur d'une identité du sujet (qui dis «-je »). Quel est la nature de ce sujet qui porte le ἡμεῖς ?

Cette première hypothèse est fondée chez les précurseurs modernes de l'étude plotinienne : E. Bréhier, J. Trouillard et E. R. Dodds au début du 20ème siècle.

D'après les travaux de Christian Gérard[515], il est à retenir de ces auteurs une base conceptuelle pour l'analyse contemporaine, mais aussi des divergences d'interprétation de la nature du ἡμεῖς. La base commune sert de socle aux travaux des commentateurs de Plotin :

« Cette hypostase qui constitue notre âme, ce n'est pas nous-mêmes, ou, du moins, ce n'est pas tout à fait nous-mêmes ; à cette réalité existant en soi qui constitue notre âme s'ajoute notre propre attitude à son égard ; nous pouvons être en elle à des niveaux différents ; nous pouvons nous séparer de cette partie supérieure.

Mais qu'est donc ce nous qui est distinct de l'âme sans en être tout à fait distinct ? Il semble parfois que Plotin ait l'intuition d'une activité proprement subjective qui, elle, ne peut se transformer en chose et s'hypostasier. Notre âme s'étend devant nous comme un objet ; ce n'est pas en elle qu'il y a, à proprement parler, mouvement et descente […], E. Bréhier, La Philosophie de Plotin, Paris, 1928 ; Paris, Vrin, rééd. 1982, p. 68.

Le sujet n'est pas *pleinement* âme. Il ne peut pas ne pas l'être, mais il existe chez Plotin une réalité qui lui est détachée ontologiquement, mais non essentiellement, puisqu'elle ne peut pas lui être complétement essentiellement distincte. Cette logique n'est pas sans nous rappeler la logique de la méthode aristotélicienne à propos de l'hylémorphisme qui, elle, s'applique sur une distinction du corps et de l'âme : l'âme et le corps sont ontologiquement séparés, mais partagent une essence commune qui permet à minima la vie, au-delà du corps pur, au-devant du corps, mais non essentiellement distinct de lui.

515 Christian Gérard, L'identité ontologique du « nous » (ἡμεῖς) chez Plotin, https://etudesplatoniciennes.revues.org/340#bodyftn17

Le sujet Plotinien[516], qui définit le « moi[517]-vrai » chez Plotin[518], est donc différent de l'âme pure qui constitue la partie supérieure de l'âme en relation avec l'intellect, lui-même étant la partie universelle des idées communes aux hommes et accessible à chacun.

La question qui se pose est de savoir quel est le rapport de ce sujet avec le corps. Cette question est fondatrice de toute nature existentielle de ce ἡμεῖς, détaché sans l'être pour autant de l'âme elle-même.

Poser la possibilité de l'ontologie du sujet, nous permet de nous interroger si le ἡμεῖς, qualifié par A. Schniewind comme image de l'âme[519], est porteur d'identité ou non[520].

Afin d'en découdre avec les arguments portés par les thèses des commentateurs précurseurs plotiniens, et discuter de leurs limites, des augmentations éventuelles chez les auteurs modernes, nous allons nous attacher à rappeler comment Plotin définit la nature de la relation de l'âme et du corps pour en déduire la contribution du corps à la construction du ἡμεῖς.

Le modèle de relation de l'âme et du corps est basé sur la théorie des puissances :

516 Ce point sera étudié ultérieurement du point de vue de la relation du ἡμεῖς avec le « moi-nous » plotinien.

517 Un problème se pose progressivement dans notre analyse est l'utilisation du mot « moi » pour référer à plusieurs niveaux de réalité dans la pensée grecque antique relative à l'identité. Nous préciserons ces différents niveaux (« ousía générique, un eîdos ; une ousía sensible dianoétique, le λόγος générique, le vivant rationnel ; une quasi-ousía sensible potentiellement irrationnelle, une morphē singulière, un vivant […] », ibid, Christian Gérard, 2003, cf. la partie ultérieure de ce chapitre relative aux hypostases, à la conversion et aux niveaux de conscience associés.

518 « Non, il faut dire que c'est nous-mêmes qui raisonnons et qui pensons les pensées mêmes qui sont dans la pensée discursive : cela, en effet, c'est nous. Les activités de l'Intellect sont ainsi en haut, alors que les activités de la sensation se situent en bas, et nous sommes cela, « la partie dominante en l'âme », intermédiaire entre deux facultés, l'une étant inférieure, l'autre supérieure, et celle qui est inférieure, c'est la sensation, celle qui est supérieure, c'est l'Intellect. », Traité 49 (V, 3), 3, 35-40. Le texte est cité dans la traduction de F. Fronterotta, Plotin, Traités 45-50, traductions collectives (du texte de Henry-Schwyzer) sous la direction de L. Brisson et J.-F. Pradeau, Paris, Flammarion, GF, 2009.

519 « A l'image de l'âme, le moi est curseur entre les différents niveaux ontologiques », A. Schniewind, L'Ethique du sage chez Plotin. Le paradigme du spoudaios, Paris, Vrin, 2003, p. 102.

520 « Les stratégies de contournement que convoquent ces définitions pour dissocier le sujet de l'âme nous indiquent déjà que, s'il est légitime de se poser la question de l'identité dans le registre de l'existence, rien n'autorise à l'envisager en dehors du régime de l'essence. », ibid, Christian Gérard, §9.

« Peut-être vaut-il mieux dire, que, d'une manière générale, quand ces puissances sont présentes, ce sont ceux qui les possèdent qui agissent selon elles, tandis qu'elles-mêmes demeurent immobiles et ne font que fournir la capacité d'agir à ceux qui les possèdent. », 53.6.6

Chez Plotin, la puissance est forme *d'action*, de commande, sans mouvement. À distinguer d'une faculté pure qui ne porte pas d'action en elle-même. Et cette puissance permet une mise en mouvement de ce sur quoi s'applique cette puissance, sans que le siège (l'âme) possédant cette puissance ne soit porteur d'acte[521].

Plotin prend le soin de développer,[13] au cours d'une logique discursive dialectique, la nécessité de la thèse Platonicienne[522] et de la thèse aristotélicienne en soulignant, dans le chapitre sur la résolution des mises en aporie[15], les glissements mineurs effectués sur les hypothèse platoniciennes et aristotélicienne[523] afin de résoudre le paradoxe de l'âme qui doit être à la fois séparée du corps, immortelle, immobile mais apte à recevoir les affections du corps, séparée ontologiquement du corps, mais lui être essentiellement mêlée.

Le glissement s'effectue sur le sens donné à la puissance, pivot de l'augmentation plotinienne des thèses platoniciennes et médio-platoniciennes.

Cette thèse n'est pas contradictoire en ce sens avec la notion d'entéléchie aristotélicienne[524] car le corps peut posséder essentiellement la vie en puissance (au sens aristotélicien de puissance comme faculté inerte vs. acte), tout en étant animé par les puissances (au sens plotinien de

521 G. Aubry souligne la différence linguistique entre faculté et puissance chez Plotin, qui met en évidence que la puissance de l'âme chez Plotin est active, tout en maintenant l'âme immobile, cf. ibid note 55, P.87 13 53.2-7.6

522 Séparation de l'âme et du corps. 15 53.6.6

523 Thèse de l'hylémorphie elle-même non-contradictoires avec la thèse platoniciennes de la séparation de l'âme et du corps, tout en corrigeant : « Selon Aristote, Platon conçoit « l'essence ou idée (eïdos) comme un être existant en soi, tout à fait indépendamment de la réalité sensible » de sorte que la science doit aller au-delà du sensible pour atteindre « des intelligibles, universels, immuables et existants en eux-mêmes ». Cette façon de voir présente, selon lui, deux inconvénients majeurs : elle complique le problème en créant des êtres intelligibles et elle conduit à penser les idées, l'universel, comme indépendants du sensible ce qui, selon lui, nous écarte de la connaissance du réel »,

Céline Denat, Aristote, Paris, Ellipses, 2010, P.39

524 « L'âme est l'entéléchie première d'un corps naturel doué d'organes et ayant la vie en puissance », Aristote, De l'âme, II,

I, § 5.

puissance comme faculté *activante* vs. acte, mouvement) qu'il possède et qui agissent sur lui depuis un lieu distant, l'âme, origine de ces puissances immobile (comme *facultés actives*).

Au terme de la première partie de son traité, Plotin considère la séparation ontologique de l'âme et du corps ainsi qu'un lien essentiel hylémorphique, en conciliant les deux approches, via la théorie des puissances, dont émerge la notion de couple. Ce couple plotinien n'est pas constitué de l'âme et du corps mais du corps et de *l'image* de la puissance de l'âme sur le corps. [525] Il s'agit bien d'une substance nouvelle à distinguer de l'ensemble âme + corps[526] au sens hylémorphique aristotélicien.

Résultat : le sujet porteur de l'identité en l'Homme par le ἡμεῖς est la composante qualitative de la relation du corps dans sa relation à l'âme dans ce qu'elle est consciente du Bien (grâce au processus réflexif de la pensée). Il n'est pas question de l'âme comme d'une part consciente (en acte) du bien en elle, mais d'une partie de l'âme consciente du Bien essentiel (idéel) non-ontologique supérieure dans son rapport, lui, dialectique ontologique, toujours essentialiste (le corps est un sujet essentiel). Et cette partie de l'âme est l'image en puissance (en non en acte comme chez Aristote) de l'Un dans son rapport dans cette relation dialectique rationnelle formelle avec le corps. Il n'y pas contradiction avec Aristote car Plotin définit l'image en puissance de l'Un dans l'âme, dans sa part d'individuation, et non la part en acte[527] du bien de l'âme à piloter directement actions du corps dont l'Homme ait pu prendre conscience dans son individuation).

En quoi la théorie des puissances permet-elle d'éclairer la notion de ἡμεῖς ?

525 « C'est ce qu'il faut dire que le couple existe par la seule présence de l'âme, non parce que cette âme elle-même se donne au couple ou au second élément, mais parce qu'elle crée, à partir du corps qualifié et d'une sorte de lumière donnée par elle, la nature de l'animal comme cette chose distincte à laquelle la sensation et toutes les autres passions de l'animal. », 53.7.1-6

526 Corps qualifié, c'est-à-dire le corps animé de la vie végétative. Il n'est pas ni le couple, ni l'animal.

527 L'on constate un glissement majeur nécessaire chez Plotin des notions aristotéliciennes de puissance et d'acte afin de conserver la cohérence paradoxale mais non-contradictoire avec le modèle dialectique rationnel formel entre corps, esprit en âme (comme il est décrit dans un chaptitre précédent). Ce glissement est précisé plus bas.

Il est question d'éclairer à présent la notion de glissement nécessaire opéré par Plotin pour rester dans la tradition aristotélicienne.

La théorie des puissances permet de fonder la notion de couple chez Plotin sans contradiction avec la nature des relations de l'âme et du corps chez Platon puis Aristote, en appliquant un glissement mineur sémantique du sens de puissance.

Quand Plotin se réfère au sujet du couple, il utilise ἡμεῖς[528] :

« C'est de ces formes, dont l'âme reçoit déjà quand elle est seule, le pouvoir[21] qu'elle a sur l'animal, et qui lui viennent en outre des raisonnements, les opinions, et les actes intellectuels ; et c'est là précisément que nous sommes surtout. Ce qui est avant est nôtre, mais nous, nous sommes ce qui, à partir de là, dirige d'en haut l'animal, désignant ainsi le mélange […]. », 53.7.17-23.

528 Le ἡμεῖς est plus un principe d'individualité, catalyseur permettant de fonder l'individualité au cours du processus d'interrelation du couple avec l'âme ; c'est pourquoi, il est ce couple quand on fait usage du procédé, jusqu'à ce qu'on atteigne un niveau de conscience, aussi niveau d'individualité (voir ultérieurement) ; illustré dans le passage suivant chez Plotin : « Plotinus's formulation of the problem of the individual should not be reduced to the question of whether or not one can accept forms of individuals. First, if Plotinus does indeed posit an intelligible foundation of individuality, there are no grounds to identify this foundation with a Form: it must rather be considered a λόγος. Second, we must, in addition to this intelligible "principle of distinction", allow for a sensible "principle of individuation": the living body. Finally, we have to distinguish a third level: that of the ἡμεῖς, the individual as a person, capable of freedom and consciousness [HH]. This latter's compatibility with the other two seems problematic, so that the real difficulty may lie in this tension, in Plotinus' thought, between an ontological and an ethical concept of the individual.", " Individuation, particularisation et détermination selon Plotin "G. Aubry, Phronesis (53, 3), 2008, p. 271-289.

À mon sens, à comprendre au sens de puissance dans le modèle plotinien et non platonicien car si nous sommes ce qui dirige, nous sommes par nos actions, par réception des puissances actives immobiles dans l'âme, définissant ce que nous sommes par le couple ἡμεῖς. Cela semble cohérent.

À comprendre au sens de qualifié afin d'assurer la cohérence avec l'extrait précédent relatif à l'animal.

Au sens de puissance plotinienne, de faculté active. Le choix du terme « lumière » par la traduction comme « influence impassible de l'âme sur le corps » me parait induire en erreur le lecteur qui peut l'interpréter comme une faculté inerte propre à l'âme, et l'on peut entrevoir une influence judéo-chrétienne implicite et certainement involontaire dans cette image.

Ainsi, l'on constate que ce qui est nôtre est antérieur ontologiquement. L'identité est « ce qui nous fait, par ce qui est nôtre ». Plotin semble extérioriser ainsi l'identité du sujet, tout en affirmant que ce que nous sommes, le sujet, se rapporte à ce qui agit en recevant la puissance de l'âme (i.e. l'image de l'âme dans le couple).

Cette thèse semble se confirmer dans le passage ultérieur :

« [L'âme] n'est présente aux corps22 qu'en apparence, parce qu'elle dirige vers eux, sa lumière23, et parce qu'elle produit des animaux, non pas à partir d'elle-même et du corps, mais en restant immobile
et en ne donnant que le reflet d'elle-même, tel un visage réfléchi en plusieurs miroirs. », 53.7.6-13

Ce passage met en évidence la représentation distante de l'âme dans le couple, dans l'acte qu'elle produit dans ce couple, sans s'ébranler elle-même.

Il semble que cette représentation de la relation de l'âme au couple induise un décalage entre le principe premier, la raison, fondatrice de l'Homme et d'individualité, avec le sujet, représenté par le couple, par son acte, semblable à un sujet d'individuation aristotélicien.

Le monde réel (par opposition au monde des idées) concernerait le couple, fondateur du **sujet** qui *accomplit*, alors que l'âme pure, représenterait la notion moderne d'**identité** qui raiso*n*ne, de par sa nature essentielle.

Le passage suivant reflète particulièrement bien cette dichotomie apparente entre sujet et identité : Plotin opère un rapprochement du modèle platonicien avec le sien à partir de sa théorie des puissances, et en comparant la partie supérieure de l'âme à l'âme chez Platon versus le reflet de l'âme dans le couple qui accomplit les actes avec *l'autre espèce de l'âme* chez Platon :

« Son premier reflet, c'est la sensation qui est dans l'ensemble (de l'âme et du corps) ; ensuite, à partir de celle-ci, vient à son tour tout ce que (Platon) appelle une autre espèce d'âme, chaque espèce procédant de l'autre au fur et à mesure, jusqu'à ce que l'on arrive à la puissance de génération et de croissance, et d'une manière générale, à la puissance de produire et d'accomplir une chose distincte de l'âme qui la produit, cette âme productrice étant tournée vers ce qu'elle accomplit. », 53.7.6-13.

L'on peut penser, dans un premier temps, que le sujet est le couple, tourné vers l'objet qu'il accomplit. Et que sa valeur de sujet est d'agir en acte vers l'objet, dans le cadre d'une action, d'un processus, à partir des directives issues en puissance (active) de l'âme, et représentées par l'image reçue dans le couple.

Cette extériorité de l'identité essentielle avec le couple en partie lui-aussi essentiel, par ce jeu de miroirs induit une remise en cause chez les antiques du sujet qui serait, pour eux, aussi une substance.

G. AUBRY y décrit une altérité du sujet qui se définit par rapport à l'identité « qui n'est pas en elle ».

Au fait de son étude sur la nature de ce *moi-je,* elle nous invite à considérer comme un *moi-nous* (« un moi pluriel, éclaté, qui intègre la multiplicité sans la constituer ni la rassembler mais, bien plutôt, comme ce qui est constitué par elle.»[529]).

La conséquence est que le nous (ἡμεῖς) devient multiple[530], dans le rapport à soi (le moi)[531].

Et cette multiplicité reflète celle des actes accomplis dans le champ du possible, il s'agit des actes dirigés depuis l'âme pure, immobile, à travers son image dans le couple[532].

Au-delà de cette rupture avec le sujet-substance antique, l'auteur souligne bien l'altérité franche avec la définition donnée par les auteurs modernes d'une conscience réflexive (ego

529 Ce point sera le socle de notre étude de la fonction du ἡμεῖς au regard des trois hypostases dans le cadre de la conversion de la conscience, ultérieurement.

530 Ce point sera le socle de notre étude de la fonction du ἡμεῖς au regard des trois hypostases dans le cadre de la conversion de la conscience, ultérieurement.

531 « Interroger le moi antique, dès lors, c'est tenter de penser un rapport à soi qui n'en passe ni par une intériorité immédiate, ni par une unité donnée. Mais c'est aussi, et du même coup, remettre en cause l'évidence du « moi-je », la fiction philosophique d'un sujet-substance unitaire, assuré en l'intimité de sa conscience. A ce « moi-je », il faudrait, peutêtre, opposer un « moi-nous » : un moi pluriel, éclaté, qui intègre la multiplicité sans la constituer ni la rassembler mais, bien plutôt, comme ce qui est constitué par elle. […] ce « moi-nous » intègre l'extériorité, comme le moyen de son rapport à soi, ou encore comme le terme même assigné à celui-ci. Enfin, il laisse place à une altérité (sur laquelle on peut apposer les noms de soi, d'intellect, de raison, ou de démon), un excès qui est en lui sans être lui mais par rapport à quoi, pourtant, il se définit. », G. Aubry et F. Ildefonse, Le moi et l'intériorité, Paris, Vrin, 2008, p. 14.

532 « Image » fait référence à la théorie des puissances.

cartésien)[533]. Le ἡμεῖς, dans sa structure grammaticale représente bien le féminin pluriel de « ἐγώ». Considérer cette thèse, revient à considérer que Plotin ne peut pas être un précurseur antique de quelconque forme de conscience moderne[534], puisque cette conscience, sous sa forme réflexive, se base sur une unité de la substance et du sujet.

Celui (le « je ») qui pense n'est pas forcément celui (le « je ») qui *est*[535]. Justement, le ἡμεῖς porte les conditions de possibilité de lier[536] ces deux « je »[537].

Et cette réflexivité du sujet sur l'identité, au cours d'un processus dialectique de connaissance de *soi-même,* nous invite à nous interroger sur l'extériorité du sujet plotinien avec son identité.

Résultat : la notion d'acte plotinien demeure le travail du corps du réel impliqué dans un couple corps-âme essentiel (au regard de la possibilité que cette résultante qualitative soit de nature substantielle) dans la pluralité des relations, avec l'image (en altérité ou externe), de l'Un en puissance dans l'âme immobile en l'homme.

Il existe ainsi une relation de dialectique nouvelle (QB, qB) entre l'image externe en puissance de l'Un dans l'âme et le couple âme-corps dans sa conscience en acte plurielle par des actions du corps à effectuer ainsi une Conversion vers ce qui lui est connu (i.e. en acte de l'image préétablie en puissance de l'Un dans cette âme immobile. C'est ainsi que la puissance plotinienne est la puissance de l'image de l'acte aristotélicien de l'âme immobile dans la relation dialectique (DA).

533 Repris par G. Aubry : « On vérifie ainsi la pertinence des analyses de Foucault selon lesquelles le précepte delphique reçoit, dans le champ de la philosophie antique, une détermination pratique : l'injonction à se connaître soi-même (gnôthi seauton) serait moins importante que celle à se soucier de soi (epimelei eautou) et le privilège accordé à la première sur la seconde serait, finalement, un trait de la modernité, une conséquence du moment cartésien », Traité 53 (I, 1), introduction, traduction française, commentaire et notes par G. Aubry, Paris, Cerf, 2004, p. 56.

534 « Plotin n'est pas l'inventeur du sujet moderne, mais il pense un quasi-sujet qui ressemble (« surgit quelque chose comme ») au sujet moderne et plus particulièrement au sujet cartésien, parce qu'il se saisit dans la réflexivité. », op.cit., 2004, p.18.

535 C'est en cela que les « je » ne sont pas des « je » cartésiens (relatifs à l'ego) car ils portent la valeur plurielle (relative au ἡμεῖς).

536 Ce lien définira en partie 2 des niveaux de conscience particuliers vécus par celui qui se demande : « qui est-ce qui est en train de penser en moi ? »

537 Interprétation de l'oracle de Delphes sous un mode de réflexivité par Plotin.

Peut-on parler d'extériorité du sujet ?

Afin de nous assurer que la relation de l'âme immobile contenant en puissance l'image de l'Un opère de manière dialectique dans sa relation au couple âme-corps, il convient de préciser si l'on peut considérer qu'il y ait altérité au sens d'indépendance et distinction entre :

Âme immobile de l'image en puissance de l'Un,

Ame sujet pluriel identitaire comme une contribution qualitative de la relation dialectique âme et corps, et dont cette résultante représente la consciente du bien en acte du bien révélé en puissance[538] par réflexivité de l'esprit en elle.

Notons qu'à ce niveau d'analyse, la thèse de l'extériorité des ἡμεῖς par rapport à l'âme pure rencontre des critiques. Y a-t-il extériorité de l'âme au regard de « *l'* ἐγώ » multiple (des ἡμεῖς)[33] ?

S[539]i l'on fait l'hypothèse que le sujet (ἡμεῖς) est l'objet de l'âme pure qui doit se découvrir dans sa relation avec le couple, par l'intermédiaire des puissances, et si l'on considère que le sujet est l'objet de l'identité[34], peut-on dire que le ἡμεῖς soit extérieur par altérité au *moi*[540] ?

538 Au sens aristotélicien.

539 À considérer que les grecs eux-mêmes considéraient bien ἡμεῖς comme un moi pluriel, ce qui n'est pas certain dans l'usage. Ref. L'identité ontologique du « nous » (ἡμεῖς) chez Plotin, Ontological identity of the "we" in Plotinus, Christian Girard, §15 : « Comme le souligne Christopher Gill, dans la tradition platonicienne de l'Alcibiade, le « nous » désigne l'interlocuteur avant le « moi » et la subjectivité se définit davantage dans l'intersubjectivité que dans la réflexivité. Cf. The Structured Self in Hellenistic and Roman Thought, Oxford, Oxford University Press, 2006, p. 344-359." 34 G. AUBRY accorde son crédit à cette thèse et dresse les conclusions suivantes : « Le sujet, précisément, n'est pas une substance : le « nous » n'est ni l'âme essentielle, acte pur, pure forme (l'âme que l'on pourrait dire « platonicienne »), ni la substance (que l'on pourrait dire « aristotélicienne »), composée de forme et de matière, mêlée du corps et de la puissance émanée : il est, on le verra, la puissance de devenir l'une ou l'autre ; il n'est rien d'autre, en fait, que l'une ou l'autre en-puissance. Sujet non substantiel, le sujet plotinien devra être pensé comme un sujet sans identité, une pure puissance d'identification. », Traité 53 (I, 1), introduction, traduction française, commentaire et notes par G. Aubry, Paris, Cerf, 2004, p. 17.

540 Nous faisons l'expérience ici de l'insuffisance de sens portée par le mot « moi » que nous allons devoir préciser à partir des références au vocabulaire grec.

Répondre à cette question revient à prendre position sur la nature de la puissance active de l'âme dans le couple. Nous avons utilisé la notion *d'image*[541] comme Plotin l'a fait à des fins de pédagogie. Mais si nous revenons désormais à la définition de la théorie des puissances décrite par Plotin[542] il nous sera utile de préciser les notions de *puissance, image* et « *moi* » :

« Les actes intellectuels ; et c'est là précisément que nous sommes surtout. Ce qui est avant est nôtre, mais nous, nous sommes ce qui, à partir de là, dirige d'en haut l'animal, désignant ainsi le mélange […]. ».

Retenons de ce passage le terme « surtout », qui définit un niveau minimal de ce que nous sommes, dans l'attente de devenir, dans la relation de l'âme et du couple. Nous sommes là « surtout », mais pas complétement. Nous pouvons *devenir pleinement*, par le processus d'action du sujet sur notre identité (par *conversion*), par étapes de conscience successives.

L'image « dirige », comme un faisceau de lumière qui porterait de l'information et se trouverait dans l'âme. Il y a extériorité du sujet plotinien et de l'âme ontologiquement et de l'âme humaine avec l'Un. La dialecticité de la démarche est conservée dans la conversion rationnelle dialectique formelle du ἡμεῖς comme démarche dialectique de la pensée réflexive dialectique entre le corps et l'âme.

Résultat : il y a bien extériorité du sujet plotinien.

Altérité vs. Altération de ce qui est nôtre par rapport à ce que nous sommes

En ce qui concerne l'identité plurielle de ἡμεῖς, la question se pose sur la nature de ce « je-pluriel ».

541 Le mot « image » induit une imprécision des sens sur la notion de « puissance » de nature active et apporte de la confusion à la notion de « moi ». La théorie des puissances, en clarifiant la notion de puissance, consolide le sens plotinien d'image (ou de commande) précité entre l'âme et le couple, selon les variétés du « moi » que nous exprimerons dans le vocabulaire grec.

542 Ibid 53.7. §13.

Dans l'altérité de l'âme immobile de l'image en puissance de l'Un, et de l'âme comme sujet pluriel qui est la composante qualitative en acte de la dialectique avec le corps (couple) (travaux du chapitre précédent), s'il y a aussi altérité entre les ἡμεῖς (« je-pluriel ») alors peuvent coexister ontologiquement dans un pluriel identitaire fixe. Sinon, ils coexistent successivement dans un devenir unique mais variant. Nous allons pour cela étudier une traduction afin de préciser une hypothèse de travail fondamentale dans l'établissement de la Conversion d'un modèle de spiritualité externe de l'identité du sujet par des champs de conscience.

Peut-on dès-lors considérer *que ce qui est nôtre puisse être extérieur à ce que nous sommes* dans un modèle qui n'implique pas une altérité franche ? La position de Plotin n'est pas si franche justement, à cause de l'emploi du terme « surtout »[543], ci-dessus.

La traduction littérale signifie « maximalement ». Cet adverbe se reporte à préciser le verbe « être » (c'est là précisément que nous **sommes surtout**).

Dans ce passage, cette maximisation de « ce que nous sommes » (relatif à la notion **d'être**) se pose dans le lieu (**là**) des actes intellectuels.

Cela signifie que les actes intellectuels sont le lieu précis qui maximise la nature de ce qui « est nôtre », comme ce qui « est avant » et qui dirige ce que nous sommes dans le couple. Le couple évolue ainsi entre animal et homme véritable.

La question qui se pose est la suivante : cette maximisation de notre être à partir de ce qui est nôtre, par usage des actes intellectuels fait-elle référence à une partie (ici la partie maximisée) d'un tout, une partie exclusive du tout ?

Si « c'est là précisément que nous sommes surtout », cela signifie que ce n'est pas là que nous sommes forcément uniquement.

Là où l'être *est*, dans le monde réel, par maximisation de ce qui est nôtre dans l'âme, n'est pas forcément le lieu ontologique unique de l'être. Cela laisse à supposer qu'il existe d'autres niveaux de l'être possibles qui ne soient pas tributaires uniquement des actes intellectuels. Nous pouvons interpréter cela comme le fait que les actes intellectuels sont nécessaires, mais pas forcément suffisants à fonder tous les niveaux de *l'être* dans le réel, à partir de ce qui est *nôtre* dans l'âme pure. Cela présuppose une compatibilité remarquable, depuis son essentialisme même à considérer que l'être est dans le sujet du réel dans son individualité même s'il n'est pas

543 Vient de Malista (μάλιστα) en Grec, neutre pluriel de l'adverbe primaire mala (très).

que là, au regard de son individuation, dans son rapport avec une unité hypostasiée. Cela rend possible de considérer ultérieurement lors du retournement informel matérialiste que le modèle puisse accepter que l'on place l'être dans le sujet comme il en relève de la nature du ἡμεῖς.

L'être n'est donc pas uniquement de ce qui est « surtout », c'est-à-dire de ce qui est maximisé.

C'est en ce sens que l'on pourrait penser qu'il y aurait plus une relation d'altération (ce qui est nôtre, depuis l'extérieur de l'intérieur de ce que nous sommes).

« Surtout » laisse à penser qu'une partie de ce que nous sommes n'est pas totalement ce qui est nôtre (ce qui est nôtre est antérieur, rappelons-le chez Plotin, à ce que nous sommes). Cependant, il parait difficilement concevable, à contrario, que ce qui est nôtre exclue ce que nous sommes.

Et ceci n'est pas sans rappeler le modèle de « l'extériorité de l'intériorité » du « pli » deleuzien permettant une représentation de la notion dynamique de processus *structuraliste* du *devenir-autre*[544] deleuzien[545], coécrit avec Guattari : ce qui fait « que nous sommes » semble être l'extériorité de l'intériorité de ce qui est à la fois nôtre et antérieur.

Il me parait important de convoquer ces modèles ontologiquement proches, malgré leur renversement chronologique, dans la mesure où ils permettent de mettre en lumière les conséquences du choix de reconnaitre ou non l'altérité[546] : Si l'on considère que la relation du « moi » au « ἡμεῖς » dans le *moi*-ἡμεῖς est une relation d'extériorité pure, alors nous devons accepter l'altérité des termes exclusifs, et constater l'impossibilité de pouvoir réaliser une identité totale du sujet (de réaliser un moi- ἡμεῖς abouti). Et cela se traduit par un dessaisissement permanent de l'identité dans le sujet multiple évoqué par G. AUBRY précédemment[547]. Au contraire, si nous considérons la relation moi-ἡμεῖς comme une altération, par le rejet de toute altérité, nous pouvons considérer que le modèle de relation moi-ἡμεῖς

544 Mille Plateaux – Capitalisme et schizophrénie 2, en collaboration avec Félix Guattari, Les Éditions de Minuit (coll.

« Critique »), Paris, 1980, 645 p.

545 Le Pli - Leibniz et le baroque, Les Éditions de Minuit (coll. « Critique »), Paris, 1988, 191 p.

546 Plotin ne serait ainsi plus l'inventeur d'un sujet moderne mais de la notion antique d'altération comme procédé d'un processus permettant de fonder l'identité avec un sujet (dessaisi, nous allons le voir plus bas) dans un mouvement de structure (entre couple et âme), à des instants provisoires de ce fonctionnement du « connais-toi toi-même » dialectique appelés niveaux de conscience.

547 Ibid. G. Aubry et F. Ildefonse, Le moi et l'intériorité, Paris, Vrin, 2008, p. 14.

s'apparente à une construction de structure des sujets dépossédés de substance et d'identité, produisant une singularité de l'identité dans des étapes successives du multiple, aux termes d'un procédé pratique[548] actif, qui serait, ici, celui du couple dans sa relation avec l'âme, dans la *conversion*, à l'aide du ἡμεῖς.

Explorer cette hypothèse ne nous permet pas cependant d'avancer que Plotin soit à l'origine d'une conscience moderne dans le processus réflexif du ἡμεῖς à s'évaluer lui-même. Mais nous pourrions envisager que l'auteur des *Ennéades* puisse être à l'origine d'une représentation de type *primaire,* structurelle[44] antique, de la conscience qui émerge d'un sujet dépossédé de sa substance, objet lui-même de la substance première, siège de l'identité. Un sujet qui se découvre à lui-même une conscience et existe[549].

Ce ne serait plus la pensée réflexive du ἡμεῖς sur lui-même qui permettrait la conscience mais l'*energeia*[550] de l'acte accompli du sujet (couple) dans le réel, par son *procédé structurel* de réflexion sur lui-même (la conscience de celui qui est en train d'agir[551], de penser) dans la multiplicité de ses actes possibles, dans le champ de puissance de l'âme.

Le ἡμεῖς jouerait en quelque sorte le rôle de catalyseur dans ce processus dialectique de la pensée réflexive rationnelle formelle, évoluant entre les niveaux bas de l'animal vers celui de l'homme, et marquant des niveaux divers de conscience sur l'axe vertical de la conversion vers l'Un.

L'âme dirige le couple, siège de l'acte à travers son image dans ce couple qui reçoit sa puissance par l'intermédiaire du ἡμεῖς comme processus dialectique formel rationnel entre les deux.

Résultats : le ἡμεῖς représenterait, selon nos hypothèses d'interprétation d'une traduction centrale précitée, une identité du sujet dans un processus dialectique semblable à une altération entre le couple et l'âme immobile. Cette remarque soulève la nature possible effectivement informelle de la dialectique rationnelle spirituelle externe du *couple* (et du modèle en général

548 Au sens d'action, de « energeia » et non de praxis, de transformation du sujet agissant, et se constituant pleinement via un procédé dynamique et non de valeur morale au sens aristotélicien. 44 Car nous ne pouvons pas dire pleinement structuraliste au sens moderne.

549 Schéma du transcendant par excellence chez Heidegger. Cf. Christian Dubois, Heidegger Introduction à une lecture, Essais, Points, éditions du Seuil, 2000, page 44.

550 Au sens d'acte, par opposition à puissance.

551 La pensée, dans le couple, est un acte, piloté par une puissance issu de l'âme (parties supérieure ou inférieures).

des Puissances) où la résultante serait bien qualitative (résonnance). Et la conséquence est que le ἡμεῖς serait variant, unique et successif tel des niveaux de conscience du Bien à partir du bien, au sein d'une dialectique en tous les cas compatibles avec une interprétation informelle.

Une interprétation de l'Oracle de Delphes sous une forme réflexive : qui sont les « je » possibles qui pensent ?

Au-delà d'avoir établi, sous certaines hypothèses sémantiques d'interprétation des traductions, que le ἡμεῖς est pluriel au sens d'un processus d'altération entre le couple et l'âme immobile, il convient désormais de préciser quelles sont ces directions visées par ces niveaux de conscience du bien à *avoir conscience l*e Bien dans ce processus de dialectique minimal rationnel compatible avec le mode informel de la spiritualité rationnelle externe. Cette question est importante car elle ne remet nullement en cause le concept de *conversion* de l'Un comme principe premier, unique, total, auto généré, sans antériorité. Mais la notion de *conversion* change de sens. La *conversion* qui était une supériorité ontologique et extériorité devient le principe ontologique *d'intériorité de l'extériorité*, chemin de l'être qui se **découvre** sujet multiple dans son action, au moment de son action, lors d'un **processus**, dans le champ de l'ontologie.

Le connais-toi toi-même n'a plus l'enjeu d'une recherche externe de la connaissance mais plutôt d'une question réflexive de soi vers soi, depuis l'extérieur, à l'intérieur même du « nous » : qui sommes-nous[552] ? Il s'agit là de la possibilité de trouver dans la dialectique rationnelle formelle spirituelle une forme éthique d'unité sociale de l'identité des hommes dans leur individuation à partir de leur individualité à voir les beautés (dans leur travail chez Marx).

Ce mouvement vers l'extériorité de l'intériorité nous permet de prendre conscience de ce qui est nôtre.

552 Il ne signifie pas, dans cette phrase, qui sommes-nous chacun de nous, mais qui sont les HH qui nous permettent de prendre cette conscience transcendantale vers une connaissance du tout nécessaire, premier et existant ?

En reprenant la thèse précédente de G. Aubry sur le sujet dessaisi de son être et de son identité, en lui appliquant notre hypothèse d'intériorité de l'extériorité, le sujet plotinien ἡμεῖς qui ne possède aucun être, aucune identité, se **découvre** par lui-même une singularité de l'extérieur de son intériorité dans une certaine nature de relation avec l'essence (la puissance de l'âme reçue par le couple) qui lui permet l'acte possible dans le réel (l'existence), à partir de la commande de l'âme (puissance distante ontologiquement)[553].

Et l'évolution de la conscience vers le haut permettrait de définir la nature de l'homme (contingente) capable d'embrasser le Tout dans son Unité, alors seule réalité première, donc nécessaire. Ce procédé de la *conversion* retrace un chemin de l'être qui définit, par sa conscience, sa singularité

Le principe de *conversion* de nature ontologique pure de la conscience, dans le rapport du couple avec l'âme, contribue à fonder le Tout comme seule réalité première nécessaire, antérieure à la conscience de l'homme qui se réalise en découvrant progressivement son être par singularité du sujet dessaisi (altérité), au cours d'un procédé impliquant l'âme, essence première.

Notons que nous n'avons pas encore levé le voile sur la nature de ce procédé en question et que nous le ferons en partie 2.

Avant cela, l'on peut synthétiser nos travaux sur l'altération, en paraphrasant le modèle de pensée de Simone de Beauvoir [554] en prêtant à Plotin son équivalence[555] : « on ne nait pas Homme, on le devient[556] », en considérant ici, dans ce premier temps l'homme à partir de sa valeur d'existence et non éthique.

553 En termes de nécessité, nous pouvons représenter le schéma de la théorie des puissances depuis l'essence de l'âme vers la réalité sur une échelle inverse descendante de la conversion : depuis la nécessité du principe premier, vers la contingence des corps. Le ἡμεῖς pouvant osciller, nous le verrons entre ces deux extrêmes (essence, existence).

554 « On ne nait pas femme, on le devient. », Simone de Beauvoir, Le deuxième sexe, Gallimard, 1949, pages 285 et 286.

555 Non obstant Speculative et essentielle.

556 À la différence qu'il n'est pas question de matérialisme, ni de pratique matérielle chez Plotin, mais de l'action de la pensée, vers une unité transcendantale.

Résultats : ce mécanisme formalisé dans une résultante qualitative positive ou montante représente la convergence des niveaux de conscience du ἡμεῖς, successivement vers la connaissance du Tout comme de l'unité rationnelle du Bien à travers le bien par le travail réflexif de l'esprit qui permet la conscience du bien.

Ἡμεῖς, objet de l'âme, est-il sujet de conversion vers l'Un ?

C'est-à-dire que nous allons étudier dans quelle mesure ce ἡμεῖς peut être un sujet essentiel de l'Homme dans sa convergence vers l'Un (les niveaux de conscience successifs réflexifs seraient alors les sujets pluriels de cette conversion vers l'Un. Car si la conscience du ἡμεῖς est le sujet de l'Homme produit (qualitativement) par le *couple*, qu'est-ce qui le distingue du *couple* dans ce rapport dialectique (dans l'individuation toujours) ?

Une question reste alors en suspens : dans ce cas-là, considérant que le ἡμεῖς se meut depuis des niveaux inférieurs de possibilités (dans le champ de la contingence) depuis l'animal vers des niveaux supérieurs avoisinant le niveau de l'homme véritable, lui-même plus proche ontologiquement du principe premier nécessaire, par conversion[557], si ce ἡμεῖς est l'objet de l'âme, est-il forcément le sujet de *conversion ?* (Dans ce cas, qu'est-ce qui distingue la conscience du ἡμεῖς ?) Si c'est le cas, cela préfigure la pensée, dans s relation à l'éthique comme du but de l'éthique, ce qui

Du coup, où se situe la conscience ? Est-elle partie du couple ou part de l'âme ? Quelle est sa nature ? Si elle est produite par le ἡμεῖς dans son rapport soumis à l'âme, elle doit forcément être toute ou en partie une substance.

Pour résoudre cette ligne de tension, il est intéressant de mettre en évidence le parallèle qui s'opère entre la *conversion*, depuis le corps qualifié, vers l'Un[558] et les trois hypostases[54].

Ces trois hypostases sont présentées par Plotin, dans son système, comme trois principes procédant vers l'Un[559] et sont reprises de Platon.

557 Ce point ouvre le champ non traité ici des droits et des devoirs au regard de la conscience, de l'éthique antique.

54 L'Un ou le Bien (ἕν, en grec), L'Intelligence (l'Intellect, νοῦς, en grec), L'Âme du monde (ψυχή, en grec)

558 L'une des trois hypostases plotiniennes (ici sous une hypothèse néoplatonicienne rejetant tout mysticisme du modèle).

559 Plotin, Ennéades, V, 1, 8. "Le Parménide de Platon distingue le Premier Un, qui est l'Un au sens éminent ; le deuxième, qu'il appelle Un-Multiple ; le troisième, Un et Multiple. Ainsi donc, lui aussi est d'accord avec la théorie des trois natures."

Si l'on considère les trois hypostases sous la définition de Platon dans le *Parménide*, l'on constate que la *conversion* va dans le sens d'un rassemblement de ce qui est épars (nous retrouvons encore la nature minimal du rationnel comme bien).

Et que ce rassemblement se fait par connaissance de ce qui est dépendant de l'Un dans le réel immédiat des sensations, puis, dans le champ supérieur de l'intellect universel, accessible par la partie supérieure de l'âme.

Notons que dans le champ de l'intelligible[560], l'Un se reflète dans le multiple en formant un ensemble hétérogène mais cohérent, dont le travail de chacun (par l'âme, premier niveau ou première hypostase) est de comprendre comment le multiple se rapporte à l'Un (troisième niveau, ou hypostase) dans le monde de l'intellect (deuxième niveau, ou hypostase).

Le troisième niveau, est le niveau immanent, ultime de l'Un. L'idéal se place aux termes d'un travail réflexif du couple et de l'âme devenus aptes à créer un niveau de conscience ultime, là où le travail réflexif n'est plus possible puisque *l'un-multiple* est devenu *Un*. Nous consoliderons cette hypothèse dans la partie suivante lors de la présentation de ces niveaux de consciences.

Soit, d'un côté, nous avons trois niveaux d'unité dans trois niveaux ontologique, dans le monde des essences : le plus éloignée de l'Un (l'âme) vers celui qui s'en réfère (l'Un), et de l'autre côté, nous avons l'âme entière, mêlant sa partie supérieure pure à ses parties impropres. D'un autre côté, nous avons le couple dans le monde sensible.

Le mouvement de *conversion* est le résultat d'une certaine relation du couple, avec l'âme (pure et impure[561] ?) qui le commande en puissance. Le couple dans sa résultante (qualitative) dialectique est le sujet de cette conversion vers une unité sociale dans l'éthique.

560 À comprendre comme le monde des idées de Platon et non comme l'intelligence, faculté de l'âme d'Aristote.
561 Nous adoptons ici l'interprétation d'Agnès PIGLER, Plotin, une métaphysique de l'amour, Vrin, P.194, des notions de partie supérieure de l'âme et des parties inférieures de l'âme :

Résultats : il existe trois niveaux de conscience du ἡμεῖς qui devient successivement sujet de l'homme par le produit du couple selon les distances ontologiques de la résultante produite par le couple dans sa Conversion vers l'image de l'Un en puissance dans l'âme immobile.

Il relève alors d'une conversion en l'Homme dans son individuation, de nature éthique (voir le bien visible par le travail réflexif de la pensée précédemment) dans la conscience du Bien (l'Un, la morale).

Les champs de conscience du ἡμεῖς dans sa relation éthique à comprendre le bien dans son unité sociale.

Afin de préparer cette fois le retournement du modèle plotinien essentialiste subjectiviste vers un modèle réel objectiviste, il est question de comprendre la relation du ἡμεῖς et de l'unité sociale dans la Conversion.

Nous avons considéré le ἡμεῖς comme un procédé pratique[562] et actif permettant la connaissance de soi par accès successifs de la conscience, en répondant chez Plotin à la question « qui sommes-nous ? » sous l'autorité platonicienne du portique de Delphes.

La question que nous pouvons nous poser désormais et de savoir s'il existe des niveaux ou champs de conscience distincts dans la *conversion* vers l'Un de la conscience, à l'aide du ἡμεῖς.

Les deux *erôtes* de l'Âme expriment, comme on le voit, toute la tension contenue dans l'Âme en tant que réalité hypostatique : d'un côté un ἔρως pur qui ne recherche que la vision du beau et du Bien, qui est désir de contemplation et d'union, qui est un « acte de voir » éternel et achevé ; de l'autre, un ἔρως indigent, inquiet, indéterminé qui porte ses regards vers le bas et dont le désir s'exprime dans la création d'êtres inférieurs à l'Âme. Pourtant, parce que l'Âme inférieure participe à la supérieure, son amour, aussi indigent et indéterminé soit-il, a sa racine dans l'amour supérieur de l'Âme pure. C'est qu'en effet, le *logos* qui se déploie dans l'inférieure, et qui engendre en elle son amour imparfait, est l'acte et l'*energeia* de l'Âme lorsqu'elle contemple l'Intelligence. C'est pourquoi, en dernière analyse, c'est l'ἔρως de l'Âme pure qui confère au tout de l'Âme son unité, puisque l'inférieure, en procédant [1], laisse en haut celle qui est antérieure, à savoir l'Âme pure, et lui reste liée par participation :

> Car si elle [la partie inférieure] abandonne cette partie antérieure, elle ne sera plus partout mais seulement là où finit son chemin [2].

562 Au sens précédent d' « energeia » en grec.

Pour cela, il convient de dépasser la notion de « moi » générique (lieu-commun) et de s'attacher aux différentes nuances, ou parties de l'âme, qui définissent, dans les faits, une nuance des « moi » possibles.

Cela nous permettra de préciser comment chacun de ces niveaux du « moi » interagit par sa puissance, depuis l'âme immobile, dans le couple (ἡμεῖς) pour qu'il s'anime en acte dans le couple[563], au cours du processus de *conversion* de la conscience[564]. Cela nous permettra de mettre en évidence, de ce fait, les différents niveaux possibles de la conscience.

Afin de préciser ces différents niveaux, nous nous référons à l'étude de B. Ham[565] rapportée par Christian Gérard[566]:

« On peut reprendre la récapitulation des différentes acceptions du « nous » proposées par B. Ham dans son commentaire du Traité et montrer que ces acceptions ne sont plus disparates si, au lieu de les juxtaposer, on les unifie dans un agencement vertical ordonné selon des critères explicitement énoncés par Plotin. L'auteur qui assimile, lui-aussi, le « nous » à un « moi », repère quatre occurrences différentes :

« Le "moi" comme principe de "localisation", de décision. […]

Cette "activité proprement subjective", pour parler comme M. Bréhier[567,] détermine telle ou telle localisation ontologique qui correspond à l'un des sens suivants » :

« Le "moi" véritable, le plus haut degré où puisse se situer l'action humaine, c'est-à-dire le "moi" dans l'Intellect, le "moi" identifié à l'Intellect, le "moi primitif" ».

« Le "moi" inférieur, le niveau inférieur auquel on a choisi de vivre, selon lequel on vit ».

« Le "moi" discursif, le *dianoètikon*, où se situe l'activité "statistiquement" caractéristique de l'homme. Ce "moi" milieu, intermédiaire, par sa position stratégique entre intellect et sensation

563 Émergé dans le monde sensible.

564 I.e. vers l'Un.

565 HAM, B., Traité 49 (V, 3), introduction, traduction française, commentaire et notes, Paris, Cerf, 2002, p. 116-117.

566 Ibid, 2013, §35.

567 La Philosophie de Plotin, Paris, 1982, p. 68.

(meilleur-moins bonne) incarne le mieux (et le plus souvent) le "moi" comme principe de localisation ». »

Selon notre schéma des niveaux de conscience dans la *conversion* vers l'Un, si l'on souhaite ranger ces « moi » de B. Ham, non-plus comme « modalités variées d'un « moi » statiques[568], mais qui procèderaient plutôt de l'Intellect et de l'Un à des degrés divers »[65], comme le suggère Christian Gérard, nous obtenons, dans notre système structurel du couple, agissant dans sa relation avec l'âme (procédé), différents niveaux de « moi »[569], comme autant de réalisations différentes des « moi » par niveaux de conscience.

Et ces niveaux de conscience sont eux-mêmes issus des mises en œuvre des ἡμεῖς, agissant comme objet et permettant l'émergence d'un sujet singulier dans l'âme : les différents « moi » identitaires[67] et singuliers :

« « Le "nous" véritable », c'est l' Εἶδος de l'homme, le principe d'identité dans le monde intelligible ; « le "nous" discursif », c'est le λόγος de l'homme : il n'est ni « une activité "statistiquement" caractéristique de l'homme », ni un « principe de localisation », mais le principe souverain d'identité dans le monde sensible : c'est le « nous » du *tò eph' hēmîn* stoïcien redéfini comme « intellect possible » et inscrit dans une structure ontologique platonicienne ; le « nous » comme « activité proprement subjective », c'est *l'autexousía* qui peut être rationnelle, quand elle coïncide avec *laboúlēsis* ordonnée à la causalité intelligible, ou irrationnelle, quand elle a pour moteur les facultés inférieures du vivant ; « le "nous" inférieur », le niveau « selon lequel on vit », ce sont les différents λόγοι de l'âme à partir ou en-deçà de la *diánoia*. »

À partir de ces travaux, l'on peut donc supposer, dans notre raisonnement, trois niveaux de consciences :

568 Ibid, 2013, §38. « Le problème des distinctions de B. Ham et de G. Aubry, c'est qu'elles rangent les différentes acceptions du « nous » sous un terme générique, le « moi », qui ne réfère chez Plotin à aucune réalité explicite. En effet, la notion de « moi » fond en un seul terme identité et individualité. Or non seulement ces deux termes sont disjoints dans la doctrine du philosophe, mais encore il convient d'ajouter que l'individualité sensible éloigne de l'identité intelligible. Pour résoudre la question de l'identité de l'homme, il faut donc renverser la perspective adoptée par les deux auteurs : les différents degrés de l'homme qui le constituent en une identité ne s'unifient pas par le bas dans un « moi », mais par le haut dans l'Intellect et in fine dans l'Un dont tout procède. » 65 Ibid, 2013, §39.1.

569 À considérer comme différentes ousía. 67 Ibid, 2013, §39.3.

Le résultat du ἡμεῖς- λόγοι[570], dont le résultat réflexif du couple (ἡμεῖς) sur l'âme, permet au sujet (couple) de prendre conscience d'un premier niveau du « moi », où il est question de rechercher en soi l'unité et de se débarrasser du multiple.

Le résultat du ἡμεῖς- λόγος[571], dont le résultat réflexif du couple (ἡμεῖς) sur l'âme, permet au sujet (couple) de prendre conscience d'un deuxième niveau du « moi », où il est question de rechercher en soi l'unité et de rassembler le multiple épars de l'unité en nous.

Le résultat du ἡμεῖς- *Εἶδος*, dont le résultat réflexif du couple (ἡμεῖς) sur l'âme, permet au sujet (couple) de prendre conscience d'un troisième niveau du « moi », où il est question de rechercher en soi l'unité de notre identité dans l'universel du monde intelligible par usage de la partie pure et supérieure de notre âme. Il s'agit de prendre conscience de notre « moi véritable », identitaire, par usage de la pensée réflexive du ἡμεῖς (couple) dans son procédé dynamique avec l'âme.

Cette hypothèse de l'existence de trois niveaux de conscience distincts de la *conversion* chez Plotin, dans l'action du couple, dans sa relation avec l'âme (selon un procédé rationnel de conversion dont il nous faut encore en décrire les mécanismes possibles chez Plotin en partie

2), nous constatons qu'il existe trois étapes initiatiques dans le domaine de l'ontologie, fondatrice, par usage de la raison, par le travail de la pensée réflexive, à partir des sensations.

Résultats : l'on a défini trois niveaux de conscience, présenté dans le sens de la conscience positive de l'Homme vers la conscience de son humanité éthique à converger vers le Bien, comme unité sociale dans l'individuation :

-ἡμεῖς- λόγοι, se débarrasser du multiple à partir du travail (ici théorique) de la force du corps dans son action dans le réel,

-ἡμεῖς- λόγος, rassembler le multiple épars de l'unité en nous,

-ἡμεῖς- Εἶδος, prendre conscience de notre « moi véritable » le plus élevé dans cette conversion vers le Bien à partir du bien éthique.

570 Id. du « moi et multiple ».

571 Id. du « moi-multiple ».

L'on constate que l'éthique opère comme un objet de la morale dans cette spiritualité externe où il ne peut y avoir de spiritualité rationnelle externe que dans une relation dialectique interne vs. Externe de l'unité sociale dans l'unité supérieure hypostasiée.

C'est en ce sens que nous considérons que penser par soi-même permet de croire par soi-même dans l'unité éthique sociale à l'image d'une unité supérieure nous rendant perfectible dans un mécanisme dialectique rationnel ontologique de Conversion vers l'Un. Une morale sans éthique revient à croire sans penser, et donc à relever d'un schéma non rationnel (folie) dont nous dirons de l'idéologie par voie de superstition.

Ἡμεῖς, multiplicité des « moi » et conscience chez Plotin

Les niveaux identitaires du « moi » chez Plotin

Cette approche veut ajuster la perspective soutenue jusque-là chez Plotin du « moi » multiple en fondant la notion de champs de conscience du ἡμεῖς comme éléments discrets d'une dialectique informelle. Nous avion émis la possibilité qu'elle soit informelle, il convient d'étudier de quelle manière notre formalisation doit nécessairement la considérer comme informelle.

Si on considère la relation dynamique réflexive de l'âme et du couple de manière ontologique, il y a bien multiplicité des « moi » :

Les Λόγοι (dans l'âme impure, dont l'identité est découverte à elle-même par prise de conscience, résultat du ἡμεῖς avec la puissance active des Λόγοι multiples de la partie inférieure de l'âme)

Λόγος (dans l'âme pure, dont l'identité est découverte à elle-même par prise de conscience, résultat du ἡμεῖς avec la puissance active du Λόγος de l'âme, via sa partie rationnelle avec les Λόγοι[572])

572 Nous adoptons les conclusions de M. FATTAL, Michel Fattal, Λόγος et Image chez Plotin, Éditions L'Harmattan, Paris, 1998, 95 p., et citons le compte-rendu d'Anne-Lise Darras-Worms, Darras-Worms Anne-Lise. Michel Fattal, Λόγος et Image chez Plotin. In: Bulletin de l'Association Guillaume Budé, n°2, juin 2002. pp. 252-253.

Εἶδος (dans l'âme supérieure dans l'Intellect[573], dont l'identité est découverte à elle-même par prise de conscience, résultat du ἡμεῖς avec la puissance active du *Εἶδος* l'âme universelle en nous commune avec l'intellect)

Ἡμεῖς et multiplicité des « moi » : S'il existe une multiplicité de nature ontologique, peut-elle être élargie au champ de la chronologie, c'est-à-dire qu'il puisse exister plusieurs niveaux de ἡμεῖς potentiellement simultanés chez un homme ?

Cela semble peu probable. En effet, la conversion étant un processus effectué depuis le monde des sensations, vers l'Un, chaque individu qui soit un corps qualifié (couple), faisant usage de sa pensée par le procédé (ἡμεῖς (couple) □□ Âme) de connaissance de soi, coïncide avec un champ de conscience particulier :

Après avoir mis en évidence les différents aspects, à la fois stoïciens, aristotéliciens et platoniciens, de la notion de λόγος telle que Plotin la conçoit, Michel Fattal en souligne la spécificité, en insistant tout particulièrement sur le rôle du λόγος dans la génération du sensible. Si le λόγος a pour fonction de « représenter' l'âme dans le monde sensible afin d'engendrer les corps et de façonner les animaux » (p. 9), il faut cependant distinguer deux types de logoï, qui correspondent à deux parties constitutives de l'âme et sont étroitement liés entre eux par une relation mimétique, le second étant l'image du premier. Il y a d'une part les « raisons primordiales » ou intelligibles, puissances productrices et formatrices qui relèvent de la partie principale de l'âme, ou « âme universelle », et d'autre part les « raisons séminales », à la fois produits (ou images) images), qui relèvent de la partie inférieure de l'âme ou « âme nature »,envoyées par l'âme nature dans la matière pour l'informer.

573 universelle », et d'autre part les « raisons séminales », à la fois produits (ou images) images), (qui relèvent de la partie inférieure de l'âme ou « âme nature »,envoyées par l'âme nature dans la matière pour l'informer.morphé), Les fondements de la nature selon Plotin, Procession et participation , Paris, Librairie Philosophique, Vrin, p.36.

Une telle distinction ne doit pas cacher un certain flottement de la terminologie plotinienne. La *morphḗ* est loin d'être opposée à l'*eîdos*, même si nous devons finalement distinguer ces deux notions. Bien des textes mettent ces deux termes sur le même plan et semblent les identifier. Le premier traité n'écrit-il pas, à propos de la beauté, que la matière ne sait pas recevoir « ce qui est configuré selon l'*eîdos* » (*katà tò eîdos morphoûsthai*)[1] ? De même, le 12e traité affirme que la matière du sensible n'a ni *morphḕ*, ni *eîdos*[2], ce que reprend le 51e traité[3]. Le traité VI, 7(38) parle même d'une « *morphḕ noerá* » (§32, 10) ce qui interdit de réserver exclusivement ce terme pour le corporel. Mais qu'il faille préciser d'un *eîdos* qu'il est *morphḕ noerá* indique que tel n'est pas le sens habituel de la *morphḗ*. On ne peut comme Bréhier dans le 12e traité[4] traduire par le seul terme de « forme » ces deux mots grecs[5].

Tel *eîdos* implique donc certaines qualités essentielles qui seront complétées par des qualités plus accidentelles qui relèvent de la *morphḗ* :

> Les qualités correspondent à peu près aux figures et aux caractères et ce qu'elles ont de commun c'est la figure ou la forme qui concerne l'essence et vient après elle. Mais alors que sont les puissances ? Celui qui est naturellement fort au pugilat possède cette puissance grâce à une certaine disposition de son corps ; il en est de même d'un faible ; et d'une manière générale, la qualité d'un être est un caractère qui n'est pas de son essence VI, 1, §10, 51-54.

Le premier champ de conscience consiste à s'affranchir de ce qui est multiple et qui n'est pas lié à notre recherche d'unité. Ce champ contient un sujet qui découvre son être au cours du procédé, dont l'identité, provisoire, sont *les* Λόγοι[574]. Il le fait à partir des éléments du sensible de son corps qualifié[575].

Le ἡμεῖς « pense » de manière réflexive par sa relation avec l'âme, et conduit à la prise de conscience du Λόγοι qui « est ». (Nous verrons en partie deux que ce champ coïncide avec celui de l'amant chez Platon vu par Plotin).

Idem pour les deux autres niveaux de consciences :

Niveau 2 : champ de conscience qui consiste à rassembler ce qui est multiple dans son unité[576]. Ce champ contient un sujet qui découvre son être au cours du procédé, dont l'identité, provisoire, est le Λόγος.

À partir du niveau de conscience précédent, le ἡμεῖς qui pense de manière réflexive par sa relation avec l'âme, prend conscience du Λόγος qui est. (Nous verrons en partie deux que ce champ coïncide avec celui du musicien chez Platon vu par Plotin).

Niveau 3 : champ de conscience qui consiste à trouver son unité véritable[577] comme universalité entre les multiples de l'intellect pure, par usage de la partie supérieure de son âme purifiée de ses parties inférieures par les travaux effectués aux niveaux précédents.

574 Relativement aux parties inférieures de l'âme image de la partie supérieure de l'âme unifiée dans son principe de raison par le Λόγος, ibid Darras-Worms Anne-Lise. Michel Fattal, Λόγος et Image chez Plotin. In: Bulletin de l'Association Guillaume Budé, n°2, juin 2002. pp. 252-253.

575 « Le "moi" inférieur, le niveau inférieur auquel on a choisi de vivre, selon lequel on vit », G. AUBRY, Op. cit., 2002, p. 116-117.

576 Notons que nous ne reprenons pas ici la description : « du "moi" discursif, le dianoètikon, où se situe l'activité "statistiquement" caractéristique de l'homme. Ce "moi" milieu, intermédiaire, par sa position stratégique entre intellect et sensation (meilleur-moins bonne) incarne le mieux (et le plus souvent) le "moi" comme principe de localisation ». », Op. cit., 2002, p. 116-117 car nous préférons nous concentrer sur le niveau directement du Λόγος.

577 « Le "moi" véritable, le plus haut degré où puisse se situer l'action humaine, c'est-à-dire le "moi" dans l'Intellect, le "moi" identifié à l'Intellect, le "moi primitif" », Op. cit., 2002, p. 116-117.

Ce champ contient un sujet qui découvre son être au cours du procédé, dont l'identité, provisoire, est le *Εἶδος* (nous verrons en partie deux que ce champ coïncide avec celui du sage chez Platon vu par Plotin[578]).

Cependant, il est difficile de parler de niveaux de conscience chez Plotin car Plotin, lui-même, n'en fait pas directement référence. Afin de fonder cette hypothèse, nous nous appuyons sur les travaux menés par René Violettes[579]. À partir de ses travaux, nous relions le terme « conscience » aux mots grecs[580] suivants utilisés par Plotin dans les traités des Ennéades : συναίσθησις, παρακολούθηση, αντίληψις Cependant, R. Violette présente ces trois termes comme « une même forme de conscience, bien que Plotin ne les emploie pas dans les mêmes circonstances ». Or, cette conclusion partielle de l'auteur nous parait souffrir d'une influence moderne de la notion de conscience psychologique en ne parvenant à dissocier plusieurs types de conscience ontologiquement distincts.

En reprenant les travaux de l'auteur à propos de la définition et de l'usage chez Plotin du premier mot relatif à la conscience : συναίσθησις : « Disons tout de suite que cette notion ne correspond à aucune notion de la langue française, ni d'ailleurs d'aucune langue européenne

578 À partir de l'analyse des Ennéades 1 livre 3n § 1, en page en page 62 de cette thèse.

579 René Violettes, Les formes de la conscience chez Plotin, Revue des Études Grecques, Année 1994, Volume 107, Numéro 509, pp. 222-237.

580 René Violettes, Les formes de la conscience chez Ploti, Revue des Études Grecques, Année 1994, Volume 107, Numéro 509, pp. 222-237, p. 223 : « il n'y a pas chez Plotin une si grande foule de mots pouvant signifier «conscience». On en trouve, en tout et pour tout, cinq. Συναίσθησις : mot à mot, «sensation d'ensemble; σύνεσις : «réunion»; σύνθεσις : «mise ensemble»; παρακολούθησις : «accompagnement» ; et άντίληψις : «prise d'un objet qui fait face». Il n'y a pas là, vraiment, de quoi perdre la tête. Comment pourtant s'y retrouver? Comment? Eh bien, en faisant comme Bergson : en simplifiant, compte tenu du sens des termes indiqué par le contexte. Il apparaît alors que σύνεσις signifie « compréhension » (cf. III, 2, 5; III, 5, 1 ; IV, 4, 40; V, 8,11), parfois employée en symbiose avec συναίσθησις, et, plus rarement, «intelligence» (cf. IV, 4, 13; VI, 6, 6) : la σύνεσις ne désigne donc pas une forme de la conscience, mais un mode de la connaissance. Quant à σύνθεσις, son sens est soit «association par combinaison» (cf. I, 6, 1 ; V, 3, 12 ; VI, 2, 2; VI, 2, 21), soit «association par composition» (III, 8, 8) — sens bien attestés par le dictionnaire : la synthesis ne désigne, par conséquent, rien d'autre que des modes d'association sans rapport avec les formes de la conscience. On peut donc sans scrupule éliminer ces deux mots. Restent alors face à face trois termes, ceux que Bergson a sélectionnés : συναίσθησις, παρακολούθηση, αντίληψις : «conscience intuitive interne de l'intériorité»; «conscience dédoublée de l'intériorité projetée»; «conscience dédoublée de l'extériorité pure». Cela simplifie beaucoup le problème, d'autant plus que les deux derniers mots, on le voit, désignent une même forme de la conscience, bien que Plotin ne les emploie pas dans les mêmes circonstances. »

moderne. Le mot qui l'exprime a été forgé par Plotin : il désigne la conscience intérieure de l'intériorité au niveau de l'Un, au niveau de l'Intelligence, au niveau de l'Âme et au niveau de la vie sensible. Un texte de Plotin définit cette συναίσθησις « une συναίσθησις, dit-il, c'est la sensation (αϊσθησις) d'une multiplicité » (V, 3, 13) et, réciproquement, «la pensée est la συναίσθησις d'un ensemble d'éléments qui s'unissent » (ibid.). C'est pourquoi : « intuition d'ensemble » nous paraît la meilleure traduction. ».

Notons qu'à partir des travaux de l'auteur, sous nos hypothèse d'altération, ce niveau de conscience comme (dixit) « sensation (αϊσθησις) d'une multiplicité» (V, 3, 13) »[581] s'apparente à un niveau de la conscience. L'on constate que ce niveau de conscience chez l'auteur est bien conforme à notre définition qui suppose une superposition ponctuelle de l'objet, dans le couple, qui « est » au terme d'un processus de connaissance de soi, avec le sujet, l'âme de ce qui est nôtre : « Dans la συναίσθησις, […]], la conscience [sujet] ne fait qu'un avec son objet, elle se coule en lui en une représentation, non plus « séparée », mais adhérente. »

Mais de quel niveau de conscience s'agit-il sous nos hypothèses de travail ?

Toujours selon les travaux de R. Violettes, « il y a deux formes, la suite de cet exposé nous le montrera, deux formes bien distinctes de la συναίσθησις, encore qu'elles se rejoignent sur une limite commune. L'une relève, si l'on veut trouver un équivalent dans notre langage contemporain, de la connaissance intégrale ; l'autre, de la connaissance totale. »[582].

Si la forme intégrale est relative à la pensée, elle s'apparente au niveau que nous avons appelé ἡμεῖς- λόγος[583].

581 Ibid p. 224.

582 Ibid p.224.

583 Ce qui semble justifié effectivement dans la suite de l'analyse de R. Violette (ibid) : « la «συναίσθησις « d'en haut», diacritique, intégrale, assimilable […] à la νόησις de Platon : elle correspond à une intuition intellectuelle [relatif à la pensée, ndl], mode non-dédoublé de la conscience, mais qui porte aussi bien sur le tout que sur ses parties clairement représentées. », p.239.

Si la forme totale est relative à une forme de conscience au-delà du travail de la pensée, toujours dans le champ de la raison, dans la conversion vers l'Un, alors elle s'apparente au niveau que nous avons appelé ἡμεῖς- εἶδος[584].

Il n'est donc pas question de la connaissance de l'Un par une conscience de ce dernier, mais bien de la conversion vers l'Un par conscience élevée de nous-même, comme image la plus fidèle de l'Un : « Plotin décrit à nouveau l'état de connaissance qui est, non plus celui de l'Un en personne, mais le nôtre, lorsque la conversation extatique nous a amenés jusqu'à l'Un ».

Citons le texte :

« Il y a alors comme une compréhension (σύνεσις) et une συναίσθησις de nous-mêmes » (V, 8, 11). »[585].

Toujours en citant les travaux de l'auteur à propos de la définition et de l'usage chez Plotin du deuxième mot relatif à la conscience : l'άντίληψις :

« Lorsqu'il y a représentation séparée, en effet, comme dans l'ντίληψις, il y a un objet et un sujet qui sont face à face et, pour ainsi dire, s'affrontent. »[84].

Sous nos hypothèses, rappelées ci-dessus, ce terme ne définit pas un niveau de conscience mais un état **intermédiaire, dynamique, en devenir entre deux niveaux de conscience consécutifs**, puisque qu'il y a recherche de superposition, et **non-superposition entre le sujet et l'objet.**

584 Ce qui semble justifié effectivement dans la suite de l'analyse de R. Violette (ibid) : « Bien entendu, s'il en est ainsi de la partie supérieure de l'Âme du Monde, il en sera de même a fortiori de cette «image» (c'est-à-dire : de ce moindre degré) de la troisième hypostase qu'est la Nature. Elle aussi est douée de συναίσθησις, mais d'une intuition d'ensemble «totale» et sourde. Elle voit «grâce à cette compréhension et à cette συναίσθησις qu'elle a d'elle-même» (III, 8, 4). Seulement cette compréhension et ce sentiment «sont aux nôtres comme ceux d'un dormeur sont à ceux d'un homme éveillé», c'est pourquoi sa contemplation est «silencieuse», «dirigée ni vers les êtres d'en haut ni vers les choses d'en bas» (myope, par conséquent). Et avec la Nature «finissent les êtres réels», les hypostases. », p.228. . il est question d'une conscience sourde et silencieuse, non portée par la pensée, mais portée par la raison à se tourner vers l'Un.

585 Ibid p.226. 84 Ibid p. 224.

Toujours en citant les travaux de l'auteur à propos de la définition et de l'usage chez Plotin du troisième mot relatif à la conscience, l' παρακολούθηση[586] :

« La conscience dédoublée des réalités intérieures se présente bien différemment, nous l'avons vu. Elle exige une projection en extériorité de la réalité noétique, sous forme d' « empreinte », qui est le travail propre de la παρακολούθηση, travail entièrement artificiel. […]. En fait, ce mot dans les Ennéades, est un mot péjoratif. Il désigne l'irruption, métaphysiquement indésirable, d'un mode de conscience fait pour porter sur des objets extérieurs au sein d'une intériorité qui demande à être connue tout autrement. Écoutons à nouveau la voix de Plotin sur ce sujet : «La conscience accompagnante paraît affaiblir les actes qu'elle accompagne. Tous seuls ces actes ont plus de pureté, de force et de vie. Oui, dans l'état de non accompagnement, les êtres parvenus à la sagesse ont une vie plus intense ». Comment dire plus nettement que, dans le domaine de la sagesse, la παρακολούθησες est une intruse, parce qu'elle réifie les états intérieurs pour en faire les objets d'une conscience dédoublée, semblable à celle que nous avons des choses […] »

Ce passage présente l'παρακολούθηση comme une projection (empreinte) dans le monde réel, dans le couple, d'une partie de l'âme. Cet état de conscience émane d'un mode de superposition des sensations issues du couple avec des modes d'acceptation par les parties les plus basses de l'âme, les plus éloignées d'une unité des Λόγοι. Ce mode de conscience, non dépourvu de raison, exprime le niveau le plus faible de celle-ci, et s'apparente à l'animalité la plus forte en l'Homme, et la plus éloignée de l'Homme véritable.

Cette conscience est vue comme « artificielle », « indésirable », « négatives », « péjorative » et « abusive » dans l'usage qu'en fait Plotin.

Elle s'apparente à la superposition ἡμεῖς- λόγοι, sous nos hypothèses. Nous montrerons en partie 2 qu'il s'agit du niveau de conscience de l'amant qui s'éduque à devenir un musicien ou un artiste. Et que cette conscience de ce qui n'est pas forcément rationnel demeure bien un mode d'éducation de l'âme qui, lui, est rationnel.

Le point de divergence de notre modèle avec celui de R. Violettes porte sur la notion de « conscience dédoublée ». Nous avons pu associer chacun des termes Grecs Plotinien relatif à la conscience à partir de la superposition particulière du couple Sujet-Objet. La conscience n'est pas une chose qui peut se dédoubler entre l'âme et le couple, mais un état crée lorsqu'il y a

586 Ibid p.235.

superposition Sujet-Objet précitée. Il existe une seule nature de conscience qui évolue selon les associations possibles du ἡμεῖς qui évolue lui-même, de l'animalité en l'homme (amant)[587] jusqu'à l'homme véritable (sage)[588].

Maintenant que nous avons défini qu'il existe chez Plotin plusieurs types de consciences, et que nous les avons rapprochés des niveaux de conscience (ἡμεῖς- λόγοι, ἡμεῖς- λόγος, ἡμεῖς- εἶδος), nous devons préciser si la notion de « niveau » peut s'envisager pleinement comme un mode défini dans la conversion vers l'Un. Qu'entend-on par niveau qui soit acceptable dans le champ notionnel plotinien ?

Pour cela, nous nous reportons à la conclusion de l'analyse de R. Violette sur la relation de la conscience avec ses « modes » (ou niveaux) dans la conversion vers l'Un, propre à la sagesse[589]:

Du côté de la συναίσθησις on trouve une « intuition d'ensemble » diacritique, celle qui permet à l'Un et à l'Intelligence de se connaître et à nous d'en avoir conscience : c'est la συναίσθησις haute, intégrale, métaphysique, le mode de conscience qui caractérise le sage

À partir du niveau de conscience précédent, le ἡμεῖς qui pense de manière réflexive par sa relation avec l'âme, prend conscience de l'*Εἶδος* qui « est ». Et la conscience, qui parcourt chacun des niveaux de ἡμεῖς est donc unitaire : chronologiquement, l'homme peut atteindre des *niveaux* de conscience successifs.

Le rapport entre chronologie et ontologie de la *conversion* s'exprime alors par la conscience, point de convergence temporaire, dynamique et transitoire entre l'ontologie du ἡμεῖς qui génère l'existence d'un sujet singulier par le procédé, dans sa relation avec l'âme. L'âme appartenant, elle, au domaine de la métaphysique qui rend compte de l'Homme dans son existence, son identité, au terme de ce même procédé, à chaque degré de conscience précédent. Ces degrés allant de l'homme-animal vers l'Homme véritable.

L'approche *structurelle* de l'extériorité de l'intériorité, à travers le modèle de l'altération, permet de considérer la singularisation du sujet qui se découvre une identité par interrelation

587 Cf. partie 2.

588 Idem.

589 Ibid, p. 236.

du couple et de l'âme (voir travaux précédents); et cela permet, finalement, de poser l'hypothèse qu'il peut exister en soi un « moi-je »[590], particulier à chaque niveau de conscience vers l'Un.

Notre raisonnement nous a amené à concevoir que le fil directeur de la conscience est ontologique, et que l'identité métaphysique à laquelle elle s'accroche ponctuellement à chaque niveau de conscience est de nature non pas descriptive mais normative. Nous pouvons nous référer à l'analyse de Christian Gérard, en parfaite cohérence avec notre approche[591].

Étudions les commentateurs sur la relation du ἡμεῖς et de la conscience et sur le rôle du ἡμεῖς dans la *conversion*.

Résultats : les états de conscience par niveaux forment des niveaux de conscience dans les champs possibles de conscience du sujet en tant qu'ils sont dynamiques, progressifs et successifs par altération d'une dialectique rationnelle dans une Conversion de l'Un purement métaphysique (dialectique pouvant donc impliquer l'être en le non-être pourtant nécessaire, au sens dialectique dite informelle dans notre formalisme).

Ἡμεῖς, conscience et conversion

Dans cette perspective de travail, une question se pose alors : de quelle manière la relation de l'âme et du couple permet-elle l'émergence de cette conscience par niveaux ? Est-ce un principe rationnel de la conscience ? (Il est question de l'enjeu de la rationalité du principe-même de la conscience du ἡμεῖς).

590 Pour reprendre un terme repris couramment par G. AUBRY dans les commentaires du traité 53, ibid

591 Ibid 2013, §44, « A l'aune des catégories conceptuelles modernes, l'anthropologie de Plotin n'est pas descriptive, mais normative58 : l'identité intelligible prévaut sur l'individualité sensible et la détermine. De ce présupposé résultent trois corollaires conçus comme des vérités positives par Plotin, mais tout à fait étrangers à la modernité : si la question de l'identité de l'homme s'accomplit bien dans l'éthique, elle s'enracine dans l'ontologie ; l'individu sensible doit vivre à la hauteur de la diánoia pour éprouver subjectivement qu'il participe de l'eîdosde l'homme ; le « vivant rationnel » peut déchoir physiquement de son identité d'homme, s'il déroge moralement à sa dignité d'homme, comme le confirme le mythe eschatologique de la métensomatose. Ces trois traits de doctrine disent suffisamment à quel point il est peu fondé de penser que l'identité du « nous » pourrait s'élaborer dans une éthique qui ne serait pas adossée à une ontologie normative du vivant. »

Et, dans ce cas, cette conscience est-elle dans le champ de la rationalité ou bien lui est-il externe ?

Afin de répondre à cette question, nous allons étudier la nature rationnelle de la *conversion* en nous appuyant, chez Plotin, des modèles de pensée qu'il associe initialement à la musique. Voici un rappel de notre objectif : montrer que la *conversion* est rationnelle chez Plotin, et que cette rationalité (de structure) peut aussi encadrer la relation aux beautés (non rationnelles) en éduquant chaque personne au Beau. Cette éducation relevant des niveaux de conscience successifs possibles[592]. Étudions de plus près les mécanismes rationnels[593] qui permette d'expliquer la *conversion* par le ἡμεῖς chez Plotin, sous l'autorité des hypothèses de travail que nous avons construites progressivement en partie 1.

Résultat : le ἡμεῖς fonctionne au sein de la pensée réflexive comme d'une processus externe du sujet et donc son principe est rationnel car il opère par une dialectique rationnelle si et seulement si elle est de nature informelle (dans notre formalisme) entre l'Un et l'Homme entre le bien et le Bien.

Mécanisme pratique du couple corps-âme dans la Conversion du ἡμεῖς depuis le réel sensible (Etude à partir l'harmonie rationnelle dans la musique chez Plotin)

Platonisme, néoplatonisme et pythagorisme et nombres comme sujets du réel.

En reprenant la base de la Conversion vers l'Un à partir cette fois du réel sensible, nous allons procéder via l'art particulier de la musique chez Plotin au regard du corpus détaillant ce point. Tout l'enjeu est de conserver la nature **rationnelle** de la dialectique dans cette conversion en justifiant la rationalité de la beauté vers les beautés et le bien puis le Bien par la musique, comme de tout rapport aux beautés du réel. C'est-à-dire qu'il puisse exister que les beautés soient **nécessairement** rationnelles dans leur rapport au corps et au couple au cours de la conversion (donc rationnelle au demeurant) vers l'Un.

Attention, non pas parce que la musique peut s'avérer une clef de compréhension du modèle de conversion que nous soutenons, mais parce que le rapport de la beauté, de l'harmonie et de la

592 Comme une initiation à raison universelle en nous ?

593 Que nous nommerons « procédés » par la suite en partie 2.

proportion, en tant que modèles de pensées, sont des considérations centrales dans notre thèse de la rationalité de la *conversion,* dont la musique n'est que l'expression particulière de ces modèles de pensée.

De plus, ce rapport entre musique et beautés est illustré chez Plotin à travers de nombreux exemples portant sur mathématiques la musique (spéculative), qui, elle-même se basent sur les proportions. Plotin, nous le verrons, ne fait pas référence à la musique pour nous enseigner cet art, comme le ferait un musicien. Nous verrons qu'il tente de nous faire comprendre des modèles, que l'on retrouve en musique notamment et qui peuvent nourrir nos processus de pensée dans la connaissance de soi au sein son système de l'initiation à la conversion vers l'Un.

Les modèles de la musique font référence aux propositions qui ont une portée scientifique car elles sont, à cette époque, connues de Platon, Aristote, puis ici Plotin, de par leur origine mathématique pythagoricienne[594].

Cependant, nous ne considérerons pas la partie mystique initiatique pythagoricienne car nous faisons l'hypothèse d'une rationalité dans le système plotinien de la *conversion*. C'est pourquoi nous ne conserverons du pythagorisme ultérieurement, que la mathématique pythagoricienne (les mathématiciens), et rejetons la partie non scientifique du degré inférieur, le troisième du rite pythagoricien : celui des acousmaticiens[595].

De plus, nous inclurons que Plotin est bien un néoplatonicien et rejetterons l'hypothèse qu'il puisse être néopythagoricien, c'est-à-dire initié à ce rite. Nous allons consolider ces thèses au cours de l'étude conduite dans cette partie.

Pythagore affirme que les nombres font partie du réel, qu'il n'existe pas de séparation entre les nombre et les choses sensibles[596] ; l'école platonicienne au contraire affirme que les nombres font partie du monde des idées, en séparant nombres et choses[597]. Platon rappelait dans le *Timée*[97] que les nombres sont antérieurs aux idées. Cette distinction nous fait opter pour inclure Plotin comme platonicien tardif et non comme pythagoricien. C'est en cela que nous rejetons

594 À distinguer, nous le verrons, de la partie ésotérique pythagoricienne.

595 ἀκουσματικοί : « auditeurs ». Postulants, néophytes et auditeurs forment le grade des « exotériques » (ἐξωτερικοί) ou novices, Jamblique, Vie de Pythagore, § 72.

596 Rapporté par Aristote dans Aristote, Métaphysique, M, 6, 1080b ; M, 7, 1083b10 ; N, 2, 1090a23.

597 Aristote, Métaphysique, M, 6, 1080b ; M, 7, 1083b10 ; N, 2, 1090a23. 97 Timée (53-56).

de notre analyse tous les platoniciens qui assimilent les idées aux nombres (et qui ne sont pas, à notre sens, des platoniciens).

Cette distinction aura un impact sur la définition chez Plotin des beautés simples et multiples au regard du ἡμεῖς.

Et cette distinction permettra d'envisager chez Plotin, sous notre thèse, une *conversion* vers l'Un comme une construction rationnelle vers une intériorité de l'extériorité et non comme un absolu extérieur.

Rappelons, à cet effet, que le modèle d'altérité (intériorité vs. Extériorité) que nous avons rejeté au profit de celui d'altération (extériorité de l'intériorité) impliquait que le sentiment induit par (certaines)[598] musique(s) ne fût pas rationnel[599].

En partie une, nous avons discuté que ce qui est nôtre (essence) ne peut pas être exclusif de ce qui fait ce que nous sommes (être agissant par le couple sous la direction des puissances de l'âme dans le monde réel) sous nos hypothèses d'interprétation du terme grec μάλιστα[100].

Nous n'opérerons pas le même travail pour positionner le système Plotinien de la conversion vers l'Un, sous nos hypothèses de rationalité, par rapport aux travaux d'Aristoxène de Tarente, péripatéticien et anti-platonicien[600] car ce dernier rejetait toute possibilité de considération spéculative d'une musique mathématisable rationnellement. Si notre étude est de montrer le rationalisme de nature platonicienne de la conversion vers l'Un dans le système plotinien, il est difficile de s'appuyer sur la contribution d'un auteur qui rejette le platonisme.

Même s'il s'impose comme une figure majeure de la structuration des gammes musicales.

Résultat : Il convient de considérer la nécessité de la non-séparation entre noms et choses chez Plotin comme néoplatonicien non-pythagoricien, et que les nombres sont des sujets idéels. Cependant, nous devons rejeter la piste d'Aristoxène de Tarente pour montrer que la musique, dans son rapport aux beautés, est rationnelle.

598 Entre parenthèses car cette nuance est traité ultérieurement p. 71 de cette thèse.

599 Rappelons que, sous notre hypothèse principale, l'ensemble du système plotinien de la conversion vers l'Un est de nature rationnelle. 100 Cf. p.28 de cette thèse.

600 Une présentation de l'auteur de son œuvre et de sa position philosophique au regard des modèles rationnels présents en musiques est exposée en annexe 3.

Proportions et harmonies mathématiques du rationnel mathématique en musique (et beautés)

Nous étudions donc désormais les lieux rationnels acceptés par le néoplatonisme plotinien dans ce qui fonde la rationalité dans le champ partiel ontologique pythagoricien de la musique et des beautés du réel sensible en générale.

En affirmant que les platoniciens se démarquent fondamentalement des pythagoriciens, les platoniciens ne rejettent[601] pas pour autant complètement le pythagorisme. Ils en conservent notamment des portées scientifiques du quatrième niveau initiatique puisqu'ils font usage de leur raison et de la logique scientifique[602].

Par exemple, Platon reprend les rapports mathématiques des gammes pythagoriciennes, sous sa forme mathématique, comme harmonie du réel avec le cosmos[603], empruntée à l'harmonie des sphères[105] de Pythagore, dans le *Timée* afin d'y présenter les proportions de l'âme du monde par le Démiurge[604]. Il fait cela non pas dans le but de présenter une théorie de la musique, mais

601 Aristote cite Platon à propos de son acceptation partielle du pythagorisme : « Après les philosophes dont nous venons de parler [Pythagoriciens et Éléates], survint Platon, dont la doctrine est en accord le plus souvent avec celle des Pythagoriciens, mais qui a aussi ses caractères propres, bien à part de la philosophie de l'École italique. », Métaphysique, A 6, 987 a 29- 31.

602 « Musique et astronomie sont sciences sœurs », Platon, Cratyle, 400b ; Gorgias, 493a.

603 Philolaos (-400 AC), Pythagoricien est à la fois mathématicien et astronome. Pour lui, le monde serait « harmonie et nombre », tout est arrangé selon des proportions qui correspondent aux trois consonances de base de la musique : 2:1 (harmonie), 3:2 (quinte), 4:3 (quarte). C'est la notion d'harmonie des nombres du réel comme modèle commun de la pensée de toute chose harmonieuse du réel à travers la proportionnalité de la gamme pythagoricienne, gage d'harmonie. 105 Théorie mathématique qui vise à considérer que des rapports entre les planètes du système solaire sont identique aux rapports qui permettent des notes harmonieuses entre elles (octave, ton, quinte, etc.) ; Ce n'est encore une fois pas la musique qui est en jeu directement ici mais le modèle de proportion commun à plusieurs systèmes du réel pour en comprendre le fonctionnement, comme base harmonieuse. Même si la portée scientifique est intimement liée au spirituel chez les grecs, nous ne pouvons nier une valeur scientifique de la musique avant toute augmentation spirituelle éventuelle chez les grecs non-platoniciens.

604 Luc Brisson, Platon, Timée/Critias, Garnier-Flammarion, 1996, p. 287. 107 Platon, La République, « X », p. 616-617.

pour n'en retenir que le concept des proportions, afin d'adresser la notion de vertu et d'harmonie du monde entre les idées de l'âme dans le monde des idées et le principe créateur.

Platon présente à nouveau l'importance du système de proportionnalité issu de la gamme pythagoricienne à travers ce passage de *La République*[107]. Notons que Platon va plus loin, ici.

Il relie, par l'intermédiaire d'une légende, les proportions entre les pesons, comme des proportions entre les planètes ou celles des sons produits par les cordes vibrantes.

L'on perçoit déjà chez Platon les bases du modèle rationnel de la conversion chez Plotin par les harmonies (en musique par exemple, mais pas seulement).

En effet, l'harmonie unie dans une unité des sons particuliers et investit un champ qui dépasse la raison (ici, le chant des sirènes) par un effet particulier sur notre âme (nous étudierons en partie 3 ce phénomène semblable à une résonnance harmonique de l'âme). La partie de l'âme qui semble sollicitée dans cette harmonie et qui élève la personne vers l'Un (sur les genoux de la nécessité, rappelons que l'Un est la Nécessité) est la partie supérieure de l'âme chez Plotin.

« On comptait huit pesons... Le premier peson, celui qui était le plus à l'extérieur, avait le rebord circulaire le plus large ; le rebord du sixième était le deuxième en largeur ; celui du quatrième était le troisième ; celui du huitième était le quatrième ; celui du septième était le cinquième ; celui du cinquième était le sixième ; celui du troisième était le septième, et enfin celui du deuxième était le huitième. Et le rebord du plus grand était parsemé d'étoiles ; celui du septième était le plus brillant celui du huitième recevait sa couleur du septième qui l'illuminait ; celui du deuxième et celui du cinquième présentaient une apparence similaire, ils étaient plus pâles que les précédents ; le troisième avait l'éclat le plus blanc ; le quatrième était rougeoyant ; le deuxième arrivait en second pour la blancheur... Parmi les sept, le plus rapide était le huitième, puis venaient le sixième et le cinquième, dont la révolution était simultanée. Le quatrième, engagé dans cette rotation en sens inverse, leur semblait occuper le troisième rang, et le deuxième le cinquième rang. Le fuseau lui-même tournait sur les genoux de

Nécessité. Sur la partie supérieure de chaque cercle se tenait une Sirène, qui était engagée dans le mouvement circulaire avec chacun et qui émettait une sonorité unique, une tonalité unique, et de l'ensemble de ces huit voix résonnait une harmonie unique. »

« Étudions plus en détail le rapport des platoniciens avec la théorie des sphères pour en comprendre les modèles de proportionnalités qu'ils peuvent en accepter et les appliquer ensuite sur d'autres domaines (la musique, les beautés). Cela nous permettra de concevoir comment

Plotin, platonicien tardif[605], peut accepter ou non une certaine rationalité portée par la théorie des sphères. »

Résultat : il existe une reprise d'éléments (précités) qui fondent la part ontologique du pythagorisme chez Plotin qui s'inscrit pourtant comme un néoplatonicien pour son rapport idée aux nombres. La théorie des sphères dans sa « rationalisation plotinienne » est notre point particulier d'étude des beautés dans la conversion du corps sensible vers le Bien.

Théorie des sphères et proportions

Comment une rationalisation ontologique de la théorie des sphères pythagoriciennes par Plotin permet de comprendre la rationalité des beautés dans leur conversion dialectique du corps du réel sensible vers l'Un ?

« Car Platon, platonicien, rejetait déjà la partie musicale[606] de la théorie des sphères[110] pour n'en conserver que le modèle de mathématisation[607]. »

605 Néoplatonicien.

606 Platon reproche aux pythagoriciens de s'éloigner de la mathématisation de la musique en donnant trop d'importance à la perception directes : « SOCRATE – Celui qui consiste à faire que ceux dont nous ferons l'éducation n'entreprennent jamais chez nous d'étudier incomplètement quelqu'une de ces matières, et sans aboutir dans chaque cas à ce terme qui doit être l'aboutissement universel, celui dont nous parlions à propos de l'astronomie, il n'y a qu'un instant. Mais peut-être ignores-tu que, dans le cas aussi de l'harmonique, on fait encore quelque chose de pareil? En s'occupant en effet à mesurer les uns par les autres des consonances (sumphonías) et des sons (pthóggous), cette fois sensibles à l'ouïe, on fait, comme c'est le cas des astronomes, un travail qui n'aboutit pas ». (République, VII, 530 c-531 a, trad. Robin) 110 Timée 37b, Platon indique clairement que les mouvements de l'âme du monde ne produisent aucun son.

607 L. Brisson cite un passage d'Aristoxène qui rejette la thèse platonicienne qui accepte ma mathématisation de la musique : « […] Aristoxène. Né entre 375 et 360 à Tarente, où son père aurait connu Archytas6, celui-ci aurait été à Athènes le disciple d'un Pythagoricien avant de fréquenter le Lycée; il n'a pu connaître que les Pythagoriciens contemporains de Platon et d'Aristote, qui vécurent deux siècles après le maître. Il a écrit sur la musique, et il est l'auteur de biographies, notamment sur Pythagore et sur Archytas: ce fut un anti-platonicien farouche, refusant en particulier la mathématisation de la musique telle que la préconise Platon à la fin du passage de la République qui va être analysé dans la suite de cet article », L. Brisson, « Platon, Pythagore et les Pythagoriciens", dans Platon,

Le texte ci-dessous[608] présente l'appropriation chez Platon de la partie mathématique de la théorie des sphères (application du modèle des proportions en musique spéculative à la distance entre les planètes, ce qui est vérifié pour les premières planètes du système solaire aujourd'hui) :

147. L'HARMONIE DES SPHÈRES

(Réf. : Baccou 1951)

La Terre, située près du centre (du monde), rend le son grave de l'hypate (*corde de la lyre*).
Et la sphère étoilée, la nète *(corde de la lyre)* qui lui répond ;
Le Soleil, du milieu des astres en errance, fait résonner la mèse (*corde de la lyre*),
Et le cercle glacé *(la sphère des fixes en « air congelé »)* est en accord de quarte ;
Phaïnon *(Saturne)* se détend de tout un demi-ton,
Et Phacton *(surnom de la planète Jupiter)* de lui s'écarte, autant que le puissant Arès *(Mars)*,
Car un ton au-dessous se trouve l'astre Hélios *(Soleil)* qui charme les mortels.
De l'éclat du Soleil jusques à Cythérée *(Vénus)*, l'espace est de trois demi-tons ;
Un demi-ton plus bas se meut Hermès *(Mercure)*, l'astre qui étincelle,
Puis Mênê *(la Lune)* colorant la nature aux multiples contours,
Enfin la Terre à qui, par rapport au Soleil, échut l'accord de quinte.
Elle a cinq régions, de la brume (des pôles) aux flammes (des tropiques) *(il s'agit des régions délimitées par les tropiques et les cercles polaires)*
Et s'accommode ensemble de la chaleur ardente et du froid glacial.

Figure 97 Aristote – Acceptation de la proportion comme modèle mathématique chez Platon (Théorie des sphères).

Ces rapports mathématiques correspondent à la gamme pythagoricienne (appliquée notamment à l'harmonie en musique spéculative), comme le décrit Alexandre d'Etolie [609] :

source des Présocratiques. Exploration, éd. par M. Dixsaut et A. Brancacci, Histoire de la philosophie, Paris (Vrin) 2003, p. 21-46

608 Aristote, Nicomaque, fragments III, sur Platon.

609 Théon de Smyrn, dit Alexandre d'Etolie, IIIe av JC (né vers 315 ; qui vécut avec Aratus à la cour de Macédoine.

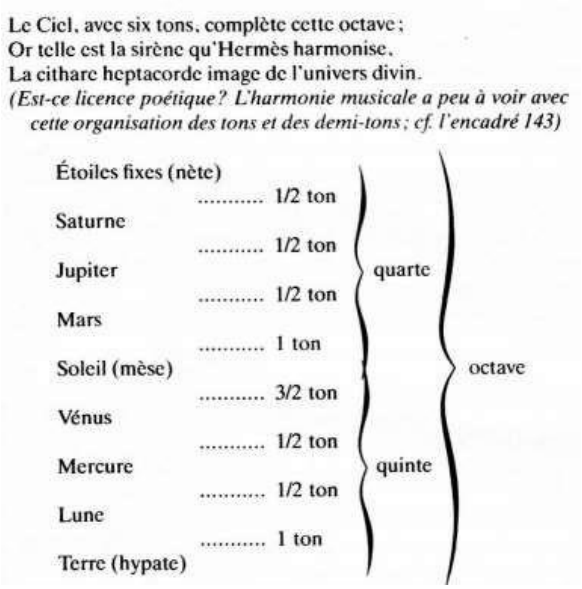


Figure 98 – Théorie des sphères et harmonie des proportions par Alexandre D'Etoile.

Mais l'étude de Franz Cumontsem [610] montre que c'est Alexandre d'Éphèse qui composa au temps de Cicéron, un poème antérieur, comportant les proportions mathématiques de la théorie des sphères[115].

« Ainsi, même Aristote, qui rejette catégoriquement[611] toute réalité physique de musique céleste et de spiritualisation de la science mathématique, notamment dans la théorie des sphères de Pythagore, accepte le modèle mathématique des proportions. Aristote, en médio platonicien, reconnait notamment la notion d'harmonie dans les proportions du réel[612] chez Pythagore. (Il

610 Franz Cumontsem, Le nom des planètes et l'astrolatrie chez les Grecs, L'antiquité classique, 1935, Volume 4 Numéro 1 pp. 5-43, p.34. 115 Ibid

611 « Pythagore ava s nombres, mais plus tard il lui arriva de n s », Aristote, Sur les Pythagoriciens, fragr 1978), trad., Éditions de l'Éclat, t. 2, 1991,

L'erreur est due à Théon, non à sa source, Adraste, car Chalcidius, qui dérive aussi de celle-ci, cite les mêmes vers comme étant d'*Alexander Milesius* (c. 72, p. 140 Wrobel). Héraclite (*All. Hom.*, 12) donne le vrai nom ὁ Ἐφέσιος Ἀλέξανδρος. Ces vers adoptent pour la succession des planètes, l'ordonnance « chaldéenne », qui ne s'est pas introduite dans la science grecque avant le IIe siècle ; cf. ma *Théologie solaire*, p. 472 s. et Boll, *Realenc.*, s. v. « *Hebdomas* », col. 2567.

612 « Ces philosophes remarquèrent que tous les modes de l'harmonie musicale et les rapports qui la composent se résolvent dans des nombres proportionnels. », Aristote, fragment 191, éd. Rose.

aurait même écrit un livre pro-pythagorisme et un autre contre le pythagorisme, selon l'étude de L. Brisson[613]). »

Il faut souligner que, mêmes si les *Ennéades* sont organisées dans une logique symbolique des nombres, cette organisation n'est pas celle de Plotin lui-même. Et pour rappel, l'on ne peut ici que soupçonner Porphyre de Tyr d'avoir pu tenter de donner un degré ésotérique à la structure des traités en les organisant en une ennéade de traités[614]. Notons au passage que nous rejetons la structure de Porphyre de Tyr comme porteuse de sens dans notre étude, elle ne nous apporte pas d'élément sur Plotin mais crée au contraire un intermédiaire supplémentaire dans la compréhension de l'auteur. De plus, cela ne nous éclaire pas, ici, sur la question de la relation de Plotin avec le pythagorisme.

Résultat : dans le champ platonicien, il préexiste chez Platon une rationalisation de la musique dans le champ de l'ontologie.

Plotin et le pythagorisme

Quid de Plotin ? Et même pour Plotin, la question de son degré d'appartenance réel au pythagorisme est difficile car Plotin n'apporte pas, lui-même, de réponse claire dans son œuvre. »

Plotin et les nombres

Il semble cependant possible de formuler l'hypothèse que ces nombres soient du domaine de l'intellect, donc du monde des idées et non de celui du réel, ce qui conforterait que Plotin soit bien un platonicien et non un pythagoricien :

613 « Aristote aurait écrit un ouvrage Contre les Pythagoriciens et un autre Sur les Pythagoriciens », "Platon, Pythagore et les Pythagoriciens", dans Platon, source des Présocratiques. Exploration, éd. par M. Dixsaut et A. Brancacci, Histoire de la philosophie, Paris (Vrin) 2003, p. 21-46.

614 Relatif au nombre 9 comme le nombre de chapitres qui encadrent les traités.

« Non seulement, si les intelligibles s'ordonnent selon une multiplicité déterminée, le nombre ne saurait être un simple accompagnement des êtres, ni quelque chose de juxtaposé aux êtres, ni engendré par eux, séparément ou en groupes, mais il est le nombre en soit distinct es autres intelligibles », Traité 6.10.

Cette hypothèse se trouve quelque peu renforcée par le passage suivant :

« Alors que l'unité qui est en lui le rattache à l'Un Primitif, de même l'être devenant nombre se rattache[615] les Êtres à lui-même. Il se partage selon sa propre nature à engendrer[616] les être, en allant jusqu'au bout du nombre ». Traité 6.10.

Ce passage confirme, au moins, que le nombre est forcément, d'une partie de sa nature appelée nombres nombrés (nombres premiers, etc.), dans le monde des idées puisque relié à l'Un.

« Mais, il existe cependant une autre qualité des nombres qui les lie au monde sensible. Si l'on considère que Plotin applique sa théorie des puissances[617] aux nombres nombrés, alors, l'on peut confortablement faire l'hypothèse que Plotin considère les nombres nombrants comme images en puissance des nombres nombrés, dans le couple[618]. Et que ceux-ci sont ontologiquement distincts et postérieurs aux nombres nombrés.

Cette hypothèse qu'il existe un lien chez Plotin entre les théories des puissances et la nature des nombres (dits nombrants dans le sensible, et nombrés dans le monde substantiel) semble validée à travers les travaux de E. Amado sur les quanta [619] : »

615 Toute l'ambiguïté tient dans ce terme afin de se déterminer si Plotin concède que les nombres puissent être aussi choses du réel sous une forme d'acte, existante.

616 Engendrer est un second terme problématique : peut-on engendrer depuis l'extérieur du réel ?

617 Cf. la présentation de la théorie des puissances chez Plotin comme modèle de la relation de l'âme et du couple, compatible avec l'École platonicienne, p. 17.

618 Op. cit. « C'est ce qu'il faut dire que le couple existe par la seule présence de l'âme, non parce que cette âme ellemême se donne au couple ou au second élément, mais parce qu'elle crée, à partir du corps qualifié et d'une sorte de lumière donnée par elle, la nature de l'animal comme cette chose distincte à laquelle la sensation et toutes les autres passions de l'animal. », 53.7.1-6

619 Éliane Amado, À propos des nombres nombrés et des nombres nombrants chez Plotin, Revue philosophique de la France et de l'Étranger, T. 143 (1953), pp. 423-425, p. 424.

> L'objection se pose ainsi : on pose les nombres dans la catégorie du *combien*. Mais il y a les *nombres premiers* et les *nombres nombrants*. Ce dernier, le nombre nombrant, qui est dans les sensibles, est-il un « quantum » (trad. Bréhier), un principe du « quantum » et, s'il est principe, est-il du même genre d'être que les « quanta » (« quantum », principe du « quantum » : ποσόν, ἀρχὴ ποσοῦ — du même genre d'être que les « quanta », οὖσα συγγενές). C'est bien là, en germe, la réponse à la difficulté et que confirme la suite du paragraphe. Certes, sur le plan de la génération, le nombre inférieur est « nombré » par le nombre premier qui l'engendre, comme le notait Plotin au chapitre xv. Mais il y a autre chose : il y a un vieux principe de la Métaphysique d'Aristote auquel Plotin reste toujours fidèle (Meta. θ 8. 1049 b, 5), selon lequel l'être en puissance est toujours inférieur à l'être en acte. — Les « quanta » sont des essences fixes. C'est l'essence définitive du nombre. « Le premier nombré ». Le « quantum » est seulement dans le sensible, il correspond à l'opération de l'âme dénombrant les sensibles, il est seulement nombre en puissance, nombre nombrant, non pas essence définitive, mais participation à l'essence du nombre introduisant le nombre dans les êtres et, ultérieurement, dans le sensible. Il est inférieur à l'acte premier.

Dans le passage ci-dessus, l'appartenance des nombres dits nombrants au sensible, et des nombres dits nombrés au monde substantiel est clairement rattachée au système plotinien.

Dans le passage ci-dessous, il est question de montrer, chez l'auteur, que ce lien est sous-jacent à la théorie des puissances (le quantum, qui est nombre en puissance, passe simplement à l'acte, au cours d'une opération de comptage. Or l'acte est une opération du couple, dans le sensible (nombres nombrés) sous la direction de la puissance correspondante issue de l'âme) :

> C'est là un simple nombre instrument, un nombre qui sert à nombrer, un nombre nombrant, un nombre en puissance. Plotin le dit expressément : compter un homme ne change rien à l'essence de l'homme. Au contraire, il y a un nombre essence. Celui-là est, oserions-nous dire, nombré de toute éternité. L'âme est nombre parce qu'elle est essence. Dans l'acte ordinaire de compter, on fait seulement passer à l'acte un « quantum » (chap. xvi, fin), alors que, lorsqu'on divise selon l'essence, on dégage un nombre substantiel qui, lui, est en acte.

Le nombre comme « disposition de l'être » et « antérieur » à tout animal

Afin de consolider totalement notre thèse qui associe définitivement Plotin à l'École des platoniciens (i.e. qui rejette l'idée que le nombre soit chose du sensible), nous devons élucider la nature des termes « engendré » et « se rattache » dans le texte précédent[620].

« Sous la théorie des puissances, l'âme chez Plotin agit en puissance sur le couple formé du corps qualifié, associé à l'image de l'âme qui agit à partir de la puissance reçue de l'âme.

Rappelons que la puissance de l'âme est active, mais sa qualité de puissance la laisse immobile dans sa relation avec le couple. Alors que l'image de l'âme dans le couple agit en acte par la puissance de l'âme en son sein.

Si l'on considère que les nombre nombrants sont les puissances de la partie supérieure de l'âme dans leur relation avec l'intellect, sous l'unité de l'Un, les nombres dits premiers sont les nombres purs de l'âme véritable, permettant de voir les beautés de l'Intellect.

Si l'on considère que les nombres nombrants sont des puissances des parties inférieures de l'âme, ils contiennent en eux la multiplicité. Et une partie de cette multiplicité, peut s'ordonner[621] dans l'intelligible[622]. La manière dont elle le fait reste encore à expliquer, mais nous savons désormais que cette relation respecte la théorie des puissances, et ne peut être qu'une image, un *écho* particulier qui se mettrait en phase, en harmonie particulière, en résonnance (?) avec le monde des idées dans des conditions particulières[128].

Ces puissances étant, chez Plotin, actives au contraire des facultés aristotéliciennes qui sont, elles, passives[623] ; elles peuvent produire des actes dans le couple, depuis le lieu de l'image de l'âme[624].

620 Ibid Traité 6.10.

621 L'on retrouve ici les proportions particulières des nombres qui s'ordonnent dans un équilibre du cosmos chez Pythagore (gamme pythagoricienne).

622 Ibid traité 6.10, « […] si les intelligibles s'ordonnent selon une multiplicité déterminée […]. » 128 Nous traiterons cependant cette question en p.88.

623 Il semble que E. Brehier n'ai pas envisagé cette analyse dans son introduction au 6ème traité des 6èmes Ennéades, et ne tranche pas totalement sur le sujet : « [nombrants], [nombrés] […], c'est un vocabulaire qui demeure assez énigmatique (Chap. 15). D'ailleurs, au début du chapitre 16, Plotin se fait poser une objection sur le sens de ces termes. Malheureusement, on n'y trouve aucune réponse dans ce qui suit ». Encore une fois, Plotin ne donne pas des réponses directes, mais les réponses sont le résultat du processus de réflexivité plotinien sur les mots dans leur contexte.

624 Nous définissons ainsi le terme « se rattache » dans le schéma plotinien à partir de la théorie des puissances.

Le nombre est un intelligible, mais un intelligible qui occupe une place particulière dans son rapport aux choses du sensible. Le nombre est ainsi « disposition aux êtres », « esquisse préalable des êtres », Le nombre[625] est antérieur à tout animal[626], et même à l'animal total.

Le nombre[627] ne peut donc pas être une chose supplémentaire du réel seul car cela impliquerait qu'il ne soit pas dans le monde des idées, ce qui reviendrait à dire, selon Plotin que nous vivrions dans le Chaos[628].

L'on peut conclure de notre étude que Plotin est bien un philosophe tardif de l'École Platonicienne car le nombre ne lui est pas « chose » su sensible. »

Ainsi, son vocabulaire n'engendre pas de confusion ésotérique sur sa relation avec le pythagorisme : il en reconnait comme ses prédécesseurs platoniciens (Aristote et Platon) la portée mathématique scientifique, mais en rejette l'hypothèse que les nombres soient des objets du sensible ; seule leur image l'est, par la distinction qu'il fait entre nombres nombrants et nombres nombrés, sous l'hypothèse qui nous parait nécessairement implicite de la théorie des puissances, propre à son système de pensée.

Cela est fondamental car il y a bien séparation franche entre le monde des idées, l'Un et le monde sensible, et il n'existe pas de de possibilité que des concepts, de nature supérieure puissent exister dans le sensible, antérieurement au monde des idées.

Et cela coupe toute possibilité de mystification du réel dans la lecture exégétique que l'on puisse faire de Plotin, à la manière que le pythagorisme a pu se développer à partir des nombres, selon sa branche mystique en considérant au contraire que les nombres font partie du réel sensible.

Notons cependant que la rupture franche que nous opérons au niveau ontologique entre le monde des idées et le monde réel sensible ne signifie pas que le monde des idées soit pour autant, chez Plotin, une extériorité, et que l'un devienne un absolu, extérieur à la réalité de notre monde (cf. étude en partie 1).

625 Nombré, originel.

626 Corps inqualifié.

627 Nombrant, image du nombre nombré dans le réel, accessible par le couple.

628 « Si le nombre venait par surcroit, il viendrait en quelque sorte trop tard et ce serait le règne du hasard », Traité 6, 10.

Cela est important à signaler, sinon, nous retomberions dans des thèses de l'altérité et de l'absolue idéalité de l'Un, sans possibilité de *conversion* explicable de manière rationnelle.

En conclusion de partie, l'on pourrait penser que Plotin utilise un vocabulaire ésotérique mais qui n'en est pas si l'on interprète le sens des mots à l'intérieur même de son système de *conversion* (sous leur forme réflexive, aux termes d'un processus) et selon la théorie des puissances.

Cependant Plotin n'est pas sans connaitre Pythagore et les principes des proportions des nombres pour deux raisons : Plotin est bien un platonicien, il adhère au pythagorisme platonicien et aristotélicien (présenté plus haut). De plus, il est cité comme un connaisseur des principes (de la proportion et de l'harmonie) de Pythagore selon Longin[629].

Il nous est donc possible d'étudier désormais la théorie mathématique des rapports chez Pythagore[630], construite à partir de la musique produite par des cordes de longueurs différentes et de n'en retenir que le modèle mathématique des proportions des nombres (nombrés par expérience, écho possible de nombres nombrants supérieurs par le phénomène d'harmonie[631]), dessaisis de tout mysticisme[632].

629 « Plotin a expliqué les principes de Pythagore plus clairement que ceux qui l'ont précédé », Longin, XX.

630 Notons cependant que la thèse d'une influence du pythagorisme est laissée en aporie par L . Brisson dans son ensemble. Notre propre hypothèse reconnait une partie du pythagorisme chez Plotin et les platoniciens, notamment sous sa mathématisation de la musique, mais suspendons provisoirement la thèse de L. Brisson sur le fait que le pythagorisme ait pu avoir quelque une influence dans son ensemble sur Plotin et l'École Platonicienne, en raison de sa « reconstruction tardive ».

Notons cependant que notre thèse ne contredit donc pas celle de L. Brisson, mais ouvre une réflexion sur des nuances possibles du pythagorisme dans son influence chez Plotin.

631 Toute la difficulté, aux termes de notre étude sera de définir rationnellement la notion d'harmonie pour que le système plotinien puisse conserver sa conversion rationnelle.

632 L. Brisson cite un passage d'Aristoxène qui rejette la thèse platonicienne qui accepte ma mathématisation de la musique : Ibid L. Brisson, 2003, p. 21-46. Cela conforte l'hypothèse qu'être platonicien inclut notamment l'acceptation qu'il existe une mathématisation possible, dans le champ de la raison de la musique. Ce qui est cohérent avec la notion moderne de raison qui sert de référence à l'analyse de ce même rapport à montrer que le système plotinien est rationnel.

L'apport mathématique du pythagorisme, les proportions chez Plotin

Conforté par le fait que Plotin est un platonicien, et qu'il adhère donc à la mathématisation de la musique sous sa forme rationnelle (qui est celle des théories des proportions pythagoriciennes), L'étude en détails d la nature de cet apport est en annexe 3.

Plotin et la musique : raison et proportions entre Beauté et raison

Considérant que la musique est vecteur d'harmonie chez les Platonicien à partir de leur référence aux travaux scientifiques de Pythagore, et que cette harmonie est illustrée particulièrement à travers la musique, à travers ses proportions ; considérant, de plus, que Plotin, en qualité de platonicien acceptait le modèle rationnel de Pythagore sur les proportions[633], et considérant enfin qu'il puisse exister un lien direct entre les beautés et la musique chez Plotin[634] l'on peut faire l'hypothèse de travail suivante :

Le modèle rationnel pythagoricien des proportions, issu de la musique est appliqué sur les beautés, dans le cadre de la conversion vers l'Un. Les beautés sont considérées à travers un modèle rationnel, chez Plotin. Et la conversion vers l'Un est possible grâce à la contribution rationnelle des beautés[635] dans le schéma platonicien de la conversion.

Nous savons que l'harmonie est elle-même produite par des proportions particulières dans le réel qui trouvent leur source (ou écho, image) véritable dans le monde des idées. Et selon le modèle plotinien, en particulier, la proportion dans le monde réel n'est que l'image du nombre nombrants dans le monde des idées (en référence à la théorie des puissances appliquée entre l'âme et le couple précédemment).

Nous pouvons donc désormais étudier les références de Plotin à la musique et en rechercher une logique rationnelle d'explication de la beauté comme phénomène de *conversion*.

633 Illustré à travers l'harmonie en musique, comme moyen de mesure de l'harmonie du réel, tout en rejetant la thèse que les nombres fusent objets du réel.

634 Ce sera notre travail principal que de démontrer ce lien.

635 Qui elles, ne sont pas forcément rationnelles, cf. p. 82,§ sur

Résultats : il existe chez Plotin une rationalisation de la musique par voie de mathématisation à travers des travaux uniquement de nature ontologique des pythagoriciens, ce qui place ainsi toujours Plotin dans le champ ontologique de la dialectique (rationnelle) (néo)platonicienne. Les beautés, dans leur harmonie (comme unité minimale formalisable en logique (nécessairement rationnelle)) sont rationalisables dans une dialectique particulière permettant le processus de conversion vers l'Un. De plus, cela nous conforte à pouvoir utiliser notre formalisme, par exemple, de la dialectique rationnelle (informelle notamment) de la spiritualité externe dans cette conversion depuis le corps du réel sensible, via le couple, vers l'Un.

Musique et lien entre monde réel et monde sensible

En suivant le chemin de conversion depuis le corps du réel sensible vers le couple idéel, comment la musique opère-t-elle pratiquement ?

Tout d'abord, la musique sensible est le produit (ou représentation) dans le monde réel du monde des idées :

"C'est la musique intelligible qui crée la musique sensible", Traité 8, chapitre 2.

Mais le monde des idées ne dirige pas seulement dans le monde sensible, il est aussi source (commande) d'acte et de production[636]. Nous retrouvons ici une thèse centrale de la théorie des puissances dans le système plotinien : c'est la puissance, issue de l'âme, antérieure au monde sensible, qui, depuis le monde intelligible, commande le couple dans le sensible et produit l'acte (ici de produire de la musique). La musique du sensible est l'image d'une musique qui lui est ontologiquement antérieure, et demeure de nature essentielle :

« Le premier producteur, quel qu'il soit pris en lui-même doit être supérieur au produit car ce n'est pas la non-musique qui crée la musique mais la musique qui rend musicien, car la musique dans le monde sensible vient de celle qui est antérieure à lui ». 5.8.31.12-40

Résultat : La musique du sensible est l'image d'une musique qui lui est ontologiquement antérieure, et demeure de nature essentielle chez Plotin.

636 cf. p.16 sur la théorie des puissances, partie 1 de cette thèse.

Les beautés simples et les beautés supérieures (puissance)

Au cours de cette remontée, si la musique du sensible est l'image d'une musique qui lui est ontologiquement antérieure, et demeure de nature essentielle, plus généralement, comme s'opère la dialectique entre les beautés simples et les beautés supérieures ?

La musique est donc un vecteur qui assure une continuité en particulier entre le monde sensible et le monde intelligible par sa puissance, et s'exprime dans le monde sensible en acte.

Plus haut, nous avons vu que Plotin tenait la même réflexion sur les nombres (*nombrés* et *nombrants*), et qu'il acceptait la mathématisation de la musique selon le schéma pythagoricien. Dans ce cas, l'on peut prendre comme hypothèse de notre analyse, que Plotin illustre en particulier dans ses exemples sur la musique, le modèle mathématisé qu'il représente de manière générale sur les nombres, notamment sur leurs proportions.

Cette remarque est illustrée dans le passage suivant sous les hypothèses adoptées quant à la mathématisation de la musique.

> 2. C'est ainsi que la gymnastique et la musique, dans la *République*, correspondent à ce que sont l'amour des beaux corps et l'amour des belles âmes dans le *Banquet*. La musique n'a d'autre fin que de régler l'âme au moyen de l'harmonie ; pour une étude détaillée de cette unification de l'âme par l'étude musicale, *cf.* E. Moutsopoulos, *La musique dans l'œuvre de Platon*, Paris, 1959, notamment dans la quatrième partie « L'esthétique musicale », le chapitre premier « Axiologie du Beau musical », p. 229-259.

Agnès Pigler [637] y voit un rejet par Plotin de la méthode dialectique[638] dans tout rapport avec la musique : la musique se rapportant au beau... Elle lie la musique à la beauté comme forme exclusive d'amour érotique tel que Platon la présente, et non comme forme d'amour divin à partir du travail de la raison.

637 Agnès Pigler, Plotin, une métaphysique de l'amour: « l'amour comme structure du monde, p.19, note 2 : « Tout au contraire, chez Plotin, l'amour n'est ni une méthode, ni au service de la dialectique, mais est dynamique, il est puissance et vie. Ce qui commande cette dynamique est la surabondance de l'Un, et ce qui structure le monde intelligible est encore la dynamique érotique en tant que conversion vers le bien. Sur ce terrain, qui est nôtre, il est fort difficile, voire impossible, de faire dialoguer l'Alexandrin et le « divin » philosophe. ».

638 Implicite : rationnelle.

Ce qui réduit la *conversion*[639] à un mouvement mystique de reconnaissance du Beau sans référence possible à un procédé rationnel[640], et force à considérer que toute partie non dialectique du discours de Plotin (ici le discours sur les beautés) serait une incohérence exégétique mystique et déviante de l'auteur dans son œuvre. C'est justement ce que nous voulons éviter à cette étape de notre étude.

Nous allons, sous nos hypothèses, étudier en quoi le discours sur les beautés peut être considéré comme rationnel et joue un rôle dans la compréhension de la conversion vers l'Un, dans un système global cohérent plotinien.

Pour cela, nous allons effectuer un rapprochement entre musique et beauté chez Plotin, et en étudier comment nous pouvons appliquer la mathématique rationnelle issue de la musique, aux beautés (de la même manière que ce modèle des proportions est utilisé rationnellement par les platoniciens à d'autres arts tels que l'astronomie).

Résultat : afin de dépasser les relations érotisantes de la musique dans le réel sensible ouvrant une voie mystique que nous rejetons immédiatement, nous constatons que notre chemin ontologique se doit cependant d'étudier le discours sur les beautés de Plotin afin de comprendre comment s'applique la mathématisation par voie d'unité harmonieuse des beauté dans une dialectique entre les beautés du réel sensible et celle du monde des idées.

Mathématisation de la musique, dialectique et éducation de l'âme par les proportions

Cependant, une précaution s'impose dans la rationalisation des beautés, à travers l'exemple de la musique au regard de la direction de la conversion (montante ou descendante) dialectique rationnelle dans le champ conservé de l'ontologie chez Plotin.

Dans le passage ci-dessous, il est question de différencier deux types de musiques. Celles qui ne portent pas vers le Bien et celles qui portent vers le Bien (premier).

639 Amour de la raison, de la sagesse, de la philosophie, par le travail du philosophe.

640 Et dépasserait le travail de la pensée réflexive, par résonnance à partir des harmonies. Cf. nos travaux sur cette thèse en partie 3.

Lorsqu'on fait l'inventaire des passages écrits par Platon sur la musique[641] et l'on en conclut que la musique se réfère le plus souvent à énoncer les thèses pythagoriciennes, mais aussi à exprimer l'amour, celui du Bien par le travail nécessaire et préparatoire de la raison.

La musique porte une valeur éthique dans la société selon ses accords harmonieux, toujours en associant les proportions de la gamme pythagoricienne. Les accords phrygiens contribuent à l'harmonie, à l'apaisement et à l'organisation, alors que les accords doriens contribuent à l'exaltation d'émotions particulières, hors de contrôle de la raison[642]. Il existe donc non pas une harmonie mais plusieurs types d'harmonies. L'une organise avec raison, l'autre exalte hors du champ de la raison. Platon et l'École platonicienne préconisent une recherche, en musique, des harmonies qui permettent l'éducation[643] de l'homme à une vie organisée dans la cité[162] :

« Le musicien idéal n'est pas celui qui se contente de mettre la plus belle harmonie dans sa lyre ou dans quelque instrument frivole, mais qui dans la réalité de sa vie met d'accord ses paroles et ses actes.

641 Le Timée, 47c-d et 80b, la République, livre III, 242c, 398b, livre VII, 530d, livre X, 616, et les Lois, livre II, 654, 667 et livre VII, 798d, 802 et 814e. Le Lachès, 188d, le Banquet, 215c, le Théétète, 145d, le Philèbe, 56a, 62c.

642 Une analyse de D. COLLIN, Dominique Collin, Platon et la musique, Encyclopédie de l'Agora, présente fidèlement la synthèse du corpus cité ci-dessus :

« La musique bonne pour l'âme est simple et sobre, repose sur des règles claires et des rythmes réguliers et sert principalement d'accompagnement à la parole. Elle exprime la maîtrise par la volonté et la raison de l'animalité de l'homme. Platon l'associe aux harmonies ou modes dits dorien et phrygien. Ces harmonies, dont on ne connaît plus aujourd'hui que les échelles d'intervalles qui en constituent les gammes, ont dues, dans l'antiquité, correspondre à des genres précis, ode, péan, dithyrambe ou tragédie, auxquels étaient associés des styles d'exécution correspondant à des atmosphères émotionnelles particulières, genres qui pouvaient d'ailleurs évoluer rapidement, s'il faut en croire les descriptions divergentes que font du mode phrygien Platon et Aristote : pour l'un il s'agit d'une musique sereine et optimiste, pour l'autre, d'une musique exaltée et emportée. »

643 Aristote pense que les artistes doivent être libres de toute musique car elle permet de distraire, cependant, les hommes peu cultivés : chacun trouve du plaisir dans ce qui est conforme à sa nature. C'est pourquoi il faut donner licence aux artistes d'user de tel genre de musique pour telle classe d'auditeurs. », Aristote, Politique, 7, 1342a. 162 Platon, Lachès, 188d.

L'on retrouve la distinction chez Aristote[644] de deux types de musique, l'une nourrissant le vulgaire (non porteur de raison) et l'autre la personne éduquée (à la raison) :

« Puisqu'il y a deux classes de spectateurs, l'une comportant des hommes libres et de bonne éducation, et l'autre, la classe des gens grossiers […], chaque catégorie de gens trouve son plaisir dans ce qui est approprié à sa nature, et par suite on accordera aux musiciens professionnels, en présence d'un auditoire aussi vulgaire, la liberté de faire usage d'un genre de musique d'une égale vulgarité. Mais en ce qui regarde l'éducation, on doit employer parmi les mélodies celles qui ont un caractère moral et les modes musicaux de même nature... ».

Il existe donc chez Platon comme chez Aristote des modes musicaux, malgré la divergence des deux auteurs sur la nature des modes en question ; et l'un des modes en appelle à la raison, à l'harmonie (mode dorien), l'autre en appelle à l'exaltation (mode phrygien)[645].

Notons cependant qu'il est possible que Platon et Aristote ne parlent pas des mêmes modes (nomoi) puisque la théorie de la musique est en plein essor à cette époque. Cependant, nous nous limitons, dans notre thèse aux modes dits doriens et phrygiens dont la théorie mathématique des accords harmonieux, basés sur les proportions pythagoriciennes, est demeurée stable jusqu'au Moyen-Âge.

La musique peut donc conduire à l'exaltation comme à la maitriser de notre propre animalité par la raison[646].

« À cette étape de notre étude, nous avons acquis que l'École des platoniciens, fondée sur la raison, reconnait la théorie mathématique des proportions de Pythagore comme base de la musique spéculative. Il est donc possible de rationnaliser la musique en deux catégories, à minima.

644 ARISTOTE, Politique, VIII, 7, 1342 a.

645 « Cet homme me parait être un musicien accompli qui tire non de la lyre ou de des instruments dont on joue pour se distraire, mais de sa vie réglée sur le ton le plus pur ; et dans l'accord de ses actions, et de ses discours, je ne reconnais ni le mode ionien, ni le phrygien, ni celui de Lydie, mais le mode dorien, le seul qui soit vraiment grec. », ibid, PLATON, Lachès, 188d

646 Que nous appellerons exaltation rationnelle pour simplifier. 166 Traité 20, § 1.

Nous savons que Plotin s'inscrit dans le platonisme (néo-platonisme), qu'il n'est pas un pythagoriste, qu'il en accepte donc uniquement la portée mathématique de la théorie des proportions pythagoricienne qui s'applique, chez les platoniciens, notamment en musique.

Il est maintenant important de comprendre quel est le lien entre musique et beauté, éducation chez Plotin afin de mesurer si nous pouvons appliquer le modèle rationnel, que l'on trouve en particulier en musique, aux beautés.

Dans le passage ci-dessous, Plotin[166] souligne bien le lien fort qui le lie à Platon dans l'acceptation rationnelle des « proportions » et des « rapports » à comprendre et à éduquer aux beautés, dans une conversion vers le « Beau absolu », de la même manière que l'on est sensible à la raison des « nombres », à « la mélodie dans les rythmes » et aux « chants » en musique :

« De même que l'être craintif est réveillé par le moindre bruit, le musicien est sensible à la beauté de la voix et des accords ; il évite tout ce qui lui semble contraire aux lois de l'harmonie et de l'unité et recherche le nombre et la mélodie dans les rythmes et les chants. Il faudra donc qu'après ces intonations, ces rythmes et ces airs purement sensibles, il en vienne à séparer dans ces choses la forme de la matière et à considérer la beauté qui se trouve dans leurs proportions et leurs rapports ; il faudra lui enseigner que ce qui dans ces choses excite son admiration, c'est l'harmonie intelligible, la beauté qu'elle enferme, en un mot : le Beau absolu, et non telle ou telle beauté. Il faudra enfin emprunter à la philosophie des arguments qui le conduisent à reconnaître des vérités qu'il ignorait tout en les possédant instinctivement. Quels sont ces arguments, c'est ce que nous dirons plus tard ».

De plus, le lien entre Plotin et Platon est renforcé par la proximité du texte de Platon[647] avec celui de Plotin ci-dessus sur l'éducation par la musique et le Beau :

« Si la musique est la partie principale de l'éducation, n'est-ce pas parce que le rythme et l'harmonie ont au suprême degré la puissance de pénétrer dans l'âme, de s'en emparer, d'y introduire le beau, et de la soumettre à son empire, quand l'éducation a été convenable, au lieu que le contraire arrive quand on la néglige? Le jeune homme élevé convenablement par la musique ne saisira-t-il pas avec une étonnante sagacité ce qu'il y a de défectueux et d'imparfait dans les ouvrages de l'art et de la nature, et n'en 405 éprouvera-t-il pas une impression juste et pénible ? Par cela même, ne louera-t-il pas avec transport ce qu'il y a de beau, ne le recueillera-t-il pas dans son âme pour s'en nourrir et devenir par-là homme vertueux, tandis que tout ce qui

647 Platon, La République, t. IX, p. 158-162, trad. M. Cousin.

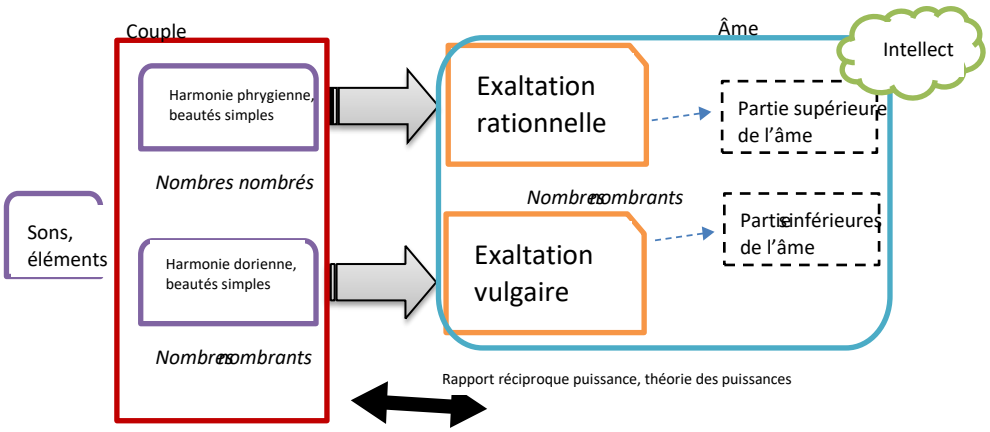
est laid sera pour lui l'objet d'un blâme et d'une aversion légitime ?... Le plus beau des spectacles pour quiconque pourrait le contempler, ne serait-il pas celui de la beauté de l'âme et de celle du corps unies entre elles, et dans leur parfaite harmonie ? - Assurément. - Or, ce qui est très beau est aussi très aimable. - Oui. - Le musicien aimera donc d'un vif amour les hommes qui lui offriront ce spectacle... Il est naturel que ce qui se rapporte à la musique aboutisse à l'amour du Beau. »

Ainsi, l'on peut considérer, sous nos hypothèses, que la musique (à fondement rationnel) peut être utilisée pour éduquer à la beauté. Comme il existe une logique rationnelle dans la musique qui permettre d'éduquer à contrôler notre animalité plutôt que de s'exalter, il existe une éducation rationnelle à la beauté. Et l'éducation aux beautés, permettrait de se tourner vers le Beau. Le corps, l'érotisme comme l'amour sont des notions qui sont associés en particulier aux beautés dans les exemples donnés par Plotin.

L'on retrouve donc la manifestation de l'exaltation comme de la maitrise de son animalité, dans le rapport au beau chez les platoniciens, à travers l'érotique de l'amour[648].

La musique est donc double. L'une du corps, l'autre de l'intellect. L'une du mal, l'autre du bien. L'une qui est harmonieuse et qui « précède le sensible », l'autre produit une harmonie et qui exalte le corps de manière érotique dans le sensible. Deux musiques, pour deux harmonies aux effets opposés.

La conclusion que nous pouvons en tirer est que la musique sous sa forme rationnelle, est celle qui permet, lorsqu'elle est sous configuration harmonique, de mener vers une exaltation rationnelle par opposition à l'exaltation dite vulgaire.



648 Que nous appellerons exaltation vulgaire pour simplifier.

Figure 9 : Schéma provisoire des harmonies chez Plotin, sous les hypothèse de notre étude plotinienne

Ainsi, quand Plotin effectue un lien direct entre la musique et l'âme[649] comme la capacité à régler l'âme (c'est-à-dire à donner une mesure par le rythme et la période), l'on peut faire l'hypothèse que Plotin puisse considérer la musique sous sa forme platonicienne dorienne, c'est-à-dire portée par la raison[650] (ce qui conforte notre hypothèse selon laquelle Plotin considère la musique comme une illustration de la mathématique des proportions qu'elle représente). Il est sans doute ici question de cette musique qui « précède le sensible ».

Résultant : il existe deux formes de conversion : l'une montante vers *l'Homme véritable* que nous assimilons, selon les conditions de possibilités étudiées préalablement, à une résultante qualitative positive de la conscience du ἡμεῖς par niveaux de conscience discrets du sujet vers la connaissance depuis l'unité étique vers l'Unité morale spirituelle externe rationnelle dans le cadre d'une dialectique de l'âme immobile et du couple en altérité dans un processus, lui, d'altération (formalisé dans notre thèse comme nécessairement informel). L'autre est descendante vers l'animalité que nous assimilons, selon les conditions de possibilités étudiées préalablement, à une résultante qualitative négative de la conscience du ἡμεῖς par niveaux de conscience discrets du sujet vers la sa division dans son animalité. C'est-à-dire qu'à l'opposé de l'Un se trouve, cependant dans l'individuation, en l'Homme, une ignorance de l'homme qui ne sait pas qu'il ne sait pas.

Remarquons au passage la cohérence qui s'opère avec les modèles PRIMO et alternatifs précédemment étudiés du modèle hégélien majorité/minorité dans la mesure où, au long de cette conscience négative, l'homme n'est pas ignorant (limite), il fait dont acte d'une conscience et donc d'une responsabilité, et peut être puni ou éduqué par exemple. Plotin évoque cependant, lui, uniquement l'éducation aux beautés qui étant rationnelles, peuvent s'apprendre.

649 Ibid « L'harmonie intelligible », Traité 20, § 1.

650 Id. Agnès Pigler, Plotin, une métaphysique de l'amour, P. 19, note 2.

Musique, amour et conscience dans la conversion plotinienne

À partir de nos travaux, nous devons étudier ce que représente désormais pratiquement la notion d'harmonie et d'exaltation rationnelle, sous l'hypothèse de musique mathématisée, antérieure au sensible, fondée sur la raison des proportions mathématiques pythagoriciennes.

À partir de la notion de vibration des cordes en musique, nous pouvons nous rapporter à la théorie des proportions qui génère, en gamme pythagoricienne, en musique en particulier, des harmonies.

Dans le passage suivant, Plotin décline les qualités de cette musique *rationnelle* dont le but est la maitrise de son animalité, c'est-à-dire l'éducation :

Ce que Plotin dit ici du Musicien[651] :

« Le Musicien se laisse facilement toucher par le Beau et est plein d'admiration pour lui ; mais il n'est pas capable d'arriver par lui seul à l'intuition du Beau ; il faut que des impressions extérieures viennent le stimuler. De même que l'être craintif est réveillé par le moindre bruit, le musicien est sensible à la beauté de la voix et des accords ; il évite tout ce qui lui semble contraire aux lois de l'harmonie et de l'unité et recherche le nombre et la mélodie dans les rythmes et les chants. Il faudra donc qu'après ces intonations, ces rythmes et ces airs purement sensibles, il en vienne à séparer dans ces choses la forme de la matière et à considérer la beauté qui se trouve dans leurs proportions et leurs rapports ; il faudra lui enseigner que ce qui dans ces choses excite son admiration, c'est l'harmonie intelligible, la beauté qu'elle enferme, en un mot le Beau absolu, et non telle ou telle beauté. Il faudra enfin emprunter à la philosophie des arguments qui le conduisent à reconnaître des vérités qu'il ignorait tout en les possédant instinctivement. Quels sont ces arguments, c'est ce que nous dirons plus tard (05).

[2] L'Amant, au rang duquel le musicien peut s'élever, soit pour rester à ce rang, soit pour monter plus haut encore, l'amant a quelque réminiscence du beau; mais comme il en est séparé ici– bas, il est incapable de bien savoir ce que c'est. Charmé des beaux objets qui s'offrent à sa vue, il s'extasie devant eux. Il faut donc lui apprendre à ne pas se contenter d'admirer ainsi un seul corps, mais à embrasser par la raison tous les corps où se rencontre la beauté, lui montrer

651 Traité 20 § 1, 2, 3.

ce qu'il y a d'identique dans tous, lui dire que c'est quelque chose d'étranger aux corps, qui vient d'ailleurs, et qui même se trouve à un plus haut degré dans des objets d'une autre nature, en citant pour exemples de nobles occupations, de belles lois ; on lui montrera que le Beau se retrouve encore dans les arts, les sciences, les vertus, tous moyens de familiariser l'amant avec le goût des choses incorporelles. On lui fera voir ensuite que le Beau est un et on lui montrera ce qui dans chaque chose constitue la beauté. Des vertus, on l'élèvera à l'Intelligence, à l'Être ; arrivé là, il n'a plus qu'à marcher vers le but suprême. »

En considérant trois type de personnes, le philosophe est présenté comme la personne qui, par l'usage de la raison dialectique a purifié son âme et peut faire usage de la partie supérieure de celle-ci pour rechercher dans l'intelligible, les beautés dans leur unité.

Notre but sera bien de montrer que cet état est un niveau de conscience comme une résonnance du ἡμεῖς qui permet de fonder ce que nous avons défini être le ἡμεῖς- *Εἶδος* ici.

Le musicien est présenté comme un être à qui il manque l'éducation à l'usage de la raison, mais qui s'éduque à elle. Cette raison appliquée sur l'expérience sensible à voir des beautés est nécessaire au musicien pour faire le *tri*, dans le sensible.

Ce *tri* lui permettra de ne considérer comme beauté que les beautés qui trouvent une unité dans la multiplicité. Ainsi, le musicien n'est pas à un niveau de conscience de type *UN multiplicité* comme l'est le philosophe, si l'on se réfère à notre étude en première partie. Il est encore au niveau de conscience propre à sélectionner dans la multiplicité ce qui peut avoir une unité. Et cette éducation se fait bien par réglage du sentiment d'admirer les choses belles[652] par une action

652 Si l'on applique précisément le schéma des harmoniques musicales phrygiennes et doriennes chez Plotin aux beautés, nous devons distinguer deux types de beautés, comme étant les pendants des deux types d'harmonies précitées : les beautés vulgaires et les beautés rationnelles, menant respectivement à des exaltations vulgaires et rationnelles chez le musicien. L'animal qui devient musicien verra les beautés vulgaires, qui flatteront les parties inférieures de son âme, tandis que l'Homme éduqué, le musicien devenant sage, verra les beautés rationnelles, flattant la partie pure et supérieure de son âme. Le sage allant vers l'Un, verra l'unité des beautés supérieures et véritables dans le monde des idées, mais aura bien eu besoin, au départ, de travailler sur l'image de ses beautés véritables, les beautés rationnelles dans le sensible. Comme Plotin parle des beautés qui mènent vers le Beau, nous devons, sous la thèse des théories de puissances, dans notre étude, faire l'hypothèse qu'il parle des beautés dites rationnelles.

proactive de la raison comme guide de ses sentiments. Ainsi les sentiments ne peuvent demeurer une simple contemplation de la multiplicité sans règle ordonnée.

Ce n'est donc pas l'érotisme qui doit guider le musicien mais la pensée dialectique comme moteur à rechercher les beautés dans le multiple. Dans la première partie, nous avons défini ce niveau de conscience comme celui du ἡμεῖς-λόγος.

L'amant, lui, se perd dans le plaisir de la chaire sans chercher quelque unité ou quelque raison dans sa démarche semblable à celle d'un animal. Il aime d'érotisme, des corps dans le sensible comme beauté immédiate, dans une diversité. Son état est à rapprocher du niveau de conscience que nous avons nommé ἡμεῖς- λόγοι.

Par comparaison au texte de Plotin ci-dessus, le philosophe saura voir le laid, le musicien saura s'éduquer à le voir, comme toute disharmonie, mais l'amant non.

Ainsi, la musique contient bien chez Plotin une forme rationnelle capable d'éduquer au Beau par ses harmonies. Rappelons-nous que nous considérons toujours la notion de musique sous sa forme elle-même mathématique pythagoricienne reconnue par la tradition platonicienne à laquelle appartient Plotin.

Avant cela, complétons notre schéma précédent :

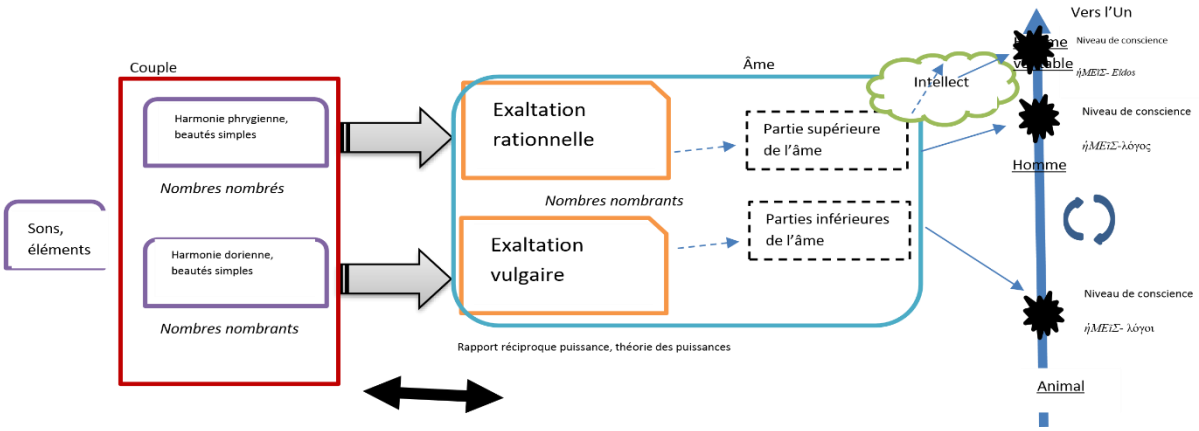


Figure 99 - Niveaux de conscience.

Résultats : la musique contient bien chez Plotin une forme rationnelle capable d'éduquer au Beau par ses harmonies par *exaltation* via les nombres nombrants. Et chez Plotin, le principe

de cette exaltation est rationnel puisqu'elle se définit comme l'amour, principe de la conversion vers une unité (convergence), donc rationnel. NOTA : l'amour ne doit pas être considéré comme une qualité ou une propriété de l'Un comme dans certaines spiritualité car l'Un est un dans ses qualité et propriétés.

Rationalité dialectique de la beauté chez Plotin dans la conversion totale corps/Un

La musique (et ses proportions harmoniques) et le Beau chez Plotin

Les beautés simples et les beautés supérieures (acte)

Comment les *voir* en acte, dans cette conversion ? Nous avons vu que la beauté, encadrée par l'éducation de la raison permettait au musicien d'atteindre une harmonie particulière. Notons cependant que l'harmonie, comme proportion d'un processus rationnel, portée par la musique chez le musicien par exemple, n'est pas un phénomène a priori rationnel[653]. De même, la beauté véritable BBeau) qu'elle pointe n'est pas décrite non plus comme un phénomène forcément rationnel chez Plotin.

Au-delà de cela, nous verrons que ça ne peut, en fait, pas être le cas.

Ainsi, l'étude entre l'harmonie et le Beau pointe un modèle bien plus complexe dans le système plotinien : comment le dépassement de l'harmonie comme fruit de la raison, appliquée aux beautés[654], vers le Beau, est lui-même un processus rationnel ?

Rappelons que c'est cette même harmonie qui permet au ἡμεῖς d'occuper une position bien particulière dans la conversion vers l'Un.

Et finalement, et en quoi cette position peut-elle s'avérer être celle d'un niveau de conscience rationnel particulier ?

Interrogeons-nous tout d'abord sur la position ontologique de l'harmonie entre beautés, Beau dans la *conversion* vers l'Un.

653 « La proportion ne rend pas compte de l'harmonie des qualités de l'âme », (1,40-50).

654 Qui n'ont pas de rationalité intrinsèque.

Nous avons étudié la capacité, pour le musicien, à pouvoir s'éduquer progressivement aux beautés[655] dans le multiples du monde réel sensible.

Nous avons étudié en particulier les beautés issues de la musique et du corps. Nous avons supposé que le point commun entre ces deux types de beautés était le schéma d'appréciation : comment voir ces beautés ? Nous avons vu que la pédagogie était un moyen pour l'artiste, et plus largement pour le musicien, de s'éduquer à voir les beautés. À partir de là, tentons de renforcer notre hypothèse en regardant comment Plotin analyse le rôle d'un autre type de beauté dans une possible *conversion*.

Nous constatons que le schéma plotinien est à nouveau le même : les beautés du réel sensible, du corps, celles de l'érotisme n'ont pas comme finalité d'atteinte d'un Bien supérieur, dans un schéma de la connaissance, comme c'est le cas chez Platon.

Il est plutôt question, chez Plotin d'un processus réflexif où les beautés réelles de l'érotisme permettant simplement un éveil de conscience de la partie supérieure de l'âme qui se tourne naturellement vers le Beau premier, « poussé par lui à aimer ». Il n'est plus question de quête de vérité, de connaissance, mais d'initiation à l'amour véritable et inconditionnel. Il y a donc rupture de la chaine entre les beautés du monde et le Beau, puisque les beautés simples (image dans le réel des beautés supérieures par la théorie des puissances) ne participent pas directement au processus de l'âme à se tourner vers le beau.

Ce sont les beautés supérieures qui y participent dans une prise de conscience de la partie supérieure de l'âme à se tourner vers l'Un à travers un travail d'union de certaines beautés simples éparses de l'intelligible.

Quant aux beautés simples particulières, éparses de l'intelligible, elles sont capables d'entrer en harmonie rationnelle mutuelle et se mettre en exaltation (ou résonnance) avec les beautés supérieures de l'intelligibles connues de la partie supérieure de l'âme.

655 « Beautés » se retrouve chez Plotin sous sa forme plurielle. Sous nos hypothèses, pour qu'il puisse y avoir harmonie, il faut plusieurs beautés particulières comme il faut plusieurs notes de proportions particulières. Une beauté est un élément du réel, un assemblage des beautés par le couple en permet des harmonies. Cet « assemblage » n'est pas sans rappeler la démarche de connaissance de soi autoréflexive chez Plotin qui conduit à sélectionner dans un premier temps dans le multiple du réel sensible (Un et multiple de la partie 1). Selon nos hypothèses, cette sélection se porte sur les beautés, comme sur les notes qui permettent, par voie éducationnelle, une harmonie propre à une exaltation rationnelle avec la partie supérieure de l'âme chez le musicien.

Nous avons dons deux types de contributions différents à la conversion vers l'Un qui agissent respectivement depuis le monde des idées et depuis le monde sensible.

Les beautés du réel, chez Plotin semblent bien adopter cette même posture « d'image » des beautés supérieures, comme cela était le cas précédemment en musique, chez le musicien, dont le but est d'éduquer l'âme à *bien* fonctionner pour qu'elle puisse se tourner ensuite, consciente, en autonomie, vers le Beau supérieur, dans son chemin à travers les beautés de l'intelligible.

Séparer ce qui est beautés de ce qui ne l'est pas dans le monde réel permet donc d'éduquer l'âme à rassembler les beautés de l'intelligible, vers une unité, vers l'Un.

L'on voit bien la rupture plotinienne de la chaine d'actions purement platonicienne entre le réel et le monde des idées puisque les beautés du réel ne sont pas celle de l'intelligible, elles sont leur image. Elles ne servent qu'à éduquer l'âme.

Elles ne sont au mieux que des images des beautés de l'intelligible. Si « l'image de l'Un est en l'âme », l'image de l'Un est présent dans certaines beautés du réel (dans le multiple) où il affiche sa nécessité dans le monde contingent (« elle n'attend pas l'avertissement des beautés ici-bas »). La raison permet ce tri initial qui conduira la *conversion* ensuite[656] :

> L'Un, tout comme le Bien platonicien, est le suprêmement aimable, mais la signification de ce suprêmement aimable n'est pas la même pour les deux philosophes. En premier lieu, parce que chez Platon l'attrait du suprêmement aimable ne vaut *que* pour l'âme humaine dans son ascension vers le Beau en soi. En deuxième lieu, parce que la méthode érotique platonicienne est subordonnée à une finalité, celle de l'atteinte du Bien conçu comme « le plus indispensable des savoirs »[2], et parce que cette finalité commande *l'abandon* de la méthode érotique au profit d'une contemplation intellectuelle de la Vérité. Pour Plotin, tout au contraire, lorsque l'âme humaine dépasse l'intelligence pour n'être plus qu'amour il y a vision du Principe et union avec lui, et de plus, ceci vaut encore pour les réalités intelligibles. C'est qu'en effet l'âme humaine aime le Bien « *poussée par lui* à l'aimer »[3], et, à l'encontre de l'émotion amoureuse décrite par Platon dans le *Banquet* et le *Phèdre*, elle « n'attend pas l'avertissement des beautés d'ici-bas »[4]. L'amour de l'âme lui est donc connaturel, dans la stricte mesure où il est *une certaine motion du Bien*, où il est initié par la présence de l'Un en l'âme.

L'on peut dès-lors supposer qu'il existe deux types de beautés possédant les mêmes qualités que les nombres nombrants/nombrés dans notre schéma de la conversion : dans le monde réel,

656 Agnès Pigler, Plotin, une métaphysique de l'amour: « l'amour comme structure du monde, p.18.

il existe des beautés simples[657], comme les nombres nombrants, dont le but peut être simplement d'éduquer la partie inférieure de l'âme à voir les beautés et à prendre conscience des beautés supérieures[658]. Elles se manifestent par des harmonies de la beauté rencontrées dans le réel qui éduquent l'amant à devenir musicien. Elles contribuent à la conversion dans sa première étape.

Il existe aussi des beautés supérieures, comme les nombres nombrés, qui appartiennent au monde des idées, et qui conduisent à l'Un[659], participent aussi la conversion, entre le musicien et le sage. Elles constituent les harmonies supérieures de la beauté semblable au Beau Absolu dans l'Intellect.

Dans le monde des idées, il existe donc des beautés supérieures ; elles sont toutes des pièces éparses de l'Un, qu'il convient de rassembler (et non-plus de trier comme c'était le cas dans le monde réel), pour se tourner vers l'Un qui nous attire par ses beautés supérieure-mêmes (réflexivité).

Nous constatons que les beautés du réel ont une valeur pédagogique dans une conversion, ici rationnelle[660], à éduquer l'âme à un niveau de conscience qui lui permette de rassembler ensuite les beautés du monde intelligible.

Résultat : en acte, il convient de voir et de rassembler depuis le réel sensible les beautés éparses et divisées, au regard des beautés supérieures présentes en image dans l'âme immobile et dévoilées au fur et à mesure du processus de la pensée réflexive (en puissance) et que le couple agit dans une dialectique rationnelle informelle avec l'âme immobile (acte). Ces beautés supérieures permettent, par cette dialectique du corps et de l'âme immobile, au niveaux idéel, par cette conversion, de tendre vers le Beau.

657 « Il y a de la beauté simple donc tout n'est pas réductible à l'harmonie », (1,21-39)

658 « Il y a quelque chose qui informe et rend belle la chose et que l'âme a en partage en se souvenant d'elle par le biais de la beauté », (2,1-12).

659 « L'idée est la vraie source de l'harmonie »,(2, 12-28).

660 L'on parle de rationalité car, lorsqu'il est possible d'éduquer, cela signifie que l'on est capable de reproduire un processus rationnel qui permet le transfert systématique de connaissance. Même si les beautés en elles-mêmes ne sont pas rationnelles, le mode d'éducation de l'âme qu'elles impliquent est, lui, forcément de nature rationnelle ; de la même manière que la musique exalte ou non, mais qu'il est possible de l'apprendre et de nous éduquer à certaines musiques dont la mathématique est connue.

Nature et rôle de l'harmonie dans la conversion

Peut-on désormais préciser la nature de cette harmonie ? Ainsi, si l'on s'en tient uniquement à penser que l'éducation de l'animal présent en l'Homme et progressive et continue et qu'elle lui permet de voir les beautés[661] dans la diversité, de faire usage de la partir supérieure de son âme, alors l'on gommerait la notion d' « état » de l'équilibre particuliers, ces niveaux de conscience que nous avons appelés respectivement ἡμεῖς-*λόγος/λόγοι/εἶδος*.

Cependant, à ces lieux appelés niveaux de conscience du ἡμεῖς, nous ne considérons pas de rupture ou de discontinuité. Nous considérons que la conversion vers l'Un est progressive et continue par le travail réflexif de la pensée rationnelle à s'éduquer soi-même (que ce soit par la musique, par les sciences, par les beautés, selon les mêmes modèles rationnels).

Mais nous considérons aussi que la conversion du ἡμεῖς sur un axe vertical vers l'Un rencontre des points particuliers, des points d'équilibres caractérisés, en partie une, par des superpositions Sujet/objet :

ἡμεῖς-*λόγοι,*

ἡμεῖς-*λόγος,*

ἡμεῖς-*εἶδος*.

Nous avons présenté précédemment que chacun de ces points d'équilibre était lié à un état de conscience. Une prise de conscience supérieure permet de changer d'état d'équilibre en parcourant des positions intermédiaires du ἡμεῖς de manière simplement transitoire. En effet, l'on ne peut savoir ce qui fait ce que nous sommes sans savoir ce qui est nôtre que provisoirement et transitoirement au moment de la résonnance qui nous détache (le ἡμεῖς) d'un état de conscience inférieur pour rejoindre un état de conscience supérieur. Dans cette transition qui n'a pas de signification temporelle particulière, l'on transite dans une recherche de ce qui est nôtre essentiellement (par exemple, ce n'est plus le λόγος mais il s'agit de l'εἶδος *en devenir* puis de l' εἶδος, pour former le nouveau niveau de conscience ἡμεῖς-εἶδος dans un processus de conversion).

661 Sous-entendu : permettant une conversion vers le haut.

Il existe aussi des états intermédiaires qui ne sont pas des états d'équilibres mais transitoires lors de la progression du ἡμεῖς par conversion vers un état de conscience supérieur.

Et à la notion d'harmonie serait un procédé permettant l'atteinte ou le changement d'état d'équilibre particulier du ἡμεῖς (à condition qu'il existe une superposition du sujet et de l'objet, comme cela a été traité en partie une, du type ἡμεῖς-*λόγος* ou ἡμεῖς-*λόγοι* ou ἡμεῖςΕἶδος) dans la continuité de la conversion).

Cela reviendrait à dire que le ἡμεῖς évoluerait, comme sur un curseur depuis *l'animal en l'homme* vers *l'Homme véritable* à des milliers de postions intermédiaires possibles, sans position initiatique fixe. La conversion vers l'Un se ferait de manière discrète et sans discontinuité ontologique ; l'harmonie représenterait en quelque sorte cette énergie nécessaire à faire monter ce curseur, comme le suggère J. Trouillard[662]. Dans notre modèle, nous parlerions du travail des états discret d'une force dans un déplacement ici idéel ontologique.

Cela conforte donc notre hypothèse sous laquelle l'harmonie conduit à un état d'équilibre entre deux états qui sont ici des états de la conscience. Cette position induite par une harmonie s'accorde avec son écho dans les parties supérieures de l'âme et de l'intellect (sous le modèle enrichi des modes de résonnance).

Dans le modèle des puissances plotinien, et sous l'hypothèse plotinienne de séparation franche du monde réel qui porte les images (ou échos) des formes véritables présentes dans le monde des idées, accessible par l'âme pure, l'on peut faire l'hypothèse qu'une harmonie (que nous avons appelée *rationnelle* dans notre construction) fait *écho* à une harmonie véritable dans le réel sensible.

Cette image, dans le monde du réel sensible est semblable mais distincte de sa cause ontologique, antérieure, dans le monde des idées. Lorsque ces deux images se «rencontrent » lors du phénomène d'harmonie depuis le sensible entre les deux mondes (par la musique de la mêmes manière que par les beautés, cf. étude partie deux), cela produit une exaltation particulière, que nous avons qualifiée *d'exaltation rationnelle*, et qui s'apparente, toujours dans le modèle de mathématisation de la musique de Pythagore, à une *résonnance* (comme il l'est

662 « […] le moi est curseur. Il ne cesse d'aller d'un bout à l'autre de lui-même et d'en parcourir les degrés. Il est polyvalence et oscillation perpétuelle. », J. Trouillard, La Purification plotinienne, Paris, PUF, 1955, p. 26-27. 183 Cf. ἡμεῖς -Λόγοι, ἡμεῖς -Λόγος, ἡμεῖς -Eîdos.

d'une résonnance acoustique) dans l'âme. (Alors que l'harmonie vulgaire conduit à une exaltation vulgaire entre les deux mondes et cette résonnance ne se produit pas dans l'âme du musicien mais dans le couple, le corps qualifié de l'amant ; elle contribue, rappelons-le, à une descente sur l'axe de conversion, vers notre animalité).

La résonnance, dont la notion a été précisée de nos jours, sans contredire les constats et expérimentations antiques, est l'augmentation ou le dépassement d'une harmonie[663] (ondulatoire ou musical en particulier), dans son écho produit dans une caisse de résonnance.

Ce phénomène était connu des pythagoriciens qui s'attachaient à mathématiser la musique des cordes et des vents qui résonnaient dans des caisses *adaptées*. Ce phénomène s'est prolongé en Orient, alors que l'Occident a ajusté ses harmonies[664] dans des instruments frappés (piano) ne possédant pas des caisses de résonance aux *modes* issus des proportions pythagoriciennes (dites naturelles).

La *caisse de résonnance* permet de révéler et d'élever les harmonies de certains sons. Cette caisse de résonnance s'accorde avec la partie pure de l'âme dans notre schéma, et l'on peut comprendre qu'elle permet d'élever des harmonies par rapport à l'universalité des formes de l'intelligible qu'elle représente. Ce schéma demeure cohérent avec le système plotinien des beautés tel qu'expliqué précédemment.

Résultats : les harmonies, dans leur mode discret des niveaux de conscience du ἡμεῖς dans sa conversion ontologique, par un processus dialectique rationnel de la spiritualité externe (de nature informelle dans notre modélisation) représentent des niveaux idéels déquilibres transitoires dans une forme assimilable à une modèle de *résonnance* entre le couple et l'âme immobile. Et ces niveaux successifs montants représentent des modes de résonnance. L'on peut se ramener aux modèles discret des séries de Fourrier pour en finaliser la modélisation (hors du champ de cette thèse).

Modèle de conversion du ἡμεῖς, les harmonies

663 À titre expérimental, l'on peut se référer aux ponts qui s'effondraient sous les pas cadencés à un certain rythme des soldats antiques, ou des résonnances dans les lieux de culte, ou du laser moderne.

664 Cf. Partie 1 sur les gammes diatoniques tempérées.

Une résonance ou des résonances : modèle de la spirale montante et des modes acoustiques.

Etudions maintenant, pour finaliser nos travaux, les relations entre ces modes de résonnance afin de nous assurer sur ces relations sont de nature ontologique (et consolider notre modélisation de la conversion dialectique rationnelle du ἡμεῖς dans la conversion spirituelle externe vers l'Un). Ainsi, sous cette hypothèse rationnelle de la *conversion*, deux options se présentent à nous, qu'il nous faut désormais départager dans le référentiel de l'œuvre plotinienne.

Soit il existerait une première résonance[665] (ou mode) entre Λόγοι et Λόγος puis une autre, distincte ontologiquement entre Λόγος et *Εἶδος* (en référence à une linéarité progressive de la *conversion* depuis l'animal jusqu'à l'Un), soit il existerait une seule résonance[666], impliquant plusieurs modes[667] disposés sur un axe central (qui pourrait être celui d'une spirale montante[668]), et qui marquerait la superposition, selon la direction de l'axe central, sur cette spirale du Λόγος sur *les* Λόγοι après un tour, puis du *Εἶδος* sur le Λόγος, etc.

Plotin ne cite pas expressément l'un ou l'autre des choix que nous proposons à travers les *Ennéades.*

Mais la relation qu'il présente de l'Un au Tout nous fait pencher pour la seconde solution que nous retiendrons. En effet, nous nous appuyons sur le fait que « chaque type d'unité se soumet à la fois à une unité immanente qui assure l'unité de son être et une unité transcendante et archétypale qui couvre ses différences »[669] pour Plotin (que nous avons nommée superposition objet-sujet) et sur le fait qu' « on doit admettre l'existence d'un Un absolument un, lequel, pour manifester son unicité absolue, doit être, non pas quelque chose, mais un acte pur préalable à toute chose, au- delà de toute forme d'être »[670].

665 Ou exaltation rationnelle d'harmonie rationnelle, sous nos hypothèses.

666 Idem.

667 En références aux modes de résonnance des harmonies acoustiques par exemple défini lui-aussi par les rapports pythagoriciens des cordes en résonnance dans une caisse de résonnance.

668 « Symboliquement, le mouvement spiralé est l'expression de cette qualité qui attire, rassemble autour d'une Unité, et relie sans attacher (pas de lien de cause à effet vers l'Unité), ni posséder (inconditionnel du nécessaire au regard du reste contingent), et que l'on peut nommer Amour »,

669 L Couloubaritsis, De la science à la philosophie: Y-a-t-il une unité de la connaissance ?, 2005, p.406.

670 L Couloubaritsis, De la science à la philosophie: Y-a-t-il une unité de la connaissance ?, 2005, p.407.

Cette image de l'unité absolue préalable à toute chose, et non liée se conforme bien à l'image symbolique de la spirale montante, et en général, à la philosophie orientale dont était imprégné Plotin.

L'axe vertical de la conversion dont nous avions parlé précédemment étant la projection de la position du ἡμεῖς parcourant successivement toutes les positions intermédiaires par le travail réflexif de la pensée dans son effort dialectique (rationnel) de connaissance de soi, jusqu'à atteindre des points d'équilibres, grâce à des résonnances d'harmonies particulières ; et cela depuis le monde réel sensible, en harmonie particulière avec l'âme qui fait caisse de résonnance.

Ces états d'équilibre sont les états de conscience cités précédemment.

Reconnaissons que nous ne pouvons pas clairement trancher en faveur de cette seconde hypothèse ; une analyse approfondie nous permettrait de nous positionner avec plus de confort. Cependant, nous poursuivons notre exploration dans cette voie afin d'évaluer la cohérence des résultats que nous obtenons.

Résultat : sans pouvoir distinguer une hypothèse d'une autre, la nature axiologique par une spirale montante (convergence des niveaux de conscience vers une dichotomie de la distance qualitative vers l'Un contient la qualité ontologique de cette conversion) permet de définir le principe ontologique des relations entre les champs discrets de conscience. En effet, si les niveaux de conscience opèrent une discontinuité de leur nature ontologique, ils opèrent cependant une continuité nécessaire des positions sur cet axe axiologique. Le principe d'axiologicité de l'ontologie des modes d'harmonie du ἡμεῖς permettent de fonder la nature ontologique dans leur principe axiologique des niveaux d'harmonie du ἡμεῖς. Ce point mériterait une étude complémentaire détaillée mais ce résultat minimal nous permet d'assurer un niveau de cohérence suffisant de notre modèle ontologique.

Harmonie et modes de résonnance

S'il existe une résonnance dialectique de nature ontologique entre les mode, ces modes étant primaires peuvent-il nous laisser envisager des modes secondaires de résonnance (d'une

résonnance de résonance comme d'une dialectique de la dialectique, formalisée dans notre modèle comme la négation de la négation de la négation ?

Reprenons ce formalisme du 2.4 pour formaliser cette dialectique d'image ξ :

Soit D_i (dialectique particulière) que l'on peut représenter avec leurs les couples plotiniens $(Sujet; Objet_i)$ pour tout i :

D_1 : dialectique #1 entre $Sujet$ et $Objet_1$,

D_2 : dialectique #2 entre $Sujet$ et $Objet_2$,

D_3 : dialectique #2 entre $Sujet$ et $Objet_3$,

$\boldsymbol{D_{ind3}}$: Dialectique d'image ξ de la création de valeur qualitative q_1 de D_1 sur la distance ontologique entre $Sujet$et $Objet_1$.

Avec :

$Objet_1$=Corps,

$Objet_2$=Couple,

$Objet_3$= Âme immobile.

$Sujet$ = Niveau de conscience transitoire particulier de la résonnance harmonieuse du ἡμεῖς dans sa conversion ontologique de nature dialectique rationnelle informelle de la spiritualité externe sur un axe axiologique qui guide le sujet.

Pour les raisons précisées en 2.4, nous négligeons cette influence seconde de la dialectique-de-la-dialectique sur le système global, ce qui revient, ici à ne tenir compte que des modes primaires de résonnance des harmonies des niveaux de conscience du ἡμεῖς.

Mais remarquons simplement au passage une étude par formalisation par les séries de Fourrier nous permettent de constater cependant qu'il existe une infinité de position dichotomiques du ἡμεῖς dans sa conversion vers l'Un. Voici une synthèse de cette étude :

Considérons donc que la résonnance harmonique est l'expression d'un état particulier ou mode, un point d'équilibre particulier sur l'axe montant de la spirale montante de l'animal vers l'Un.

Comme cette harmonie est présente en trois points de cet axe transcendantal (i.e. les trois états de conscience précités), nous devons préciser notre vocabulaire. Pour ce fait, nous choisissons le modèle des modes ou nœuds de résonnances[671].

Ce choix est important dans notre analyse et nous faisons le choix d'un modèle des modes de résonnance inconnus mathématiquement de Plotin sous notre forme actuelle, cependant les phénomènes ainsi que la mathématisation des proportions (donnant chez Pythagore des suites géométriques) relative aux résonnances était connue.

Les nœuds de résonnance n'étaient donc certes pas expliquée à partir des séries de Fourrier au temps de Plotin, mais cohérentes avec les gammes pythagoriciennes en résonnance des cordes dans les caisses de résonnance. De plus, les séries de Fourrier ne contredisent[672] pas les travaux expérimentaux et initiaux de Pythagore dans le champ particulier de la musique spéculative.

Notre hypothèse n'induit donc pas de contradiction ontologique, ni même anachronique, en termes de modèles de compréhension des phénomènes empiriques vibratoires.

L'augmentation créée par une résonnance, au-delà de la somme des trois notes en harmonie, est une résonnance à un mode particulier. Il existe des modes secondaires, appelés aussi échos à la résonnance principale, dont les rapports suivent une suite géométriques semblable à la suite de la gamme de Pythagore. Cela signifie que l'on perçoit déjà plus faiblement l'écho des modes supérieurs de résonnance dans tout mode (appelé fondamental) de résonnance obtenu par une harmonie dans une caisse de résonnance particulière). Ce modèle complémentaire nous permettra de poser une hypothèse, plus loin, sur la conversion vers l'Un qui ne soit, a minima pas contradictoire avec le modèle plotinien de notre étude.

671 Basés sur des proportions qui forment des suites géométriques, à la manière des proportions harmonieuses pythagoriciennes.

672 Il est intéressant, à titre anecdotique de citer que les séries de Fourrier généralisent les travaux pythagoriciens à toutes les gammes, et aussi aux images, à tout signal, au-delà de l'acoustique, parfois dans le champ même des impulsions sentimentales195, champ fantaisiste, et politiquement engagé chez Fourrier, que nous excluons de notre étude, ici.

Notons au passage que Fourier mathématisera ces modes géométriques de résonnance, les appela des nœuds lorsqu'il s'agira de sons[673] ; le spectre acoustique étant le support moderne le mieux adapté pour rendre compte des amplitudes des nœuds de résonnance acoustique (qui peut être quelconque et pas simplement acoustique pour Fourrier) en parcourant toutes les fréquences d'un intervalle. Et l'on constate que certaines fréquences harmonieuses entrent en résonnance avec le support. Comme c'est le cas de l'harmonie rationnelle avec les beautés, ou bien avec les sons purs ou encore les nombres nombrés de l'âme pure chez Plotin.

673 Fourier appliquera aussi son modèle mathématique aux passions, modes de résonnance des beautés vers une unité supérieure, semblable à celle de Plotin (nous n'opérons cependant pas de rapprochement trop direct avec Plotin de cette thèse que nous jugeons fantaisiste et politisée) : « Plongeons-nous un peu dans sa terminologie fantaisiste et son système de pensée. Fourier commence son Nouveau Monde industriel et sociétaire par analyser ce qui relève de l'impulsion hors de toute réflexion. Cette impulsion, il la nomme « attraction passionnée ». Fourier écrit qu'il s'agit d'une chose inédite, inconnue des Grecs, des Romains, et de tous les penseurs depuis 25 siècles. Ni Montesquieu, ni Rousseau, Voltaire ou Bernardin de Saint Pierre n'ont perçu cette réalité essentielle.
Cette attraction hors de tout raisonnement cherche trois buts. Il y a d'abord le luxe et le plaisir des sens. Il y a aussi la recherche affectueuse dans des groupes, comme dans un groupe musical. Enfin il y a la pulsion vers l'unité universelle qui provient de la mécanique des passions.
Cette mécanique est ensuite analysée et décomposée. On distingue le « jeu interne » des passions du « jeu externe ». Tout ce mécanisme est dominé par un total de douze passions, dont les noms sont par exemple : 10e passion, « la Cabaliste, intrigante, dissidente », le 11e, dite « La Papillonne, alternante, contrastante » ou encore la 12e, dite « la Composite, exaltante, engrenante ».
Ces passions 10, 11 et 12 sont appelées « passions mécanisantes » car elles permettent le côté compact du groupe, la diversité et le côté parcellaire des activités.
Les douze passions « gouvernent le jeu des séries passionnées ». Elles ont un but, l'« unitéisme ». On dit des séries qu'elles sont « passionnées » parce qu'elles sont réunies par identité. La série passionnée doit être savamment construite aussi par des désaccords. Les séries doivent aboutir à l'harmonie sociale fondée sur l'émulation, la justice, la vérité, l'accord direct, l'accord indirect (« ou absorption des antipathies individuelles ») et l'unité d'action. Fourier prétend donc aboutir à trouver le code qui permet l'harmonie sociale. Toutes les passions finissent par être coordonnées par « séries de groupes contrastés ». », André Lepic, 05 février 2003, http://culture.revolution.free.fr

Mais Fourrier674 formalise parfaitement, en particulier, les harmonies et leurs résonances, des gammes pythagoriciennes675. C'est pour cela que nous nommerons bien résonnance dans l'âme (et non dans le couple) ce qui se rapporte rationnellement chez Plotin à l'harmonie de plusieurs beautés qui créent une exaltation propre à guider notre propre maitrise de notre animalité.

Cette création de valeur ou augmentation induite par chacun des modes successifs de résonnance de l'âme avec le réel dépasse de la somme des éléments qui la constitue. Cette augmentation semble être la conscience réflexive plotinienne (la résonnance est un écho dans une caisse de résonnance entre deux éléments).

De plus, les échos secondaires du mode fondamental de résonnance sont autres niveaux possibles de conscience des nœuds de résonnance sur l'axe de conversion. Ce sont les niveaux supérieurs dans une conversion montante vers l'Un lorsque l'harmonie est rationnelle (exemple : l' Εἶδος par rapport au Λόγος), ce sont les niveaux inférieurs pointant en direction de l'animalité en l'homme, lorsque l'harmonie est vulgaire (exemple : les Λόγοι par rapport au Λόγος). Cette conscience aurait bien le rôle plotinien de changer d'état, dans une conversion selon un axe vertical vers l'un, où se positionnent les images du ἡμεῖς qui évolue le long de la spirale montante.

À la manière des rapports de la gamme pythagoricienne qui sont liés entre eux par une suite géométrique, les niveaux de résonances disposés régulièrement sur l'axe montant de la conversion vers l'Un aux positions des nœuds secondaires de résonnance dans l'âme ou dans le corps par les mêmes harmonies pythagoriciennes (cf. plus haut) occupent successivement des

674 Pour plus de détail sur ce point technique, je propose le cours pratique du C.P.G.E. de Brizeux : http://www.google.fr/url?sa=t&rct=j&q=&esrc=s&source=web&cd=1&ved=0ahUKEwiA-OzIgrLOAhUPrRQKHSBJBLYQFggeMAA&url=http%3A%2F%2Fwww.cpge-brizeux.fr%2Fcasiers%2Fcscheidt%2F20142015%2Fcours_3_decomposition.pdf&usg=AFQjCNF9xhhBe4OtKKBMj_etKc044hDdEg&sig2=SByXSvDEd99tXG8LI39Kvg&bv m=bv.129391328,d.d24
En particulier, la partie relative à la somme, pour des vibrations acoustiques de cordes, des fréquences, en mode de résonnance acoustiques (ondes stationnaires).

675 Note personnelle : « Une corde qui vivre est une résonnance de cette corde par rapport à ses qualités intrinsèques, sous l'effet d'une mouvement propre produit par une excitation extérieure. Le son produit peut y être juste et beau, au sens des rapports pythagoriciens, ou laids, selon les proportions que l'on applique à la corde vibrante. »

niveaux ayant les rapports géométriques entre eux (ce qui est vrai sous le modèle mathématique de Fourrier notamment en acoustique).

Si l'on se base toujours sur les proportions de la gamme pythagoricienne, le rapport est une suite de type :

$$\frac{1}{x^n} = \frac{1}{f_n(x)}$$

Avec n= ½ ton, 1/3 (tierce), ¼ (quarte), 1/5 (quinte), etc.

Ce qui laisse à supposer que l'on peut se rapprocher à l'infini de l'Un, en montant d'un niveau de conscience par exaltations rationnelles successives par la beauté, la musique, etc.

(Idem pour la descente vers l'animal)676.

Résultat : Nous pouvons nous rapprocher à l'infini de l'Un, en montant d'un niveau de conscience par exaltations rationnelles successives par la beauté, la musique, etc. vers l'Homme véritable plotinien, tout comme il existe une conscience négative menant à l'animalité.

Synthèse du formalisme de la dialectique plotinienne (informelle) de la spiritualité rationnelle externe.

Pour cela, nous reprenons les étapes de conversion du ἡμεῖς dans nos travaux précédents. Ainsi, quid du ἡμεῖς, lié, rappelons-le, au travail du couple sur l'âme se purifiant progressivement par ce même travail (réflexivité) au cours d'un processus dialectique porté sur les éléments du réel (cf. Partie 2, l'éducation par les beautés, la musique, etc.) au cours d'un procédé rationnel appelé harmonie.

Dans notre schéma de la conscience sujet-identité traité en partie 1, les trois états de conscience sont représentés par les modes de résonnance successifs du ἡμεῖς, sur l'axe central de la spirale

676 Notre étude considère donc que la résonnance dans l'âme produit les mêmes rapports de nœuds secondaires (ici vers l'un) qu'une résonnance vulgaire dans le corps (ici vers l'animal en l'homme). Cela signifierait que l'âme possède les mêmes caractéristique de caisse de résonnance que le corps, puisque ces caractéristiques sont portées par les proportions de la gamme pythagoricienne dans notre modèle.

montante de la *conversion* plotinienne. (Qui sont, dans notre vocabulaire moderne, ces modes ou nœuds de résonnance (modes 1, 2, 3).

Les modes de résonnance seraient ces états transitoires, immédiats, provisoires de très forte énergie augmentation de la somme des parties), des états successifs précités.

Pour reprendre notre schéma illustratif, le premier mode serait le mode le plus bas sur l'axe montant de la conversion vers l'Un : celui de l'homme lorsque le couple, dans sa relation à la partie inférieure de l'âme est capable d'un va et vient propre à un mode stationnaire.

Le couple est capable d'élever le ἡμεῖς à un niveau de singularité de lui-même (conscience) propre au ἡμεῖς-Λόγοι (corps).

Le deuxième mode serait le mode atteint lorsque le couple, dans sa relation à la partie supérieure de l'âme est capable d'un va et vient propre à un second mode stationnaire : le couple est capable de trier les beautés dans le multiple (*Un et Multiple*) ; il s'agit du deuxième champ de conscience, celui où l'animal en l'homme laisse la place ἡμεῖς-Λόγος. C'est une phase primaire de l'homme qui a éduqué son âme à pouvoir investir le champ des idées pour y rechercher l'unité dans le multiple (*Un-Multiple*) (Intelligence).

Le troisième mode serait le mode atteint lorsque le couple, dans sa relation à la partie supérieure de l'âme s'efface devant l'action pure de la partie supérieure de l'âme à se tourner vers l'Un, après avoir rassemblé ce qui avait été dispersé dans le monde des idées. (L'Un (sans le multiple)) ; il s'agit du champ de conscience qui permet de se tourner, par la sagesse, vers l'Un, et de pouvoir espérer une *communion* avec lui : il s'agit du niveau de conscience du ἡμεῖς-*Εἶδος* (éthique).

Voici un schéma illustrant nos travaux en partie 3 :

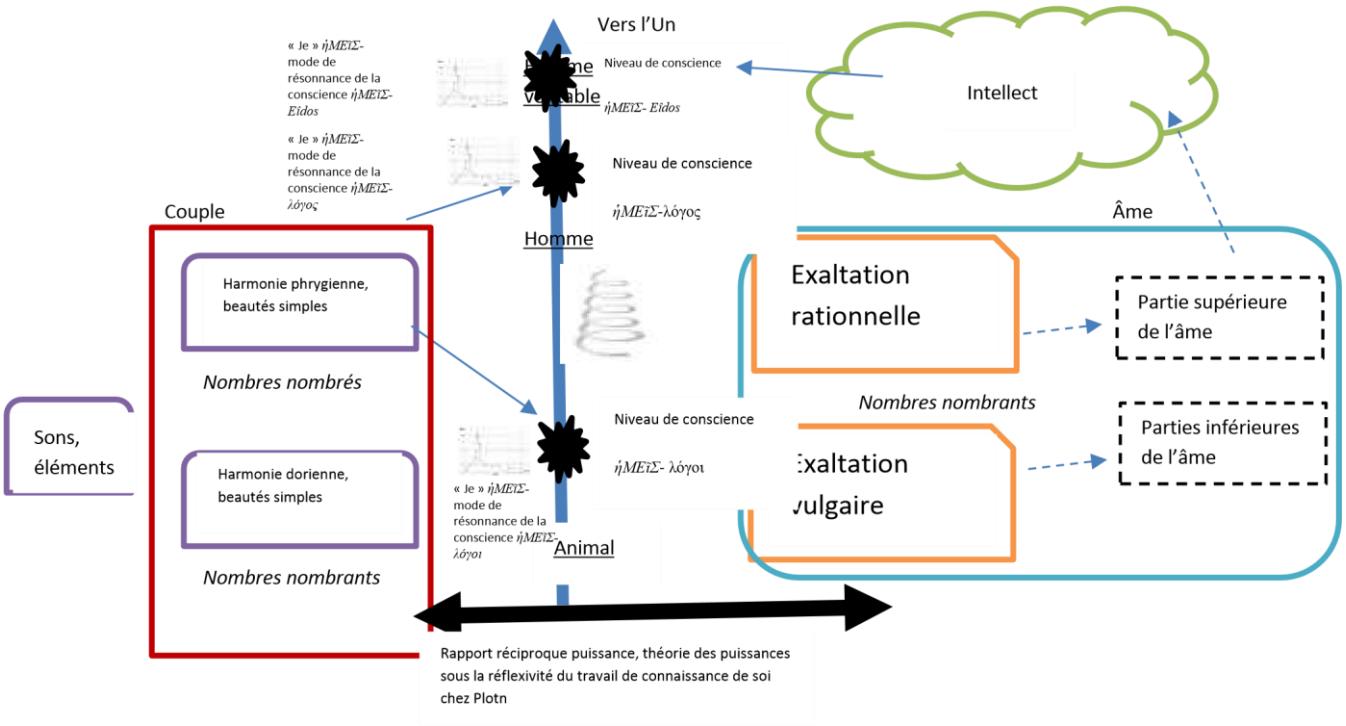


Figure 100 - Modes de résonance de l'âme et niveaux de conscience du ἡμεῖς.

Afin de montrer que le système plotinien de la conversion est un système rationnel qui s'inscrit dont parfaitement dans l'héritage du platonisme, il est nécessaire de traiter des beautés. Le but recherché est de montrer que les beautés, dont la nature n'est pas forcément rationnelle, obéissent à des lois (ou des modèles) de la pensée qui eux, le sont.

Il convient donc de rechercher ces *modèles* et de les définir précisément dans le champ plotinien de la conversion.

Malheureusement, Plotin ne présente pas directement une lecture rationnelle de la contribution des beautés dans la conversion vers l'Un.

Cependant Plotin associe fréquemment le discours sur les beautés avec celui de l'érotisme, et celui de la musique. Mais ces exemples n'ont pas pour but de nous apprendre la musique ou bien ce qui est beau ou ce qui ne l'est pas. Le but est d'illustrer le fonctionnement d'une partie de son système de conversion en transférant des modèles ou mécanismes depuis la musique (ou depuis l'apprentissage des beautés).

Le « comment fonctionne sa logique rationnelle ? » est ce qui est transférable d'un domaine à un autre (exemple depuis la musique vers les beautés) et permet d'expliciter la rigueur rationnelle de son modèle de conversion.

Plotin, en platonicien tardif, s'est approprié la théorie de la musique spéculative de Platon et d'Aristote, mêmes s'il marque des points de divergence mineurs, pour notre étude, avec

Aristote sur la nature de musiques dites éducatives et leur valeur éthique.

Cela signifie que Plotin admet la rationalité mathématique de la théorie des proportions de Pythagore appliquée, notamment à la musique.

La musique peut donc s'expliquer rationnellement et l'on peut éduquer à cet art qui produit, selon le type de musique, une exaltation (hors du champ de la raison), ou une maitrise de l'animalité en soi. Notre modèle de compréhension de la conversion plotinienne sous nos hypothèses de travail nous conduit à penser que ces états, produits chez la personne qui écoute sont dus à des harmonies, en musique.

Ces harmonies contribuent à la conversion vers l'Un par élévation du ἡμεῖς depuis l'animal en l'Homme, vers le sage, l'homme véritable.

Au cours de cette conversion du ἡμεῖς, il se produit des résonnances harmoniques avec l'âme à différents états d'équilibres qui sont des niveaux de conscience distincts ontologiquement.

Ce schéma rationnel, construit à travers la musique chez Plotin sous nos hypothèses platoniciennes, se reproduit à l'identique avec les beautés, l'amour et le Beau absolu, à travers les discours sur l'amant, le musicien et le sage chez Plotin.

Cela laisse à penser que le discours sur les beautés est lui aussi de nature rationnelle, même si les beautés, elles, ne le sont pas forcément.

Résultat : au regard de la difficulté de traiter rationnellement des beautés qui ne sont pas nécessairement, elles, rationnelles, nous avons pu finaliser notre modèle, et généraliser les travaux des beautés comme de la musique à l'ensemble de ce qui relève de la beauté dans le réel, où demeure le corps, à partir des discours sur l'amant, le musicien en plus du discours sur les beautés. Ceci est possible grâce à la notion d'apprentissage en acte de ce qui relève des beautés en général.

Dialectique informelle rationnelle de la spiritualité rationnelle externe

Nous pouvons désormais conclure quant à la dialectique rationnelle formelle informelle de la spiritualité rationnelle externe dans la conversion de l'Un.

Cette conclusion est renforcée désormais par la notion d'apprentissage : les beautés comme la musique peuvent s'apprendre et le doivent aussi dans le but d'éduquer. Or, l'apprentissage est un procédé rationnel de transfert de connaissance, reproductible. Ce qui laisse à penser que le système plotinien, incluant le discours sur les beautés et sur la musique est cohérent. La conséquence directe est qu'il n'existe pas de lecture possible, sous nos hypothèses, de

Plotin sous quelque forme interprétative exégétique. Plotin n'est pas un mystique mais un philosophe de la raison encré dans la tradition platonicienne (ici tardive).

La conversion vers l'Un ne peut pas être déviée de son objet principal qui est de connaitre notre universalité, dans l'Unité en soi dans notre relation au tout. C'est la seule définition acceptable que nous pouvons donner de la spiritualité sous nos hypothèses.

Il n'est donc pas question de dogme, ni même de religion, mais de spiritualité de l'Homme en l'Homme, comme objet de la connaissance. Si penser par soi-même permet de prendre conscience, c'est-à-dire de croire par soi-même dans une unité, alors tout dogme qui prône la croyance sans conscience rationnelle, ni pensée nécessaire se voit relayée au rang de superstition. N'est-ce pas là le combat de Plotin et l'enseignement à une postérité qui attend peut être mieux la relève plotinienne de l'homme véritable, conscient de sa propre spiritualité, qu'une rédemption superstitieux portée par des croyances mystiques ?

ANNEXE 5. Etude préalable de construction du modèle Primo.

Etude préalable de construction du modèle Primo chez MARX du rapport dialectique matérialiste de l'être au réel.

Dialectique matérialiste dans le rapport de l'être au réel chez Marx

Méthode dialectique marxiste reprise d'Hegel

La définition de la méthode dialectique marxiste est reprise intégralement de Hegel comme la négation de la négation[677]. Cette méthode ne dépend pas de la nature de l'objet, puisque c'est une méthode, nous l'avons vu plus haut. En particulier, la dialectique hégélienne est stable lorsqu'elle s'applique à un objet idéel ou bien à un objet réel. La méthode s'applique à un objet et ne tient pas compte du mode de production éventuel de cet objet comme l'être peut l'être de la pensée chez Hegel, ou bien l'inverse chez Marx, ou que l'être peut provenir de la nature chez MARX ou l'inverse chez Hegel, ou être inscrit dans la nature, et non dans l'homme chez Lénine (cf. partie 2).

L'objet spécifique de la dialectique hégélienne à partir des perceptions du réel comme représentation spéculative

[677] Négation quantitative de la négation qualitative d'un objet.

Friedrich Engels, se fondant sur la Science de la Logique de Hegel, postulait trois lois de la dialectique, qu'il exposa notamment dans son ouvrage Dialectique de la Nature (publié à titre posthume) dont voici un rappel :

- L'unité et l'interpénétration des contraires (fondement antique),
- La transformation de la quantité en qualité (fondement antique),
- La négation de la négation.

Hegel définit le sujet comme la pensée, et son principe, l'esprit de l'entendement divin[678]. Ce sujet regarde l'objet, qui est la réalité du monde. La réalité du monde est seconde par rapport à la pensée qui est l'être.[679]L'objet est distinct du sujet, dans

[678] « Pour Hegel, le mouvement de la pensée, qu'il personnifie sous le nom de l'idée, est le démiurge [c'est-à-dire le créateur] de la réalité. [...] Pour moi, au contraire, le mouvement de la pensée n'est que le reflet du mouvement réel, transporté et transposé dans le cerveau de l'homme. », MARX, Le Capital, livre 1, postface de la deuxième édition.

[679] « L'unité du monde ne consiste pas en son Etre... L'unité réelle du monde consiste en sa matérialité, et celle-ci se prouve... par un long et laborieux développement de la philosophie et de la science de la nature... Le mouvement est le mode d'existence de la matière. Jamais, et nulle part, il n'y a eu de matière sans mouvement, et il ne peut y en avoir... Mais si l'on demande ensuite ce que sont la pensée et la conscience et d'où elles viennent, on trouve qu'elles sont des produits du cerveau humain et que l'homme est lui-même un produit de la nature, qui s'est développé dans et avec son milieu ; d'où il résulte naturellement que les productions du cerveau humain, qui en dernière analyse sont aussi des produits de la nature, ne sont pas en contradiction, mais en conformité avec l'ensemble de la nature. » « Hegel était idéaliste, ce qui veut dire qu'au lieu de considérer les idées de son esprit comme les reflets[2] plus ou moins abstraits des choses et des processus réels, il considérait à l'inverse les objets et leur développement comme de simples copies réalisées de l'« Idée » existant on ne sait où dès avant le monde. », XXXXXXXXXXXXX

une relation de contradiction, dialectique. La dialectique hégélienne, méthode de relation du sujet et de l'objet, dépeint le mode d'interaction du sujet sur l'objet. La méthode qui s'applique sur le sujet, met en œuvre par ce même sujet, un processus de négation de l'objet et de négation de cette négation de ce nouvel objet, par le sujet.

En applications successives du même protocole dialectique sur le sujet, au dépend de l'objet, l'on en arrive à une dialectique de plus en plus proche du sujet sur lui-même par désagrégation de l'objet dans le sujet : la pensée se porte de plus en plus sur les résultats de la pensée et non plus sur l'objet initial issu du réel. L'on comprend que la méthode dialectique hégélienne qui sépare le sujet et l'objet, puisque dialectique, est une méthode qui, par le fonctionnement –même de cette méthode, converge vers l'unité à terme du sujet et de l'objet. C'est ainsi qu'Hegel définit une philosophie qui place les perceptions dans l'objet de la réalité, et les sensations dans le sujet, dans l'entendement, dont le processus dialectique à finalité idéaliste, unit dans le sujet seul.

La réalité est donc le reflet de la pensée dans le monde réel sensible.

En reprenant comme un tout la méthode hégélienne de la dialectique, c'est-à-dire de relation de l'objet et du sujet, Marx reprend à son actif les critères définissant la dialectique hégélienne (plus haut).

Cette dialectique d'applique sur les sujets et objets définis dans leur approche dialectique, donc non dualiste.

Ainsi, les dialectiques D1 et D2 chez Marx sont de même nature que la dialectique de Hegel en tant que méthode : il s'agit toujours de la négation de la négation.

En représentant D1 et D2 comme des fonctions, alors, elles sont identiques par nature :

D1 = D2 = D0

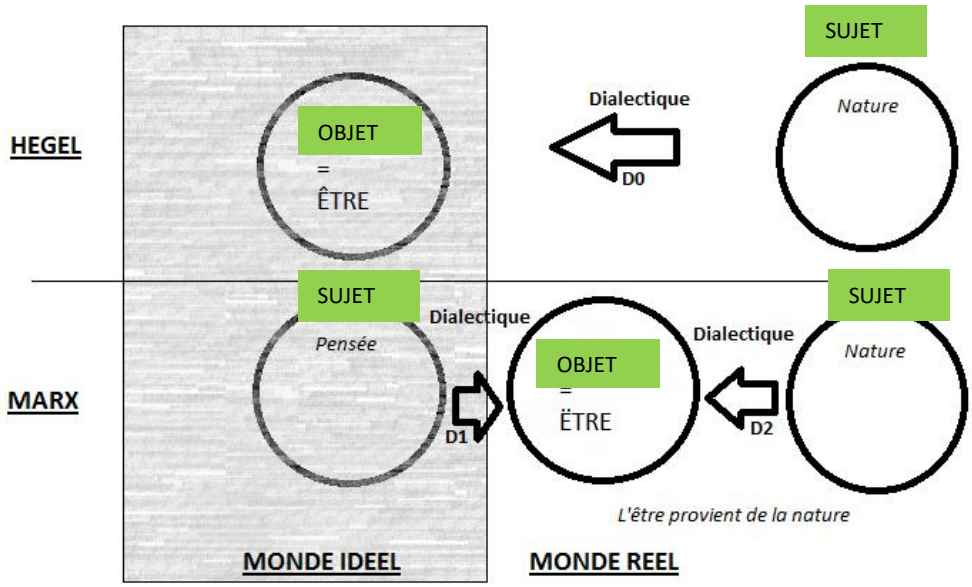


Figure A : MODELE DU RENVERSEMENT DE LA DIALECTIQUE IDEELLE DE HEGEL PAR MARX

Renversement de la dialectique marxienne et idéalisme hégélien

L'on peut alors se demander si ce renversement est une action externe à la dialectique hégélienne, ou bien une exigence de sa dialectique. Car le rejet de l'idéalisme hégélien par la négation de la thèse hégélienne et par la négation de sa négation, en procédant non pas d'un point de vue empirique-pratique, mais d'un point de vue hégélien-même :

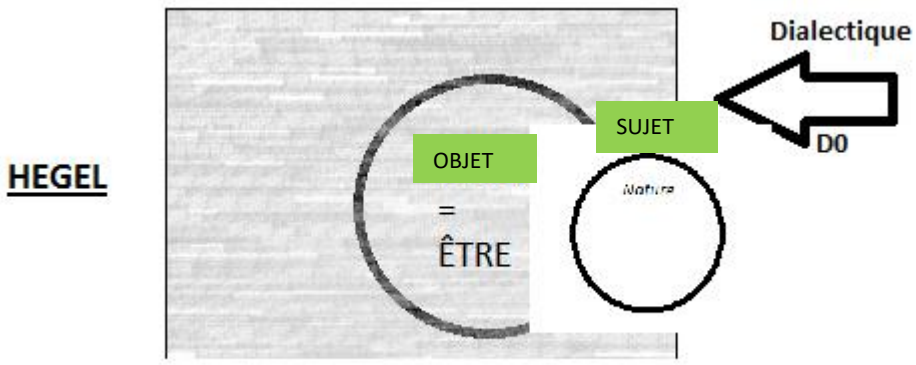


Figure B : IDEALISME DIALECTIQUE IDEEL DE HEGEL

Peut-on dire que la théorie marxiste, à partir du retournement matérialiste premier de Feuerbach et de sa critique, est à la fois un dépassement et une négation de la théorie hégélienne ? C'est-à-dire que l'idée marxiste se trouvait déjà dans la théorie hégélienne ?

Pour répondre à la question suivante, nous reformulerons la question sous cette forme : « le matérialisme dialectique chez

Marx le marxien est-il lui-même le fruit de la négation de la négation hégélienne du système hégélien de l'être ? »

Et répondre à cette question suppose que le système marxien soit le résultat par dialectique hégélienne du système hégélien-même. Or, selon nos hypothèses de travail, nous constatons que le système marxien philosophique comporte des ajouts non dialectiques au système hégélien, sous forme de principes :

- L'être est réel,
- La pensée est sujet dialectique de l'objet réel, au sein d'une unité dialectique appelée homme réel.

Pour cette raison, nous soutenons la position que le marxisme est une rupture de l'hégélianisme.

Unité de la dialectique hégélienne et marxiste dans la méthode

La question que l'on peut se poser est : comment concevoir le fait que le matérialisme dialectique ne converge pas, lui non plus, vers une unité sujet-objet non pas par appauvrissement de l'objet pensée dans le sujet comme dans l'idéalisme hégélien, mais par appauvrissement du sujet nature dans l'objet réel (être), dans un nouvel idéalisme, cette fois-ci matérialiste ?

La première remarque qui peut être faite d'après nos remarques précédentes : Une méthode n'est ni elle-même **idéélliste** ou matérialiste. Cette méthode s'applique comme une fonction stable sur des situations diverses de nature de sujets et d'objets qui font que la dialectique est dite *idéélliste* ou bien matérialiste.

La nature de l'objet en relation dialectique avec le sujet (être) ainsi que le fait que le sujet provienne de l'objet en question nous permet de définir la nuance entre *idééllisme* et matérialisme entre Hegel et Marx.

Chez Hegel, l'être provient de la pensée ET l'être est idéel. La dialectique s'applique sur une configuration que nous appellerons idéélliste.

Chez Marx, l'être provient[680] de la nature[681], et la pensée provient de l'être, ET l'être est réel. La dialectique s'applique sur une configuration que nous appellerons réaliste.

Dans notre schéma de pensée, comme le réalisme tient à la superposition au terme d'une application dialectique sur elle-même d'un sujet avec son objet, nous considérons que le matérialisme dialectique marxien peut éventuellement conduire à

[680] La notion de provenance est une notion essentielle ultérieurement afin de comprendre sa contribution dans la dialectique. Nous y reviendrons en particulier avec les notions d'être, de pensée et de conscience.
[681] La nature dans l'être : « la nature, c'est-à-dire la nature qui n'est pas (plus ontologiquement) elle-même le corps humain, est le corps non-organique de l'homme (nature, être réel) », MARX, Manuscrits de 1844, Op. Cit., p.62.

un idéalisme propre, tout comme la dialectique idéélliste hégélienne conduit, elle, à son propre idéalisme.

C'est à supposer que *l'idéésme* éventuel du matérialiste dialectique marxien est contradictoire avec le matérialisme idéélliste de Hegel (il converge vers des objets opposés, l'un la pensée, l'autre potentiellement la nature). De plus qu'ils soient tous les deux unis pas le fait qu'ils soient chacun une convergence au bout d'un nombre important d'application réflexive de chacune des dialectiques sur elles-mêmes.

Ce qui nous conforte donc dans notre analyse est que notre modélisation de l'augmentation marxienne par rapport à l'hégélianisme est elle-même de nature dialectique, ce qui nous rend cohérent avec la pensée de Marx et de Hegel;

Ainsi, si nous considérons que les notions :

- Dialectique idéélliste,
- Dialectique réaliste par principe matérialiste comme produite par le sujet nature du réel,

sont elles-mêmes dialectiques, alors, la notion d'idéésme nous permet de dire désormais que la dialectique matérialiste marxienne est bien un dépassement lui-même dialectique de la dialectique idéélliste de Hegel. La philosophie marxienne, en introduisant les notions :

- L'être est réel,

- La pensée est sujet dialectique de l'objet réel, au sein d'une unité dialectique appelée homme réel.

Et la relation objet-sujet produit un système complexe dans négation dialectique de la négation du système hégélien.

Matérialisme, idéélisme et idéalisme dans la relation dialectique Objet-Sujet :

Matérialisme et idéalisme théologique

Feuerbach fut le premier à poser les bases sur lesquelles Marx allait construire son matérialisme dialectique.

Ces bases sont celles d'une dé-idéalisation de la philosophie hégélienne, comme une étape préparatoire au renversement marxiste.

Feuerbach reproche[682] à l'idéalisme de séparer à son terme l'esprit de l'être. L'être tend à devenir un sujet autonome :

682 FEUERBACH, Principes de la philosophie de l'Avenir, in Manifestes Philosophiques, textes choisis et traduits par Louis Althusser, Paris, Presses Universitaires de France, 1960, p.194

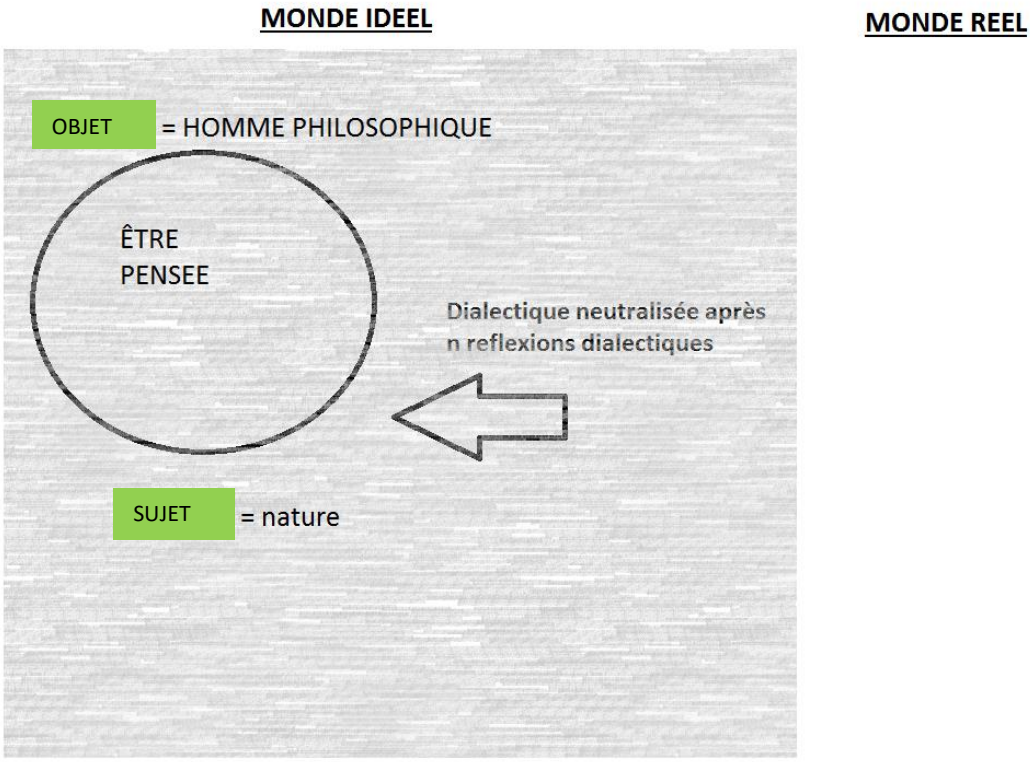


Figure 101 : REPRESENTATION DE L'IDEALISME (CRITIQUE DE FEUERBACH)

Sur cette base, il reproche à Hegel l'idéalisme de sa philosophie qui, en plaçant l'esprit dans l'être, produit une convergence dialectique idéaliste de la relation de l'esprit et du réel, qui tend à créer un être idéel, homme philosophique dont la pensée est détachée de la réalité empirique.

L'idéalisme de la dialectique réflexive, à son terme de l'idéellisme dialectique hégélien est de nature métaphysique : l'être est idéel. Sujet et objet sont superposés.

Cet idéalisme est-il pour autant théologique ?

La théologie considère qu'il existe un être sans essence, indépendant de tout être essentiel idéel, qui génère volontairement ou bien par déterminisme l'être essentiel. Ce n'est plus la nature réelle qui produit l'être réel (matérialisme) mais une unité essentielle qui produit l'être idéel de nature métaphysique).

L'idéellisme de la dialectique hégélienne conduit à un idéalisme ouvrant sur l'être absolu nécessaire pour qu'il fût un principe à l'être idéel externe à lui dans le monde métaphysique idéel. Ainsi, la théologique s'impose comme nécessaire de l'existence de l'être comme homme philosophique chez Hegel.

La négation hégélienne de la théologie conduit par processus ultime de négation de la négation à un idéalisme dont la nature de la négation devient théologique[683].

Matérialisme et métaphysique

Marx reconnait la force du fondement philosophique du renversement théologique de **l'idéalisme** vers une anthropologie, humanisme en devenir chez Feuerbach[684] et y voit l'avènement de la philosophie nouvelle, dénuée de tout idéellisme dont l'issue **idéaliste** rendait sinon nécessaire l'autorité d'un être

683 idem, P.147.

684 MARX, Sur Proudhon, Lettre à J.B. von Scweitzer, 1865, traduction M. Rubel et L. Evrard, in MARX, Œuvres, Economie I, Ed. Gallimard, Paris, 1963, bibliothèque de la Pléiade, P. 1452.

autonome, séparé de la pensée, et du réel sensible, un être qui possédait une essence et pas d'existence.

> « Comparé à Hegel, Feuerbach est bien pauvre. Pourtant, après Hegel, il fit époque, parce qu'il sut mettre en relief certains points peu agréables pour la conscience chrétienne et pour le progrès de la critique, mais que Hegel avait laissé dans un clair-obscur mystique ».

Marx réfute la portée idéélliste du système hégélien et en vient à en réfuter son idéalisme, et par conséquent la portée de l'autorité de l'esprit, par voie dialectique de négation et de négation de la négation. Il s'agirait selon lui d'une finalité purement intellectuelle, de l'esprit sur lui-même, détaché totalement de tout lien empirique initial avec la réalité à la manière de l'idéalisme antique, nécessairement métaphysique[685].

L'idéalisme comme finalité de l'idééllisme dialectique hégélien est nécessairement métaphysique (la limite idéaliste de source idéelle est elle-même idéelle, dont dans le champ de la métaphysique). Cette remontée essentielle de nature ontologique (sur l'être) converge vers un idéalisme purement métaphysique.

Notons que Hegel a toujours reconnu cela par ailleurs, en affirmant l'autorité suprême de l'être véritable comme seule réalité[686].

685 En référence au modèle plotinien de l'un comme être essentiel, sans existence, détaché de la pensée. Cf. GARRIGUE, Plotin Aujourd'hui, Chapitre premier, Etude des 22e et 23e traités, selon l'ordre chronologique.

686 « La seule réalité est l'Esprit absolu, l'esprit est tout et tout est esprit. L'Esprit absolu est aussi Raison universelle : « Ce qui est rationnel est effectif, et ce qui est effectif est rationnel », In HEGEL, Philosophie du droit, préface.

Qu'en est-il de l'idéalisme éventuel du matérialisme marxien, est-il nécessairement non-métaphysique ?

Matérialisme métaphysique et matérialisme non-métaphysique

Le renversement de Feuerbach n'est pas seulement l'émergence d'un anthropologique qui s'oppose par son réalisme matérialiste à l'idéellisme métaphysique, puisque qu'il réfute une part entière du matérialisme de nature métaphysique. Cette base est essentielle pour fonder chez Marx un matérialisme propre à son modèle (matérialisme ne veut rien dire en soi à l'extérieur d'un cadre précis philosophie d'application, il existe tant de matérialismes dont les principes sont implicites).

Adler, lecteur de Feuerbach nous invite à faire le constat que le matérialisme peut avoir une racine commune avec la métaphysique en tant qu'elle s'interroge sur l'essence de tout être ; et dans le cas particulier, le matérialisme peut être perçu comme une interrogation sur l'essence en tant que matière de tout être[687]. Cette phase peut être perçue comme une contradiction de notre modèle où l'être s'interroge dialectiquement sur la pensée chez Marx. Rappelons que nous avions fait ce choix de modélisation dans un but de cohérence chez MARX d'une perspective dialectique entre monde réel et monde

687 ADLER, Lehrbuch der materialischen Geschichtauffassung, Berlin, Wien, 1930-1963, 3 vol., Tome I, p.75.

idéel, en considérant être dans le réel, ainsi que l'existence pour MARX d'un monde idée, en l'homme réel, produit par l'être réel.

Il nous convient donc de lever tout risque d'interprétation contradictoire de cette assertion d'Adler avec le système Marxiste :

« Le matérialisme peut être perçu comme une interrogation sur l'essence en tant que matière de tout être » peut être interprété comme suit : l'homme réel, objet possédant l'être et associé dialectiquement avec son essence produite (la pensée) est réel complètement. Ce qui ne correspond pas à notre système.

Si le matérialisme dialectique de Marx devait éventuellement être métaphysique, cela ne pourrait pas être pour cela.

L'essence matérialiste de l'être est la nature chez Marx alors que l'essence matérialiste de l'être est la pensée chez Hegel.

Si l'essence matérialiste marxienne de l'être est dans la nature, la dialectique matérialiste, éventuellement idéaliste ne peut être métaphysique de par l'essence de l'être provenant de la nature. Cette essence confère à l'idéalisme une qualité non métaphysique.

L'essence de l'être dans la nature chez Marx est donc matérielle. C'est une essence qui ne provient pas du monde des idées. En ce qu'elle lui est supérieure, c'est-à-dire au-delà de ce monde des

idées, commune avec une essence absolue, elle n'est pas métaphysique (mais théologique ?).

Il convient donc de considérer en quoi Marx comme Feuerbach se démarque radicalement d'un matérialisme métaphysique qui les ferait, sinon, potentiellement retomber dans une forme d'idéalisme (de principe idéel) inversé. MARX approuve[688] la distinction hégélienne[689] entre idéalisme et matérialisme métaphysique :

> « Au sujet de cette essence absolue, l'Aufklärung entre en conflit avec elle-même… et se divise en deux parties… Une des parties de l'Aufklärung nomme essence absolue cet absolu sans prédicat qui est la pensée au-delà de la conscience effective, dont on est parti ; l'autre le nomme matière. Si l'on les distinguait comme nature et esprit-principe supérieur ou dieu, il manquerait alors le tissage inconscient en soi-même pour être Nature la richesse de la vie déployée, à l'esprit ou à dieu la conscience se distinguant en soi-même. Les deux choses sont simplement le même concept. »

Il est à remarquer que la notion de ***conscience*** est encore vague et méritera une étude particulière chez Marx ultérieurement. Notamment dans sa relation avec la pensée de l'être véritable, objet du réel sensible, issu de la nature chez MARX.

688 MARX-ENGELS, La Sainte famille, ou critique de la critique, critique contre Bruno Bauer et consorts, Paris, Ed. Sociales, 1969, 256 p., 1ère édition 1845.

689 HEGEL, Phénoménologie de l'esprit, Paris, Ed. Aubier, 1939 et 1941, 2 volumes, 1ère édition 1840.

Mais nous pouvons cependant identifier la position stricte de Marx lorsqu'il rejette[690] toute forme de métaphysique, se démarque notamment de toute interprétation fausse de matérialisme métaphysique pouvant conduire à une forme d'idéalisme marquée par l'autorité autonome à la pensée, d'un être essentiel, sans existence. S'il y a autorité autonome, ce n'est pas celle de la pensée mais d'un principe supérieur. Cela nous permet de rejeter que le marxisme puisse être considéré comme métaphysique.

Nous étudierons plus tard l'humanisme marxiste au sens de la dialectique marxiste-même et verrons que la nature non-métaphysique du matérialisme dialectique marxiste est la condition nécessaire pour le devenir humaniste (non idéaliste en partie 1, à destination sociale ou sociologique en partie 2) de sa philosophie.

Mais il peut être perçu de nature théologique comme déterministe.

L'influence d'Épicure dans la philosophie Marxienne nous permet de trancher que la philosophie marxienne est à tendance déterministe d'un tout unifié, cohérent, harmonieux dans les contradictions du monde réel. Ce principe supérieur être sans essence serait donc non-engendrant, non-porteur de volonté. Donc de nature non théologique.

690 A la manière de Marx, Engels rejette à son tour toute tentation de matérialisme métaphysique In ENGELS, Dialectique de la nature, Ed. Sociales, Paris, 1968.

Cela nous permet d'éliminer toute possibilité idéologique que ce soit de nature matérialiste dialectique métaphysique ou bien matérialiste dialectique théologique.

Conclusion de partie : idéalisme du matérialisme dialectique

Le matérialiste dialectique n'est pas :

- Ni idéaliste de nature matérialiste au regard de l'essence matérialiste de l'être,
- Ni métaphysique matérialiste en tant que théologique de la nature de l'être sans essence.

Il ne peut pas y avoir de définition intrinsèque d'une quelque idéologique du matérialisme dialectique marxien à partir des critères précédents.

Et nous rejetons le fait que le matérialisme dialectique puisse être considéré comme éventuellement idéologique en soi dans son processus dans le réel parce qu'il reconnait une vision déterministe Épicurienne déterministe de la nature en raison de la nature causale contingente du déterminisme (de Marx le marxien à MARX le marxiste sera mis en avant la notion épicurienne d'accident du réel matérialiste comme rupture) et non de nature volontaire d'un principe nécessaire.

Remarque sur l'erreur de compréhension de l'idéalité par Adler du schéma dialectique marxien dans son augmentation du système hégélien.

En pointant l'idée de l'idéel, Adler fait référence à la nature idéélliste de la philosophie hégélienne implicitement.

La mauvaise interprétation qu'en fait Adler de sa découverte, est qu'il considère que le matérialisme non-métaphysique de Marx l'est par sa distinction de l'idéel hégélien comme reconnaissance de l'existence par Hegel d'un monde des idées[691]. Cette erreur de la part d'Adler le mène à une contradiction de penser le matérialisme marxiste se distingue du matérialisme métaphysique de Hegel par le critère de non-*métaphysicité* (c'est-à-dire la non reconnaissance de l'idéel de Hegel).

Or, penser cela est opposer réel et idéel[692] et fonder le matérialisme non métaphysique sur le réel (monde sensible) dans son opposition à la reconnaissance de l'existence d'un idéel (ou monde des idées par altérité (non dialectique du coup)).

L'idéel ne peut pas exister dans ce cadre autrement que dans le réel comme produit du réel. Donc ne pouvoir exister métaphysiquement. Pour Adler, le seul moyen de comprendre la démarcation non-métaphysique de Marx est de considérer qu'il n'existe pas d'idéel qui ne puisse pas être réel. Le problème

[691] Op. Cit. p.106
[692] Op. Cit. p.105

est que MARX n'a jamais nié l'existence effective du spirituel (non divin mais simplement idéel) comme émanation du monde des idées, pur, de l'idéel.

Ce qui passe pour être une impasse que nombre de lecteur de Marx conçoivent comme une faille *contradictive* de sa théorie où s'incrustent les possibilités d'idéologie du marxisme comme spiritualité en tant que dérive de la dialectique hors d'elle-même, nous proposons une lecture plus nuancée, qui n'aboutisse pas à la conclusion radicale d'Adler. Et qu'il ne reste rien à un matérialisme non métaphysique qui ne fût pas idéel[693].

Peut-on envisager un idéalisme de nature métaphysique du système marxiste sur lequel nous pourrions fonder une définition rationnelle d'idéologie matérialiste dialectique issue dialectiquement de cette dialectique matérialiste ?

C'est-à-dire que nous devons désormais étudier toute possibilité de superposition de l'objet-être réel avec les sujets nature et pensée chez Marx aux termes des dialectiques réflexives respectives de l'objet et de la nature, ainsi que de l'objet avec la pensée de l'homme réel.

C'est-à-dire que nous devons étudier les possibilités d'un *naturalisme* comme idéalisme matérialiste dialectique où objet et nature seraient superposables, et un *idéisme* comme idéalisme

[693] Op. Cit.p.103 et suivantes.

matérialiste dialectique où objet et pensée seraient superposables.

Conditions d'un idéalisme du matérialisme dialectique par superposition du sujet et de son objet

Résultante qualitative de la dialectique Sujet-être et objet-pensée chez Marx (q_1)

(q_1) est la résultante de la relation dialectique, que certains appellent union694.

(q1) est l'être en tant qu'être conscient695 en tant que devenir, processus de la vie réel. C'est pourquoi nous l'appelons résultante, car la dialectique produit une chose qui devient progressivement. Dans ce cas, il s'agit de la conscience. La dialectique en question est celle qui détermine la pensée comme être humain. La dialectique est la création comme processus de l'être humain à partir du lien dialectique entre pensée de l'idéel et être objet du réel. Rappelons que la pensée est le produit de l'être réel696. Ce lien, centré sur l'être réel produit l'être réel en tant qu'être humain du réel, qu'être concret.

C'est en ce sens qu'il faut dialectiquement nécessairement entendre Marx dire que la conscience et l'être « sont la même

694 Rappel : nous l'appelons résultante qualitative de la dialectique de la négation de la négation de l'être réel et de la pensée considérés comme deux pôles distincts quantitativement et unis qualitativement, par opposition au schéma dualiste kantien rejeté de la méthode de cette thèse car étrangère à la méthode marxienne de pensée.

695 Ref. à MARX, L'idéologie Allemande.

696 MARX, Postface à la seconde édition du Capital, op. ci., p. 558, « le mouvement de la pensée n'est que la réflexion du mouvement réel, transporté et transposé dans le cerveau de l'homme. »

chose ». La conscience est le résultat de la dialectique qui lie dans le réel la pensée idéelle avec l'être sujet, du réel.

Cette conscience en soi de l'objet sujet de lui-même par la nature et la pensée, en soi, est la conscience de l'objet être du réel d'être objet être humain. C'est en ce sens que nous comprenons cette union dialectique[697]. JAKUBOWSKI[698] présente une synthèse parfaite du schéma que nous construisons de la représentation concrète de q1 dans le système dialectique marxiste :

> « L'humanisation » par Marx de la question des rapports de la pensée et de l'être l'a conduit à la connaissance de l'être comme être humain et social et non plus seulement comme être humain naturel, et donc la connaissance de la conscience comme pensée humaine. »

Ceci étant précisé, considérons maintenant la résultante qualitative produite par la dialectique de l'objet être et du sujet pensée par négation de la négation de la distance ontologique de l'objet être et du sujet « pensée » dans le schéma marxien.

Résultante qualitative de la dialectique Sujet-être et objet-nature chez Marx (q_2)

697 La pensée et l'être sont donc certes distincts, mais en même temps ils forment ensemble une unité. », MARX, Manuscrits de 1844, Op. Cit., p.90.

698 JAKUBOWSKI, Les superstructures idéologiques dans la conception matérialiste de l'histoire, Ed, Paris, 1976, p. 117.

Pour comprendreq_2, il convient de traiter de la notion d'être social, de superstructure, de médiation dans la relation à la conscience. Cela nous permettra de formaliser notamment les notions d'aliénation et de révolution chez Marx.

(q2) est la résultante qualitative de la relation dialectique être du réel, appelé être naturel, avec le sujet 2, appelé nature.

Quel est la nature de cette résultante chez Marx ?

D2 est la relation de la nature sur l'objet. Elle représente l'influence de la nature sur l'homme naturel comme être. Marx ne définit pas clairement dans ses écrits la nature de la relation, mais un exemple nous permet de comprendre la nature de q2 :

> « Les facteurs naturels {objet2, la nature}, n'agissent pas de façon immédiate sur les rapports humains mais seulement de façon médiée. Une mer, qui à l'époque de la technologie primitive sépare les peuples les uns des autres, constitue, lorsque cette technologie est plus évoluée, leur liaison. La situation de l'Angleterre n'a pas changé géographiquement depuis l'antiquité, mais a acquis une signification toute différent ».

Le sujet 2, et l'objet homme naturel comme être du réel subissant l'influence du sujet1 (médiée) sur lui comme la nature (sujet2) sur le l'objet de notre modèle (réciprocité dialectique).

Dans l'antiquité, cette distance quantitative entre objet et sujet est importante au regard de l'exemple cité. Objet et sujet

sont deux pôles d'une relation dialectique entre eux. La dialectique tend à rapprocher l'objet et le sujet car cette dialectique représente bien la tendance de l'homme naturel à se concilier qualitativement avec la nature, en devenant un homme social.

Cela est possible par l'union qualitative de la nature avec l'être naturel. Cette union du sujet2 et de l'objet est de même nature dialectique que l'union chez Marx entre pensée et être, explicitée précédemment.

La résultante qualitative est l'augmentation des conditions de production. En se conciliant avec la nature dans l'homme social en devenir, l'être générique se concilie dialectiquement avec la nature, tout en s'impliquant dans des conditions de production de plus en plus importantes. Ces conditions de production élèvent l'homme générique comme être provenant de la nature, en un être humain qui demeure une unité non consciente de son implication sociale par les moyens de production.

Les hommes (générique), social en devenir, « nouent des rapports de production déterminés, nécessaires, indépendants de leur volonté ». L'homme générique est donc un homme déterminé par ses moyens de production, un être potentiellement social, qui n'a pas conscience de son être social. Nous verrons que ce processus **inconscient** de l'être générique en devenir conduit à l'aliénation s'il n'opère pas un processus praxique réciproquement.

Pour cela il nous faut comprendre que q2 représentant les conditions de production, c'est la médiation même qui est exprimée, et relevant de la praxique au sens externe de Lénine. L'union qualitative entre les deux pays séparés par la mer dans notre exemple ne l'est que parce que la médiation devient plus importante, les conditions de production nous permettent toujours mieux cette union qualitative, qui contrairement à Q, aurait tendance à éloigner l'homme naturel de la nature.

Ceci étant précisé, considérons maintenant la résultante qualitative produite par la dialectique de l'objet-être et du sujet nature par négation de la négation de la distance ontologique de l'objet-être et du sujet-nature dans le schéma marxien.

Schéma

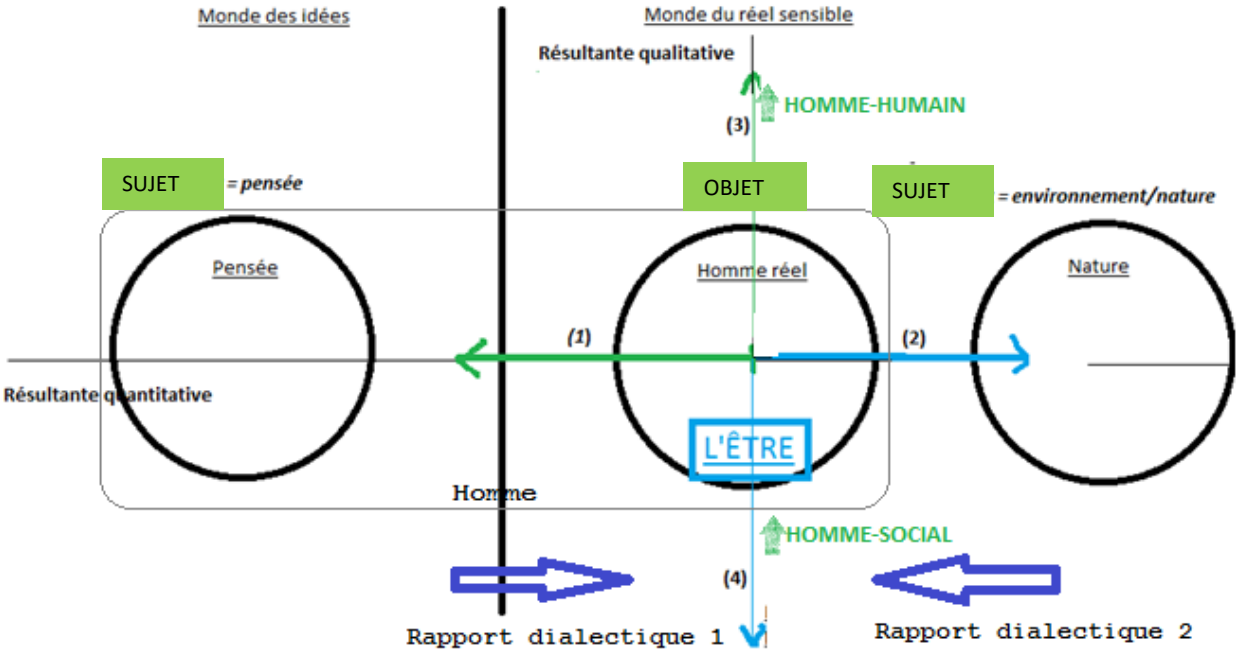


Figure C : DIALECTIQUE MATERIALISTE OBJET-SUJET

Légende :

(15) : résultante quantitative (négation) de la dialectique hégélienne objet-sujet resp. Homme réel-pensée.

(16) : résultante quantitative (négation) de la dialectique hégélienne objet-sujet resp. Homme réel-nature.

(17) : résultante qualitative (négation de la négation) de la dialectique hégélienne objet-sujet respectivement homme réel-pensée.

(18) : résultante qualitative (négation de la négation) de la dialectique hégélienne objet-sujet respectivement homme réel-nature.

Attention, ce schéma est une représentation transitoire car l'on ne connait pas, à ce stade la nature de la relation entre la production qualitative et la distance quantitative entre les pôles. Nous n'avons pas introduit la nécessité de Praxis comme vecteur de conscience de l'être chez Marx.

Ceci, nous le verrons est déterminant dans le cadre de la cohérence rationnelle du système marxien de base que nous construisons afin que ces notions déploient tout leur sens réel chez Marx.

Oscillation de l'être, sujet dialectique marxien entre ses pôles nature et pensée

L'on constate cependant bien que le rapport actif et dynamique entre l'objet et le sujet qui détermine sa subjectivité, et non l'inverse, est bien conservé par le modèle.

Deux issues à cette schématisation partielle du marxisme dans la relation dialectique du sujet à l'objet double :

La dialectique hégélienne de la négation (quantitative) puis de la négation de la négation (qualitative) induit une réduction de l'espace ontologique quantitatif entre sujet et objet. Dans un schéma dialectique hégélien intégrant chez Marx la portée bipolaire d'Héraclite sur le devenir de l'homme entre les bornes de l'idéel et du réel, cette base du matérialisme chez MARX place le devenir de l'homme comme évoluant entre nature et pensée.

Il a la possibilité théorique (nous verrons que ce n'est pas possible par le modèle stable non idéaliste (et idéologique)) de se rapprocher jusqu'à l'extrême de l'un des deux pôles (idéalisme de l'idéellisme ou du naturalisme en l'homme (forme d'humanisme idéaliste)). Il est aussi une hypothèse qu'il puisse se maintenir

dans un équilibre stable de son processus dialectique bi-sujet-objet. En effet, nous verrons qu'il s'agit de cette hypothèse qui assurent une solution rationnelle à partir des dialectique sujet objet centrées sur l'objet de l'homme réel constituent des pôles opposés.

Dans le schéma marxiste de l'être comme sujet/homme du réel sensible, pour que la dialectique hégélienne dans son fonctionnement intrinsèque ne dérive pas vers un idéalisme (rencontre du sujet et de l'objet), il faut nécessairement que les deux processus dialectiques produisent des réductions quantitatives (vertes et bleues) qui se compensent dynamiquement vers un équilibre de l'objet-être dans le réel sur l'axe horizontal quantitatif.

Production qualitatives q1 et q2 et nécessité de non-idéalisme du système marxien

L'on remarque aussi que, tant que l'être évolue dynamiquement entre ses objets sous des dialectiques qui impliquent l'action du sujet sur l'objet, le sens de la quantité en entrée de la dialectique est stable, donc, sous une dialectique de méthode stable, la production qualitative est toujours positive. Et se cumule à chaque réflexion dialectique sur elle-même du sujet sur l'objet.

Ce que le sujet EST successivement et dynamiquement, entre ses objets quantitativement, définit ce que l'être devient

progressivement et qualitativement : être humain d'une part, et être social d'autre part.

La relation entre les deux est elle-même dialectique, nous le démontrerons. Et l'union dialectique des deux est l'être véritable du réel. Nous devrons démontrer que cet être ne peut être QUE réel.

L'on conçoit que le seul moyen d'optimiser la contribution qualitative du marxisme conduisant à l'homme véritable à la fois humain et social est le maintien dynamique de la distance quantitative ontologique à la fois avec l'objet nature et avec l'objet pensée. Sinon, nous retombons dans un matérialisme dialectique soit idéalisant-idéélliste (idéiste) ou idéalisant-naturaliste (réaliste*[699]).

Représentation du système oscillateur de l'être entre ses pôles dialectiques

Négation de la négation comme une fonction dialectique

La première dialectique représente l'interaction **dialectique** de l'homme réel du réel sensible avec la pensée existant dans le monde idéel, produite par lui. L'homme réel du réel sensible, sujet dialectique, portant l'être.

[699] Le lecteur exigent constatera que nous manquons de mots et associons réaliste comme un processus et comme une fin avec la même orthographe d'après les chapitres précédents, c'est pourquoi nous mettrons une * à coté du mot à destination de fin.

La seconde dialectique représente l'interaction **dialectique** de l'homme réel du réel sensible avec la nature qui l'a produit initialement. L'homme réel du réel sensible, toujours objet dialectique, portant toujours l'être.

Chacune des dialectiques utilisant le même modèle de négation, puis de négation de la négation.

En reprenant les travaux de formalisation des dialectiques D1 et D2, nous définissons désormais les dialectiques comme des fonctions.

La production dialectique de la **négation de la négation**, appelée H_q donne un résultat quantitatif noté $q(x;y)$ d'une relation dialectique entre deux pôles $(x;y)$:

$$H_q : (x;y) \rightarrow q(x;y)$$

Lorsque cette **négation de la négation** qualitative de produit (q) notée H_q s'applique au couple dialectique :

$$\{x;y\} = \{Objet = Homme\ réel; Sujet = pensée\} = \{Objet; Sujet_1\}$$

Elle est notée :

$$H_q(Objet; Sujet_1)$$

Et son résultat qualitatif relatif au sujet1 est :

$$\Delta q_1(Objet; Sujet_1)$$

Ou

Δq_1

Lorsque cette **négation de la négation** qualitative de produit (q) notée H_q s'applique au couple dialectique :

$$\{x; y\} = \{Objet = Homme\ réel; Sujet = pensée\} = \{Sujet; Objet_2\}$$

Elle est notée :

$$H_{q2}(Objet; Sujet_2)$$

et son résultat qualitatif relatif à au sujet 2 est :

$$\Delta q_2(Objet; Sujet_2)$$

Ou

Δq_2

Négation de la négation comme une composition de fonctions

La **négation de la négation** est la négation qualitative d'une négation quantitative en dialectique hégélienne reprise par Marx. Soit :

$H_{qi}(Objet; Sujet_i)$

Avec :

- i=1 pour Pensée
- i=2 pour nature

Telle que :

$$H_{qi} : G_{ui} o\, H_{Qi}(Objet; Sujet_i) \rightarrow \Delta q(Objet; Sujet_i) \quad avec\ i = \{1; 2\}$$

$$H_{qi} : H_{qi}(Objet; Sujet_i) \rightarrow \Delta q(Objet; Sujet_i) \quad avec\ i = \{1; 2\}$$

Avec :

- $G_{ui}(Objet; Sujet_i)$: Fonction intermédiaire de négation qualitative (seconde négation **isolée**).
- $H_{Qi}(Objet; Sujet_i)$: Fonction de négation qualitative (première négation).

et les résultats qualitatif respectifs aux $Sujets_i$ sont :

$$\Delta q_i(Objet; Sujet_i)$$

$$ou$$

$$\Delta q_i$$

Préciser $G_{ui}(Objet; Sujet_i)$ et $H_{Qi}(Objet; Sujet_i)$:

$H_{Qi}(Sujet; Objet_i)$

$$\boldsymbol{H_{Qi}} : (Objet; Sujet_i) \rightarrow \Delta Q(Objet; Sujet_i) \ avec \ i = \{1; 2\}$$

La production dialectique de la **négation première ou négation quantitative,** appelée $\boldsymbol{H_Q}$ donne un résultat quantitatif noté $Q(x; y)$ d'une relation dialectique entre deux pôles $(x; y)$:

$$H_Q : (x; y) \rightarrow q(x; y)$$

Lorsque cette **négation première ou négation quantitative** de produit (Q) notée H_Q s'applique au couple dialectique :

$$\{x; y\} = \{Objet = Homme\ réel; Sujet = pensée\} = \{Objet; Sujet_1\}$$

Elle est notée :

$$H_{Q1}(Objet; Sujet_1)$$

et son résultat quantitatif relatif à l'$Objet_1$ est :

$$\Delta Q_1(Objet; Sujet_1)$$

Ou

$$\Delta Q_1$$

Afin d'anticiper une question relative à la comparaison de ΔQ_1 issu de D1 et de ΔQ_1 issu de D3, il convient d'introduire le réel de comparaison ultérieur (θ):

$$\theta\Delta Q_1$$

Lorsque cette **négation première ou négation quantitative** de produit (Q) notée H_Q s'applique au couple dialectique :

$$\{x; y\} = \{Objet = Homme\ réel; Sujet = pensée\} = \{Objet; Sujet_2\}$$

Elle est notée :

$$H_{Q2}(Objet; Sujet_2)$$

et son résultat quantitatif relatif au $Sujet_2$ est :

$$Q\Delta_2(Objet; Sujet_2)$$

Ou

$$\Delta Q_2$$

Et comme précédemment, nous introduisons le réel (φ) :

$$\varphi\Delta Q_2$$

$\boldsymbol{G_{ui}(Objet; Sujet_i)}$

$$\boldsymbol{G_{ui}} : (Objet; Sujet_i) \rightarrow u(Objet; Sujet_i)\ avec\ i = \{1; 2\}$$

La production dialectique de la **négation seconde isolée ou négation qualitative élémentaire intermédiaire**[700], appelée $\boldsymbol{G_u}$ donne un résultat quantitatif noté $u(x;y)$ d'une relation dialectique entre deux pôles $(x;y)$:

$$G_u : (x;y) \rightarrow u(x;y)$$

Lorsque cette **négation seconde isolée ou négation qualitative élémentaire intermédiaire** de produit (u) notée G_u s'applique au couple dialectique :

$$\{x;y\} = \{Objet = Homme\,réel; Sujet = pensée\} = \{Objet; Sujet_1\}$$

Elle est notée :

$$G_{u1}(Objet; Sujet_1)$$

et son résultat quantitatif relatif à l'$Objet_1$ est :

$$u_1(Objet; Sujet_1)$$

Ou

u_1

Lorsque cette **négation seconde isolée ou négation qualitative élémentaire intermédiaire** de produit (u) notée G_u s'applique au couple dialectique :

$$\{x;y\} = \{Objet = Homme\,réel; Sujet = pensée\} = \{Objet; Sujet_2\}$$

[700] Théorique car il ne peut pas y avoir individuellement de négation (qualitative) de la négation (quantitative) sans négation première, objet de la seconde (qualitative).

Elle est notée :

$$G_{u2}(Objet; Sujet_2)$$

et son résultat quantitatif relatif au $Sujet_2$ est :

$$u_2(Objet; Sujet_2)$$

Ou

u_2

Représentation graphique

Comme $q_1(x; y_1)$ et $q_2(x; y_2)$ répondent favorablement au test de dialecticité présenté en partie 2 et placé en annexe 5 (champ vectoriels orthogonaux), alors nous pouvons construire graphiquement un outil de dialectique dans un plan orthonormé que nous choisissons direct :

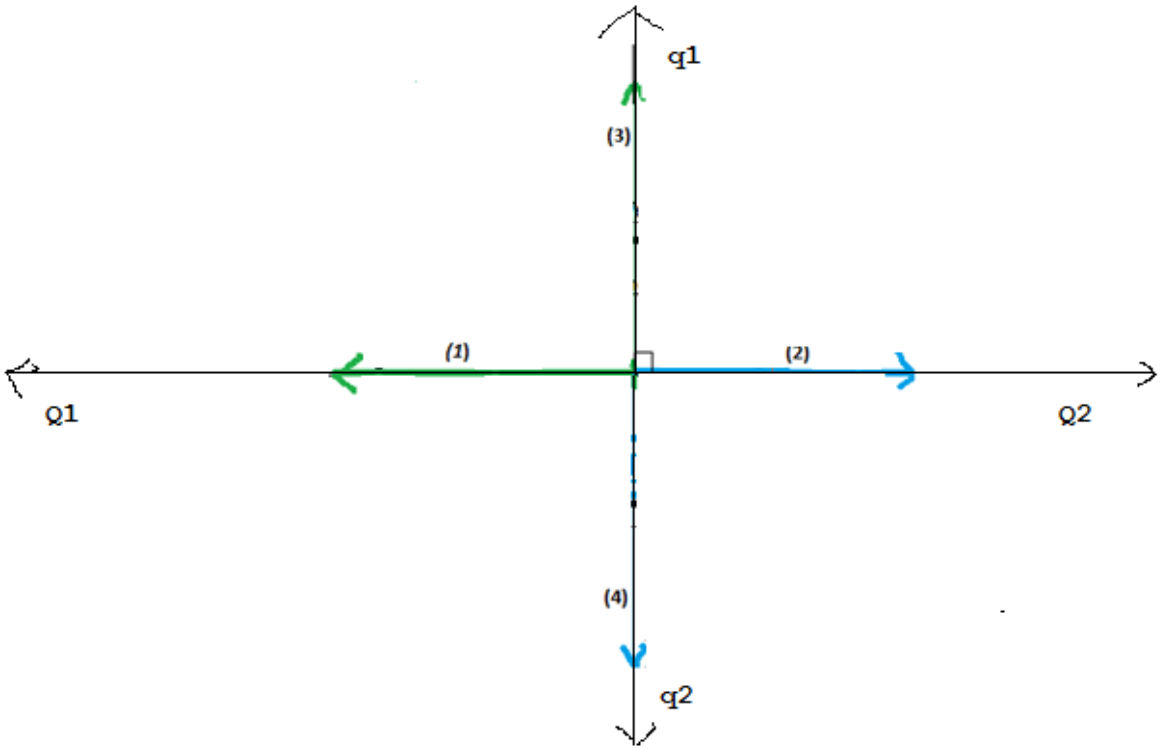
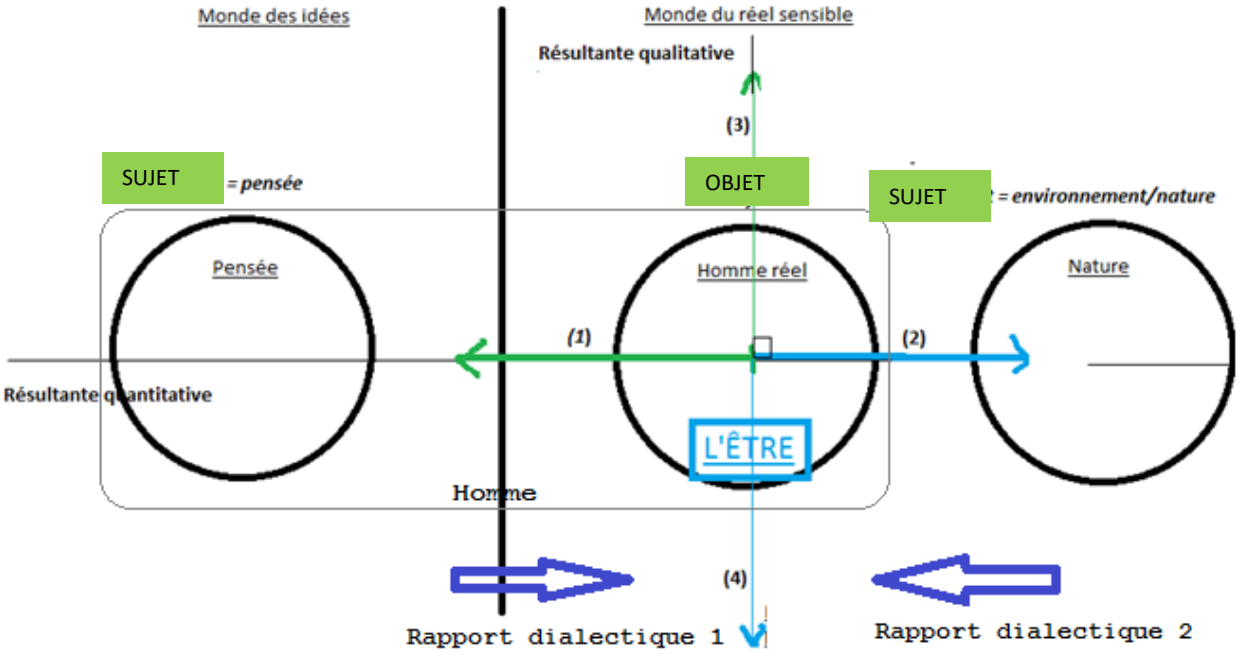


Figure D : REPRESENTATION DIALECTIQUE DES CHAMPS VECTORIELS QUALITATIF ET QUANTITATIF DES RESULTANTES DIALECTIQUES

Comme$Q_1, Q_2,$ q_1 et q_2 sont les résultantes des dialectives respectives

D_1 et D_2, l'on peut représenter ces dialectiques avec leurs les couples $(Objet; Sujet_1)$ et $(Objet; Sujet_2)$:



Nota : (Q ;q) forment dont bien une base orthonormée car valident le test de dialecticité entre eux.

Figure E: SYNTHESE DU MODELE GLOBAL DE LA DIALECTIQUE DE L'ETRE AU REGARD DE LA NATURE ET DE LA PENSEE

Relations entre Q_i et q_i ($avec\ i = \{1; 2\}$)

Si les notions de quantité (Q) et de qualité (q) sont en relation dialectique, alors les q_i et les Q_i, champs vectoriels respectifs des espaces vectoriels Q et q sont tous respectivement orthogonaux entre eux.

Notamment : {q1 et Q2}, ainsi que {q2 et Q1}.

La question est de savoir quelle est la nature de la relation dialectique exposée par Marx au sein de son système cohérent entre q_1 et Q_2, ainsi que q_2 et Q_1 considérés respectivement comme des sujet-objets dialectiques entre eux.

Pur cela, il est question de concevoir chez Marx un lien entre production qualitative $q_i$de la relation des relations dialectiques D_i des $(Objet; Sujet_1)$ réciproques.

Ce lien s'explique par le fait que la production q2 en tant qu'être générique en devenir est capable de comprendre mieux sa situation, c'est-à-dire qu'il améliore de la sorte sa manière de penser.

Représentation

$$\Delta q_2 \xRightarrow[dialectiquement]{} {}_{\beta}\Delta Q_1$$

Comme la distance $dist(Objet; Sujet_2)$ augmente quantitativement sur un axe ontologique, la production quantitative Q_2 de la dialectique D_2 appliquée entre le sujet (inchangé) et $(Objet_2)$ est plus importante, et tend à augmenter la production qualitative q_2 rapprochant plus l'homme de sa nature humaine de Δq_2 par $\boldsymbol{D_2}$:

$$\boldsymbol{H_{q2}} : (Objet; Sujet_1) \rightarrow \Delta \boldsymbol{q_2}(Objet; Sujet_2)$$

Et comme nous avons défini :

$$dist(Objet; Sujet_1)_{n=0} = Q_1$$

$$dist(Objet; Sujet_2)_{n=0} = Q_2$$

Alors de la même manière :

$$\boldsymbol{H_{q2}} : Q_2 = \boldsymbol{dist}(Objet; Sujet_1) \rightarrow \Delta \boldsymbol{q_2}(Objet; Sujet_2)$$

En effet, chez Marx, le sujet devenant à lui-même par production qualitative de valeur au cours de la relation dialectique qu'il opère avec l'objet pensée, devient être humain. Et cet être humain, qui devient aussi conscience, comme nous le verrons ultérieurement, est capable de comprendre les lois de la nature. La composante qualitative q_2 résultant de la dialectique spéculative entre le sujet-être et la pensée opère un rapprochement du sujet avec l'objet nature. Le sujet comprend mieux les lois de la nature, et peut mieux penser cette nature. Cette relation est de nature contemplative ici et nous la formalisons par un rapprochement induit cette fois-ci du sujet-être avec l'objet-nature :

Représentation

$$\Delta q_1 \xRightarrow[dialectiquement]{} {}_{\gamma}\Delta Q_2$$

La question qui se pose désormais est de connaitre le rapport entre ${}_{\gamma}\Delta \boldsymbol{Q_2}$ $\boldsymbol{et}$ $\boldsymbol{\varphi \Delta Q_2}$

Avec :

- ${}_{\gamma}\Delta Q_2$, produit de la dialectique $\Delta q_1 \xrightarrow[dialectiquement]{} {}_{\gamma}\Delta Q_2$ ou D_3
- $\theta \Delta Q_1$, produit de la dialectique D_1

En posant que la méthode dialectique ne dépend pas de l'objet sur lequel elle s'applique, la fonction dialectique est la même, elle consiste en la négation de la négation.

Ainsi, la dialectique D_2 est de même nature que la dialectique D_3. Il convient alors de comparer les données d'entrée de chacun des dialectiques pour en comparer les données de sortie :

$$\text{D3} : \Delta q_1 \rightarrow {}_{\gamma}\Delta Q_2 \text{ avec } {}_{\gamma}\Delta Q_2 < \Delta q_1$$

$$\text{D1} : Q_1 \rightarrow \theta \Delta Q_1 \text{ avec } \theta \Delta Q_1 < Q_1$$

$$\text{et } Q_1 \rightarrow \Delta q_1 \; avec \; \Delta q_1 < \theta \Delta Q_1 \text{ par } H_q \; o \; H_Q \text{ en partie 1}$$

Alors :

$$ {}_{\gamma}\Delta Q_2 < \theta \Delta Q_1$$

Le sujet se déplace selon D3 et D1 plus vers l'objet pensée que vers l'objet nature. D1 est dominante sur D3.

De même pour D2 et D4 :

$$_{\beta}\Delta Q_1 < \varphi\Delta Q_2$$

Le sujet se déplace selon D2 et D4 plus vers l'objet nature que vers l'objet pensée. D2 est dominante du D4.

Pour la suite de la thèse, nous pouvons constater qu'au terme de D1, D2, D3, D4, la variation de la distance entre Sujet et Objet 1 est au maximum de$\theta\Delta Q_1$, ce qui ralentit le phénomène de convergence du sujet vers son objet 1.

Pour simplifier, nous considérerons que la distance entre objet 1 et objet 2 n'est affectée que par l'hypothèse la plus défavorable, induisant un risque possible de divergence du système objet 1, 2 et sujet :

Q1 ne varie que de $\theta\Delta Q_1$ appelé ΔQ_1

Idem :

Q2 ne varie que de $\varphi\Delta Q_2$ appelé ΔQ_2

Formalisation de l'oscillateur de l'être par les dialectiques D1, D2, D3, D4

Nous constatons donc que la distance $dist(Objet; Sujet_1)$ diminue quantitativement sur un axe ontologique.

Comme la dialectique (D_1) tend à rapprocher Objet et $SUJET_1$ quantitativement (réduction de cette distance), la production quantitative Q_1 de la dialectique D_1 appliquée entre le sujet (inchangé) et $(Sujet_1)$ qui est plus importante est elle-même plus importante, et tend à augmenter la production qualitative q_1 rapprochant plus l'homme de son être-humain en devenir de Δq_1 par $\boldsymbol{D_1}$:

$$\boldsymbol{H_{q1}} : (Objet; Sujet_1) \rightarrow \Delta \boldsymbol{q_1}(Objet; Sujet_1)$$

Et comme nous avons défini :

$$dist(Objet; Sujet_1) = Q_1$$

$$dist(Objet; Sujet_2) = Q_2$$

Alors de la même manière :

$$\boldsymbol{H_{q1}} : Q_1 = (Objet; Sujet_1) \rightarrow \Delta \boldsymbol{q_1}(Objet; Sujet_1)$$

Relation dialectique des notions marxiennes de qualité et de quantité - formalisation

Cela suppose au passage un lien non pas quantitatif mais qualitatif entre les notions de qualité et de quantité[701]. Ce qui signifie que la relation qualitatif et quantitatif est elle-même

[701] La notion de qualité est en fait la négation hégélienne quantitative de la négation qualitative de la notion de quantité.

aussi bien perçue à travers une logique dialectique de négation et de négation hégélienne chez Marx, dont nous reprenons la logique dialectique dans le modèle. Nous rejetons l'hypothèse que MARX n'applique pas la notion de dialectique aux notions qu'il utilise par souci d'honnêteté de l'auteur[702], contrairement à ce que pense MASARIK[703].

Définissons de la même manière que $\boldsymbol{D_1}$ et $\boldsymbol{D_2}$ la dialectique $\boldsymbol{D_3}$ entre les notions elles-mêmes dans une relation dialectique respectivement de Qualité (q) et Quantité (Q). Appelons-la : $\boldsymbol{D_3(Q;q)}$

$$\boldsymbol{D_3 : (Q;q) \rightarrow \xi(Q;q)}$$

avec ξ résultat qualitatif de la négation quantitative de la négation qualitative

de la dialectique de la quantité Q sur la qualité q

Nous ne développons pas ici les étapes intermédiaires évidentes des fonctions de négation quantitative et de négation qualitative de la première négation quantitative car cela ne porte pas d'intérêt scientifique[704].

Et ainsi de suite :

702 Cf. Dialectique

703 MASARIK, Die Philosophischen und Soziologischen Grundlagen des Marxismus, Studien Zur Sozialen Frage, 1899, p.45.

704 Cf. Annexe.

Soit n le nombre d'opérations dialectiques D_{in} respectives sur $(Objet; Sujet_i)$:

A n=0

$$dist(Objet; Sujet_1)_{n=0} = Q_1$$

$$dist(Objet; Sujet_2)_{n=0} = Q_2$$

Et $D_{1_{n=0}}$ *telle que* :

$$\boldsymbol{H_{q1_{n=0}}} : (Objet; Sujet_1)_{n=0} \rightarrow \Delta q(Objet; Sujet_1)_{n=0} \; avec \; i = \{1; 2\}$$

$$\boldsymbol{H_{q2_{n=0}}} : (Objet; Sujet_2)_{n=0} \rightarrow \Delta q(Objet; Sujet_2)_{n=0} \; avec \; i = \{1; 2\}$$

Et comme :

$$\boldsymbol{D_3} : (\boldsymbol{Q}; \boldsymbol{q}) \rightarrow \xi(\boldsymbol{Q}; \boldsymbol{q})$$

Et

$$\Delta q_1 \xRightarrow[Selon\ \xi\ de\ \boldsymbol{D_3}]{} -\Delta Q_2$$

$$\Delta q_2 \xRightarrow[Selon\ \xi\ de\ \boldsymbol{D_3}]{} -\Delta Q_1$$

Alors nous pouvons considérer $\boldsymbol{D_3}$ telle que :

$$\xi : \Delta q_1 \rightarrow -\Delta Q_2$$

$$\xi : \Delta q_2 \rightarrow -\Delta Q_1$$

A n=1

$$dist(Objet; Sujet_2)_{n=1} = Q_{1_{n=0}} - \Delta Q_{1_{n=0}}\ sur\ l'axe\ croissant\ de\ notre\ repère$$

$$dist(Objet; Sujet_2)_{n=1} = Q_{2_{n=0}} - \Delta Q_{2_{n=0}}\ sur\ l'axe\ croissant\ de\ notre\ repère$$

Avec :

$$dist(Objet; Sujet_1)_{n=0} = Q_{1_{n=0}}$$

$$dist(Objet; Sujet_2)_{n=0} = Q_{2_{n=0}}$$

Et $D_{1_{n=1}}$ *et* Et $D_{2_{n=1}}$ *telles que* :

$$\boldsymbol{H_{q1_{n=1}}} : (Objet; Sujet_1)_{n=1} \rightarrow \Delta q(Objet; Sujet_1)_{n=1}$$

$$\boldsymbol{H_{q2_{n=1}}} : (Objet; Sujet_2)_{n=1} \rightarrow \Delta q(Objet; Sujet_2)_{n=1}$$

$$\boldsymbol{H_{q1_{n=1}}} : (Objet; Sujet_1)_{n=1} = \Delta \boldsymbol{q}(Q_{1_{n=0}}) \text{ avec : } \Delta \boldsymbol{q}(Q_{1_{n=0}}) < \Delta q(\Delta Q_{1_{n=0}})$$

$$\boldsymbol{H_{q2_{n=1}}} : (Objet; Sujet_2)_{n=1} = \Delta \boldsymbol{q}(Q_{2_{n=0}}) \text{ avec : } \Delta \boldsymbol{q}(Q_{2_{n=0}}) < \Delta q(\Delta Q_{2_{n=0}})$$

Soit :

$$\boldsymbol{H_{q1_{n=1}}} : (Objet; Sujet_1)_{n=1} = \Delta \boldsymbol{q_{1_{n=1}}}$$

$$\boldsymbol{H_{q2_{n=1}}} : (Objet; Sujet_2)_{n=1} = \Delta \boldsymbol{q_{2_{n=1}}}$$

Et :

$$\boldsymbol{q_{1_{n=1}}} = \Delta \boldsymbol{q_{1_{n=1}}} + \boldsymbol{\Delta q_{1_{n=0}}}\ \boldsymbol{avec :} \Delta \boldsymbol{q_{1_{n=1}}} < \Delta \boldsymbol{q_{1_{n=0}}}$$

$$\boldsymbol{q_{2_{n=1}}} = \Delta \boldsymbol{q_{2_{n=1}}} + \boldsymbol{\Delta q_{2_{n=0}}}\ \boldsymbol{avec :} \Delta \boldsymbol{q_{2_{n=1}}} < \Delta \boldsymbol{q_{2_{n=0}}}$$

Soit pour tout i :

$$q_{i_{n=1}} = \Delta q_{i_{n=1}} + \Delta q_{i_{n=0}} \text{ avec : } \Delta q_{i_{n=1}} < \Delta q_{i_{n=0}}$$

Et comme :

$$\boldsymbol{D_3} : (\boldsymbol{Q}; \boldsymbol{q}) \rightarrow \xi(\boldsymbol{Q}; \boldsymbol{q})$$

Et

$$\Delta q_{1_{n=0}} \xRightarrow[Selon\ \xi\ de\ \boldsymbol{D_3}]{} -\Delta Q_{2_{n=1}}$$

$$\Delta q_{2_{n=0}} \xRightarrow[Selon\ \xi\ de\ \boldsymbol{D_3}]{} -\Delta Q_{1_{n=1}}$$

Alors nous pouvons considérer $\boldsymbol{D_{3_{n=1}}}$ telle que :

$$\xi : \Delta q_{1_{n=0}} \rightarrow -\Delta Q_{2_{n=1}}$$

$$\xi : \Delta q_{2_{n=0}} \rightarrow -\Delta Q_{1_{n=1}}$$

Et pour tout n

$$dist(Objet; Sujet_1)_n = Q_{1_{n-1}} - \Delta Q_{1_n} \text{ sur l'axe croissant de notre repère}$$

$$dist(Objet; Sujet_2)_n = Q_{2_{n-1}} - \Delta Q_{2_n} \text{ sur l'axe croissant de notre repère}$$

$$dist(Objet; Sujet_1)_n = Q_{1_n}$$

$$dist(Objet; Sujet_2)_n = Q_{2_n}$$

Et $D_{1_{n=1}}$ *et* Et $D_{2_{n=1}}$ *telles que* :

$$\boldsymbol{H_{q1_{n+1}}} : (Objet; Sujet_1)_n \rightarrow \Delta q(Objet; Sujet_1)_n$$

$$\boldsymbol{H_{q2_{n+1}}} : (Objet; Sujet_2)_n \rightarrow \Delta q(Objet; Sujet_2)_n$$

$$\boldsymbol{H_{q1_{n+1}}} : (Objet; Sujet_1)_{n+1} = \Delta \boldsymbol{q}(Q_{1_n}) \text{ avec } : \Delta \boldsymbol{q}(Q_{1_n}) < \Delta q(\Delta Q_{1_n})$$

$$\boldsymbol{H_{q2_{n+1}}} : (Objet; Sujet_2)_{n+1} = \Delta \boldsymbol{q}(Q_{2_n}) \text{ avec } : \Delta \boldsymbol{q}(Q_{2_n}) < \Delta q(\Delta Q_{2_n})$$

Soit :

$$\boldsymbol{H_{q1_{n+1}}} : (Objet; Sujet_1)_{n+1} = \Delta \boldsymbol{q_{1_{n+1}}}$$

$$\boldsymbol{H_{q2_{n+1}}} : (Objet; Sujet_2)_{n+1} = \Delta \boldsymbol{q_{2_{n+1}}}$$

Et :

$$\boldsymbol{q_{1_{n+1}}} = \Delta \boldsymbol{q_{1_{n+1}}} + \boldsymbol{\Delta q_{1_n}} \textbf{ avec : } \Delta \boldsymbol{q_{1_{n+1}}} < \Delta \boldsymbol{q_{1_n}}$$

$$\boldsymbol{q_{2_{n+1}}} = \Delta \boldsymbol{q_{2_{n+1}}} + \boldsymbol{\Delta q_{2_n}} \textbf{ avec : } \Delta \boldsymbol{q_{2_{n+1}}} < \Delta \boldsymbol{q_{2_n}}$$

Soit pour tout i :

$$\boldsymbol{q_{i_{n+1}}} = \Delta \boldsymbol{q_{i_{n+1}}} + \boldsymbol{\Delta q_{i_n}} \textbf{ avec : } \Delta \boldsymbol{q_{i_{n+1}}} < \Delta \boldsymbol{q_{i_n}}$$

Et comme :

$$\boldsymbol{D_3} : (\boldsymbol{Q}; \boldsymbol{q}) \rightarrow \xi(\boldsymbol{Q}; \boldsymbol{q})$$

Et

$$\Delta q_{1_{n=1}} \xrightarrow[Selon\ \xi\ de\ \boldsymbol{D_3}]{} -\Delta Q_{2_{n=1}}$$

$$\Delta q_{2_{n=1}} \xrightarrow[Selon\ \xi\ de\ \boldsymbol{D_3}]{} -\Delta Q_{1_{n=1}}$$

Alors nous pouvons considérer $\boldsymbol{D}_{3_{n=1}}$ telle que :

$$\xi : \Delta q_{1_{n=1}} \rightarrow -\Delta Q_{2_{n=1}}$$

$$\xi : \Delta q_{2_{n=1}} \rightarrow -\Delta Q_{1_{n=1}}$$

Nous aboutissons à un système autorégulé, ou modèle de boucle de régulation dont le modèle de pensée est bien connu :

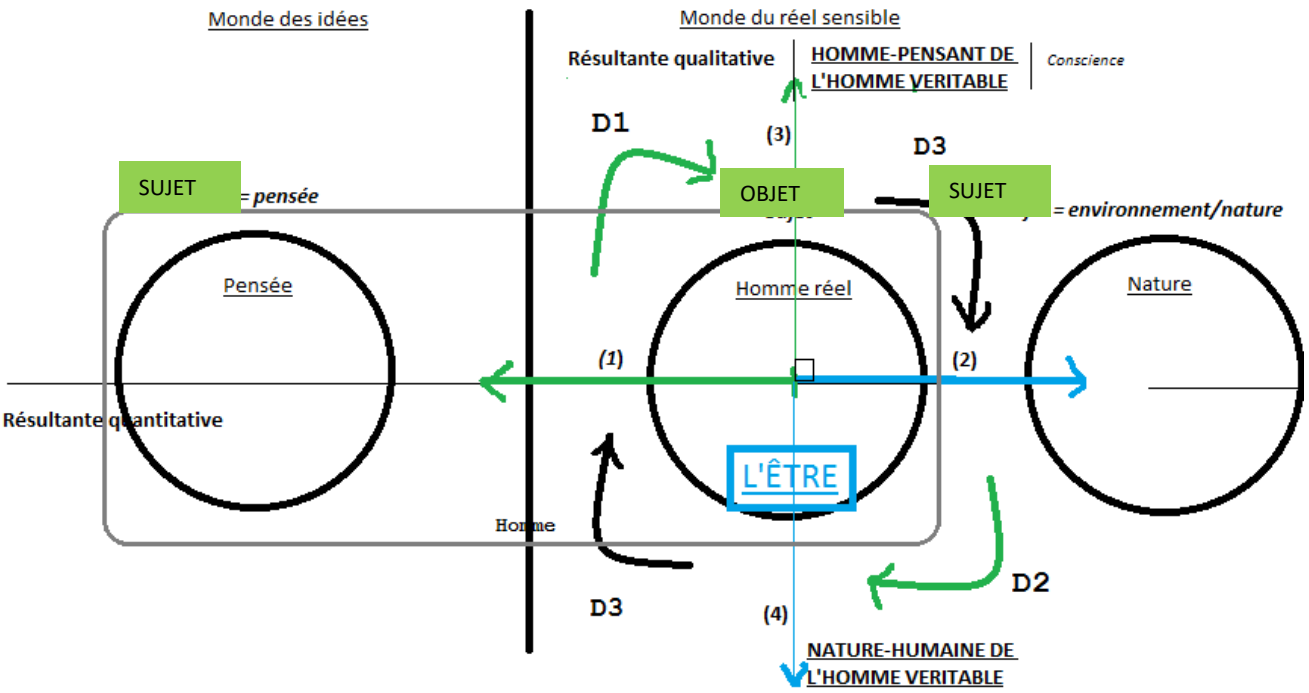


Figure F : INTERACTION ENTRE LES NIVEAUX QUALITATIFS ET QUANTITATIFS DES DIALECTIQUES OBJET–SUJET

Légende :

Avec D_1 et D_2, l'on peut représenter ces dialectiques avec leurs les couples $(Objet; Sujet_1)$

- D_1 : dialectique #1 entre Objet et $Sujet_1$
- D_2 : dialectique #2 entre Objet et $Sujet_2$
- $\boldsymbol{D_3}$: Dialectique d'image ξ de la création de valeur qualitative q_1 de D_1 sur la distance ontologique entre $Objet$ et $Sujet_1$.
- $\boldsymbol{D_3}1$: influence de la création de valeur qualitative q_1 de D_2 sur la distance ontologique entre $Objet$ et $Sujet_2$.

Représentation du modèle dialectique sous format séquentiel

Notons que le comportement dynamique de notre système, représentation du modèle dialectique matérialiste marxien répond toujours au modèle d'Héraclite d'oscillation de l'être entre deux pôles : la dialectique d'Héraclite fonde dans les contradictions du réel les principes logiques dialectiques de totalité, de devenir et de contradiction comme un mouvement déterminé de l'être entre des pôles extrêmes de l'existence du monde sensible réel.

Nous avons laissé en suspens provisoirement deux questions :

La convergence éventuelle du système dépend-elle du point d'origine du sujet entre les deux objets ? Car notre modèle étant qualitatif,

nous ne pouvons pas connaitre cette position. Notre modèle fonctionne si la convergence ne dépend pas de la position quantitative de l'objet entre ses sujets.

Y a-t-il convergence du système ?

Ce schéma nous permet de dire que le marxisme ne permet pas de dérive idéaliste tant que l'être réel, l'homme dans le réel sensible, sujet de la dialectique, oscille entre les deux pôles, dans sa construction qualitative.

Cela exclura alors toute possibilité marxienne d'idéologie par dérive idéaliste à partir de la dialectique de nature hégélienne, en l'absence de superposition possible de l'objet et du sujet marxien, que ce soit de manière idéélliste ou naturaliste.

Notre démarche, désormais et de prouver qu'il est impossible qu'il puisse y avoir superposition du sujet avec l'un ou l'autre des objets dans le fonctionnement de ce système régulé représenté schématiquement comme suit de manière ontologique :

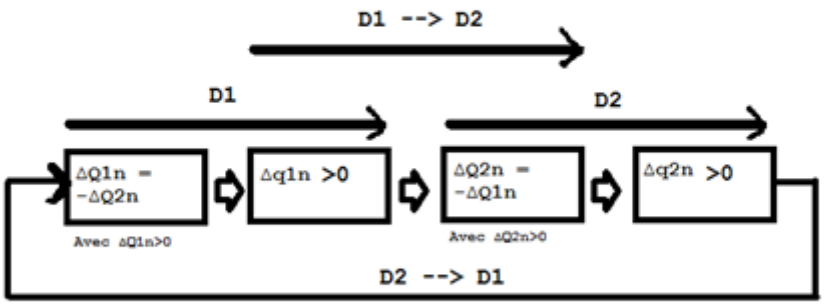


Figure G : MODELE SEQUENTIEL DE L'INTERACTION ENTRE LES NIVEAUX QUALITATIFS ET QUANTITATIFS DES DIALECTIQUES OBJET–SUJET

Représentation en boucle fermée du système dialectique

L'on obtient un système oscillant entre deux pôles.

Constatant que :

$$\Delta Q_{1n} = -\Delta Q_{2n}$$

Selon les mêmes natures de dialectiques D1 et D2, peu importe x0 (position initiale de l'être, qui nous le verrons en détails, provient de la nature).

Le schéma précédent peut se simplifier rationnellement de la manière suivante :

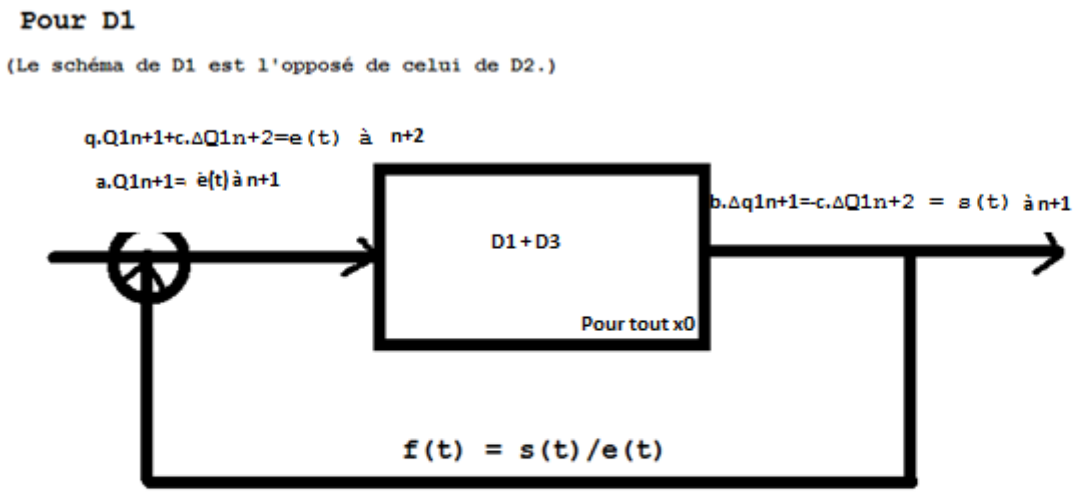


Figure H : REPRESENTATION DU MODELE D'INTERACTION ENTRE LES NIVEAUX QUALITATIFS ET QUANTITATIFS DE CHAQUE DIALECTIQUE OBJET-SUJET

La question est de se poser si ce système de nature régulée et oscillante s'amortit ou non.

L'étude du fonctionnement du système-même schématisé du sujet et de l'objet, ci-dessous nous permettra de la savoir rationnellement.

Il convient donc désormais de rapprocher ce système de modèles connus de la pensée, indépendant de toute discipline particulière du champ scientifique. C'est-à-dire de recherche un modèle rationnel universel qui réponde à ce modèle de système en boucle fermée retour sur lui-même.

Dialectique et modèle PID entre couple objet-sujet vs. Réel-pensée

Recherche du modèle ontologique et universel de formalisation de la dialectique

L'ingénierie classique découvert au sein de l'électronique de la seconde partie du 2ème siècle un modèle qui dépasse son propre champ par la portée universelle de son modèle de compréhension des phénomènes du réel. Cet outil est le P.I.D.[705]Ce modèle est parfaitement connu par les ingénieurs qui ne l'utilisent malheureusement qu'à régler des systèmes industriels, et principalement des chaudières… La phénoménologie ne peut que s'attrister qu'un tel *segmentarisme* des disciplines entre elles n'ait conduit à ne considérer que le feu ne puisse servir qu'à éloigner les animaux exclusivement si des philosophes n'avaient pas conçu une utilisation plus large de leur découverte en y identifiant un modèle de nature universelle et donc transdisciplinaire[706].

Cet outil est bien un outil de dialectique en ce sens que P, I, D.

[705] Pour étude des modes proportionnels, intégratifs et dérivatifs des phénomènes du réel par boucle d'asservissement.
[706] Posture Hegelienne de la philosophie.

Pour cela il convient de tenter de formaliser scientifiquement avec des notions modernes actuelles la notion de dialectique contradictoire hégélienne afin de pouvoir tester la nature des outils que nous rencontrons en sciences afin d'en filtrer ce qui sont de nature dialectique au sens de Hegel :

Rappels : Des pôles sont indépendants, distincts, paradoxaux et non contradictoires au sens d'hégélien s'ils répondent à minima aux prérequis dialectiques suivants : Soit A, soit non-A, alors il est possible que (A ET B) soient vrais ; de la même manière qu'A et B contradictoires, alors il est possible que (A ET B) soient vrais.

Définition que nous pourrions simplement retranscrire de manière minimale à travers deux perspectives scientifiques de nature dialectique moderne :

« L'outil de pensée est un outil de dialectique, à vocation universelle, donc transdisciplinaire si et seulement si les pôles qui le constituent sont distincts et indépendants. Si l'on considère que le monde n'est pas contradictoire au sens hégélien[707], alors les critères de « distinctions » et « d'indépendance » des pôles fonde leur caractère dit paradoxal.

L'outil dès lors appelé outil de dialectique a pour but de concilier (dialectiquement) des paradoxes dans un univers, ici, non contradictoire, par une méthode.

707 C'est-à-dire qu'il accepte l'assertion qu'il est possible que (A ET B) soit vrai avec :soit A, soit non-A.

Cette méthode qui s'avère en fait un processus fonctionnel (la dialectique est un processus dans son fonctionnement et sa finalité) peut être de nature dialectique, utilisant la logique formelle, mettant en œuvre une logique propre à la dialectique.

Dans tous les cas, cette méthode est nécessairement dialectique dans le lien qu'elle entretien avec un raisonnement rationnel (ici de nature informelle), donc garant d'une théorie de la connaissance convergeant vers une ou des vérités.

Par exemple, pour Hegel, la méthode est celle de la contradiction de la contradiction, en soit une *méthode* mettant en œuvre sa propre logique non formelle. Mais peu importe la nature de la méthode propre à la dialectique, la dialectique garantie l'existence de vérités, que ces vérités soient considérées exister dans le réel sensible (empirisme), dans les modèles issus du réel sensible (phénoménologie transcendantale, dans les nuances husserliennes, d'Adorno, de Hegel), ou dans l'esprit humain hors du réel sensible (critique transcendantale Kantienne) par exemple.

Voici maintenant une redéfinition proposée, en science formelle des mathématiques, des critères de distinction et d'indépendance :

Soit trois pôles : A, B, C considérés aussi comme des espaces vectoriels contenants des champs vectoriels.

A, B, C **distincts et indépendants** si et seulement si (A) :

- A∩B∩C= {∅}
- Ce qui revient à dire, dans le cas des espaces vectoriels que les espaces vectoriels 1A, B, C sont orthogonaux entre eux, et donc les champs vectoriels les constituants sont respectivement orthogonaux entre eux entre les espaces vectoriels respectifs dans un espace à n dimensions (n>=3)

Il est donc possible de créer un **outil de dialectique** de nature ontologique (non chronologique), qui est un graphique à n dimensions dont chacun des axes sont perpendiculaires entre eux (si n dimensions = n espaces vectoriels). Par exemple un graphique de type (x ; y) avec l'axe des ordonnées perpendiculaire à l'axe des abscisses[708].

En tant qu'outil de dialectique, les résultats que nous trouverons suite à nos calculs (exemple interpolation linéaire du second ordre de la tangente à la courbe en un point) sera **juste et vrai**, c'est-à-dire juste théoriquement (dans le monde des idées), et vrai pratiquement, dans le monde sensible non-contradictoire[709], car la construction-même de notre outil, dit dialectique le considère comme non contradictoire par la vérification en (A).

[708] La diagonalisation matricielle en mathématiques d'un espace à n dimensions permet de savoir si l'on a autant de champs vectoriels que de dimensions ou moins. Il s'agit d'appliquer la jacobienne d'une application matricielle d'un endomorphisme symétrique dans une base orthonormée direct, ou diagonalisation.

[709] Au sens hégélien.

Un outil de dialectique nous permet de converger vers une **vérité** qui **existe**, vers un résultat juste et vrai au regard des critères que nous avons extraits du réel et qui le compose.

Remarquons simplement que dans l'outil P.I.D., les lois proportionnelles, dérivatives et intégratives appartiennent à des dimensions distinctes et indépendantes de l'espace (qui ne peuvent s'exprimer les uns par rapport aux autres).

P, I, D appartiennent à des champs vectoriels orthogonaux.

Il est possible de construire un outil de type dialectique, avec pour axes orthogonaux P, I, D. Cet outil comporte 3 axes dit paradoxaux dans un univers contradictoire de type hégélien. Il est possible de concilier P, I, D, et de trouver une solution juste et vraie à un problème que traiterait ce modèle de régulation d'un système asservi en boucle fermée retour.

L'outil de pensée du réel sensible appelé P.I.D est un outil universel de la pensée qui ne dépend donc pas du champ disciplinaire particulier. Il est donc applicable en dehors de son champ initial dans tout champ rationnel dialectique. En particulier dans le cadre de notre modèle dont il est superposable :

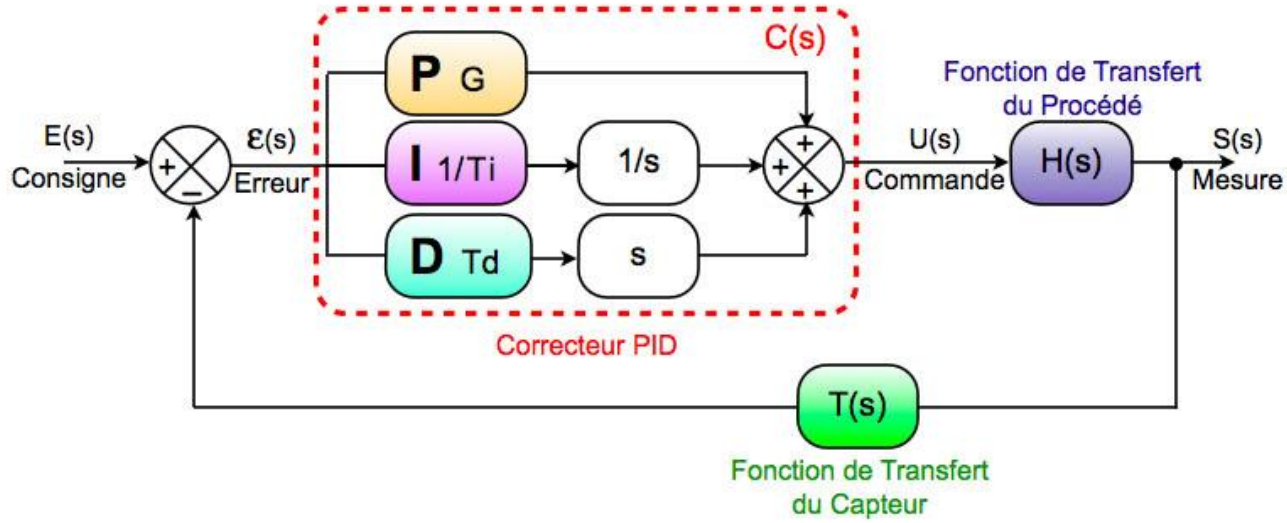


Figure I : MODELE P.J.

Schématisable sous la forme réduite par :

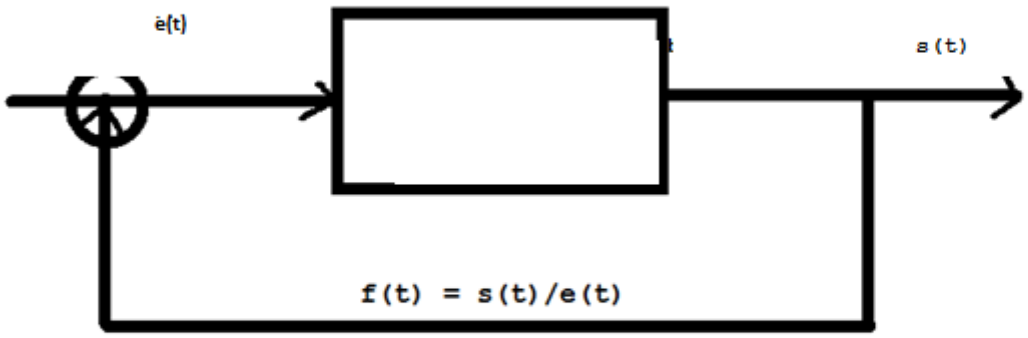


Figure J : REPRESENTATION SCHEMATIQUE DU MODELE P.I.D.

L'on retrouve parfaitement notre modèle construit précédemment. Avec un système en boite noire qui a pour but de rapprocher une mesure d'une consigne à la manière dont la dialectique cherche quantitativement à rapprocher ou concilier un sujet avec son objet (négation), en créant qualitativement par la négation de la négation une variation qualitative.

Dans un P.I.D. boucle fermée, nous réinjectons la sortie sur l'entrée, tout comme la fonction D1+D2 réinjecte sur l'entrée Q1 une variation négative, créant une nouvelle entrée, qui est à nouveau retraitée par le système constitué de D1+D2 à une nouvelle boucle retour ou itération.

Définition de t et T et t de la dialectique marxiste

n = nombre de boucles d'itération de la dialectique entre objet et sujet en mode absolu.

Entrée et sortie du modèle P.I.D.

La dialectique s'applique sur la relation sujet-objet(i) à chaque boucle retour notée n pour l'objet nature (D1+D2) :

- Objet = réel (= être permanent)
- Sujet2 = nature

En reprenant les résultats de nos travaux préparatoires ci-dessus :

$$dist(Objet; Sujet_2)_n = Q_{2_n} = Q_{2_{n-1}} - \Delta Q_{2_{n-1}} \; sur\; l'axe\; croissant\; de\; notre\; repère$$

Sur l'axe des Q :

- $e(t)_n = Q_{2_n} = Q_{2_{n-1}} - \Delta Q_{2_{n-1}}$
- $s(t)_n = -\Delta Q_{2_{n-1}}$

De même sur l'axe des q avec D1+D2:

- $e(t)_n = \Delta q_{2_n} = \Delta q_{2_{n-1}} + \Delta q_{2_n}$
- $s(t)_n = \Delta q_{2_{n+1}}$

Étude des modes d'idéologie par idéalisme du modèle matérialiste dialectique (sur (Q))

Modes possibles de convergence du modèle oscillatoire de l'être en dialectique matérialiste

Si l'on fait fonctionner le modèle (uniquement qualitativement car nous ne disposons pas de mesures quantitatives de concepts philosophiques, mais une parfaite connaissance de leur coordination qualitative) tel qu'il est

présenté, l'on constate que le sujet tend vers une position stable d'immobilité sur l'axe quantitatif entre sujet et objet, selon des modes transitoires qui peuvent prendre des formes différentes :

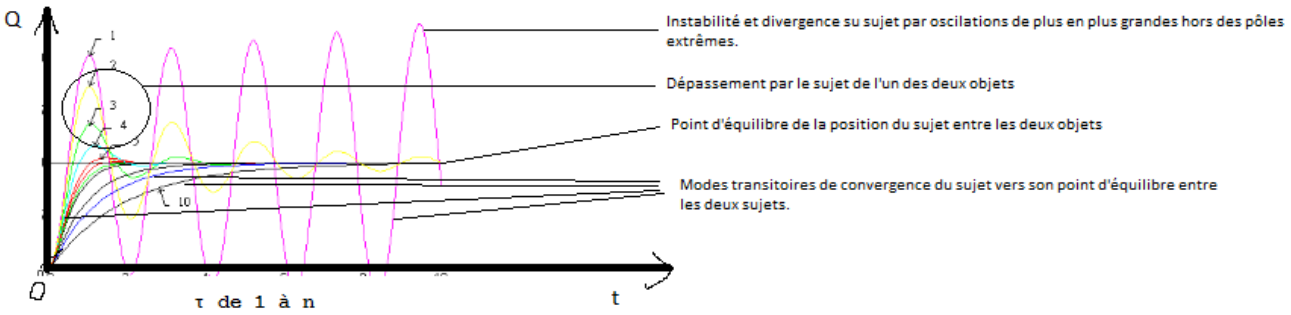


Figure K : MODES TRANSITOIRES DE CONVERGENCE DU P.I.D.

Stabilité d'un système oscillant en boucle fermé et rejet de la divergence du modèle matérialiste dialectique

L'approche théorique du système PID nous montre que le système peut selon ses réglages, diverger, converger. Mais en aucun cas se maintenir dans un équilibre de l'écart de Q, à t=infini, entre e(t) et s(t). Notons que cela ne dépend pas du point d'origine du sujet par rapport à ses pôles. Rappelant que chez Marx, ce point d'origine est quasiment superposé avec le sujet nature, pour générer le sujet « pensée » de l'homme le plus éloigné :

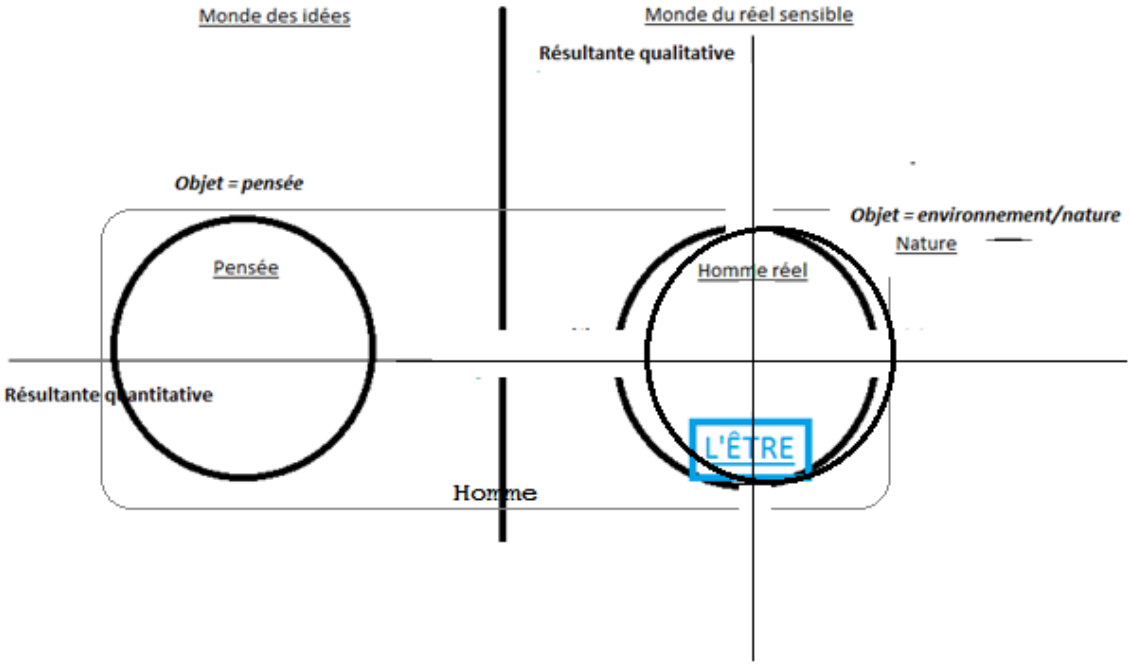


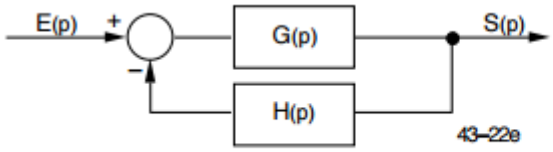
Figure L : IDEALISME NATURALISTE DE L'OBJET DU REEL

La notion de dialectique appliquée par Marx, à un couple constant sujet-objet vs. Réalité-pensée peut théoriquement diverger, c'est-à-dire entrainer le contraire de la dialectique, c'est-à-dire l'impossibilité d'une interpénétration des contradictions entre objet et sujet, ou bien à un idéalisme (où objet final = sujet final), en conservant la situation figée.

La dialectique marxienne est donc potentiellement idéaliste ou bien dualiste, et donc par négation de la dialectique même.

En réalité, les critères de convergence du PID imposent qu' *« Un système bouclé est stable si et seulement si tous les pôles*

de sa fonction de transfert en boucle fermée ont leur partie réelle négative » :



Soit le système asservi représenté par le schéma bloc ci-contre. Sa fonction de transfert s'écrit :

$$F(p) = \frac{G(p)}{1 + H(p)\,G(p)}$$

Ce système sera stable si et seulement si les racines de l'équation caractéristique sont à partie réelle négative.

Figure M : FONCTION DE TRANSFERT DU MODELE P.I.D. EN ECRITURE DE LAPLACE

i.e. Pour que p ait des racines réelles, il faut soit que les écarts successifs des itérations du système bouclé asservi entre objet et sujet aient des écarts relatifs à l'entrée positifs.

Ce qui est vrai dans notre réalité matérielle.

Ce qui signifie que le marxisme en ce qu'il donne autorité à l'être pratique et réel sur l'être idéel de la pensée, ne conçoit pas qu'une chose soit idéelle si elle n'est pas matérielle avant. La frontière métaphysique se comporte comme une frontière de nature diégétique entre le monde réel et le monde idéel, infranchissable par les choses de la matière réelle.

Il est impensable de concevoir que des solutions positives à la fonction de transfert soit acceptable, car elle accepterait les solutions (p) comme racines complexes dans C de la fonction de

transfert, ce qui n'est pas une approche compatible avec la réalité matérielle, et serait donc purement théorique (spéculatif des imaginaires).

Le marxisme n'est pas envisagé dans notre thèse ici sous une forme théorique purement spéculative, mais bien pratique réelle de son matérialisme dans le réel sensible, de nature stable.

Nous excluons toute possibilité de divergence intrinsèque au modèle marxiste représenté sous son modèle de pensée dialectique P.I.D.

S'il n'existe pas de divergence possible, l'on exclut toute superposition même transitoire du sujet avec son objet.

En excluant toute divergence possible dans le modèle pratique de Marx, l'on exclut toute possibilité d'idéalisme par superposition ponctuelle de l'objet et du sujet dans une configuration de divergence du modèle.

Superposition transitoire du sujet et de l'objet

Cependant, il existe une autre cause d'idéalisme possible par superposition du sujet et de l'objet dans le modèle marxiste ci-présent : celui d'une convergence du sujet vers une position d'équilibre entre ses pôles Sujet1 et 2, mais par dépassement transitoire de l'objet sur un sujet. Par exemple :

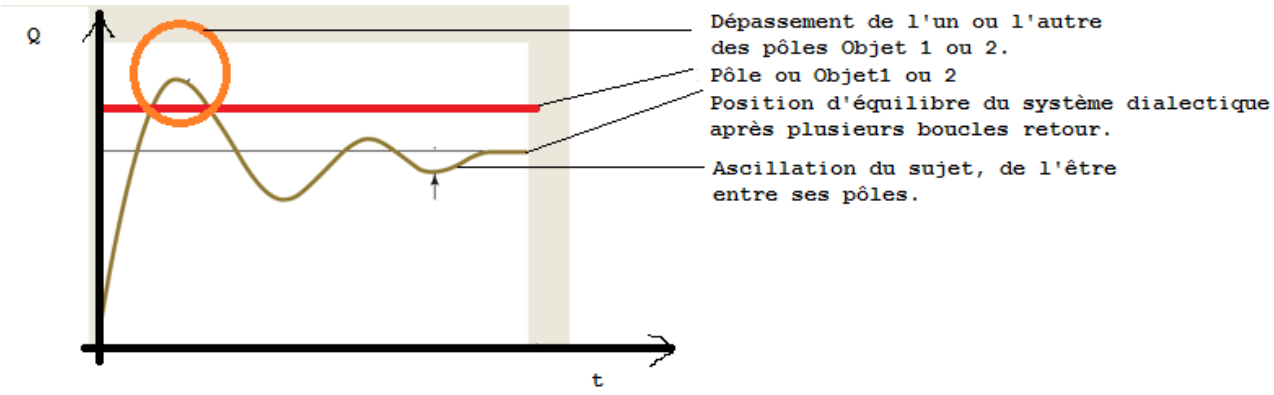


Figure N : P.I.D. ET MODE DE CONVERGENCE PAR DEPASSEMENT DE LA CONSIGNE

Cette situation n'est pas acceptable au sens de la philosophie marxiste pour les raisons évidentes : il n'est pas acceptable que l'Homme, en tant qu'être dépasse même ponctuellement l'un des deux pôles, (qui ne peut être que nécessairement réel (sujet 2) au regard de notre étude précédente de la frontière diégétique).

Et ceci même dans une convergence qui se situerait entre les deux pôles car cela serait accepter que l'homme puisse être transitoirement essence de la pensée, au-delà de la pensée ou bien en deçà de la nature (!!). C'est une aberration d'imaginer cela et si nous devons rationnellement rejeter cette possibilité, nous rappellerons que Marx rejette toute métaphysique de sa dialectique de l'idéel ou du naturalisme en l'homme. Et en particulier que l'homme soit ou bien puisse devenir dieu… même transitoirement…

Idéalisme par convergence du sujet vers son objet

Que nous reste-t-il comme option de superposition de l'objet et du sujet dans le modèle marxiste ?

La seule option qui demeure serait une convergence du sujet comme être réel vers l'un ou l'autre des sujets sans dépassement :

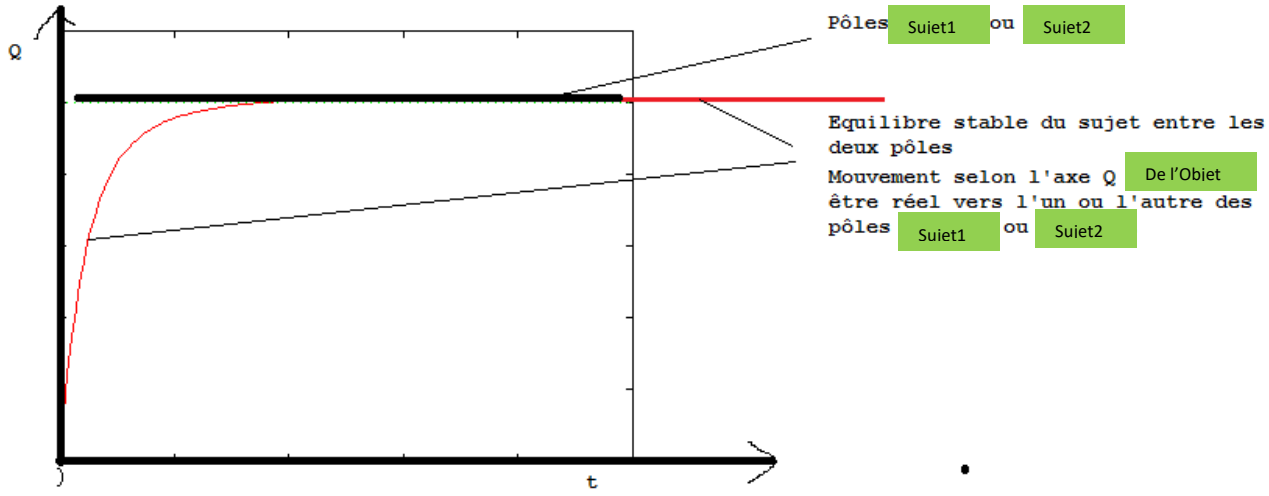


Figure O : MODE DE CONVERGENCE SANS DEPASSEMENT DE LA CONSIGNE

Cette situation est rationnellement impossible car elle supposerait que l'un ou l'autre des pôles soit sans influence, c'est-à-dire :

- Soit la distance du sujet aux sujets 1 ou 2 soit toujours nulle (impossible),

- Soit que les sujets 1 ou 2 n'existe pas (impossible car c'est une donnée d'entrée au modèle marxiste matérialiste dialectique tel que nous l'avons construit),
- Soit qu'il existe distinctement de l'objet mais qu'il n'ait pas d'influence, ce qui reviendrait donc à dire qu'il existerait deux natures de dialectique marxiste distinctes, l'une portant une méthode propre à son objet entre sujet1 et Objet par exemple, l'autre portant sur une méthode propre distincte de la première entre sujet2 et objet par exemple. (Impossible car la méthode dialectique marxiste en dépend pas de l'objet sur laquelle elle porte, en sa qualité de méthode-même d'après nos travaux précédents).

En définitive, il n'existe pas de possibilité dans le modèle marxiste que le sujet puisse se superposer à l'un de ses objets. Ce qui exclut définitivement tout idéalisme dans le marxisme dialectique matérialiste, et donc toute possibilité intrinsèque à sa dialectique de porter quelque fruit d'idéologie afférente.

Contrainte de l'oscillation de l'être dans le réel

De plus, l'homme marxiste étant depuis FEUERBACH, l'homme réel et non l'homme philosophique, il n'est pas permis que l'objet, être humaine sorte même du champ du réel :

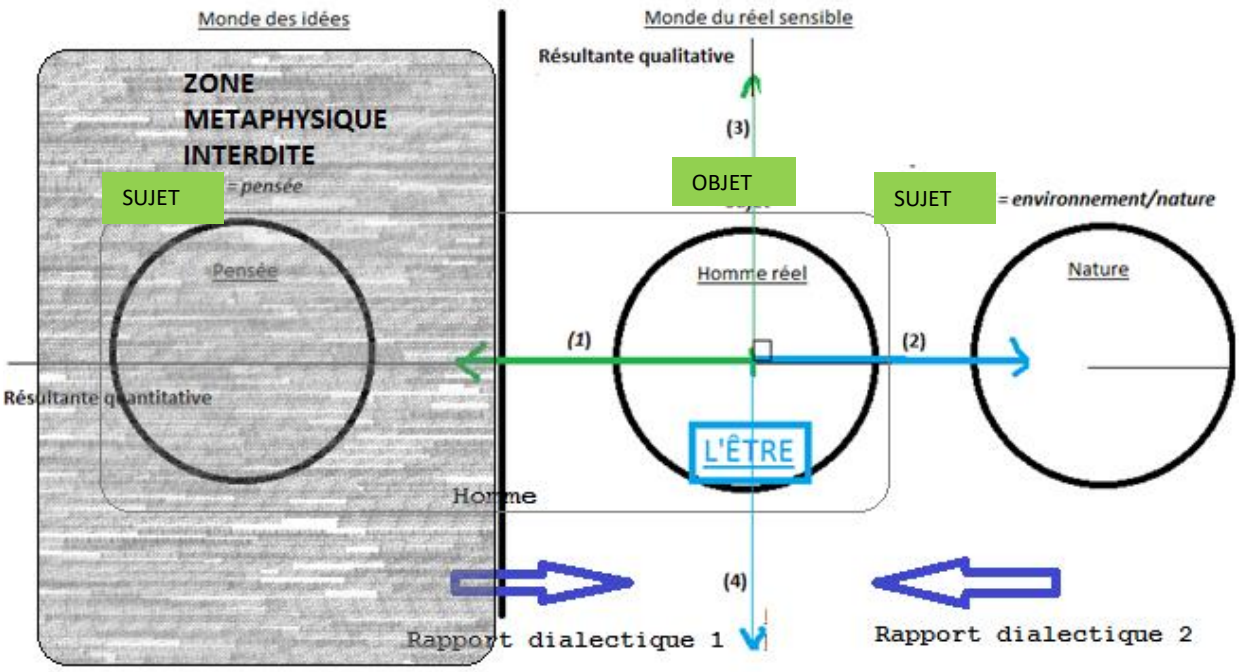


Figure P : MODELE GLOBAL OBJET/BI-SUJET DES RAPPORTS DIALECTIQUES

Mais rien n'interdit « mécaniquement » le système marxiste-même de converger vers un point d'équilibre dans la zone idéelle à partir de la zone réelle, sans atteindre ni se superposer avec le sujet pensée. C'est une situation que Marx interdit dans pour autant que son système ne l'empêche a priori.

Tout dépend où se trouve le point d'équilibre de convergence du système et s'il existe, en fonction du point initiale de positionnement de l'objet d'avoir un dépassement du sujet oscillant dans la zone métaphysique. Gardons cette remarque provisoirement en suspend afin de voir si la suite de notre démonstration par modélisation dans le champ purement qualitatif nous permet d'y répondre (c'est-à-dire si la réponse peut être

donnée en fonction de la nature du système P.I.D. ou autre modèle quelque soit la quantification).

Étude des modes d'idéologie non idéalistes du modèle matérialiste dialectique (sur (Q))

Idéalisme par « sclérose »

Cependant, nous constatons que le système atteint sur l'axe des Q, une position d'équilibre stable au bout d'un certain nombre de i. Cette position est de nature dialectique mais pose un problème essentiel quant à la possibilité d'une nouvelle forme d'idéologie, de nature passive. Cela est dû à :

$$\Delta \boldsymbol{q}_{i_{n=1}} < \Delta \boldsymbol{q}_{i_{n=0}}$$

Dans notre modèle actuel, le sujet, être oscillant entre ses pôles, « objet » dialectiques, se stabilise nécessairement à une position stable dialectique. La dialectique mènerait au bout d'un certain nombre de boucles retour (n) à un équilibre stable immobile et passif su l'axe des Q. Ce qui revient, sur l'axe des q à constater l'arrêt de toute production qualitative par la dialectique marxiste dans son fonctionnement hégélien de négation et de négation de la négation :

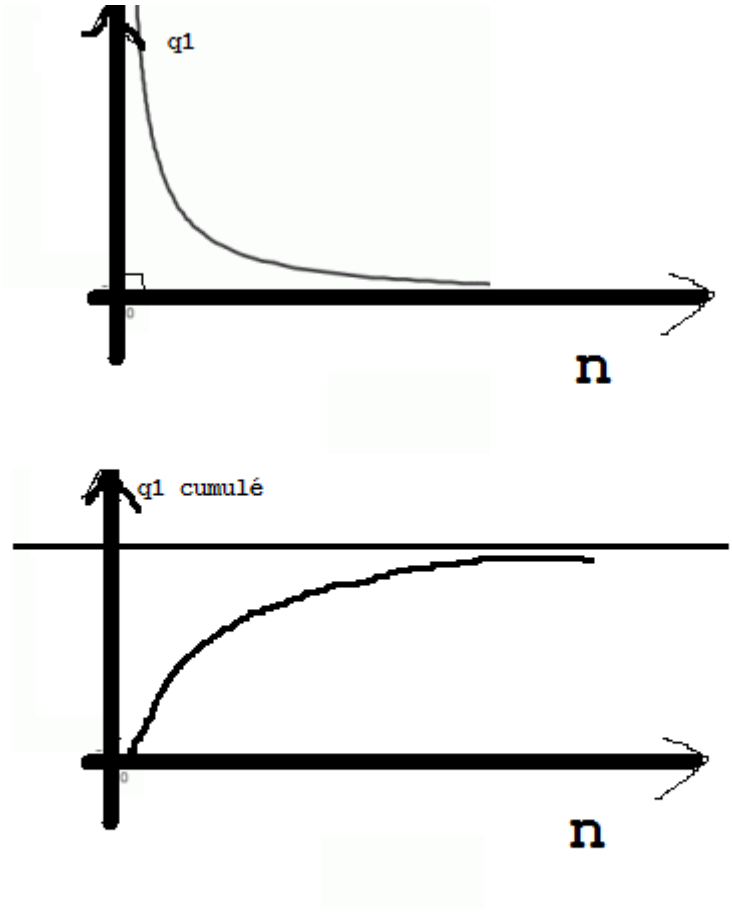


Figure Q : EVOLUTION DE LA VARIATION DE VALEUR QUALITATIVE DU MODELE ET DE SA VALEUR CUMULEE

Appelons cette situation une idéologie dialectique matérialiste non idéaliste mais sclérosée. C'est une idéologie en tant qu'elle est issue du système dialectique, de manière rationnelle, mais demeure une tendance extrême du système à se nier lui-même (car à l'extrême, le système sclérosé n'est plus dialectique).

Dans l'état de nos travaux actuel, force est de constater que cette issue semble ne pas pouvoir ne pas être (critère de nécessité).

Cependant, nous pouvons sans plus de démonstration, par analogie, constater que les natures de dialectique sont les mêmes, elles opèrent toute une négation de la négation. La nature de la dialectique ne dépend pas du couple objet-sujet sur laquelle elle opère. Ainsi, sur l'axe des Q, axe quantitatif, la dialectique marxienne tend à concilier un objet avec chacun de ses sujets.

Influence de la position initiale du sujet entre ses pôles

Nous avons laissé en suspens la position initiale du sujet dans ce système oscillant.

Nous allons désormais démontrer par analogie de modélisation que l'oscillation de ce système converge toujours vers le même point d'équilibre extrême quand n tend vers l'infini, quel que soit le point initial de l'objet, qui nous l'avons vu est chez Marx quasi superposé avec le sujet nature à l'origine (la nature produit à l'origine l'objet homme, chez Marx, rappel). Il s'agit de la condition de création chez l'homme, ensuite, du pole pensée (l'homme produit la pensée chez Marx, rappel) qui induit en l'homme réel issu de la nature par génération de la dialectique D2 de l'être sujet, l'homme réel avec la nature.

En reprenant :

$$\Delta q_{i_{n=1}} < \Delta q_{i_{n=0}}$$

Ainsi que nos résultats précédents :

- Non dépassement possible,
- Non superposition des Objet-Sujets(i),
- Non convergence des sujets vers l'un ou l'autre des objets(i).

Nous pouvons proposer cette modélisation fidèle en termes de modèle oscillatoire :

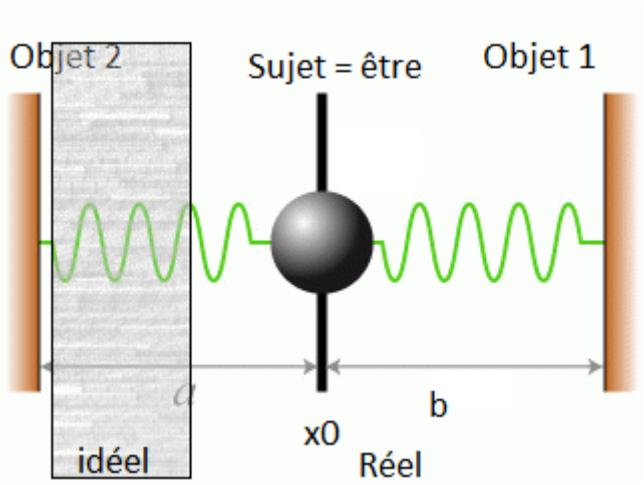


Figure R : ANALOGIE AVEC UN MODELE OSCILLANT

Remarquons simplement que la masse (l'objet) oscillera toujours vers le même point d'équilibre de convergence qui est le point milieu (à notre stade de la modélisation, mais qui se précisera ensuite) sur l'axe des Q entre sujet 1 et sujet 2.

Comme Marx considère comme prémisse que l'objet de la dialectique est l'être du réel, l'on doit donc supposer que le monde idéel de l'être est moins étendu que le son monde réel.

Mais que cela n'empêche pas que le système puisse dépasser transitoirement la zone idéelle. Ce qui nous pose toujours un problème.

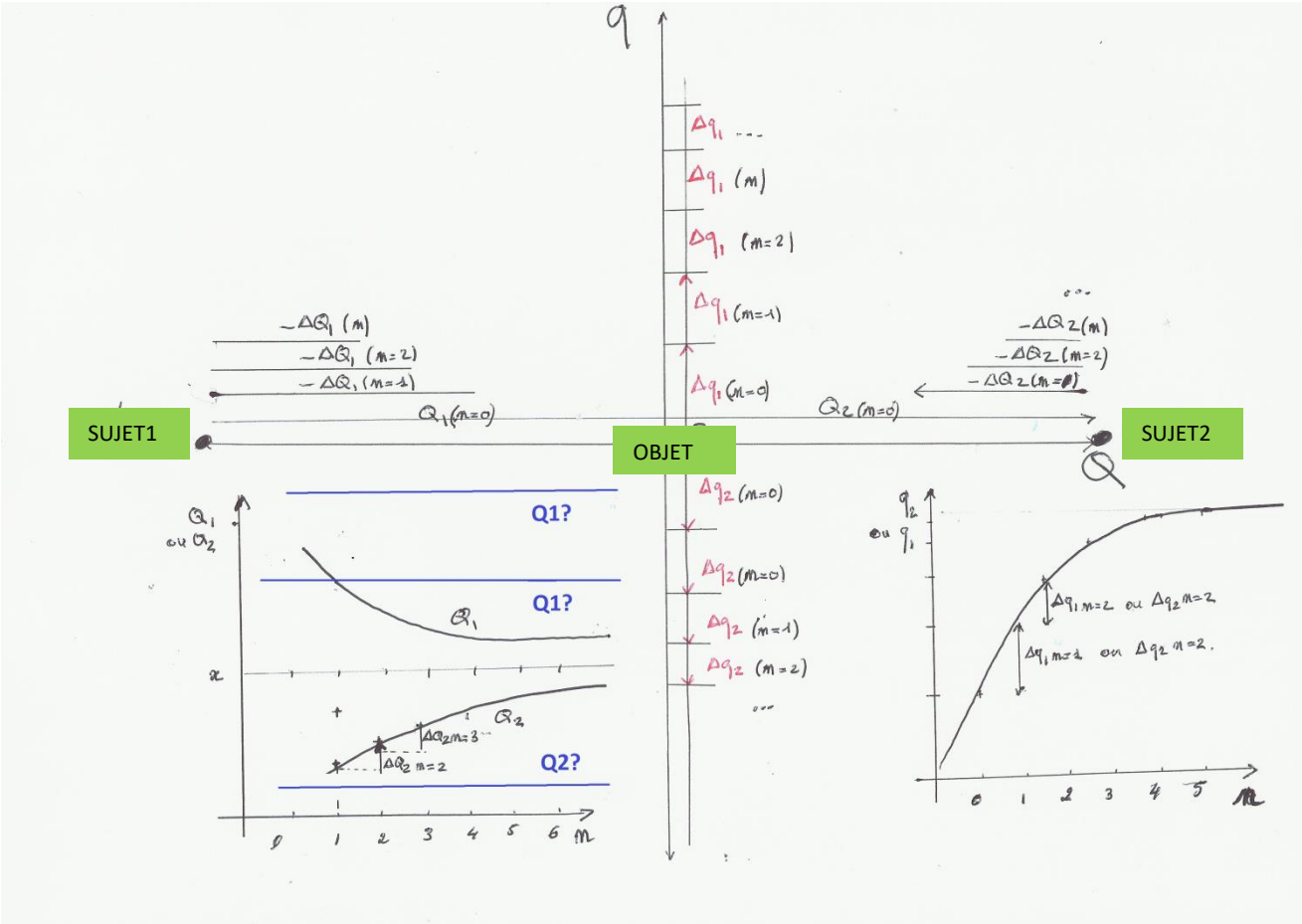


Figure S : RESULTATNTES QUALITATIVES DE LA CONTRADICTION ET DE LA CONTRADICTION DE LA CONTRADICTION DIALECTIQUES DU PROCESSUS HEGELIEN CHEZ MARX (OBJET-SUJETS)

La praxis comme dialectique

Si l'on se satisfait de ce modèle tel qu'exposé, nous faisons cependant une erreur de ne pas intégrer l'augmentation marxienne de FEUEUBACH en ce qui concerne la **praxis**. L'objet réel, étant actif, modifie son sujet qui le modifie à son tour lorsque le sujet en question est son environnement pratique naturel.

La question essentielle est de se poser la question de quels items dialectiques il s'agit. Nous savons que la praxis se réfère à la nature. Donc la nature est-elle objet ou sujet de la praxis ? De plus, quel est l'autre item dialectique ? La littérature des commentateurs marxistes parle de l'être, au mieux de l'être humain, ou être réel. Certain parlent d'être véritable.

Établissons une critique marxiste (d'après notre modèle en devenir du système marxien) de ces critiques du marxisme.

La praxis marxiste est l'action de l'homme à modifier son environnement naturel.

L'environnement naturel est donc l'objet de cette dialectique praxique (Objet-nature).

Quand il se produit la praxis de l'action de l'homme sur son environnement, **il s'agit toujours de la même méthode dialectique** que l'on applique qui tend à résoudre par contradiction et contradiction de la contradiction l'espace quantitatif ontologique entre le sujet et l'objet. Simplement que l'image sujet-objet s'inverse par rapport à la réalité sujet-objet réelle ou l'objet est l'être du réel sensible[710].

Nous sommes à un point d'inflexion de notre analyse qu'il convient de préciser avant toute démarche ultérieure : pourquoi pouvons-nous considérer que l'action praxique marxiste est de nature dialectique-même ? Nous savons depuis notre analyse en partie 1 que Marx n'a jamais expliqué son modèle dialectique marxiste, malgré son projet affiché de le faire. Cependant, il dit utiliser une approche dialectique d'inspiration hégélienne dont il se place en disciple.

Si nous rejetons toute cohérence parfaite de la dialectique marxiste dans son œuvre à la fois comme objet de travail et sujet de travail, cela nous impose de considérer que Marx introduit soudainement une dualité avec une relation causale.

Il qu'il y aurait une infidélité à sa propre théorie : Marx construisant la théorie de la dialectique avec des éléments

[710] « La réalité, le monde sensible n'y sont saisis que sous la forme d'objet (chez Adler), ou d'intuition mais non en tant qu'activité humaine concrète, en tant que praxis, et non pas de façon subjective », MARX, Thèses sur FEUERBACH, Op. Cit., p. 61.

importés d'autres pays de la philosophie comme la dualité et la causalité. Nous rejetons cette approche de relation causale unilatérale de critiques divers autour de MASARIK711. Nous devons faire le constat de réalité que MARX ne porte pas de dessein secret contre-dialectique. C'est pourquoi, comme Plotin, sa dialectique est elle-même une méthode d'écriture propre à lui. MARX écrit d'une manière dialectique propre à son système dialectique qu'il n'a pourtant jamais expliqué. Il n'y aurait d'honnêteté qu'à comprendre cette nécessaire mise en abîme de la dialectique marxiste comme objet sur elle-même comme sujet. L'on retrouve la mise en abîme plotinienne de la dialectique propre à l'initiation du lecteur comme objet du sujet (la méthode qu'il apprend en lisant, et qui ne lui est pas explicitement exposée à propos des niveaux de conscience du Héméis).

Nous posons dès à présent que la démarche praxique est de nature dialectique entre le sujet et son objet particulier ci-dessus explicité.

Chez Marx, ce n'est pas l'être qui est objet, mais l'être conscient. Cet être conscient est l'être humain en devenir. Et nous avons vu que cet être humain comme être conscient en devenir était le produit qualitatif de la dialectique de l'être réel sujet avec l'objet-pensée.

711 MASARIK, Die Philosophischen und Soziologischen Grundlagen des Marxismus, Studien Zur Sozialen Frage, 1899, p.45.

La conscience est donc le résultat du processus de l'homme humain, homme du réel en devenir dans son devenir à lui-même.

L'objet être dans le réel sensible, en étant actif, confère à son sujet un rôle de sujet image de sa propre action de lui sur chacun d'eux[712]. L'Homme qui n'était jusqu'à présent l'objet par réciprocité de la connaissance devient aussi son sujet praxique[713] :

> « L'Homme ne se perd pas dans son objet, à la seule condition que celui-ci devienne pour lui objet humain, ou homme objectif. Cela n'est possible que lorsque l'objet devient pour lui un objet social, que s'il devient lui-même pour soi un être social… A mesure que partout dans la société la réalité objective devient pour l'homme la réalité des forces humaines essentielles, la réalité humaine et par conséquent la réalité de ses propres forces essentielles, tous les objets deviennent pour lui l'objectivation de lui-même… ses objets, c'est-à-dire qu'il devient lui-même objet. »

Lors de ces phases de réciprocité apparente du sujet et de l'objet, il convient de constater que le marxisme n'opère pas un réel échange puisque l'objet réel, non image d'un objet, est celui qui possède l'être dans le réel sensible[714]. L'être est toujours « l'homme du réel seul capable de voir les choses du réel » car il est l'objet du réel, sujet, même lorsqu'il est

712 « Il faut comprendre la réalité non pas comme simple objet mais en tant qu'activité concrète, pratique de l'homme [praxis], autrement dit pas seulement comme substance, mais aussi comme sujet , comme processus actif en tant que pratique, de façon subjective », MARX, K., Thèses sur FEUERBACH, in Etudes Philosophiques, p. 61.

713 MARX, K., Le Capital, livre 1, in MARX, K., Œuvres, Economie 1, pp. 727-728.

714 « Le sujet rapport de la pensée à l'être se réduit à ceci : l'être est le sujet, la pensée le prédicat [objet]. La pensée provient de l'être et non l'être de la pensée. L'être existe de soi et par soi ; l'être possède en lui-même son principe. », FEUERBACH, L., Thèses provisoires, p. 113.

prédicat (sujet) dialectique d'un être réel ; que la pensée n'est pas séparée de l'être ».

Ces phases immédiates de réciprocités permanentes constituent des modes d'inversion sujet et objet de l'être-objet du réel qui devient provisoirement sujet ou prédicat de l'être du réel.

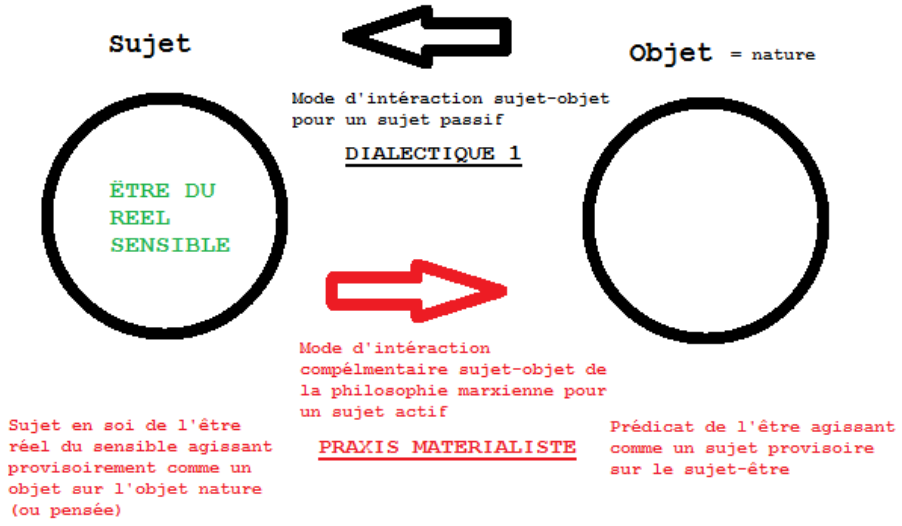


Figure T : CONTRE-DIALECTIQUE PRAXIQUE D'INVERSION TEMPORAIRES SUJET-OBJET

Et chez Marx, la praxis émerge de la conscience comme d'une nécessité d'action. Cette conscience rend le sujet-être actif et ce dernier agit désormais sur son environnement de manière dialectique.

Cette nouvelle dialectique ou dialectique praxique est donc inversée puisque qu'elle représente l'action de la nature sur le sujet réel en tant qu'il devient sujet humain conscient et modifie la nature. La praxis ne concerne pas être véritable ou homme véritable car ce dernier est l'union dialectique de l'être humain avec l'être social. Et l'être social n'est pas engagé dans une dialectique praxique mais une dialectique structurelle médiée, nous le verrons plus loin.

Mais force est de constater que l'être conscient, en tant que devenir de l'être humain, porte en lui l'être.

La dialectique praxique est dons une dialectique entre nature-être. Elle est inversée dans la mesure où sujet=nature et objet=être.

Elle produit une quantité $\Delta Q'_2$ sur l'axe horizontal, dans un repère de sens opposé puisque le repère est croissant du sujet vers l'objet.

Ainsi, la dialectique praxique revient bien à créer une diminution de la quantité Q de nature $\Delta Q'_2$ entre les poles (nature ; être).

En faisant l'hypothèse que la conscience de l'être humain croît régulièrement avec la somme cumulée des q1 qui constitue l'être humain du réel :

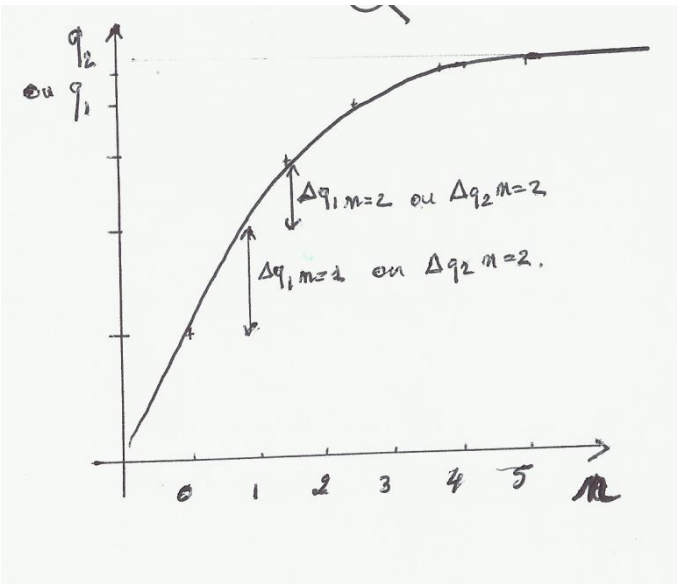


Figure U : RESULTANTE QUALITATIVE PRAXIQUE

Alors nous obtenons sous notre hypothèse :

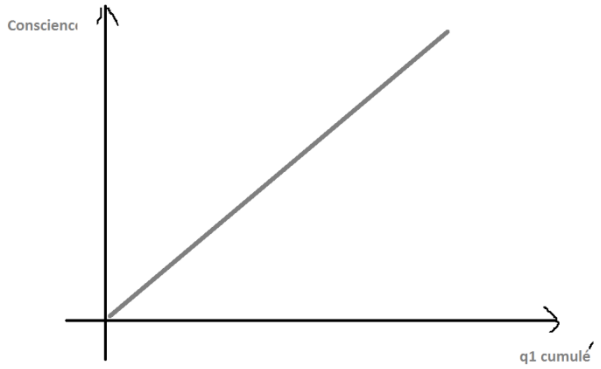


Figure V : RELATION AVEC LA RESULTANTE QUALITATIVE (CONSCIENCE) CHEZ MARX AU REGARD DE LA PRAXIS (OBJET-SUJET2)

Et ainsi par dialectique praxique :

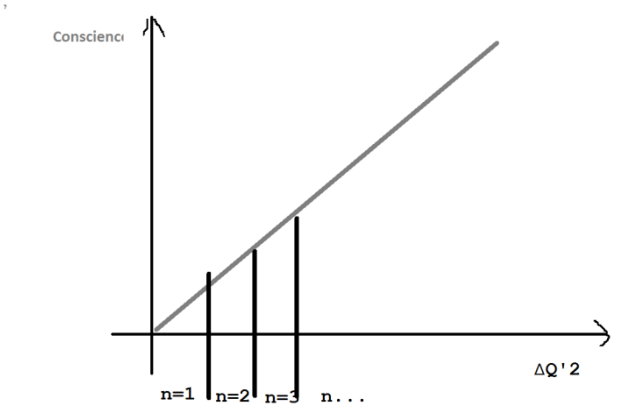


Figure W : CONSCIENCE ET ITERATIONS DE L'ACTION PRAXIQUE.

Dans la suite de notre modélisation, nous devons nous poser des hypothèses.

Praxis et influence dans le système global de la dialectique matérialiste marxiste

Hypothèse : la valeur quantitative de l'action de l'être humain, contenant l'être, sur la nature (Dp pour Dialectique praxique) est de la même importance que la force de la nature sur l'être (D2).

Nous admettons cette hypothèse pour les raisons suivantes elles-mêmes dialectiques et relatives à des modèles universels :

Celui de l'action réaction.

Dp et D2 sont des dialectiques de même méthode dialectique, appliquée à chaque itération n à la même quantité Q2.

Soit :

$$\boldsymbol{Abs}(\Delta \boldsymbol{Q'_2 n}) = \boldsymbol{Abs}(\Delta \boldsymbol{Q_2 n})$$

Identifions l'influence de la dialectique praxique sur le mode de convergence du système marxiste :

À chaque itération de n, nous avons désormais :

$$dist(Objet; Sujet_1)_n = Q_{1_{n-1}} - \Delta Q_{1_n} \; sur \; l'axe \; croissant \; de \; notre \; repère$$

$$dist(Objet; Sujet_2)_n = Q_{2_{n-1}} - \Delta Q_{2_n} - Abs(\Delta Q'_{2_n}) \; sur \; l'axe \; croissant \; de \; notre \; repère$$

La conséquence est un changement du point de convergence du système P.I.D. (nous n'entrons pas dans la théorie mathématique des P.I.D.) :

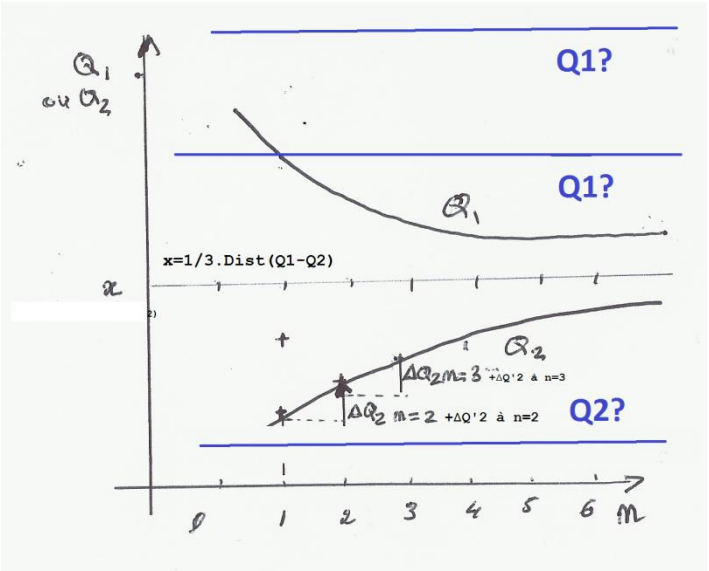


Figure X : CONVERGENCE DES RESULTANTES TOTALES QUALITATIVES (DIALECTIQUE OBJET-SUJET2 + PRAXIS ASSOCIEE).

Avec le schéma marxien augmenté de la notion de Praxis, la convergence du système est conservée, le matérialisme dialectique marxien (incluant la praxis) est, pour l'instant, toujours potentiellement idéologique par sclérose.

Nous pouvons corriger nos travaux précédents en affirmant que pour Marx, l'espace ontologique du réel doit au moins être égal au tirer de l'espace ontologique total entre les pôles nature et pensée.

De plus, il est toujours nécessaire que le schéma marxiste de l'oscillation de l'être en ses pôles nature et pensée ne dépasse pas dans le champ de l'idéel.

Sinon, il serait transitoirement métaphysique, ce que nous avons rejeté. Pour l'instant, rien n'empêche cela, même avec la notion de praxis. Nous conservons une possibilité idéologique de nature métaphysique transitoire du matérialisme dialectique chez Marx.

Zone idéelle, condition nécessaire et suffisante chez Marx

La question qui se pose alors et de savoir si l'être humain en tant qu'être conscient en devenir est un humanisme idéaliste ou non.

Dans un premier temps, nous devons constater, sous notre modèle, que l'humanisme n'est pas compatible, avec un quelque matérialisme dialectique s'il est idéaliste.

La base de la dialectique de la pensée et de l'objet réel de l'être naturel est que l'être naturel appartienne au réel concret, à tout moment de son devenir conscient d'être humain concrète, être conscient en devenir.

Un être objet de la dialectique qui deviendrait, même transitoirement, idéel, neutraliserait toute possibilité de conscience en soi de soi de l'homme. En effet, nous retomberions, pensant cette phase transitoire, dans un schéma hégélien de l'homme comme homme conscience de soi (comme dit précédemment).

La conscience marxiste est la conscience en devenir de l'homme naturel devenant homme véritable du réel, et non la conscience de l'homme philosophique ou conscience de la pensée en l'homme.

Cela consolide notre constat relatif au mouvement de l'être naturel du réel entre ses pôles Sujet1 et Sujet2 : dans son oscillation, pour éviter toute neutralisation du mécanisme marxiste dialectique par lui-même, l'être ne doit jamais osciller dans la partie idéelle.

Plus haut nous avions conçu que cette précaution était nécessaire pour éviter de devoir constater une nature idéologique de biais métaphysique du matérialisme dialectique du système marxien. Nous ajoutons que cette condition est aussi suffisante puisque

sinon, elle conduirait à neutraliser le processus dialectique d'humanisation de l'être réel naturel dans sa prise de conscience comme « conscience de soi en l'homme ».

Nous avions considéré plus haut que l'espace idéel marxiste ne devait pas dépasser une limite (quantitative non définissable ici) de la distance ontologique de l'objet sur le sujet.

La relation nécessaire et suffisante d'humanisation de l'être naturel réel selon q1 nous impose que l'être n'entre jamais dans la zone idéelle. La situation la plus concrète d'une telle situation serait la situation initiale du système marxiste où l'être objet qui est généré par la nature, a généré la pensée :

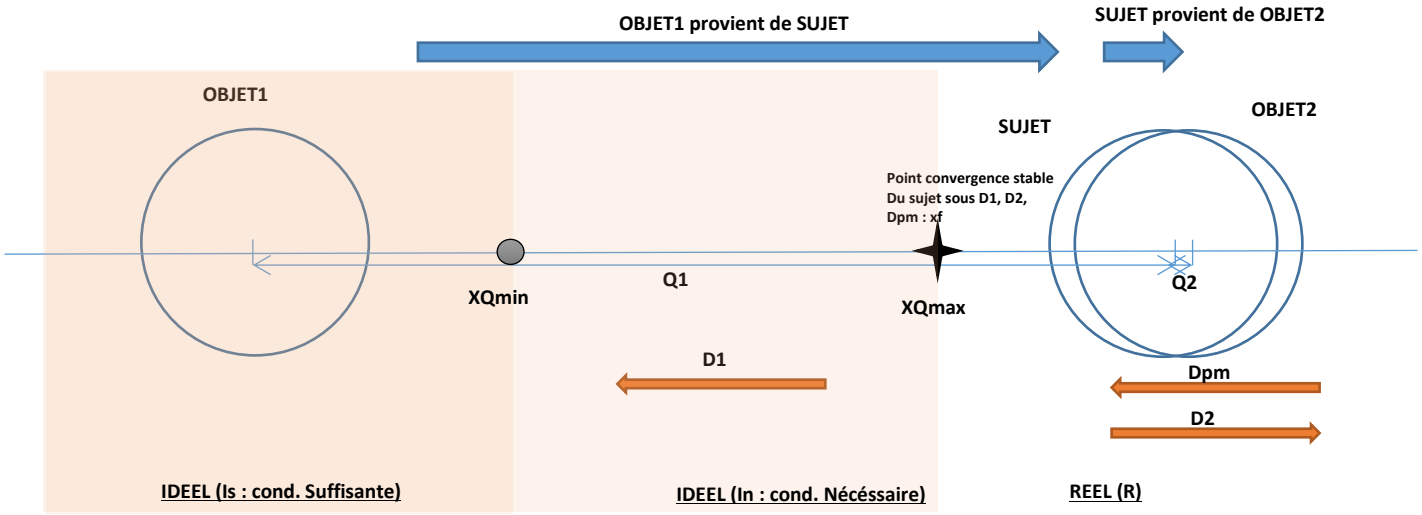


Figure Y : EQUILIBRES DU SYSTEMES SUJETS-OBJET AU REGARD DES POSITIONS INITIALES DE L'ETRE.

Existence de XQmin condition suffisante et XQmax, condition nécessaire du rapport tel que :

- XQmin = XQ1 min
- XQmax = XQ1 max
- Avec XQmin = R/Is = XQ1min/XQ2max

Nous possédons qualitativement toutes les informations pour dire que ce point existe entre Objet1 et Objet2 et qu'il est fixe. La limite quantitative de notre système ne nous permet pas de faire de calcul.

XQmin est la condition nécessaire et suffisante pour que le matérialisme dialectique marxiste ne soit pas de nature métaphysique et donc ne neutralise l'unité dialectique de l'être humain en devenir, dans sa propre conscience en devenir.

Cela nous donne l'existence constante par le processus P.I.D. d'une distance x0 qui définit la condition suffisante et minimale de l'espace idéel au regard de l'espace réel pour le fonctionnement de la dialectique marxiste.

C'est ainsi que nous formalisons l'insertion de Marx suivante : Celle-ci (la métaphysique matérialiste) succombera à jamais devant le matérialisme, désormais achevé par le travail de la spéculation-même et coïncidant avec l'humanisme ».

L'humanisme, q1 est bien le fruit de la dialectique de nature spéculative entre pensée et être naturel dans leur relation dialectique matérialiste marxiste.

Le matérialisme dialectique sera humaniste à un moment à définir encore. Ce moment établi, Marx nous affirme qu'il n'y aura alors plus de risque de concevoir quelque menace métaphysique de son système.

Étude de l'humanisme comme idéologie non idéaliste (axe q)

Étudions plus en détail en quoi l'humanisme peut être la victoire finale et achevée de son matérialisme dialectique sur toute menace métaphysique de son système.

Pour cela, nous allons étudier de plus près ce qu'est l'humanisme chez Marx[715].

(q1) dans son déploiement, est appelé humanisation. Est-ce pour autant un humanisme ? Peut-on dire que q2 fait de la dialectique matérialisme de Marx un humanisme ? Quelle différence faisons-nous entre humanisation (processus) et humanisme ?

Pour cela nous faut préciser une définition de l'humanisme. Dans le modèle-même marxiste où tout est devenir, changement de l'être

[715] A la fois, toujours, dans son système, et dans la méthode dialectique de penser son propre-sytème chez Marx.

l'humanisme ne peut coïncider avec les définitions dites statiques d'une position de l'être en devenir.

Comme nous l'avons fait précédemment avec l'idéalisme et l'idéellisme, nous dévons considérer l'humanisme comme une limite éventuelle de l'être humain en devenir. Son devenir est certes humanisant, tendant vers un humanisme. Rappel : l'idéal de l'idéalisme est :

3. Une réalisation du sujet à l'infini du développement de son être,
4. Par superposition du sujet et de l'objet.

La proposition 1 concerne la forme de l'idéalisme,

La proposition 2 concerne le fondement de l'idéalisme, dans une approche dialectique du sens-même d'idéalisme. L'on ne peut considérer la construction formalisée du marxisme en dehors d'un vocabulaire lui-même construit à partir de la méthode dialectique marxiste.

De même, l'humanisme vu comme un idéalisme au sens de la forme, est à minima une réalisation du sujet à l'infini du développement de son être.

Mais la proposition 2 n'est pas acceptable car l'humanisme ne correspond pas directement à la superposition d'un sujet avec un objet. L'humanisme n'est pas un idéalisme simple au sens dialectique marxiste.

Cependant là où l'on peut reconnaitre le génie de la philosophie théorique de la pratique chez Marx est que le sujet « être humains » « devient » par le déploiement dialectique de sa conscience d'être « ce qu'il est »[716] : La conscience de soi, devient chez MARX conscience en soi de l'homme par la subjectivation de l'être comme être naturel dont la pensée est pensée de l'homme comme être naturel. Et devient au final une conscience pour soi.

Au contraire, chez Hegel, comme la pensée était « l'organe de la connaissance de soi de l'idée (inversion du sujet et de l'objet), l'homme était l'homme philosophique de la conscience en soi. Notons au passage le dépassement dialectique de la dialectique hégélienne par introduction d'une relation d'unité dialectique entre pensée et être, et en plaçant l'être réel comme objet et non plus comme sujet. La dialectique D1 permet l'émergence d'un être humain du réel, qui est conscience. Cette conscience appelée C1 est consciences en soi tournée vers l'être humain-même.

Lorsque l'être humain devient à lui-même, sa conscience réflexive devient le sujet de lui-même perçu alors comme objet. L'être et conscience sont bien la même chose en tant qu'unité chez Marx, de nature toujours dialectique. Cette unité est de nature qualitative, opérant toujours sur une distance

[716] MARX-ENGELS, La sainte famille, Op. Cit., p. 127
MARX, K., Manuscrits de 1944, Op. Cit., p. 134.

quantitative de deux sujets distincts dialectiquement : être humain du réel et conscience réflexive.

C'est en ce sens que cette dialectique produit elle-même un résultat qc que nous étudierons plus loin.

Mais nous pouvons d'ores et déjà donner une définition dialectique (par opposition à l'idéalisme) de l'humanisme chez Marx :

- Une réalisation du sujet humain en devenir du développement de son être réel,
- Dans la pleine conscience réflexive de sa conscience en soi comme conscience de l'homme naturel qu'il devient (pour soi). C'est en ce sens que conscience et être humain sont (en devenir) la « même chose », c'est l'humanisme du matérialisme dialectique marxiste.

A quelle condition cet humanisme peut-il être une idéologie ? D'après nos travaux, il ne peut pas être une idéologie :

- Par voie métaphysique,
- Par voie idéaliste,
- Par voie de neutralisation du système marxiste.

Peut-il l'être par sclérose ?

Observons l'évolution de q1 selon n :

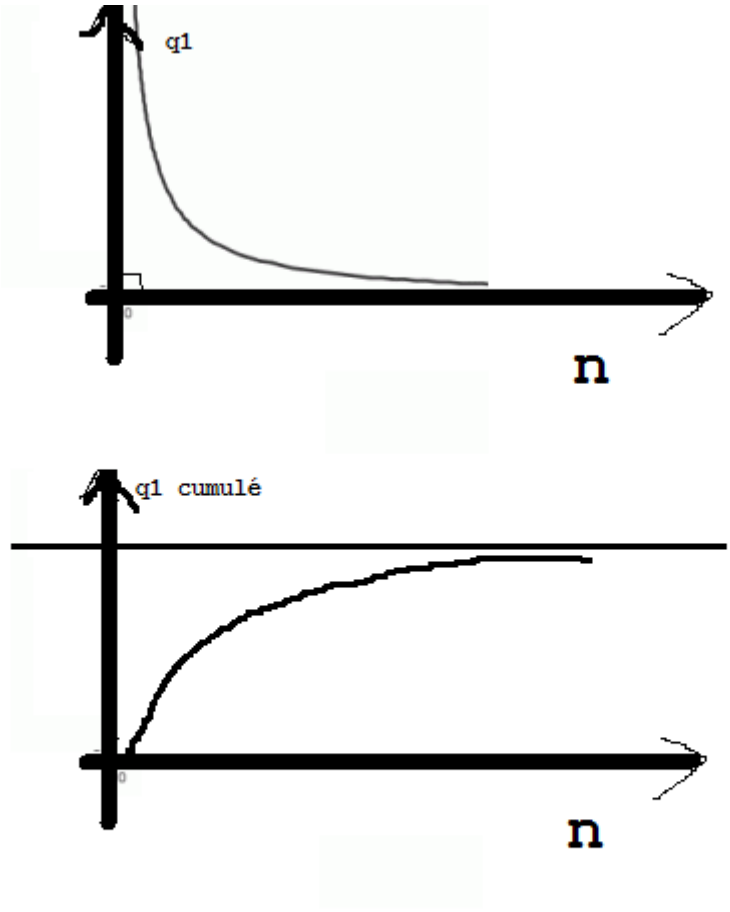


Figure Z : EVOLUTION DE LA VARIATION DE VALEUR QUALITATIVE DU MODELE ET DE SA VALEUR CUMULEE

Nous constatons que la suite de q1cumulée tend vers une limite.

C'est à cette limite que nous pouvons considérer qu'il y a pleine conscience de l'être en soi en l'homme comme être humain du réel concret. C'est la réalisation de l'homme en devenir à n très grand. Cette limite n'est plus un devenir, mais un état.

C'est cette limite comme sclérose car arrêt de la dialectique que nous considérons comme source de l'idéologie intrinsèque

issue de la dialectique-même du matiérisme marxiste de son idéalisme lui-même dialectique.

Il existe toujours une source potentielle d'idéologie, toujours de nature *sclérosée* à n très grand du modèle marxiste, notre stade d'analyse. Nous verrons plus loin que les idéologies de types sclérosées ne peuvent pas exister dans le système marxiste révolutionnaire (en tant que révolution comme intégrante au système matérialiste dialectique de Marx). La révolution comme nécessité (rationnelle) devient ainsi une véritable clé de voute de son système marxien.

q1 est donc l'humanisation à tendance humaniste par sclérose de l'être naturel du réel dans son être humain du réel en devenir dans le système marxien.

Cela se produit lors du processus dialectique et produit la conscience propre de l'être en devenir, réflexive à l'homme naturel considéré comme objet de cette dialectique seconde (dialectique Dc).

Sachant que l'homme humain en devenir est le résultat de la dialectique D1 de l'être nature du réel avec la pensée (objet1) qui provient de lui.

Notons que l'humanisation qui conduite à un humanisme chez Marx n'est pas un humanisme spéculatif mais opératif.

Un humanisme spéculatif serait issu d'une conscience de soi de l'homme, chez Marx qui contemplerait la nature et serait soumises à ses contraintes de manière fataliste au regard de son naturalisme.

Or Marx, en affirme le dépassement marxien par la praxis, l'action de l'homme comme être humain du réel sur son environnement.

Notons que ces travaux sont vrais aussi par symétrie pour une idéologie non idéaliste par convergence de q2 vers un équilibre sable de l'homme générique en devenir qui s'accomplirait.

Praxis opérative et unité dialectique de la pratique et de la théorie

Dans sa critique marxienne, Marx reproche à Feuerbach la conception contemplative de la réalité par les matérialismes dialectiques. La réalité n'est considérée que « comme sous forme d'objet ou d'intuition » et non comme « activité concrète de l'homme, comme praxis de façon subjective »[717], c'est-à-dire agissante sur la nature.

C'est un dépassement des matérialistes précédent en tant que dépassement de leur fatalisme de l'homme contraint aux lois de

[717] MARX, Première thèse sur Feuerbach, Op. Cit., p.61.

la nature dont il est question ici. C'est-à-dire un dépassement d'un naturalisme du matérialisme dialectique.

Les idéélliste[718] mettent en œuvre une praxis théorique du mouvement de la pensée dans le monde des idées sur l'être, et donc dans la réalité. Chez les idéélistes, la réalité est le fruit de la transformation, via l'être, de la pensée.

A la différence que cette activité n'apparait pas concrète à Marx puisque seul l'homme réel comme être du réel peut voir les choses du réel[719]. Pour opérer une unité qualitative (dialectique) de la théorie et de la pratique, MARX doit considérer l'activité réelle de l'homme dans le réel. Le modèle idéaliste ne permet de considérer qu'une représentation de la réalité par la pensée.

De plus, Marx veut aussi sortir de tout fatalisme du matérialisme contemplatif de la nature et dépasser la seule considération théorique matérialiste naturaliste des hommes par Feuerbach, chez qui la transformation de la réalité est une transformation de la réalité comme représentation de la pensée, et n'est pas pratique…

Le matérialisme dialectique marxien, en considérant l'homme réel comme être réel, non seulement sujet contraint par les lois de

[718] Ibid, « le côté actif fut développé par l'idéalisme, en opposition au matérialisme ».
[719] Ibid, « l'idéalisme ne connait naturellement pas l'activité du réel, concrète comme telle ».

la nature mais transformant la nature comme sujet, inverse la relation objet sujet de l'être réel avec la nature.

Et c'est justement parce que la conscience marxiste en devenir de l'homme comme être humain en devenir est conscience *en soi* de l'être humain que le sujet humain devient objet de la connaissance devenu sujet dans la dialectique Dc (exposée plus haut).

Rappelons que cette conscience est la résultante q2 de la dialectique de l'être réel sujet avec la pensée comme objet provenant du sujet.

Cette conscience est de nature spéculative. Nous étudierons ultérieurement en quoi elle est aussi à finalité pratique par la praxis.

Simplement rappelons que la nature spéculative de q2 implique un éloignement relatif de l'homme naturel, être réel sujet, avec son objet2, de pôle opposé à sujet1.

La nature spéculative de la conscience q1 éloigne **l'homme naturel**, objet-être réel du sujet2, la nature, par rapprochement du sujet1.

À cette condition, non seulement nous avons une première base de renversement de la philosophie matérialiste en sociologie (de nature encore spéculative), mais en inversant sujet et objet, la dialectique Dc n'est autre que le rapport dialectique spéculatif

de l'étude de l'être humain à prendre conscience de la réalisation dialectique qualitative qc de Dc.

C'est cela que Marx définit comme conscience de son être à modifier son environnement. La production qc est maximale au départ de la dialectique inversée (être humain-conscience). Sa cumulation se réduit progressivement selon les mêmes modèles que précédemment :

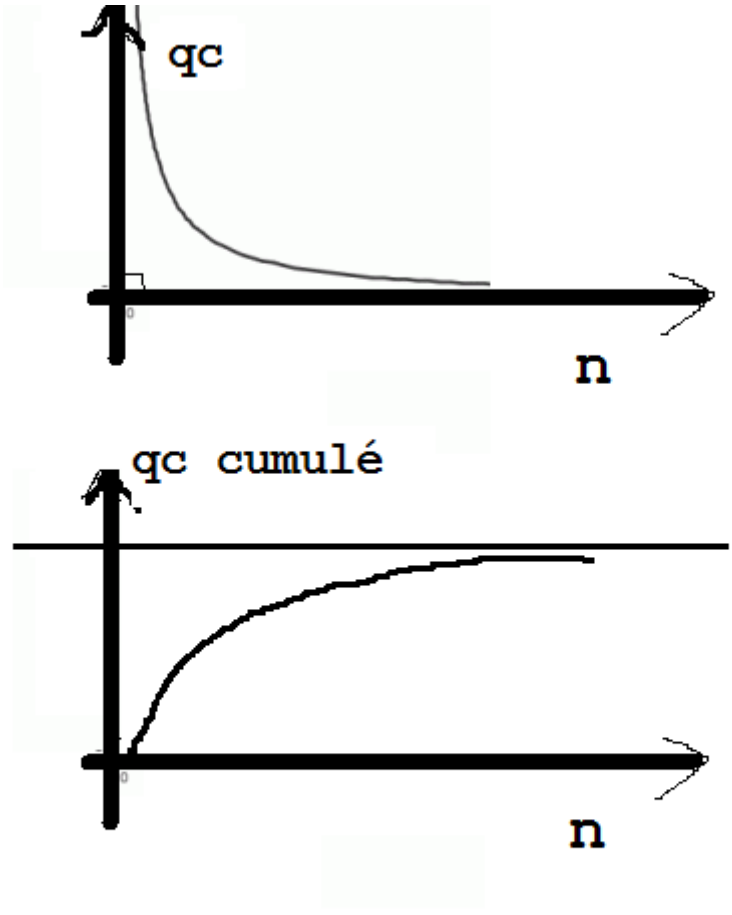


Figure AA : COMPOSANTE QUALITATIVE CUMULEE DE LA RESULTANTE DIALECTIQUE (CONSCIENCE) OBJET-SUJETS.

La nature de qc n'est pas directement explicitée par Marx. L'étude brillante de JAKUBOWSK, F.[720], nous invite à constater que la praxis est bien le produit de la théorie matérialiste humaniste de MARX :

> « Partant du point de vue de la théorie matérialiste humaniste, il peut, pour la première fois, faire de cette activité une partie intégrante de cette activité lui-même ».

La praxis permet l'unité dialectique de la théorie comme conscience spéculative de l'être avec la pratique. Le projet de Marx a toujours été l'union dialectique de la pratique et de la théorie[721] dans l'être du réel qui deviendra social.

Cette première étape de cette union se fait au niveau de l'être humain en tant qu'être générique, conscient et actif agissant sur la nature.

La praxis, appliquée comme dialectique praxique entre l'homme être humain) en devenir par sa conscience réflexive ne conçoit plus la théorie simplement comme une somme de connaissances que la pratique expliquerait plus ou moins adéquatement. Cette conscience représente désormais un élément dialectique nécessaire de la pratique, sa composante nécessaire. C'est cette première étape, chez Marx que représente cette condition

[720] Id. p. 80.

préalable à la transformation pratique de la réalité. La résultante qualitative qp de Dpm est la transformation de la réalité.

La praxis est la base de l'action révolutionnaire de l'être conscient dans la réalité. Cette révolution est en réalité une action non plus de l'être humain sur son environnement, mais sur son environnement social. C'est un événement ponctuel dont le but nous échappe encore dans notre thèse, mais nous constatons que cette action révolutionnaire, issue de la praxis apparait depuis la praxis à un certain niveau de transformation cumulée qp. Nous ne connaissons pas ce qui définit encore ce niveau et le notons qr dans notre schéma ci-dessous :

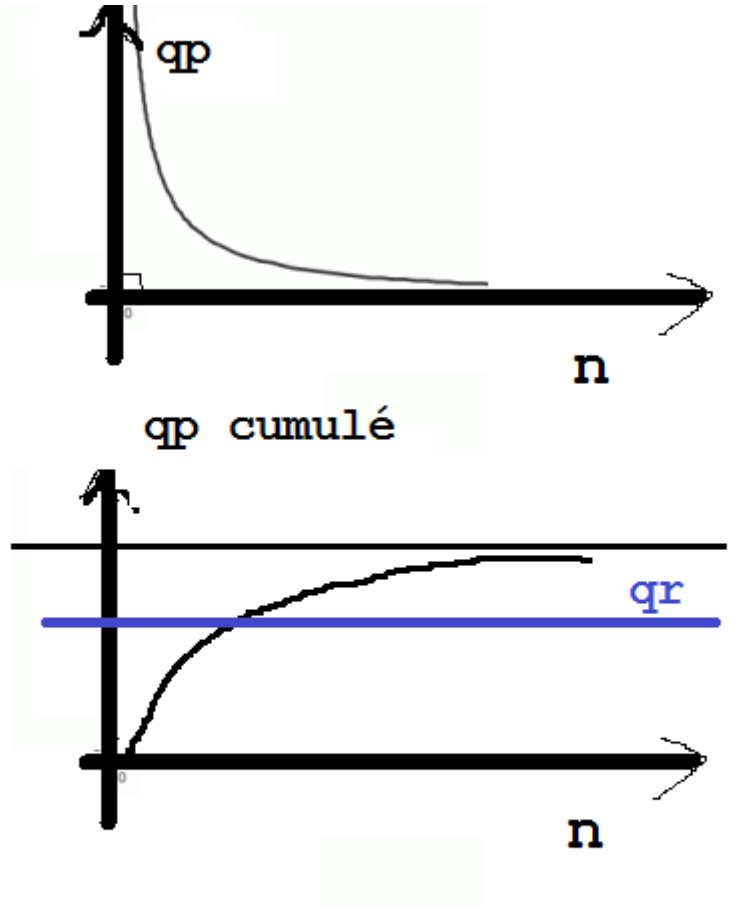


Figure AB : NIVEAU NECESSAIRE DE RUPTURE REVOLUTIONNAIRE (ÉPICURE) DU MODELE MARXISTE DE LA CONSCIENCE CUMULEE (RUPTURE DE LA CONTINUITE SCLEROSANTE DU MODELE)

Dc porte sur le couple dialectique (être humain/objet ; conscience/sujet) et Dp porte sur le couple porte sur le couple dialectique (être humain/objet ; nature/sujet), la dialectique praxique entre l'être humain en devenir et la nature. Dp et Dc sont des dialectiques qui portent sur l'être humain en devenir

non plus comme objet mais sujet. C'est en ce sens qu'on les appellera par la suite « inversée ».

Les conditions humaines qui dominaient l'homme dans les naturalismes précédents sont considérées comme des rapports humains agissants par praxis sur lesquels il est possible d'agir. « Il importe non seulement d'interpréter le monde mais de le transformer », Marx, citation.

Mais nous devons aller au-delà de cette seule considération marxiste de la praxis à défaut de sombrer à nouveau dans une praxis qui remplacerait la théorie purement contemplative par la simple activité, pure action sans théorie.

La praxis marxiste n'est pas simplement ni spéculative, ni matérialiste réaliste, elle est l'unité dialectique entre les deux, elle est dialectique praxique consciente : la pratique humaine n'est pratique de l'être humain réel dans sa capacité à unifier dialectiquement théorie et pratique au sein de l'être humain en devenir (en devenir d'un être générique) que si « la pratique humaine (de l'être humain du réel) est la compréhension (conscience réflexive) de cette pratique (dialectique praxique) (par la théorie spéculative de la conscience) »[722].

C'est ce qui fait que la dialectique praxique matérialiste Dpm n'est ni spéculative ni réaliste formelle.

[722] MARX, Thèse sur FEUERBACH, in Etudes Philosophiques, Op. Cit., p.63.

Elle éloigne l'être humain en tant qu'être humain réel conscient de sa pratique (c'est-à-dire l'homme générique) de la nature : « ce qui caractérise l'homme (générique au-delà de l'être humain, par la conscience réflexive) de l'animal (l'homme dans son état de nature, la nature), est ce qu'il produit les moyens de subsistance et le travail nécessaire »[723].

Marx présente ici deux caractéristiques de la relation dialectique praxique Dpm qui tend à éloigner l'homme de la nature (distance quantitative Q entre nature et être humain).

Dpm rend l'être humain en devenir, être conscient en devenir, être conscient de sa pratique sur la nature.

Nous verrons ultérieurement que Dpm est l'élément fondamental qui permet l'émergence de l'être générique. C'est cet être générique qui accouchera dialectiquement de la sociologie sous q2 (hors périmètre de notre essai).

Voici la définition de l'être générique donnée par Marx, qui coïncide avec notre modèle :

> « En produisant pratiquement un monde d'objets, en façonnant la nature non organique, l'homme s'affirme comme un être générique conscient, c'est-à-dire un être qui se rapporte à l'espèce comme à sa propre nature, ou à lui-même comme être générique. Certes, l'animal aussi produit. Il construit son nid, son habitation, tels l'abeille, le castor, la fourmi, etc. Mais il produit seulement ce dont il a immédiatement besoin pour lui et pour sa progéniture ; il produit d'une façon partielle, quand l'homme produit d'une façon universelle ; il ne produit que sous l'empire du besoin physique immédiat, tandis que l'homme produit alors même qu'il est libéré du besoin physique, et il ne produit

[723] MARX, L'idéologie allemande, Op. Cit., p. 11.

> vraiment que lorsqu'il en est libéré. L'animal ne produit que lui-même, tandis que l'homme reproduit toute la nature. Le produit de l'animal fait, comme tel, partie de son corps physique, tandis que l'homme se dresse librement face à son produit. L'animal ne crée qu'à la mesure et selon les besoins de son espèce, tandis que l'homme sait produire à la mesure de toutes les espèces, il sait appliquer à tout objet sa mesure inhérente ; aussi sait-il créer selon les lois de la beauté. C'est précisément en façonnant le monde des objets que l'homme commence à s'affirmer comme un être générique. Cette production est sa vie générique créatrice. Grâce à cette production, la nature apparaît comme son œuvre et sa réalité. L'objet du travail est donc la réalisation de la vie générique de l'homme. L'homme ne se recrée pas seulement d'une façon intellectuelle, dans sa conscience, mais activement, réellement, et il se contemple lui-même dans un monde de sa création. » MARX, K., Manuscrits de 1844.

Notre compréhension de q1 nous renvoie donc sur q2 que nous avons défini précédemment dans le système marxien.

La question est de connaitre comment l'être générique en devenir de q2 permet l'émergence de l'être social chez Marx.

Par symétrie de q1 et de q2, la médiationq2 en tant que rapport de production est à l'homme générique ce que la conscience est à l'être humain.

Cette symétrie parfaite nous permet de consolider notre point de vue à partir d'une assertion de Marx sur q1[724] en affirmant que les conditions de production sont la médiation ; les deux sont

[724] La conscience et l'être humain sont la même chose.

la même chose. Ainsi, à mesure que l'homme générique éclot, la médiatisation avec la nature croit.

Cette médiation ou condition de production « prend les formes de divisions des hommes génériques en fonction de leur participation au processus de production social (des hommes génériques comme éléments sociaux inconscients de l'être) »[725].

Cependant, en tant que « chose médiatisée », les conditions de productions entrent en relation dialectique avec l'homme générique en devenir pour produire une union qualitative sous forme d'états de conscience primaires.

Alors que les forces de productions sont le produit de la relation de la nature avec l'homme générique en devenir[726].

C'est là la nuance marxiste qui permettra la source révolutionnaire.

Ces forces de production ne sont donc pas des forces de production naturelles mais sociales involontaires. La force de production existe avant même que l'homme générique ne devienne un homme social désormais conscient de lui-même.

Ceci est normal et rationnel car l'existence de forces de productions sociales se doit d'être antérieure de leur propre

[725] Il s'agit des rapports économiques qui s'établissent entre les membres de la société en fonction de leur participation au processus de production social. », CUNOV, Op. Cit. II, p.153.
[726] Le travail est une source de subsistance, en tant qu'activité utile en vue de l'appropriation des matières naturelles (depuis objet2) […] est la condition des échanges organiques entre l'homme (dans son devenir générique) et la nature, indépendamment de toute forme sociale (c'est-à-dire au-delà de forme d'interaction de coopération des hommes génériques entre eux).

conscience. C'est pourquoi ces forces de productions sociales qs issue de la dialectique Dm-g (entre les conditions de production comme médiation et l'être générique en devenir) apparaissent au stade préconscient.

Un constat s'impose :

La dialectique entre l'homme générique en devenir et la nature produit chez Marx les conditions de production.

De la même manière, Marx ne détermine pas les force de production de l'homme générique en devenir par rapport aux conditions de production mais par rapport à la nature à nouveau. L'on pourrait croire que le produit qualitatif de chacune de ces dialectiques est le même. Ce qui est faux, puisque les conditions de production sont perçues par l'homme générique en devenir de manière médiatisée[727] par la division qu'opèrent socialement, sur les être génériques, les rapports de production.

En effet, l'homme, dès lors qu'il est homme générique en devenir est déterminé par son rapport à la distance qui les sépare ontologiquement (Q) de leur force de production. Ce qui implique que les forces de production divisent ces groupes humains en classes appelées classes sociales, d'après leur situation dans le processus de production.

[727] « Les rapports matériels ne sont ce qu'ils sont qu'en liaison avec les représentations qui leur correspondent, la réalité de ces deux domaines ne s'expriment que par leurs effets sociaux », JAKUBOSKI, Superstructures idéologiques, op.cit., p. 115.

Cette relation est de nature médiée, c'est-à-dire à partir d'une représentation de la réalité des conditions de production.

C'est en soi que nous évaluons la pierre du matérialiste historique, bien que l'homme soit générique en devenir et inconscient[728]. L'histoire sociale devient ainsi à ce moment une science, où l'homme, une fois engagé, ne peut pas se dégager, et être engagé inconsciemment[729]. L'activité de l'être générique par sa force de travail[730] sur les conditions de production, issues de la nature est le moteur actif humain essentiel par le travail. Si ce travail de l'homme est inconscient[731] au sein de ce processus (homme générique), il s'agit de l'aliénation de l'homme par le travail, au cours de la division des groupes humains en classe et en structures (et superstructures) par l'outil de production qui le détermine de manière médiée.

[728] Mouvement social comme « somme naturelle de phénomènes historiques, enchainement soumis à des lois qui non seulement sont indépendantes de la volonté et de la conscience, de ses desseins de l'homme, mais qui au contraire détermine sa volonté, sa concience et ses desseins », MARX, Préface du Capital, Op. Cit., p. 556.

[729] « En un mot, la vie economique présente dons son développement historique les mêmes phénomènes que l'on rencontre en d'autres branches de la biologie », MARX, Préface du Capital, Op. Cit., p. 557.

[730] « Pour le matérialisme historique, les facteurs naturels ne deviennet essentiels qu'en tant qu'élément constituant du monde social, et c'est kl'activité humaine qui leur donne ce caractère »,

[731] LUKACS, Histoire et conscience de classe, Essai de la dialectique, Trad. Par C. AXELOS et J. BLOIS, Paris, Ed. de minuit, 1960, 385 p, Argument 1, 1ère édition 1923, p.87.

Cette aliénation sera traitée ultérieurement, mais nous savons déjà que le but de la réalisation de l'homme social sera la suppression de l'aliénation[732] à son travail par le travail[733].

Notons que l'être générique inconscient, en devenir n'a pas de conscience des rapports sociaux ; mais son mode d'interaction à travers l'émergence des outils de production est un mode de coopération à un stade social inconscient (donc générique) prédéterminé[734].

La force productive nécessaire à travailler sur les conditions de productions matérielles est non seulement déterminée pas les modes de production matériels, mais aussi par la coopération sociale des moyens de production-même sur lesquels travaillent des êtres génériques non-conscients de leur mode de production respectifs (ex : travail à la chaine).

A ce stade, il est important de considérer que le processus dialectique D2 d'élévation sociale q2 de l'être générique en devenir, inconscient, s'aliénant (que nous nommerons socialisme par symétrie avec la définition dialectique marxiste d'humanisme de q1), n'est pas de nature naturaliste. La dialectique D2

[732] D'après la conception marxiste, il devra et pourra atteindre ce niveau supérieur lorsqu'il faudra remplir sa tache proprement dite, la suppression de l'aliénation humaine. », JAKUBOSKI, Superstructures idéologiques, op.cit., p. 197.
[733] Aliénation de l'homme ou aliénation du travail.
[734] Il s'ensuit qu'un mode de production ou un stade industriel détermine sont constamment liés à un mode de coopération ou à un stade social détermine, et que ce mode de coopération est lui-même une « force productive ». », MARX, L'idéologie Allemande, Op. Cit. p. 21.

s'applique sur l'être naturel et détermine l'homme générique. Tout comme en q1, la pensée s'appliquant sur le sujet être réel ou être naturel ou être réel, puisque s'appliquant selon les itérations n et en détermine l'être humain en devenir.

Cette influence se fait sous la forme de conditions de production chez Marx :

Les conditions de production sont d'abord dues à l'influence des conditions naturelles de l'homme subissant son milieu. Marx les divise en deux groupes[735]. MARX subdivise ensuite le groupe 2 (externe) en deux sous-groupes[736] et remarque que l'évolution de l'être réel, homme générique dans son processus de socialisation (q2) inverse la prépondérance de la nature, depuis le groupe 2.1. Vers le groupe 2.2[737].

C'est ainsi que :

[735] Groupe 1 : « les complexions corporelles de l'homme lui-même », MARX, L'idéologie allemande, Op. Cit., p.11
Groupe 2 : « sa constitution physique, et les conditions naturelles géologiques, orographiques, hydrographiques, climatiques, et autres », MARX, L'idéologie allemande, Op. Cit., p.11

[736] Groupe 2.1. : « La richesse naturelle en moyen de subsistance, comme la fertilité des sols et les eaux poissonneuses, etc. », MARX, Le Capital, L. I., in MARX, Œuvres, Economie I, Op. Cit., pp. 1004-1005.
Groupe 2.2. : « La richesse naturelle en moyen de travail, comme les chutes d'eau vive, les cours d'eau navigable, les bois et les métaux, le charbon, etc.. », MARX, Le Capital, L. I., in MARX, Œuvres, Economie I, Op. Cit., pp. 1004-1005.

[737] Remarquons cependant que la définition originelle par Marx de ces groupes n'est pas issue d'une démonstration scientifique dialectique mais de l'observation dans un cadre matérialiste de l'histoire, et philosophique dialectique de la relation théorique de l'objet et du sujet réels, c'est-à-dire d'une réalité en tant que représentation d'un moment historique dans sa particularité et sa partialité. Nous verrons que cette démarche marque une erreur méthodologique à concevoir des hypothèses dans leur globalité.

« La façon dont les individus manifestent leur vie reflète très exactement ce qu'ils sont (en tant qu'homme réel en devenir). Ce qu'ils sont, coïncide donc avec leur production… dépend donc des conditions matérielles de leur production ». et q2 représente cette évolution en tant qu'homme réel en devenir d'homme générique.

De l'homme générique à l'homme social

La prise de conscience de l'être générique le transforme de manière réflexive comme l'a fait Dc par inversion du sujet sur l'être humain. Pour rappel, la conscience de l'être humain donnait à l'homme la qualité d'homme agissant qui, en relation dialectique avec la nature pouvait la modifier.

Ici, l'être générique use de sa force productive, sur son outil de production. Il s'agit de l'ouvrier. La conscience de son être comme être générique lui donnera la qualité d'homme social[738].

Schéma

[738] « L'ouvrier ne peut devenir conscient de son être social que l'lorsqu'il prend conscience de lui-même comme une marchandise (i.e. objet social et non sujet) », LUKACS, Histoire…, op.ci., p. 220.

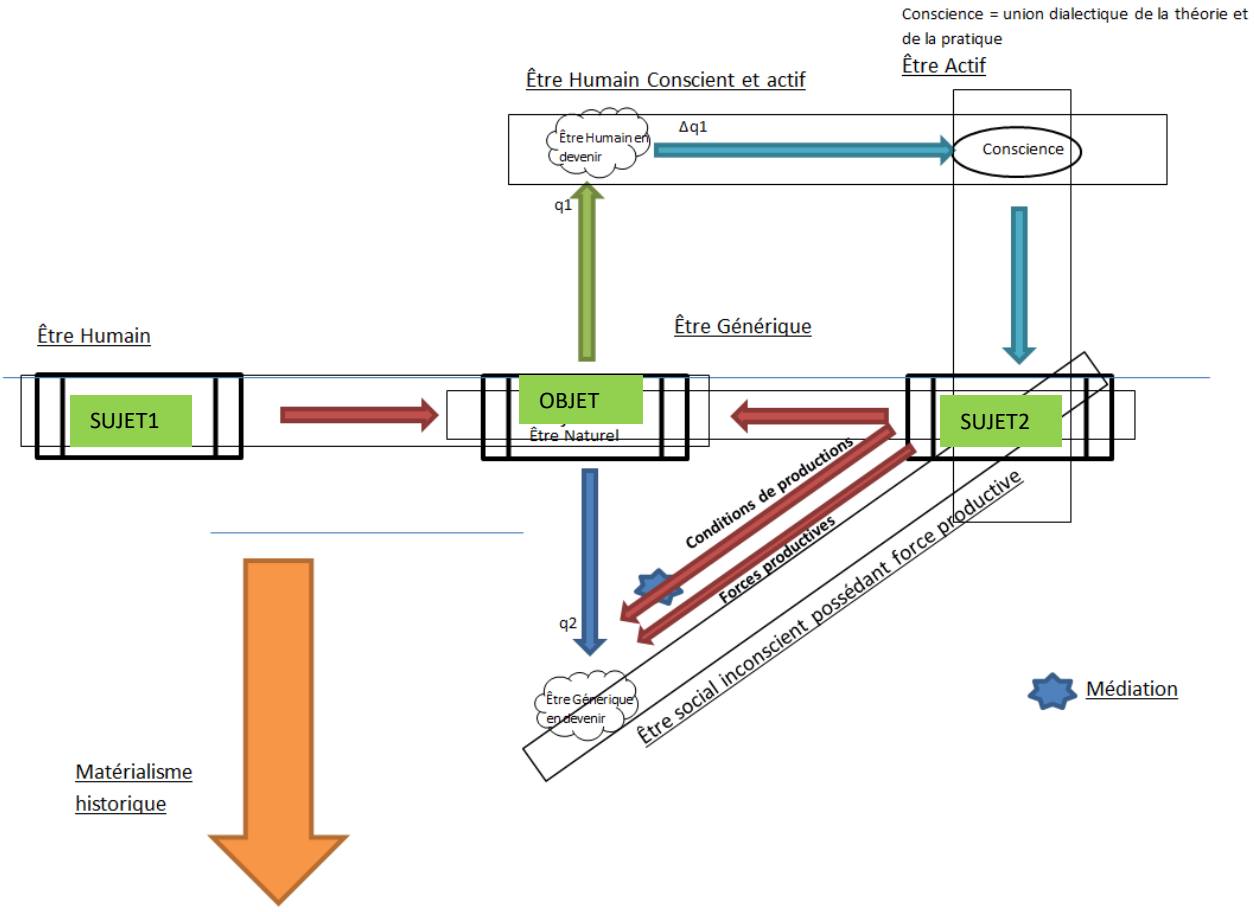


Figure AC : De l'homme generique vers l'homme social dans processus dialectique de conscience socialiste.

Un problème majeur s'impose : de quelle conscience s'agit-il ?

Redressement du modèle marxiste dialectique selon q1 et q2.

La conscience et celle de l'homme en soi devenant pour soi (dans son devenir social par son rapport avec l'outil de production par la praxis). Il s'agit de celle crée par q1.

Peut-on rationnellement appliquer cette conscience à l'homme-être générique ? Tout dépend si l'être générique est synchronisé selon n avec l'être humain.

Pour qu'il y ait synchronisation, il faut qu'au nombre n de didactique D1 et D2, q1 = q2.

Ce qui est vrai lorsque le système {Objet, sujet1, Sujet2} est proche du point d'équilibre, lorsque q2 et q1 sont proches des points de scléroses ou maximum :

$$\sum^{n\ grand} q_{1n} \approx \sum^{n\ grand} q_{2n}$$

Soit :

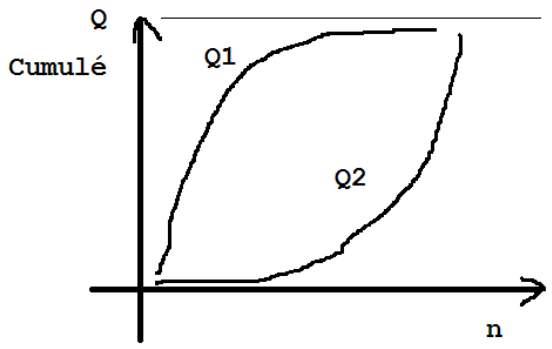


Figure AD : SYMETRIES DES CONSCIENCES CUMULEES (EN DEVENIR) QUANTITATIVES DE L'ETRE GENERIQUE ET DE L'ETRE HUMAIN EN DEVENIR.

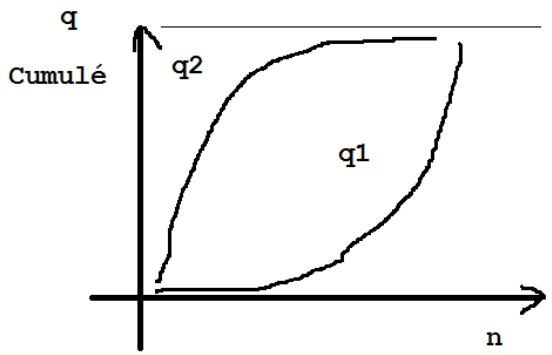


Figure AE : SYMETRIES DES CONSCIENCES CUMULEES (EN DEVENIR) QUALITATIVES DE L'ETRE GENERIQUE ET DE L'ETRE HUMAIN EN DEVENIR.

Lorsque l'être humain conscient et actif et en voie de se réaliser, l'être générique inconscient et porteur d'une force productive l'est aussi. La conscience de l'homme s'applique par l'être en ce qu'il est humain, à son caractère social. Il s'agit de la conscience de l'homme en soi comme être actif.

Il y a union dialectique de l'être humain avec l'être générique par la conscience de manière rationnelle et pratique[739]. La composante qualitative de cette union dialectique est l'homme véritable. Et cet homme véritable et l'homme révolutionnaire[740]

[739] « […] Ce que la conscience du prolétariat reflète est donc l'élément positif et nouveau qui jaillit de la contradiction dialectique de l'évolution capitaliste. Ce n'est pas quelque chose que le prolétaire invente ou crée, à partir du néant, mais plutôt la conséquence nécessaire d'un processus d'évolution dans sa totalité », LUKACS, Histoire et conscience des classes, Op. Cit., pp. 251 et 252.

[740] Le matérialisme dialectique est ainsi vu comme une théorie d'union dialectique de la théorie et de la pratique par la pratique consciente, c'est « une méthode essentiellement critique et révolutionnaire »., MARX, Potsface au Capital (2eme éidtion), in Œuvres, Economie I, Op. Cit., p.559.

se libérant de son aliénation et brisant par la même les classes par l'action à travers l'homme social en devenir.

Le processus social ne dépend donc pas uniquement de la conscience mais de la conscience comme un préalable à l'action. Cette action n'est plus tournée vers la nature mais vers les structures médiatrices des moyens de production qui constituent les classes sociales.

Cette conscience du prolétaire dans sa relation aux structures qui sont la représentation médiée des moyens de production qui l'ont aliéné avant qu'il ne devienne homme social, c'est-à-dire homme générique conscient.

La conscience de l'être humain en l'être social séparé en classes déterminées par les moyens de productions médiés ne peut pas être la conscience de la réalité sociale dans son ensemble mais d'une partie de cette réalité relative à l'ensemble, il s'agit d'une conscience de classe[741][742]. Et c'est cette conscience de classe, qui fait du prolétaire à la fois l'objet et le sujet de la révolution prolétarienne.

[741] Cette conscience de classe prolétarienne développée n'est pas par conséquent une conscience réelle, mais une conscience adjugée qu'aurait le prolétariat s'il était capable de saisir Totalement sa situation. », LUKACS, Histoires…, Op. Cit., p.73.

[742] Appelée aussi parfois adjugée chez les épigones de Marx ; La conscience anticipée est, elle, la conscience de la nécessité révolutionnaire, conscience d'un tout.

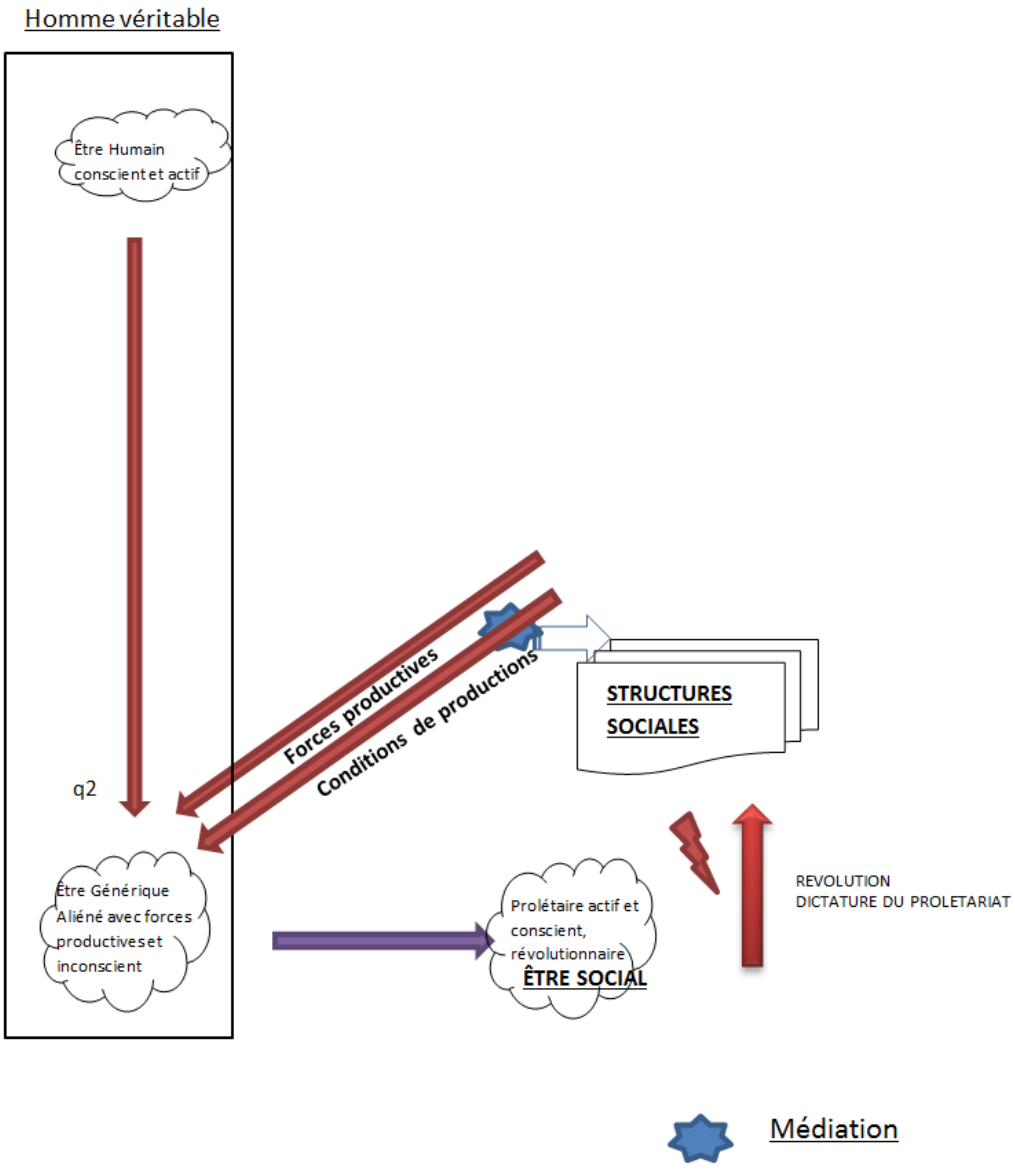


Figure AF : SYNTHESE DU MODELE MARXISTE DE LA DIALECTIQUE MATERIALISTE.

Nos travaux de formalisation des enchevêtrements dialectiques nous permettent de considérer que la construction du prolétaire est un mécanisme rationnel. Et la révolution de ce dernier se produit à un moment déterminé. Ce moment déterminé est donné par le moment où le système marxiste lui-même se sclérose, avant sa sclérose. C'est à ce moment qu'à lieu le redressement du système

marxiste, son calage entre théorie et pratique, conscience et être social. Cela conduit à une dialectique entre l'homme active comme être humain conscient (théorie réelle) et être générique aliéné ayant des forces productives et étant inconscient à lui-même (en tant qu'être générique dans son devenir social).

La résultante qualitative de cette dialectique est le soviet. Le soviet étant l'être générique, le prolétaire isolé dans son devenir d'être social, conscient et actif, pratique est « être » révolutionnaire.

Il est de manière réflexive à la fois son sujet et son objet. Il porte la révolution pratique mais aussi sa force du travail dans les structures sociales de la théorie réelle qu'il porte.

La révolution est de nature rationnelle, partie intégrante de l'unité dialectique et pratique du marxisme. Il ne saurait y avoir d'idéologie dans la révolution. La révolution est rationnellement élaborée dans un but particulier.

Notons par ailleurs que le phénomène révolutionnaire intervient avant mais proche des effets de sclérose des dialectiques, notamment de l'être et des objets 1 et 2. En étudiant la finalité de la révolution marxiste, nous pourrons évaluer en particulier si l'action révolutionnaire empêche ou non la sclérose, c'est-à-dire une forme d'idéologie intrinsèque au processus marxiste.

Comme l'étude de la finalité de la révolution nous impose une analyse détaillée des superstructures marxistes de médiation

sociale, nous évaluerons enfin, au sein de ces relations super structurelles, les possibilités idéologiques induites par le marxisme révolutionnaire dans un parallèle directe avec le modèle de Lénine dont nous allons montrer point à point les écarts possibles, sources d'idéologie, depuis l'être vers les structures.

Cette étude en partie 2 nous permettra d'élucider un dernier lieu intrinsèque au modèle-même d'idéologie, à savoir la nature nécessaire (rationnelle) ou non de la révolution (et scientifique chez Lénine).

Nous ne traitons pas des structures directement dans cette partie car elles sont un élément central dans la pratique politique chez Lénine. Leur étude comparée, d'un point de vue idéologique nous permettra une approche méthodologique du glissement possible entre les notions de conscience, de praxis, d'être, de révolution entre les deux auteurs. Au final, il s'agira de comprendre les sources possibles d'idéologie et leur intérêt dans l'écart marqué entre deux modèles dits marxistes dans leur pratique de cette théorie chez Marx (théorie de la pratique) et LENINE (pratique de la théorie).

Conclusion de partie.

Dans la partie 1, nous sommes parvenus à définir un modèle d'explication de ce qu'est l'idéologie pris dans le prisme de la dialectique matérialiste au sens marxiste.

Nous avons identifié des sources primaires et secondaires possible d'idéalisme chez Marx dans la théorie marxienne, rapidement résolue par les apports marxistes. Et avons fait le constat implicite que toute possibilité d'idéologie, au sein même de la méthode dialectique, de nature matérialiste, de s'extraire d'une logique dialectique par la dialectique, éclairée au sens premier par la raison, était la finalité idéaliste (en tant qu'elle s'oppose à la dialectique-même par assimilation du sujet et de l'objet).

Le constat est que le modèle dialectique de la raison chez Marx ne permet pas de dérive idéaliste de son modèle. Il n'est pas possible de fonder la notion d'idéologie sur quelque dérive idéaliste, non rationnelle car extérieur à la dialectique (séparation du sujet et de l'objet).

Ce constat nous amène à nous interroger sur l'existence d'une idéologie du marxisme à l'extérieur-même de son schéma dialectique dans sa pratique, idem chez Lénine. Il s'agirait dans ce cas d'une idéologie de fait (utopie), par son enjeu dialectique.

TABLE DES MATIERES

INTRODUCTION 1

Partie 1. Construction dialectique de la notion de « matérialisme dialectique » chez Marx 8

1.1. Dialectique, de la Grèce antique à Marx 10

1.1.1. La dialectique pré-platonicienne 10

1.1.2. Socrates et le dépassement des dualités 15

1.1.3. Platon et la méthode de dépassement des dualités paradoxales 17

1.1.4. Aristote et la logique dialectique de résolution des paradoxes hors de toute contradiction logique possible 21

1.1.5. Plotin et la dialectique de conciliation des paradoxes et des contradictions de l'être, hors de toute métaphysique 28

1.1.6. Hegel et la dialectique logique et idéelle/idéaliste d'unité véritable des contradictions 31

1.2. Dialectique hégélienne de la négation de la négation dans le rapport de l'objet et du sujet 41

1.3. Philologie du matérialisme 52

1.3.1. Paradoxe Démocrite et Épicure, matérialisme dans la thèse de Marx 52

1.3.2. Matérialisme depuis la conception marxiste de jeunesse (thèse) 56

1.4. Nature du rapport du matérialisme à la dialectique 58

1.4.1. Dialectique idéelle dans le rapport de l'être au réel 58

1.4.2. Dialectique matérialiste dans le rapport de l'être au réel chez Marx 64

1.4.3. Unité de la dialectique hégélienne et marxiste dans la méthode 69

1.4.4. Matérialisme, idéellisme et idéalisme dans la relation dialectique Objet-Sujet : .. 70

1.4.5. Conditions d'un idéalisme du matérialisme dialectique par superposition du sujet et de son objet 79

1.4.6. Production qualitatives q1 et q2 et nécessité de non-idéalisme du système marxien 85

1.4.7. Représentation du système oscillateur de l'être entre ses pôles dialectiques 85

1.5. Stabilité du modèle de représentation de la dialectique matérialiste selon Marx 104

1.5.1. Dialectique et modèle PID entre couple objet-sujet vs. Réel-pensée.....104

1.5.2. Étude des modes d'idéologie par idéalisme du modèle matérialiste dialectique (sur (Q)) 109

1.5.3. Étude des modes d'idéologie non idéalistes du modèle matérialiste dialectique (sur (Q)) 116

1.5.4. Formalisation de la praxis 120

1.5.5. Zone idéelle, condition nécessaire et suffisante chez Marx.....128

1.5.6. Étude de l'humanisme comme idéologie non idéaliste (axe q).....130

1.5.7. Praxis opérative et unité dialectique de la pratique et de la théorie.....135

Partie 2. De la théorie marxienne dialectique matérialiste non-idéologique vers sa mise en œuvre chez LENINE : idéologie, écarts et enjeux. 153

2.1. LENINE entre pratique et théorie : remontée axiologique notionnel au regard de la communauté des modèles entre MARX et LENINE (lieux idéologiques ?) 153

2.1.1. Théorie de la pratique et pratique de la théorie bases de travail 153

2.1.2. De MARX à Lénine, relève hégélienne, idéologie réificatrice sociale, utopie pratique nécessaire de la pratique ?.....156

2.1.3. Rôle nécessaire des superstructures dans la pratique politique de LENINE au regard de la conscience et de la praxis, dans le risque de réification.....161

2.1.4. Etre, nature et pensée : glissements entre MARX et LENINE. Conséquences. ...164

2.2. Divergence des modèles matérialistes dialectiques de MARX et de Lénine.....167

2.2.1. L'être et la pensée, naturalisme et métaphysique matérialiste.....167

2.2.2. Phénoménologie d'un projet scientifique de la conscience révolutionnaire.....170

2.2.3. Conscience métaphysique comme reflet de la conscience vraie dans le réel : idéailisme idéologique ? 171

2.2.4. Les sensations comme principe métaphysique non idéologique de la connaissance vraie du réel dans le modèle de LENINE. 172

2.2.5. L'homme dans son devenir social au regard des vérités scientifiques naturelles dans le risque idéologique d'une conscience externe à son objet.....178

2.2.6. Reflet de conscience, idéologie et révolution chez LENINE. 180

2.2.7. Relation de la base et des superstuctures comme nécessité de la révolution permanente chez Lénine, et non idéologie de leur relation dogmatique à la classe sociale. 182

2.3. La connaissance comme point pivot d'un modèle de réalité sociale de la conscience chez LENINE. 185

2.3.1. Le travail comme praxis dans un structuralisme de l'unité de conscience sociale. 185

2.3.2. De la conscience sociale vers une éthique versus une morale sociale de l'homme (MARX vs. Lénine) scientifique. 188

2.3.3. Principe rationnel de la conscience de l'homme générique indivis.....193

2.3.4. Du principe rationnel, en particulier chez MARX de la conscience chez l'homme générique comme groupe ou majorité quantitative. 198

2.3.5. Conscience rationnelle, éthique et prérequis démocratique de la relation de la majorité quantitative avec la minorité qualitative.....201

2.3.6. Principe de l'homme générique comme indivis à pouvoir devenir social en acte : le rationnel en puissance au regard des structures chez Lénine 204

2.3.7. Principe rationnel du dogme au sein de la structure et lieu possible d'idéologie .208

2.3.8. La chosification de la marchandise comme vecteur idéologique de la praxique dans son rapport avec la structure economique, l'outil de production et l'homme générique. 214

2.3.9. De la marchandise à la nécessité de la rationalité en puissance par individuation comme rejet de l'idéologie chez Lénine 224

2.3.10. Entre MARX et LENINE : les limites historiques d'application historiographique des modèles à notre société.....229

Partie 3. Hypothèse de construction de la dialectique rationnelle informelle spirituelle 239

3.1. Dialectique rationalité et spiritualité dans les conditions minimales chez Aristote et Plotin appliquable à la dialectique chez MARX. 239

3.1.1. Rationalité dialectique et nécessité de l'existence de l'âme platonicienne 240

3.1.2. Pensée reflexive et autorité dialectique du rationnel (unité) 241

3.2. Etude de la convergence notionnelle des dialectiques et recherche d'unité miniale....243

3.2.1. « Logique Booléenne » et principe formel du rationnel 246

3.2.2. Rationnel et vérité : de la notion convergence de la notion de vérité.....246

3.3. Etude des divergences notionnelles des dialectiques et approche philologique.....250

3.3.1. Modèle de la théorie de la Séparation (Rejet de la dialectique Platonicienne) 250

3.3.2. Modèle hylémorphique chez Aristote (Acceptation de la dialectique aristotélicienne).....253

3.4. Etude comparée des dialecticités du corps et de l'esprit (apport d'Aristote vs. Socrate) 256

3.4.1. Création de la table de vérité Socratique (séparation de nature duale du corps et de l'esprit).....256

3.4.2. Exploitation formelle de la table de vérité Socratique et conditions de possibilités éthiques 258

3.4.3. Création de la table de vérité aristotélicienne (Séparation de nature dialectique du corps et de l'esprit) 261

3.4.4. Exploitation formelle de la table de vérité Aristotélicienne et conditions de possibilités éthiques.....264

3.5. Dialectique rationnelle aristotélicienne et spiritualité (interne) rationnelle.....265

3.5.1. Dialectique rationnelle aristotélicienne et enjeux d'une éthique spirituelle.....266

3.5.2. La dialectique dans le fondement du rationnel formel et informel.....268

3.5.3. De retournement informel de la dialectique formelle aristotélicienne et spiritualité 275

3.5.4. Application à la lecture informelle de la table de vérité aristotélicienne (critères minimaux de dialectique applicables à Hegel).....277

3.6. Ethique et spiritualité en l'Homme en société : formalisation du travail de la dialectique rationnelle des forces du corps.....279

3.6.1. Interprétation de la table aristotélicienne informelle par le travail d'une force dans le processus de déplacement qualitatif hégélien et force de ce travail.....279

3.6.2. Enjeu historiographique comme résultante du travail des forces entre progrès social et progrès technique.....284

3.6.3. Conscience négative et responsabilité qualitative du travail opposé des forces dans ce processus hégélien informel.....286

3.6.4. Application pratique du modèle d'aliénation comme inconscience vs. Inconnaissance à de la notion de fausse conscience bourgeoise de Marx.....288

3.6.5. Application du modèle dialectique informel de la minorité qualitative et de la majorité quantitative de Hegel (modèles PRIMO et alternatif).....291

3.6.6. Illustration des notions de rôle de l'Etat, société, progrès social et liberté, dans l'accomplissement de l'Homme par le travail (modèles PRIMO et alternatif hégeliens) ...318

3.7. Critique partielle du matérialisme/dialectique respectivement objet/sujet de MARX dans la construction du modèle PRIMO.....322

3.8. Dialectique rationnelle informelle ; problématiser le réel spirituel.....325

3.8.1. La logique inductive est dialectiquement rationnelle.....326

3.8.2. Reflexivité dialectique de la pensée et de la croyance : croyance rationnelle vs. Superstition (idéologie) : nécessité de l'étude plotinienne.....330

3.8.3. Convergence dialectique rationnelle de la spiritualité externe avec l'éthique 331

3.8.4. Logique inductive de formelle à informelle.....332

3.8.5. Enjeu d'identification des dérives idéologiques de la dialectique rationnelle informelle spirituelle externe.....335

3.8.6. Conditions de possibilités d'un retournement matérialiste du modèle dialectique rationnel informel et enjeu de spiritualité externe (cadre de logique inductice informelle implicite).....337

3.8.7. Logique inductive informelle et mode d'identification des paradoxes du réel de l'idéologie par voie de superstition.....340

3.9. Dialectique rationnelle et spiritualité chez Plotin : enjeux de la conscience et de l'éthique entre Corps, esprit et âme.....342

3.9.1. Précaution : compatibilité de la démarche dialectique rationnelle idéelle chez Plotin dans un retournement matérialiste.....343

3.9.2. Précaution : compatibilité de la démarche dialectique formelle chez Plotin dans un retournement informel.....346

3.9.3. Précaution : compatibilité du ἡμεῖς et de la *conscience* chez Plotin dans le retournement de sujet et d'objet de l'Homme.....348

Partie 4. Hypothèse de reconstruction alternative du modèle primo-materialiste..... 354

4.1. Rappels des éléments de dialectique (modèle alternatif) préalable au retournement informel.....354

4.1.1. Nature informelle.....354

4.1.2. {Corps, Esprit, Âme}....354

4.1.3. Corps, définition et condition minimale d'existence 355

4.1.4. Ame, définition et condition minimal d'existence du bien....355

4.1.5. Conscience par dialectique de l'esprit à voir le bien (existence de l'image de l'âme à l'esprit humain) 355

4.1.6. Conscience et acte de bien agir 355

4.2. Retournement matérialiste, inversion de l'objet et du sujet et générescence chez Hegel puis Marx 356

4.2.1. Retournement du sujet et de l'objet chez Hegel....356

4.2.2. Générescence de la pensée chez les auteurs 358

4.3. Modèle marxiste Primo-matérialiste chez MARX de matérialisme dialectique....361

4.3.1. Synthèse de l'étude de construction du modèle marxiste 361

4.3.2. Synthèse des limites de la construction de ce modèle Primo-Matérialiste 376

4.4. Modèle marxiste Primo-dialectique alternatif de matérialisme dialectique....378

4.4.1. Dialectique rationnelle informelle appliquée à la relation matérialiste marxiste de l'objet et du sujet 378

4.4.2. Résultat....400

Conclusion de thèse 401

BIBLIOGRAPHIE.... 422

TRAVAUX DE REFERCENCE EN ANGLAIS 422

HISTOIRE ET ECONOMIE DE L'UNION SOVIETIQUE 422

ATLAS DE L'U.R.S.S. ET APRES 424

HISTOIRE POLITIQUE DE L'U.R.S.S. et de la Russie....424

ARTICLES SUR L'HISTOIRE SOVIETIQUE....426

THE PRE-REVOLUTIONARY PERIOD 426

THE FIRST WORLD WAR, 1914–18 429

REVOLUTIONS, 1917–18....429

WAR COMMUNISM AND CIVIL WAR, 1918–21 431

THE INTERWAR ERA, 1921-1939....431

THE SECOND WORLD WAR, 1939–45....433

LONGITUDINAL STUDIES OF SPECIFIC TOPICS....434

BIBLIOGRAPHIE EN FRANCAIS 445

BIBLIOGRAPHIE PHILOSOPHIQUE....453

ANNEXES.... 462

ANNEXE 1. Dialectique d'Héraclite à Hégel.... 462

ANNEXE 2. Test de dialecticité et SYNTHESE NOTIONNELLE DES CONDITIONS DE DIALECTICITE ET DE FORMALISME..... 464

SYNTHESE NOTIONNELLE DES CONDITIONS DE DIALECTICITE ET DE FORMALISME.....464

Scalaires Non-distincts.....464

Scalaires Distincts et Dimensions 465

Scalaires Indépendants et champs vectoriels.....468

Dualité 470

Dialectique (condition minimale de dialecticité).....471

Dialectique formelle.....471

Dialectique informelle.....472

Synthèse (incluant les résultats de la thèse préparatoire et de cette thèse).....472

ANNEXE 3. PLOTIN et rationalisme en musique dans la théorie des proportions. 474

ANNEXE 4. Etude du modèle plotinien de la conscience par champs dans une dialectique du corps et de l'esprit (enjeux ethique de l'âme rationnelle). 481

ANNEXE 5. Etude préalable de construction du modèle Primo. 558

INDEX

A

acte, 13, 195, 196, 197, 198, 199, 200, 203, 204, 206, 223, 224, 225, 226
aliénation, 11, 32, 48, 80, 81, 143, 147, 177, 191, 205, 216, 217, 218, 219, 220, 222, 610, 611, 694, 695, 701
alternatif, 2, 283, 284, 285, 287, 290, 291, 302, 305, 306, 307, 308, 309, 310, 311, 312, 313, 314, 315, 316, 317, 319, 322, 324, 325, 334, 336, 337, 352, 353, 354, 357, 360, 366, 377, 379, 382, 390, 395, 397, 398, 406, 408, 410
Aristote, 239, 251, 252, 253, 254, 255, 257, 259, 261, 265, 267, 268, 273, 274, 275, 276, 277, 290, 304, 315, 321, 322, 325, 345, 357, 377, 407, 408, 516, 517, 518, 531, 546, 548, 550, 551, 552, 553, 557, 563, 564, 587

B

base, 2, 7, 14, 21, 22, 30, 37, 54, 70, 72, 83, 91, 105, 127, 135, 137, 158, 159, 160, 163, 165, 167, 181, 182, 184, 186, 187, 191, 195, 203, 209, 210, 211, 212, 213, 214, 215, 216, 218, 219, 221, 226, 233, 234, 370, 386, 401, 402, 598, 601, 614, 625, 644, 672, 684, 687
beau, 348, 393, 394, 396, 561, 565, 566, 568, 572, 583, 586
beautés, 348, 349, 393, 394, 527, 545, 546, 547, 548, 549, 550, 556, 559, 561, 562, 565, 566, 567, 569, 570, 571, 572, 573, 574, 575, 576, 577, 582, 583, 584, 585, 586, 587, 588
bourgeois, 318, 324

C

catégorie, 160, 195, 217
catégorie sociale, 217
chosification, 159, 160, 162, 183, 213, 217, 218, 219, 221, 236, 405
citoyen, 12, 203, 204, 440
communiste, 165, 178, 183, 192, 194, 201, 202, 203, 206, 225, 235, 403, 423, 447, 448, 450
conscience, 11, 12, 13, 2, 4, 10, 14, 31, 32, 33, 40, 41, 42, 54, 64, 68, 71, 74, 79, 80, 81, 92, 121, 123, 124, 127, 129, 130, 131, 132, 133, 134, 135, 136, 137, 138, 139, 140, 141, 142, 143, 144, 145, 146, 147, 148, 149, 150, 152, 153, 154, 155, 156, 158, 159, 160, 161, 162, 163, 165, 166, 167, 169, 170, 171, 172, 177, 178, 179, 180, 181, 182, 183, 184, 187, 188, 189, 190, 191, 192, 193, 194, 195, 196, 197, 199, 200, 202, 203, 204, 205, 206, 207, 208, 210, 211, 212, 213, 215, 216, 217, 218, 220, 221, 222, 223, 224, 225, 226, 227, 231, 232, 233, 234, 235, 236, 303, 374, 391, 401, 402, 403, 404, 459, 590, 595, 600, 603, 608, 609, 610, 611, 627, 664, 665, 666, 667, 668, 672, 673, 674, 677, 678, 680, 681, 682, 684, 685, 686, 688, 689, 690, 691, 692, 693, 694, 695, 697, 698, 699, 700, 701, 703, 704
Conscience négative, 285

D

déshumanisante, 178, 226
dialectique, 6, 2, 11, 12, 13, 2, 3, 4, 5, 7, 8, 9, 10, 11, 12, 13, 14, 15, 16, 17, 18, 19, 20, 21, 22, 23, 24, 25, 26, 27, 28, 29, 30, 31, 32, 33, 34, 35, 37, 38, 39, 40, 41, 42, 43, 44, 45, 46, 47, 48, 49, 50, 51, 53, 57, 60, 61, 63, 64, 65, 66, 67, 68, 69, 70, 71,72, 73, 74, 75, 76, 78, 79, 80, 81, 82, 83, 84, 85, 86, 87, 88, 89, 90, 91, 92, 93, 94, 95, 100, 101, 102, 103, 104, 105, 106, 107, 108, 109, 110, 111, 112, 113, 114, 115, 116, 117, 118, 119, 120, 121, 122, 123, 124, 125, 126, 127, 129, 130, 131, 132, 133,134, 135, 136, 137, 138, 139, 141, 142, 143, 144, 145, 147, 149, 150, 151, 152, 153, 154, 155, 156, 157, 158, 159, 160, 161, 162, 163, 164, 165, 166, 167, 168, 169, 170, 171, 172, 177, 178, 179, 180, 182, 183, 184, 185, 186, 187, 188, 189, 190, 191, 193, 196, 198, 200, 201, 202, 203, 204, 206, 207, 208, 209, 210, 211, 212, 213, 214, 216, 218, 219, 220, 221, 222, 223, 230, 232, 234, 236, 303, 362, 363, 365, 366, 367, 368, 369, 371, 373, 374, 375, 379, 380, 381, 382, 383, 384, 385, 388, 390, 393, 394, 395, 397, 398, 401, 402, 404, 459, 461, 580, 589, 590, 591, 592, 593, 594, 595, 596, 597, 598, 599, 600, 601, 602, 604, 605, 606, 607, 608, 609, 610, 611, 612, 613, 614, 615, 616, 617, 618, 620, 621, 622, 623, 624, 625, 626, 627, 628, 630, 631, 637, 638, 639, 640, 641, 642, 643, 644, 645, 647, 648, 649, 650, 652, 653, 655, 657, 658, 659, 661, 662, 663, 664, 666, 667, 668, 669, 670, 671, 672, 674, 675, 676, 677, 678, 680, 681, 682, 683, 684, 685, 686, 688, 689, 690, 692, 693, 694, 695, 696, 697, 698, 700, 702, 703, 705
dialectique régressive, 315
divination, 218, 222

E

empiriocriticisme, 164, 166, 169, 172, 179, 189, 209, 459
essence, 10, 11, 12, 20, 22, 26, 29, 36, 39, 71, 72, 73, 74, 75, 112, 153, 172, 210, 226, 599, 600, 601, 602, 603, 604, 605, 653

F

fausse conscience, 258, 259, 284, 285, 287, 290, 301, 318, 409, 410
fétichisme, 159, 217, 218
formel, 245, 267, 268, 269, 270, 271, 273, 274, 283, 290, 299, 306, 325, 330, 331, 332, 333, 334, 347, 350, 353, 408, 517, 526

H

Hegel, 2, 3, 7, 8, 30, 31, 32, 33, 34, 36, 38, 39, 40, 41, 42, 43, 44, 47, 48, 49, 57, 63, 64, 65, 68, 69, 70, 71, 72, 73, 75, 104, 130, 156, 157, 158, 167, 169, 170, 234, 363, 402, 458, 459, 589, 590, 591, 592, 595, 596, 598, 599, 600, 602, 606, 642, 643, 677
homme générique, 81, 133, 139, 141, 142, 143, 144, 145, 148, 177, 192, 193, 195, 196, 197, 199, 200, 201, 202, 203, 204, 206, 207, 209, 212, 213, 218, 223, 224, 235, 374, 390, 403, 611, 682, 690, 691, 692, 693, 694, 696, 697, 698, 701
Homme Historique, 399
homme social, 81, 141, 143, 144, 145, 148, 154, 155, 160, 161, 167, 171, 179, 180, 181, 184, 187, 188, 190, 192, 198, 201, 203, 204, 205, 206, 207, 213, 215, 216, 217, 219, 222, 223, 232, 374, 390, 401, 611, 692, 695, 697, 698, 701
homme véritable et sage, 395, 397, 398
Hylémorphisme, 239, 252
hypostase, 409, 514, 531, 541

I

IDEALISME, 11, 12, 13, 4, 40, 43, 46, 49, 50, 58, 66, 68, 69, 70, 71, 72, 73, 74, 75, 76, 78, 83, 84, 108, 110, 111, 112, 114, 130, 131, 132, 134, 151, 156, 171, 179, 180, 183, 193, 225, 227, 232, 233, 362, 364, 380, 401, 402, 592, 593, 594, 596, 597, 598, 599, 600, 601, 602, 603, 604, 605, 607, 608, 614, 615, 648, 650, 652, 655, 676, 678, 681, 683, 705
IDEEL, 11, 57, 59, 60, 61, 63, 67, 68, 70, 71, 73, 75, 76, 79, 83, 85, 111, 112, 118, 126, 127, 128, 129, 163, 358, 363, 373, 380, 589, 593, 595, 598, 599, 602, 603, 606, 607, 608, 614, 616, 651, 653, 661, 671, 672, 673, 674
idéologie, 2, 12, 13, 2, 4, 5, 8, 25, 38, 44, 76, 79, 101, 108, 114, 115, 116, 129, 131, 132, 133, 139, 143, 144, 150, 151, 152, 153, 154, 155, 156, 158, 159, 160, 161, 162, 164, 170, 173, 179, 181, 182, 183, 192, 193, 194, 196, 198, 202, 207, 208, 212, 214, 218, 219, 221, 222, 223, 225, 227, 230, 232, 233, 234, 235, 236, 373, 400, 401, 403, 404, 405, 607, 608, 638, 648, 655, 657, 658, 675, 678, 680, 681, 682, 690, 695, 696, 703, 704, 705
Individualité, 454
individus, 56, 144, 160, 164, 180, 188, 193, 195, 197, 198, 201, 203, 215, 225, 697
indivis, 165, 192, 193, 197, 199, 200, 202, 203, 210, 212
informel, 270, 271
infrastructure, 160, 181, 182, 202, 203
infrastructures, 56, 160, 162, 181, 209, 213, 222

L

l'Un, 14, 335, 342, 343, 344, 345, 348, 349, 350, 351, 353, 358, 393, 396, 512, 517, 521, 522, 523, 524, 526, 527, 530, 531, 532, 533, 534, 536, 537, 541, 543, 544, 545, 546, 547, 549, 550, 554, 556, 557, 558, 559, 560, 561, 562, 567, 569, 571, 572, 573, 574, 575, 576, 578, 579, 580, 581, 583, 584, 585, 586, 587, 588
Lénine, 2, 12, 13, 2, 4, 8, 41, 48, 52, 53, 63, 81, 150, 151, 152, 153, 154, 155, 156, 157, 158, 159, 160, 161, 162, 163, 166, 167, 168, 169, 170, 171, 172, 173, 177, 178, 179, 180, 181, 182, 184, 185, 187, 189, 190, 191, 192, 193, 194, 195, 196, 199, 201, 202, 203, 204, 205, 207, 208, 209, 210, 212, 213, 214, 216, 218, 219, 220, 221, 222, 223, 224, 225, 226, 227, 228, 230, 232, 233, 234, 236, 237, 400, 401, 402, 403, 405, 445, 446, 448, 450, 451, 459, 589, 612, 704, 705
lutte des classes, 195

M

majorité quantitative, 258, 259, 283, 286, 289, 290, 291, 292, 293, 294, 295, 296, 297, 298, 299, 300, 302, 305, 307, 308, 309, 311, 312, 316, 317, 319, 320
marchandise, 11, 145, 153, 159, 161, 162, 165, 182, 183, 193, 199, 205, 209, 210, 212, 213, 214, 215, 216, 217, 218, 219, 221, 222, 223, 224, 233, 234, 236, 401, 403, 405, 697
Marx, 2, 9, 12, 13, 2, 4, 7, 8, 9, 38, 41, 42, 43, 48, 49, 50, 51, 52, 53, 55, 56, 57, 59, 60, 61, 63, 64, 65, 67, 68, 69, 71, 72, 73, 74, 75, 76, 78, 79, 80, 81, 82, 83, 86, 91, 92, 95, 103, 109, 110, 111, 112, 114, 117, 118, 119, 120, 121, 123, 124, 126, 127, 129, 130, 131, 133, 134, 135, 136, 137, 139, 141, 142, 143, 144, 148, 150, 151, 152, 153, 154, 155, 156, 157, 158, 159, 160, 161, 162, 163, 164, 165, 166, 170, 171, 172, 179, 180, 181, 184, 186, 187, 189, 191, 192, 193, 194, 195, 196, 197, 199, 200, 201, 208, 209, 210, 211, 212, 213, 214, 215, 216, 217, 218, 219, 222, 223, 226, 228, 232, 233, 234, 235, 236, 237, 358, 363, 365, 366, 368, 373, 382, 384, 401, 402, 403, 405, 446, 448, 458, 459, 460, 589, 590, 591, 592, 594, 595, 596, 597, 599, 600, 601, 602, 603, 604, 605, 606, 607, 608, 609, 610, 611, 613, 614, 618, 626, 627, 631, 641, 649, 650, 652, 653, 656, 659, 661, 663, 664, 666, 668, 671, 674, 675, 677, 678, 681, 682, 683, 685, 686, 689, 690, 691, 693, 695, 696, 701, 704, 705
minorité qualitative, 258, 286, 289, 290, 291, 292, 293, 294, 295, 296, 297, 299, 300, 302, 305, 307, 308, 309, 314, 316, 317, 319, 321, 323, 335

N

néoplatonicien, 328, 329, 546, 547, 550

O

objet homme, 80, 117, 154, 166, 168, 178, 186, 187, 188, 193, 195, 199, 200, 213, 219, 220, 223, 610, 659

outils de production, 143, 209, 233, 401, 695

P

parti, 74, 157, 165, 167, 186, 222, 603
Platon, 239, 249, 250, 252, 255, 256, 259, 260, 265, 301, 376, 516, 518, 519, 530, 531, 538, 539, 540, 546, 548, 549, 550, 551, 553, 557, 561, 563, 564, 565, 572, 587
platonicien, 239, 240, 241, 249, 286, 317, 330, 341, 343, 513, 518, 519, 546, 547, 550, 552, 553, 558, 559, 587
Plotin, 239, 261, 290, 306, 322, 328, 329, 330, 340, 341, 342, 343, 344, 345, 346, 347, 348, 349, 350, 354, 355, 357, 377, 407, 408, 409, 512, 513, 514, 515, 516, 517, 518, 519, 521, 522, 523, 524, 525, 526, 528, 530, 531, 532, 533, 534, 535, 536, 537, 538, 539,541, 542, 543, 544, 545, 546, 547, 549, 550, 553, 554, 556, 557, 558, 559, 560, 561, 562, 565, 566, 567, 568, 569, 570, 571, 572, 573, 578, 579, 581, 582, 583, 586, 587, 588
populisme, 299
praxis, 2, 9, 2, 3, 119, 120, 121, 123, 124, 126, 127, 133, 134, 135, 136, 137, 139, 146, 150, 153, 154, 155, 156, 158, 159, 160, 161, 164, 165, 171, 178, 182, 184, 188, 190, 191, 193, 197, 198, 205, 207, 209, 213, 216, 219, 223, 231, 232, 401, 460, 661, 662, 663, 665, 666, 667, 668, 670, 671, 682, 683, 684, 686, 687, 689, 698, 704
PRIMO, 284, 285, 287, 290, 291, 302, 303, 306, 307, 308, 309, 311, 313, 314, 315, 316, 317, 319, 321, 322, 337, 361, 366, 373, 391, 392, 567
puissance, 36, 56, 167, 193, 194, 198, 199, 200, 203, 223, 224, 225, 226, 227, 452, 453
pythagorisme, 545, 546, 548, 553, 557, 558, 559

Q

qualitatif, 42, 47, 48, 50, 60, 85, 86, 87, 90, 95, 101, 115, 121, 142, 158, 164, 165, 167, 168, 185, 215, 367, 369, 382, 383, 385, 617, 618, 619, 624, 630, 637, 656, 664, 693
quantitatif, 43, 47, 48, 49, 50, 83, 85, 87, 88, 89, 90, 95, 109, 117, 120, 158, 185, 203, 367, 369, 382, 385, 614, 615, 617, 620, 621, 622, 623, 624, 630, 649, 659, 663

R

rapports de production, 81, 142, 160, 162, 165, 181, 192, 200, 202, 209, 211, 216, 217, 611, 693
réalité, 12, 13, 2, 4, 7, 8, 11, 13, 20, 22, 25, 31, 32, 36, 40, 48, 51, 56, 64, 65, 70, 72, 110, 111, 120, 121, 134, 137, 140, 142, 144, 148, 158, 179, 180, 184, 198, 206, 208, 210, 213, 216, 222, 234, 235, 402, 403, 590, 591, 598, 600, 650, 651, 652, 663, 664, 665, 682, 683, 687, 691, 693, 694, 696, 701
résonnance, 348, 349, 352, 527, 549, 556, 562, 569, 572, 575, 576, 577, 578, 579, 580, 581, 582, 583, 584, 585, 586
résultante, 44, 47, 48, 60, 79, 80, 81, 82, 124, 135, 136, 137, 150, 159, 178, 180, 196, 220, 365, 381, 608, 609, 610, 611, 612, 613, 668, 684, 685, 687, 703
révolution, 2, 11, 12, 2, 4, 80, 133, 137, 148, 149, 150, 153, 154, 155, 156, 160, 161, 162, 163, 165, 166, 179, 180, 181, 182, 183, 184, 185, 187, 190, 193, 194, 196, 201, 202, 203, 204, 205, 206, 210, 220, 225, 226, 231, 232, 233, 235, 401, 402, 404, 435, 446, 449, 450, 451, 459, 610, 681, 687, 701, 702, 703, 704
révolution permanente, 289, 319, 321, 323

S

socialisme, 11, 143, 155, 187, 195, 205, 222, 233, 235, 401, 404, 427, 445, 695
Socrate, 255, 256, 257, 259, 266, 304, 354
Soviet, 421, 422, 423, 424, 425, 426, 427, 428, 429, 430, 431, 432, 433, 434, 435, 436, 437, 438, 439, 440, 441, 442, 443
spiritualisation, 232, 401
structuralisme, 157, 184, 186, 226, 227, 234, 237, 402, 405
sujet nature, 50, 68, 69, 81, 109, 117, 154, 159, 166, 167, 168, 178, 182, 187, 188, 200, 204, 209, 219, 594, 596, 612, 649, 659
sujet pensée, 50, 61, 80, 114, 609, 656
superstructures, 4, 49, 79, 143, 150, 158, 159, 160, 161, 162, 164, 165, 181, 183, 202, 209, 212, 222, 225, 233, 363, 401, 609, 694, 703

T

théorie de la Séparation, 249, 260
Théorie des Puissances, 239, 342, 343, 345, 347

U

union, 61, 79, 81, 84, 123, 137, 141, 147, 235, 404, 457, 608, 609, 611, 612, 616, 667, 686, 692, 700

LISTE DES GRAPHIQUES QUALITATIFS

Graphique qualitatif 1 – Approche « citoyenne ». 296

Graphique qualitatif 2 – Rupture dialectique Majorité – Minorité. 299

Graphique qualitatif 3 – Populisme. 301

Graphique qualitatif 4 – Persécution des minorités anciennes élites et opinion publique au pouvoir. 302
Graphique qualitatif 5 – Rupture dans la division, décharge violente, conflits/guerres. 304
Graphique qualitatif 6 – Modèle hégélien orthonormé dialectique – modèle alternatif. 308
Graphique qualitatif 7 – Fonctionnement nominal minorité qualitative et majorité quantitative – modèle alternatif. 309
Graphique qualitatif 8 – Rupture du lien minorité/majorité – modèle alternatif. 311
Graphique qualitatif 9 – L'opinion publique gagne sur le citoyen – modèle alternatif. 312
Graphique qualitatif 10 – Populisme au pouvoir et persécution de l'élite, régressions – modèle alternatif. 313
Graphique qualitatif 11 – Basculement éthique par emprise nihiliste – modèle alternatif. .. 314
Graphique qualitatif 12 – Développement et valorisation du mal – modèle alternatif. 315
Graphique qualitatif 13 – Equilibre du mal – modèle alternatif. 317

LISTE DES FIGURES

Figure 1 : Dialectique Et Tension D'une Distance Quantitative De L'objet Et Du Sujet. 46
Figure 2 : Dialectique et ses Itérations Cumulées Qualitatives. 47
Figure 3 : Idéalisme De La Relation De L'objet Et Du Sujet. 47
Figure 4 : Relation Dialectique De L'objet Et Du Sujet. 50
Figure 5 : Glissement De L'objet De L'idéel Au Réel De Hegel à MARX. 59
Figure 6 : Production De La Pensée Par L'être Objet Du Réel Chez MARX. 60
Figure 7 : De Hegel à Marx, Etre, Pensée Au Regard Des Relations Objet/Sujet. 61
Figure 8 : Conception Matérialiste Réel De MARX Versus Le Modéle Hegelien De L'être. . 63
Figure 9 : Relation Objet/Sujet (Pensee) Chez MARX. 64
Figure 10 : Modèle Du Renversement De La Dialectique Idéelle De Hegel Par MARX. 67
Figure 11 : Idéalisme Dialectique Idéel De Hegel. 68
Figure 12 : Représentation De L'idéalisme (Critique De Feuerbach). 71
Figure 13 : Dialectique Matérialiste Objet-Sujet. 83
Figure 14 : Représentation Dialectique Des Champs Vectoriels Qualitatif Et Quantitatif Des Résultantes Dialectiques. 91
Figure 15: Synthèse Du Modèle Global De La Dialectque De L'être Au Regard De La Nature Et De La Pensée. 92
Figure 16 : Intéraction Entre Les Niveaux Qualitatifs Et Quantitatifs Des Dialectiques Objet-Sujet. 101
Figure 17 : Modèle Séquentiel De L'intéraction Entre Les Niveaux Qualitatifs Et Quantitatifs Des Dialectiques Objet-Sujet. 102
Figure 18 : Représentation Du Modèle D'interaction Entre Les Niveaux Qualitatifs Et Quantitatifs De Chaque Dialectique Objet-Sujet. 103
Figure 19 : Modèle P.I.D. 107
Figure 20 : Représentation simplifiée Du Modèle P.I.D. 108
Figure 21 : Modes Transitoires De Convergence Du P.I.D. 110
Figure 22 : Idealisme Naturaliste De L'objet Du Réel 111
Figure 23 : Fonction de Transfert du Modèle P.I.D. en écriture de Laplace. 112
Figure 24 : P.I.D. Et mode de convergence par dépassement de la consigne. 113
Figure 25 : Mode De Convergence Sans Dépassement De La Consigne. 114
Figure 26 : Modèle Global Objet/Bi-Sujet Des Rapports Dialectiques. 115

Figure 27 : Evolution De La Variation De Valeur Qualitative Du Modèle Et De Sa Valeur Cumulée. 117
Figure 28 : Analogie Avec Un Modele Oscillant 119
Figure 29 : Résultantes Qualitatives De La Contradiction Et De La Contradiction De La Contradiction Dialectiques Du Processus Hegelien Chez MARX (Objet-Sujets). 120
Figure 30 : Contre-Dialectique Praxique D'inversion Temporaires Sujet-Objet. 123
Schéma 31 : Résultante Qualitative Praxique. 125
Figure 32 : Relation Avec La Résultante Qualitative (Conscience) Chez MARX Au Regard De La Praxis (Objet-Sujet2) 125
Figure 33 : Conscience Et Itérations De L'action Praxique. 126
Figure 34 : Convergeance Des Résultantes Totales Qualitatives (Dialectique Objet-Sujet2 + Praxis Associée). 127
Figure 35 : Equilibres Du Systèmes Sujets-Objet Au Regard Des Positions Initiales De L'être. 129
Figure 36 : Evolution De La Variation De Valeur Qualitative Du Modèle Et De Sa Valeur Cumulée. 133
Figure 37 : Composante Qualitative Cumulée De La Résultante Dialectique (Conscience) Objet-Sujets. 137
Figure 38 : niveau nécessaire de rupture révolutionnaire (Epicure) du modèle marxiste de la conscience cumulée (rupture de la continuité sclérosante du modèle) 139
Figure 39 : De L'homme Générique Vers L'homme Social Dans Processus Dialectique De Cosncience Socialiste. 146
Figure 40 : Symétries des consciences cumulées (en devenir) QUANTITATIVES de l'être générique et de l'être humain en devenir. 147
Figure 41 : Symétries Des Consciences Cumulées (En Devenir) Qualitatives De L'être Générique Et De L'être Humain En Devenir. 148
Figure 42 : Synthèse Du Modèle Marxiste De La Dialectique Matérialiste. 150
Figure 43 : De Modèles Comparés Des Systèmes Marxistes Et Léninistes Du Matérialisme Dialectique. 169
Figure 44 - Table de vérité de la relation du corps et de l'esprit chez Platon (Socrate). 257
Figure 45 - Table de vérité de la relation du corps et de l'esprit chez Aristote 262
Figure 46 - Dialectique formelle 269
Figure 47 - Intersection booléenne de nature dialectique 270
Figure 48 – Dialectique informelle 273

Figure 49 - Table de vérité de la relation du corps et de l'esprit chez Aristote pour application informelle 278
Figure 50 - Travail d'une force 283
Figure 51 - Logique Inductive et les deux traitements rationnels de la problématique. 327
Figure 52 - Table de vérité de la relation du corps et de l'esprit chez Plotin 347
Figure 53 - Système plotinien de la conversion rationnelle vers l'Un. 352
Figure 54 - Glissement de l'objet de l'idéel au réel de Hegel à Marx 357
Figure 55 - Production de la pensée par l'être objet du réel chez Marx 358
Figure 56 - De Hegel à Marx, être, pensée au regard des relations objet/sujet. 359
Figure 57 - Conception matérialiste réel de MARX versus le modèle hégélien de l'être. 360
Figure 58 - Relation objet/sujet (pensée) chez MARX. 360
Figure 59 - Modèle du renversement de la dialectique idéelle de Hegel par MARX. 363
Figure 60 - Idéalisme dialectique idéel de Hegel. 364
Figure 61 - Représentation de l'idéalisme (critique de Feuerbach). 365
Figure 62 - Dialectique matérialiste Objet-Sujet. 366
Figure 63 - Représentation dialectique des champs vectoriels qualitatif et quantitatif des résultantes dialectiques. 370
Figure 64 - Synthèse du modèle global de la dialectque de l'être au regard de la nature et de la pensée. 371
Figure 65 - Interaction entre les niveaux qualitatifs et quantitatifs des dialectiques objet-sujet. 372
Figure 66 - Modèle global objet/bi-sujet des rapports dialectiques. 373
Figure 67 - Analogie avec un modèle oscillant 373
Figure 68 - De l'homme générique vers l'homme social dans le processus dialectique de la conscience socialiste. 375
Figure 69 - Synthèse du modèle marxiste de la dialectique matérialiste. 376
Figure 70 - Modèle du renversement de la dialectique idéelle de Hegel par MARX - Modèle Alternatif. 380
Figure 71 - Idéalisme dialectique idéel de Hegel - Modèle Alternatif. 381
Figure 72 - Représentation de l'idéalisme (critique de Feuerbach) - Modèle Alternatif. 381
Figure 73 - Dialectique matérialiste Objet-Sujet - Modèle Alternatif. 382
Figure 74 - Représentation dialectique des champs vectoriels qualitatif et quantitatif des résultantes dialectiques - Modèle Alternatif. 386

Figure 75 - Synthèse du modèle global de la dialectique de l'être au regard de la nature et de la pensée - Modèle Alternatif. 387
Figure 76 - Interaction entre les niveaux qualitatifs et quantitatifs des dialectiques objet-sujet - Modèle Alternatif. 389
Figure 77 - Modèle global objet/bi-sujet des rapports dialectiques - Modèle Alternatif. 390
Figure 78 - Analogie avec un modèle oscillant - Modèle Alternatif. 391
Figure 79 - De l'homme générique vers l'homme social dans processus dialectique de conscience sociale - Modèle Alternatif. 391
Figure 80 - Synthèse du modèle marxiste PRIMO de redressement de la conscience (du mieux) de la dialectique matérialiste. 393
Figure 81 - Synthèse du modèle marxiste de la dialectique matérialiste - Modèle Alternatif. 394
Figure 82 - Synthèse du modèle marxiste de la dialectique matérialiste avec les niveaux discrets de champs de conscience plotiniens- Modèle Alternatif. 395
Figure 83 - Synthèse du modèle marxiste de la dialectique matérialiste de la conscience de l'homme véritable et sage – modèle alternatif. 396
Figure 84 - Synthèse du modèle marxiste de la dialectique matérialiste de la conscience de l'homme véritable et sage – modèle alternatif. 398
Figure 85 - Synthèse du modèle marxiste de la dialectique matérialiste de la conscience de l'homme véritable et sage – modèle alternatif. 399
Figure 86 - Ensemble De Scalaires Non-Distincts. 464
Figure 87 - Ensemble De Scalaires Distincts Quantitatifs. 466
Figure 88 - Formalisme Matriciel Généralisé. 468
Figure 89 - Ensemble De Scalaires Distincts Qualitatifs. 469
Figure 90 – Schéma Ontologique De La Dialecticité Et Test De Dialecticité. 473
Figure 91 - Le Tetraktys. 476
Figure 92 - Le Tetracorde. 477
Figure 93 - Construction Géométrique Des Rapports Harmonieux. 478
Figure 94 – Les Rapports Des Gammes De Pythagore. 478
Figure 95 – Les Fréquences De Pythagore. 479
Figure 96 – Tableau Des Proportions Harmonieuses Du Rite Pythagoricien. 480
Figure 97 Aristote – Acceptation de la proportion comme modèle mathématique chez Platon (Théorie des sphères). 520
Figure 98 – Théorie des sphères et harmonie des proportions par Alexandre D'Etoile. 521

Figure 99 - Niveaux de conscience. 539
Figure 100 - Modes de résonnance de l'âme et niveaux de conscience du ἡμεῖς. 555

LISTE DES MODELES

Modèle 1 – Modèle hégélien de la minorité qualitative et de la majorité quantitative. 294
Modèle 2 - Modèle hégélien alternatif de la minorité qualitative et de la majorité quantitative. 306
Modèle 3 – Protocole de construction et d'Etude du modèle PRIMO. 362
Modèle 4 – Protocole de construction et d'étude du modèle alternatif. 380

LISTE DES LOGIGRAMMES

Logigramme 1 – Dialecticité. 245
Logigramme 2 – Conditions dialectiques 250