



HAL
open science

Une critique historico-matérielle de l'identité en tant que forme de conscience

Eugene Allen Clayton

► **To cite this version:**

Eugene Allen Clayton. Une critique historico-matérielle de l'identité en tant que forme de conscience. Philosophie. Université de Picardie Jules Verne, 2021. Français. NNT : 2021AMIE0098 . tel-03863813

HAL Id: tel-03863813

<https://theses.hal.science/tel-03863813>

Submitted on 21 Nov 2022

HAL is a multi-disciplinary open access archive for the deposit and dissemination of scientific research documents, whether they are published or not. The documents may come from teaching and research institutions in France or abroad, or from public or private research centers.

L'archive ouverte pluridisciplinaire **HAL**, est destinée au dépôt et à la diffusion de documents scientifiques de niveau recherche, publiés ou non, émanant des établissements d'enseignement et de recherche français ou étrangers, des laboratoires publics ou privés.



Thèse de Doctorat

Spécialité : Philosophie

présentée à *l'Ecole Doctorale en Sciences Humaines et Sociales (ED 586)*

de l'Université de Picardie Jules Verne

par

Eugene Allen CLAYTON JR

pour obtenir le grade de Docteur de l'Université de Picardie Jules Verne

*Une critique historico-matérielle de l'identité en tant que
forme de conscience*

Soutenue le 25 novembre 2021, après avis des rapporteurs, devant le jury d'examen :

M^{me} E. FERRARESE, Professeure des Universités

M. G. MARMASSE, Professeur

M. A. P. OLIVIER, Professeur des Universités

M. P. PRADO, Maître de Conférences

Directrice de thèse

Rapporteur

Rapporteur

Président du jury

Une critique historico-matérielle de l'identité en tant que forme de conscience

A Historico-Material Critique of Identity as a Form of Consciousness

Résumé

Créé afin de remplacer les précédents concepts métaphysiques déconsidérés dès les Lumières, l'identité est le concept métaphysique de la philosophie bourgeoise. La philosophie bourgeoise est déterminée en tant que la philosophie qui se pose comme objectif la production de l'identité : la standardisation de la production industrielle en masse tend objectivement à l'identité de la marchandise, autant que l'idéologie fait du sujet une identité. L'identité n'est pas donc une prémisses logique, mais un produit historico-matériel. Contrairement à sa conception générale, la philosophie de Hegel constitue en fait une critique de l'identité précisément en faveur de la subjectivité. Si Hegel définit la subjectivité en tant que « pure négativité simple », cela est parce qu'il définit l'identité en tant que « négation de la négation ». L'identité, en la positivisant, est la négation même de la subjectivité. On montrera que l'objet que critique le concept adornien de la dialectique négative n'est pas l'identité en tant que prémisses logique, mais en tant que la négation de la subjectivité. Les déterminations historico-matérielles telles que la classe et le genre sont falsifiées par la pensée bourgeoise dès qu'elles sont totalisées par la métaphysique de l'identité. La philosophie se révèle ainsi être la création matérielle de la subjectivité et l'émancipation, plutôt que l'identité, montrée être l'absolu que la philosophie doit se poser comme objectif.

Abstract

Created in order to replace the previous metaphysical concepts discredited since the Enlightenment, identity is the metaphysical concept of bourgeois philosophy. Bourgeois philosophy is determined as philosophy that sets as its object the production of identity: the standardisation of industrial mass production tends objectively to the identity of the commodity, as much as ideology makes of the subject an identity. Identity is thus not a logical premiss, but a historico-material product. Contrary to its general conception, the philosophy of Hegel in fact constitutes a critique of identity in favor of subjectivity. If Hegel defines subjectivity as 'pure simple negativity', this is because he defines identity as 'the negation of the negation'. Identity, by positivising it, is the very negation of subjectivity. We will show that the true object that the Adornian concept of negative dialectics critiques is not identity as a logical premiss, but as the negation of subjectivity. Historico-material determinations such as class and gender are falsified by bourgeois thought as soon as they are totalised by the metaphysics of identity. Philosophy is thus shown to be the material creation of subjectivity and emancipation, rather than identity, shown to be the absolute that philosophy must set as its object.

Mots clés :

Identité, Subjectivité, Dialectique, Négativité, Hegel, Marx, Adorno, Politique, Esthétique, Métaphysique

Keywords :

Identity, Subjectivity, Dialectics, Negativity, Hegel, Marx, Adorno, Politics, Aesthetics, Metaphysics

Cette thèse a été préparée au laboratoire :

CURAPP-ESS - UMR 7319
Pôle Universitaire Cathédrale
10, Placette Lafleur BP 2716
80027 Amiens Cedex 1

Épigraphes

... toute identité que la Raison reconnaît en [la nature] se ramènerait à une forme empruntée au savoir.

-La différence entre les systèmes philosophiques de Fichte de de Schelling, G. W. F. Hegel

L'identité est donc exprimée dans cette proposition - comme négation de la négation.

-Science de la logique, G. W. F. Hegel

La contradiction n'est pas ce en quoi l'idéalisme absolu de Hegel devait inévitablement la transfigurer [. . .] Elle est l'indice de la non-vérité de l'identité . . .

L'identité est la forme originaire de l'idéologie.

Le principe d'échange, la réduction du travail humain au concept universel abstrait du temps de travail moyen, est originairement apparenté au principe d'identification. C'est dans l'échange que ce principe a son modèle social et l'échange n'existerait pas sans ce principe ; par l'échange, des êtres singuliers et des performances non-identiques deviennent commensurables, identiques.

Le moindre reste de non-identité suffirait à démentir totalement l'identité, de par son concept.

-Dialectique négative, T. W. Adorno

La « libération » est un fait historique et non un fait intellectuel . . .

-L'Idéologie allemande, Karl Marx & Friedrich Engels

Remerciements

Tout d'abord, je tiens à remercier ma directrice de thèse, Estelle Ferrarese. Assurément, sans elle cette thèse n'aurait pas été achevée. Je voudrais remercier mon comité de suivi de thèse, Julia Christ et Jean-Claude Dupont, de leurs conseils. Je tiens à remercier les membres de mon jury, Gilles Marmasse, Alain Patrick Olivier et Plínio Prado, de leur soutien. Le travail et le temps qu'ils ont consacrés à cette thèse sont inestimables.

Je remercie mon interlocutrice constante, Lecia Rosenthal, de toujours continuer la conversation. Et dernièrement, je reste inimaginablement reconnaissant envers mes amis : Charles Bernardi, Monica Chieffo, Frederik Emil-Jakobsen, Ioana Salagean et Emma Wilson. Ils ont sauvé non seulement ce travail, mais moi-même.

Première de couverture 1

Titre 2

Résumé 3

Mots clés 4

Intitulé du laboratoire 5

Épigraphes 6

Remerciements 7

Table des matières 8

PARTIE I : LA PHILOSOPHIE BOURGEOISE COMME UNE MÉTAPHYSIQUE 11

Introduction 12

I. La problématique de l'identité

II. Les présuppositions philosophiques de l'identité

III. La méthodologie

IV. Plan de l'ensemble

Premier chapitre : L'identité en tant que principe de la possibilité de penser 23

I. L'identité en tant que principe de la possibilité de penser

II. La philosophie bourgeoise comme une métaphysique

a. L'histoire

b. La liberté

c. Le théâtre et l'opéra

d. Le film et le jeu

PARTIE II : LA PHILOSOPHIE BOURGEOISE EN TANT QUE MÉTAPHYSIQUE DE L'IDENTITÉ 52

Deuxième chapitre : L'identité en tant que principe subjectif 53

I. Locke

a. En quoi l'identité métaphysique n'est pas la loi logique de l'identité

b. En quoi le concept de l'identité procède de l'idéalisme transcendantal

II. Conclusion : Leibniz

Troisième chapitre : Sa réflexion objective : la marchandise 71

I. Introduction : Une réorientation vers la marchandise

II. La standardisation de la production industrielle en masse tend objectivement à l'identité de la marchandise

- a. Première démonstration
- b. Deuxième démonstration
- c. Troisième démonstration
- d. Quatrième démonstration
- e. Cinquième démonstration
 - i. Premier effet matériel : le *branding*
 - ii. Deuxième effet matériel : la crise

III. Conclusion : L'objectivité de la forme-marchandise est la forme de l'identité

PARTIE III : LA CRITIQUE DE L'IDENTITÉ 89

Quatrième chapitre : De la subjectivité à l'identité 90

- I. La subjectivité classique
- II. L'identité, ou la subjectivité romantique
 - a. L'identité nationale : le nationalisme
 - b. L'autodétermination
 - c. L'autonomisation

Cinquième chapitre : La critique de l'identité et le retour au sujet 108

- I. L'abstraction de l'identité
- II. La positivité de l'identité
- III. La *Science de la logique*
 - a. L'identité impossibilise la dialectique
 - b. La séparation abstraite de l'identité
 - i. La tolérance
 - ii. La diversité
 - iii. La race
 - iv. Nancy, ou l'affirmation abstraite de l'identité
- IV. La subjectivité et l'identité

Sixième chapitre : Sous le principe de l'identité 153

- I. La subjectivité sous le capitalisme
 - a. La démographie : la science capitaliste de l'identité
- II. La fausse identité
- III. L'absolu de l'idéalisme allemand
- IV. Le totalitarisme, ou la détermination totale de l'identité
 - a. L'identité de l'intuition et du concept
 - b. Les deux tout

Conclusion 184

- I. L'antinomie de la pensée bourgeoise
- II. Contre la reconnaissance
- III. L'appropriation de la négativité par la pensée bourgeoise
 - a. Le genre
 - b. En quoi la conscience de classe n'est pas une identité
- IV. Vers l'émancipation

Bibliographie 208

PARTIE I : LA PHILOSOPHIE BOURGEOISE COMME UNE MÉTAPHYSIQUE

Introduction

- I. La problématique de l'identité
- II. Les présuppositions philosophiques de l'identité
- III. La méthodologie et la bibliographie
- IV. Plan de l'ensemble

I. La problématique de l'identité

La philosophie a traité de l'identité en tant que simple principe de la logique formelle : l'égalité tautologique de $A=A$. Aussi longtemps que la philosophie fera ainsi, elle peut la sauver de la problématisation. La philosophie a tenu la conception de l'identité en tant que simple principe de la logique formelle dès Grèce antique jusqu'à la philosophie moderne de Leibniz.

Et pourtant, si l'on affirme que l'identité n'est que le simple principe de la logique formelle de $A=A$, on rencontrerait directement une objection incontournable. Soit la politique contemporaine de la politique de l'« identity politics » est une politique d'un principe de la logique formelle - ce qui est absurde - ; soit la conception de l'identité elle-même a changé.

L'identité doit nous intéresser donc en tant que forme contemporaine de la conscience politique : des identités de race, des identités de genre, des identités de sexe, etc. L'identité n'est pas réductible aux autres formes de conscience de la philosophie : ni l'homme de Rousseau, ni le soi de Kant, ni le sujet de Hegel, etc. De la même façon que des investigations critiques sur ces formes de conscience ont démontré qu'elles ont fonctionné pour tenir non-libres certaines autres telles que la femme, etc., il faut une investigation critique sur la forme de conscience de l'identité. Si l'identité a remplacé ces autres formes, cela est parce qu'elle est un concept distinct, conceptualisé par opposition à ces autres. En quoi l'identité se distingue-t-elle ?

La philosophie a accepté cette conception de l'identité sans critique. Des conférences qui s'organisent autour de l'identité prolifèrent. La septième conférence internationale de l'Euroacademia de 2018 s'est intitulée : « Identities and Identifications: Politicized Uses of Collective Identities »¹ ; l'année suivante, le département de philosophie à King's College London a soutenu la conférence « Queer Identities and Philosophy »² ; aussi récemment que l'année dernière le département de philosophie à l'University of California Irvine a organisé la conférence « Identities and Epistemic Injustice »³.

Pourquoi la philosophie est-elle tellement réticente à remettre en question l'identité ? Dans la philosophie, cette acception sans aucune critique fait de l'identité quasiment un bien-en-soi. La philosophie ne critique pas l'identité : elle la présuppose. La philosophie parle de l'usage de l'identité ou d'une identité qualifiée, la présuppose dans la conjonction de la copule de « l'identité et quelque chose », mais non pas de l'identité en tant que telle. Et pourtant, en tant que forme de conscience contemporaine remplaçant les autres - l'homme, le soi, le sujet, etc. -, son apparence dans la philosophie est déterminée historiquement et n'est aucunement une évidence-en-soi. Cette thèse traitera l'identité donc en tant que produit historico-matériel plutôt qu'en tant que prémisse logique.

II. Les présuppositions philosophiques de l'identité

¹ <https://euroacademia.eu/conference/7th-identities-and-identifications/>. Consulté le 10 mai 2021.

² <https://queeridentitiesphilosophyconference.weebly.com>. Consulté le 10 mai 2021.

³ https://www.humanities.uci.edu/SOH/calendar/event_details.php?eid=7765&fn=2. Consulté le 10 mai 2021.

Cette acception non-critique de l'identité, l'usage de l'identité qui la présuppose, apparaît dans le concept de l'absolu de l'idéalisme allemand : « Le *système de Fichte* se fonde sur l'intuition intellectuelle, la pensée pure de soi-même, la conscience de soi pure, le moi = moi, je suis ; l'Absolu est sujet-objet ; le moi est cette identité du sujet et de l'objet »⁴ ; « L'Idée absolue, telle qu'elle s'est dégagée, est l'identité de l'Idée théorique et de l'Idée pratique ».⁵ L'identité reste derrière le concept de l'absolu en tant que sa présupposition et y est réductible. Si, comme dit Horkheimer dans « Hegel et le problème de la métaphysique », « Le temple de son système est érigé d'après le plan de construction de la Logique fourni par l'identité »⁶, et si, comme dit Adorno dans la *Dialectique négative*, « Hegel dont la dialectique voulait tout avoir, être aussi prima philosophia » a fait « dans le principe de l'identité, le sujet absolu »⁷, est-ce qu'il y aurait de l'intérieur de ce même système, une critique de l'identité ? C'est-à-dire : y aurait-il de l'intérieur du système hégélien de la logique une critique immanente du principe de l'identité ? Quelle serait la différence pour Hegel entre l'identité et le sujet ? En somme, qu'est-ce que Hegel entend par « identité » ?

D'ici, la philosophie marxiste la relève, également sans aucune critique : « La philosophie classique ne peut donc laisser en héritage à l'évolution (bourgeoise) ultérieure que ces antinomies irrésolues. L'achèvement de ce tournant opéré par la philosophie classique, et qui commençait, au moins méthodologiquement, à renvoyer au-delà de ces limites, l'achèvement de

⁴ G. W. F. Hegel, *La différence entre les systèmes philosophiques de Fichte et de Schelling* (Librairie philosophique J. Vrin, 1986) 135.

⁵ G. W. F. Hegel, *Science de la logique : livre troisième* (Librairie philosophique J. Vrin, 2016) 299.

⁶ Max Horkheimer, *Les débuts de la philosophie bourgeoise* (Éditions Payot & Rivages, 2010) 165.

⁷ T. W. Adorno, *Dialectique négative* (Éditions Payot & Rivages, 2001) 48.

la méthode dialectique comme méthode de l'histoire, est resté réservé à la classe qui était habilitée à découvrir en elle-même, à partir de son fondement vital, le sujet-objet identique, le « nous » de la genèse : au prolétariat ». ⁸ La philosophie marxiste se détermine en tant qu'un idéalisme en se donnant le même objectif que l'idéalisme allemand : l'identité du sujet et l'objet. Est-ce que l'identité du sujet et de l'objet, le concept que la « philosophie classique » de l'idéalisme allemand appelait l'absolu, doit être l'objectif de la philosophie marxiste, ou est-ce plutôt que la philosophie marxiste doit effectuer l'abolition de ce concept ? Autrement dit, est-ce que le concept de l'identité survivrait à l'émancipation de l'homme ? Aujourd'hui quand la politique et les médias sont censés représenter une diversité des identités, est-ce cela un gain pour la lutte contre le capitalisme ?

Certainement de l'intérieur de cette tradition, la philosophie d'Adorno constitue la tentative la plus significative de faire face à ces problèmes philosophiques. Le concept de la dialectique négative est une critique de l'identité : « L'identité est la forme originaire de l'idéologie ». ⁹ La *Dialectique négative* offre quatre définitions de l'identité : « Dans l'histoire de la philosophie moderne, le mot identité eut plusieurs sens. Il désigna d'une part l'unité de la conscience personnelle : qu'un Je se conserve identique dans toutes ses expériences. C'est ce que signifiait le « Je pense » kantien « qui doit pouvoir accompagner toutes mes représentations ». L'identité dut ensuite signifier le légalement semblable en tout être doué de raison, le penser comme universalité logique ; puis l'identité à soi-même d'un quelconque objet du penser, le simple A=A. Finalement, du point de vue de la théorie de la connaissance : que sujet et objet,

⁸ Georg Lukács, *Histoire et conscience de classe : essais de dialectique marxiste* (Les Éditions de Minuit, 1960) 187-8.

⁹ T. W. Adorno, *Dialectique négative* (Éditions Payot & Rivages, 2001) 183.

quelle que soit leur médiation, coïncident ».¹⁰ Dans quelle mesure ces définitions sont-elles séparables et dans quelle mesure sont-elles la même définition ? Est-ce que le « je », le soi transcendantal, le principe logique de l'identité, etc. sont tous le même concept ?

L'identité était réintroduite à la philosophie, encore par la philosophie matérialiste, avec la « gender theory » de Judith Butler : « What can be meant by 'identity' then, and what grounds the presumption that identities are self-identical, persisting through time as the same, unified and internally coherent? ... To what extent is 'identity' a normative ideal rather than a descriptive feature of experience? ... In other words, the 'coherence' and 'continuity' of 'the person' are not logical or analytic features of personhood, but, rather, socially instituted and maintained norms of intelligibility ».¹¹ L'identité d'une personne à travers l'espace-temps n'est pas valable en tant que telle ni logiquement, ni analytiquement, et néanmoins la philosophie l'affirme. La philosophie reste donc avec une antinomie irrésolue.

Des identités politiques du nationalisme jusqu'à nos « identity politics », non seulement notre politique se fonde sur l'identité, mais aussi, comme on peut constater, notre philosophie reste héritier de l'identité de l'Idéalisme allemand. L'identité est le concept qui détermine la continuité ininterrompue des conceptions de la politique et de la philosophie du 19^{ème} siècle jusqu'à aujourd'hui. On doit se demander finalement : pourquoi la politique de l'identité est-elle arrivée en même temps que le capitalisme industriel ?

¹⁰ Ibid., 176.

¹¹ « Qu'est-ce que peut signifier alors « l'identité », et qu'est-ce qui fonde la présomption que les identités sont identiques à elles-mêmes, persistant dans le temps en tant que les mêmes, unifiées et intérieurement cohérentes ? ... Dans quelle mesure « l'identité » est-elle un idéal normatif plutôt qu'un fait descriptif de l'expérience ? ... En d'autres termes, la « cohérence » et la « continuité » de « la personne » ne sont pas d'attributs logiques ou analytiques de la personnalité, mais plutôt, des normes de l'intelligibilité socialement instituées et maintenues » [Traduction mienne]. Judith Butler, *Gender Trouble* (Routledge, 2006) 22-3.

Certainement, le concept de l'identité est ce qui permet la revendication des droits, mais le *skandalon* du concept - le *skandalon* apparemment inadmissible pour la philosophie -, est qu'il est aussi ce qui permet la discrimination, le profilage racial et ethnique, la génocide, etc.

L'identité a laissé la philosophie avec une problématique et pourtant, la philosophie n'en traite que comme un concept à sauver et affirmer quoi qu'il en coûte.

III. La méthodologie

En premier lieu, la méthodologie de cette thèse a été déterminée négativement par l'objet de sa critique. Si l'objectif de cette thèse est d'être une critique historico-matérielle du concept de l'identité, c'est-à-dire, de démentir la conception de l'identité comme un principe abstrait et logique en insistant sur sa production historico-matérielle, la méthode du travail était alors obligée d'être à son tour historico-matérielle. La réfutation de l'identité abstraite est obligée d'être une dialectique historico-matérielle.

En second lieu, la méthodologie de cette thèse a été déterminée positivement par l'objectif qu'elle se donnait. Si elle prouvait l'immanence d'une critique de l'identité à la dialectique hégélienne et que, donné le stade historique du capitalisme auquel nous nous trouvons, une dialectique négative est nécessaire, il serait nécessaire travailler dans un cadre dialectique. En tant que réponse à des problèmes posés dans et par la philosophie hégélienne-matérialiste, afin de rester immanente cette thèse était obligée de répondre à ces problèmes à partir d'une méthodologie hégélienne-matérialiste. C'est-à-dire, comme Marx le dit dans les *Manuscrits économique-philosophiques de 1844* : « la question implique déjà sa solution ».¹² La

¹² Karl Marx, *Manuscrits de 1844 : économie politique & philosophie* (Éditions sociales, 1972) 69.

question « pourquoi la forme de conscience sous le capitalisme industriel est celle de l'identité ? » est déjà politique. La réponse doit donc l'être à son tour. En tout cas, un travail non-politique est une fausseté opportuniste. Exposer cette fausseté est l'essence de la critique marxiste : ce que la bourgeoisie affirme comme immédiat, donné, etc., *i.e.* précisément comme non-politique, est déterminé historico-matériellement, *i.e.* ne l'est pas non-politique du tout.

Cette thèse se donne la tâche d'être une critique historico-matérielle du concept de l'identité. Sa méthodologie doit être alors historico-matérielle. Qu'est-ce qu'il faut comprendre par cette locution ? La définition classique de Marxisme se trouve dans la troisième partie de *Socialisme : utopique et scientifique* : « La conception matérialiste de l'histoire part de la thèse que la production, et après la production, l'échange de ses produits, constitue le fondement de tout régime social [...] ce n'est pas dans la tête des hommes, dans leur compréhension croissante de la vérité et de la justice éternelles, mais dans les modifications du mode de production et d'échange qu'il faut chercher les causes dernières »¹³ ; ou, on peut se puiser auprès de la *Préface à la contribution à la critique de l'économie politique* où Marx dit « Le mode de production de la vie matérielle conditionne le processus de vie social, politique et intellectuel en général. Ce n'est pas la conscience des hommes qui détermine leur être; c'est inversement leur être social qui détermine leur conscience ».¹⁴ Une méthodologie historico-matérielle veut dire alors une méthodologie qui prend pour déterminant le mode de production.

Et cette méthodologie est complètement hégélienne - plus hégélienne que Marx n'admet dans la postface du premier livre de *Capital*. Car, comme Lukacs a montré, c'était Hegel qui a

¹³ Karl Marx & Friedrich Engels, *Œuvres choisies en deux volumes : Tome II* (Éditions du progrès, 1970) 143.

¹⁴ Karl Marx & Friedrich Engels, *Œuvres choisies en deux volumes : Tome I* (Éditions du progrès, 1970) 377.

réprimandé la philosophie d'avoir perdu tout contenu vrai dans son abstraction de la vie, dans sa coupure des liens avec ce qu'il appellerait dans la *Phénoménologie de l'esprit* l'« organique » : « maintenant pour la première fois - avec la *Phénoménologie* et la *Logique* de Hegel - on s'attache à comprendre d'une manière consciemment nouvelle tous les problèmes de la logique, à les fonder sur les propriétés relativement matérielles du contenu, sur la matière au sens logique et philosophique ». ¹⁵ Par cela Lukacs voulait dire que Hegel affirmait que si la philosophie serait vraie, elle doit réfléchir le mouvement dynamique du vivant. Voici pourquoi la devise de la philosophie hégélienne était « Penser la vie ». ¹⁶ Il faut enfoncer les abstractions philosophiques dans le substrat matériel afin qu'elles ne soient plus des abstractions. L'irrationalité scientifique de la philosophie bourgeoise est celle de « comprendre les phénomènes . . . à l'aide de systèmes partiels, abstraits et calculateurs . . . chaque science particulière puise son « exactitude » précisément à cette source. Elle laisse reposer en lui-même, dans une irrationalité inviolée (« incréée », « donnée »), le substrat matériel qui est à son fondement ultime, pour pouvoir opérer, sans obstacle, dans un monde clos - rendu méthodologique pur - avec des catégories de l'entendement dont l'application ne suscite aucun problème et qui ne sont d'ailleurs plus appliquées alors au substrat réellement matériel (même de la science particulière) mais à une matière « intelligible ». ¹⁷ Afin de combattre cette irrationalité il faut insister sur la fabrication matérielle de toute catégorie de l'entendement. Cela est la méthodologie historico-matérielle.

¹⁵ Georg Lukács, *Histoire et conscience de classe : essais de dialectique marxiste* (Les Éditions de Minuit, 1960) 179.

¹⁶ Cf. Gilles Marmasse, « La logique hégélienne et la vie », *Archives de Philosophie*, Vol. 75, No. 2 (Centre Sèvres, 2012) 235.

¹⁷ Georg Lukács, *Histoire et conscience de classe : essais de dialectique marxiste* (Les Éditions de Minuit, 1960) 153-4.

Cette thèse rétablira le rapport entre l'abstraction de l'entendement qui est l'« identité » et son « substrat réellement matériel ».

Ainsi on arrive à la définition de « bourgeois ». « [L]a pensée bourgeoise réifiée » est la pensée qui se sert des catégories de « la pensée rationaliste formelle »¹⁸ : « toute la tentative de la philosophie classique pour renverser en pensée les barrières de la pensée rationaliste formelle (de la pensée bourgeoise réifiée) et pour ainsi en pensée l'homme anéanti par la réification ».¹⁹ Et pourtant, si on mettait l'identité parmi toute autre abstraction de la pensée rationaliste formelle, on serait en faute. En fait, la critique de l'identité dans la pensée bourgeoise est plus essentielle que toute autre car l'identité est le *Bestimmungsgrund* de la société bourgeoise. Comme Adorno a indiqué, sur le concept de l'identité fonde toute possibilité de la société bourgeoise : « Le principe d'échange, la réduction du travail humain au concept universel abstrait du temps de travail moyen, est originairement apparenté au principe d'identification. C'est dans l'échange que ce principe a son modèle social et l'échange n'existerait pas sans ce principe ; par l'échange, des êtres singuliers et des performances non-identiques deviennent commensurables, identiques ».²⁰ La société « bourgeoise » est, en fin de compte, la société dans laquelle le principe métaphysique de l'identité qui possibilise l'économie d'échange détermine tout : la société déterminée absolument par le principe métaphysique de l'identité.

Certainement Adorno n'aurait pu être capable de prédire l'ascension de la politique de l'identité sous le néolibéralisme des années 80, mais, si même après la critique bouleversante de

¹⁸ Ibid., 187.

¹⁹ Ibid.

²⁰ T. W. Adorno, *Dialectique négative* (Éditions Payot & Rivages, 2001) 119.

la *Dialectique négative* la philosophie contemporaine continue à affirmer l'identité, cette critique n'était pas alors suffisamment totale.

La critique de la *Dialectique négative* considère l'identité de deux aspects : premièrement, en tant que principe objectif de l'économie d'échange et ; deuxièmement, en tant que dernier moment de la dialectique, celui de l'*Aufhebung*. Ici, il ne s'agit pas de nier la dialectique négative. Ce qu'il faut faire plutôt c'est de compléter sa critique en considérant l'identité plutôt comme : premièrement, le principe subjective d'une forme de conscience et ; deuxièmement, le premier moment de la dialectique, ce qui est, la possibilité de la dialectique en tant que telle.

L'affirmation du sujet qu'il « s'identifie comme x » est fausse. Cette identification du sujet est fausse subjectivement. C'est-à-dire, elle fait du sujet un fondement auto-positionnant. Elle présuppose une volonté subjective qui est auto-suffisante et indépendante de toute objectivité. Le sujet peut s'identifier comme il veut et cette identification est vraie à cause de cette souveraineté subjective sur l'objectivité matérielle. Surtout aujourd'hui, quand la possibilité d'intervenir au milieu de l'objectivité totale du capitalisme est refusée au sujet, cette souveraineté subjective est fausse. L'identification subjective est ainsi prouvée être la contrefaçon capitaliste d'une prétendue liberté au milieu de la non-liberté totale.

Mais cette identification du sujet est aussi fausse objectivement. Autrement dit, il ne s'agit plus de l'idéologie dans laquelle, - comme Adorno caractérise l'idéalisme allemand -, « le sujet réduit l'objet à soi-même », mais plutôt de l'idéologie dans laquelle le sujet se réduit soi-même à l'objet.²¹ Autrement dit, le fait que le sujet se soumet soi-même au principe d'échange :

²¹ T. W. Adorno, *Modèles critiques : interventions, répliques* (Éditions Payot & Rivages, 1984) 262.

en s'identifiant, le sujet fait de sa subjectivité un objet. Cette identification du sujet est ce qui lui permet de devenir marchandise. L'identité est ainsi démontrée être la réification du sujet.

IV. Plan de l'ensemble

Deux questions dirigeront cette thèse :

I. Qu'est-ce que l'identité ?

II. Pourquoi est la philosophie contemporaine est-elle plus disposée à traiter de l'identité plutôt que de l'homme, le soi, le sujet, etc. ?

Ces deux questions nous mèneront à une réponse à une troisième : en quoi consiste la particularité de la pensée dialectique par opposition à la pensée bourgeoise ?

Le premier chapitre établit la philosophie bourgeoise comme la philosophie qui est une métaphysique. Le deuxième chapitre soutient que cette métaphysique a pour principe l'identité. Il traite de l'identité en tant que principe subjectif tandis que le subséquent chapitre traite sa réflexion objective. Le quatrième chapitre trace dialectiquement, par les formes objectives, la transition de la subjectivité à l'identité. Le cinquième est la critique de l'identité. Le dernier réfute finalement les revendications de l'identité dans la société bourgeoise du capitalisme.

Cette thèse réfute l'identité en tant que fausseté d'un principe métaphysique en démontrant qu'elle est un produit matériel de la société bourgeoise. Elle montrerait qu'il y a une théorie de l'identité chez Hegel et que sa philosophie constitue une critique précise de l'identité. En somme, cette thèse fait une distinction philosophique entre l'identité et la subjectivité afin de déterminer plus précisément la forme que doit prendre une philosophie émancipatrice.

Premier chapitre : L'identité en tant que la possibilité de penser

I. L'identité en tant que principe de la possibilité de penser

II. La philosophie bourgeoise comme une métaphysique

- a. L'histoire
- b. La liberté
- c. Le théâtre et l'opéra
- d. Le film et le jeu

I. L'identité en tant que principe de la possibilité de penser

On soutient que la philosophie bourgeoise se détermine en tant que métaphysique de l'identité. Premièrement alors, il faut démontrer que la philosophie bourgeoise est une métaphysique. Quand Hegel se moque de la philosophie de Reinhold - « Reinhold pose l'essence, ou le caractère interne de la pensée en tant que pensée, comme l'aptitude d'un seul et même terme à se répéter sans fin en tant qu'un seul et le même, en un seul et le même et par un seul et le même, c'est-à-dire comme identité » -, ce qu'il n'apprécie pas c'est que cette conception de la pensée est celle de la bourgeoisie qui monte en ce temps-là.²² La pensée bourgeoise doit refouler tout ce qui n'est pas une identité. Elle soutient que tout ce qui n'est pas une identité, n'est pas *ipso facto* pensable. Dans la pensée bourgeoise, afin qu'une chose soit pensable, en tant que condition de la possibilité de penser tout court, il faut *a priori* que la chose devienne une identité : si une chose veut être reconnue par la faculté bourgeoise, elle doit se conformer à la forme de l'identité.

La vérité matérielle de l'identité est toute la problématique : l'identité en tant que principe est immédiatement et abstraitement postulée par la raison pure, et pourtant l'identité est

²² G. W. F. Hegel, *La différence entre les systèmes philosophiques de Fichte et de Schelling* (Librairie philosophique J. Vrin, 1986) 115.

précisément ce que le système totalisant de l'idéalisme était censé produire : « Il faut construire l'Absolu pour la conscience, car telle est la tâche de la philosophie ; mais l'acte de produire et les produits de la réflexion ne sont que des limitations, donc il y a là une contradiction. L'Absolu doit être réfléchi, posé ».²³ Le concept ainsi postulé, immédiatement et abstraitement, est nécessairement vide. La pensée peut postuler n'importe quel concept sans que ce concept ait nécessairement une intuition. À ce stade, le concept de l'identité est vide, c'est-à-dire, sans aucune intuition. Une intuition de l'identité n'existe pas. On n'entend jamais « Regardez, voilà, il y a une identité ! ». Car l'identité est une représentation subjective, présupposée afin de possibiliser le penser du sujet. Elle est une forme de pensée, une catégorie métaphysique, plutôt qu'une propriété intrinsèque de la chose. Ou, comme le dit Hegel : « toute identité que la Raison reconnaît en elle [la nature] se ramènerait à une forme empruntée au savoir ».²⁴ La raison est censée produire l'absolu qui est l'identité du sujet et de l'objet.

Et pourtant cela ne veut pas dire que le concept de l'identité n'a pas de réalité. L'identité est une idée régulatrice : « Les concepts de la raison sont, comme on la dit, de simples idées, et ils n'ont assurément aucun objet dans une expérience quelconque, mais toutefois ils ne désignent pas pour cela des objets inventés qui seraient en même temps admis comme possibles » (A771/B799) ».²⁵ Et l'idée est une virtualité, la virtualité archétypale. La virtualité est la problématisation de la positivisation immédiate de la réalité. Elle soutient que la réalité ne peut

²³ Ibid., 113.

²⁴ Ibid., 172.

²⁵ Emmanuel Kant, *Critique de la raison pure* (Éditions Gallimard, 1980) 646. Même si Kant soutient dans la première critique que confondre idée et concept est une erreur, des passages tels que celui-ci laissent constater que Kant lui-même ne peut pas adhérer strictement à cette distinction puisque cette distinction n'est pas strictement observable.

pas être réduite simplement à l'immédiateté de « ce qui est ». La virtualité démontre que la réalité est ce qui est et les idées qui règlementent ce qui compte pour « réalité » ou ce qui est, les idées qui déterminent le « ce qui est », à savoir, les idées régulatrices.

Cela explique la manière expressément matérialiste dans laquelle les systèmes informatiques règlementent notre réalité quotidienne. L'idée régulatrice entraîne des effets matériels : l'idée de Dieu détermine pour quelques-uns les actions qu'ils commettent ou qu'ils se retiennent de faire, les algorithmes déterminent les informations dont on est conscient, etc.

Ainsi on arrive à une distinction entre la virtualité et la potentialité. On peut prédiquer la potentialité de ce dont la fin immanente est de se réaliser en tant qu'objet et ainsi elle confirme et réaffirme le concept qu'on a déjà de ce qui est la réalité : ce qui est positivement et immédiatement est la réalité. La potentialité introduit la téléologie dans la réalité. La virtualité par contre reste une abstraction et ainsi elle problématise le concept qu'on a déjà de la réalité en tant que ce qui est positivement et immédiatement. Ainsi on peut dire « il a du potentiel », mais non pas « il a de la virtualité ». Toute la matérialité de la virtualité se trouve dans la matérialité de ses effets. L'identité est la virtualité d'une idée régulatrice précisément dans la mesure où on ne peut pas en avoir l'objet dans l'expérience, mais que néanmoins elle règlemente ce que le sujet peut et ne peut pas expérencier (penser).

Car l'être n'est pas le concept derrière tout concept, n'est pas la possibilité de tout concept. Cela était l'erreur de l'argument ontologique. On peut certainement postuler le concept de quelque chose qui n'existe pas. Le fait qu'on postule un concept, ce fait n'entraîne pas *ipso facto* que l'objet de ce concept existe. Le concept derrière tout concept, la possibilité de tout concept, est plutôt l'identité.

Soit : un concept est le concept d'une essence. Ce qui veut dire que le concept est identique à *lui-même*, est cohérent logiquement avec lui-même. On crée le concept et si l'élément ne remplit pas le critère, cet élément ne peut y être subsumé : « À cause de leur universalité, ces concepts simples deviennent en même temps des concepts nécessaires et les caractères de l'humanité ; tout ce qui reste de la multiplicité des mœurs, des habitudes et des opinions des peuples ou des individus devient, du fait que ces caractères sont fixés, contingences, préjugés et erreurs ». ²⁶ Cela est le concept *a priori*, créé du général aux particuliers.

Soit : un concept est le concept d'un attribut. Ce qui veut dire que les éléments qui seraient subsumés se sont identiques en au moins un égard. Il y a un attribut que tout les éléments qu'on subsumerait ont en commun. Cet attribut devient le concept de l'ensemble de ces éléments. Cela est le concept *a posteriori*, créé des particuliers au général.

Si on postule le concept de papier comme ce qui est entièrement blanc et carré, tout ce qui serait subsumé sous ce concept doit être entièrement blanc et carré. Et pourtant, on peut certainement penser des papiers qui sont couverts des gribouillages, qui sont bleus ou qui sont des triangles. La justesse du concept n'a rien à voir. Ce n'est que la consistance logique, l'identité du concept qui compte. L'identité est la possibilité de tout concept. Le concept n'exprime rien sauf la consistance logique d'une identité.

Ce que le concept en tant qu'identité fait à ce stade c'est de faire de toute intuition une non-identité par rapport au concept. Cette impossibilisation formelle de ce que le sujet peut et ne peut pas expérimenter (penser) est la conséquence logique de ce que Adorno a appelé « la société

²⁶ G. W. F. Hegel, *Premiers écrits : Francfort 1797-1800* (Librairie philosophique J. Vrin, 1997) 396.

intégrale » ou « le monde administré ».²⁷ Cette société ou ce monde est une situation historico-matérialiste qui est déterminée totalement, qui forclôt ce qui peut être une expérience possible.

Tout concept exprime donc une identité. Et pourtant, on ne peut pas penser sans concepts. Il faut alors penser la non-identité par l'identité du concept. Voici la justification du concept adornien de la « constellation » : « Les constellations seules représentent de l'extérieur ce que le concept a amputé à l'intérieur, ce plus qu'il veut être aussi fortement qu'il ne peut l'être. En se rassemblant autour de la chose à connaître, les concepts déterminent potentiellement son intérieur, atteignent en pensant ce que le penser extirpa nécessairement de lui ».²⁸ La seule possibilité de penser la non-identité est de penser le concept en général contre lui-même : de faire entrer en collision un concept particulier avec un autre concept particulier. Ainsi l'identité du concept en tant que tel est démentie, ou autrement dit, ainsi est le concept en tant qu'identité déterminé puisque l'identité est toujours une positivité abstraite. Car il ne s'agit pas seulement de déterminer le concept par l'intuition sensible, mais de surcroît de déterminer le concept par d'autres concepts. La vérité du concept n'est pas assurée à l'avance : un concept est toujours une abstraction et ainsi peut toujours être affirmé sans aucune relation nécessaire à l'effectivité matérielle. La « constellation » de concepts est la négation de l'identité abstraite du concept par le concept.

²⁷ T. W. Adorno, *Dialectique négative* (Éditions Payot & Rivages, 2001) 56, 339, 375 ; T. W. Adorno, *Société : Intégration, Désintégration : Écrits sociologiques* (Éditions Payot & Rivages, 2011) 32-4.

²⁸ T. W. Adorno, *Dialectique négative* (Éditions Payot & Rivages, 2001) 199-204 ; Voir aussi : T. W. Adorno, *Lectures on Negative Dialectics* (Polity Press, 2008) 117 : « Again: the idea of a neg[ative] dial[ectics]: to shed light on the non-conceptual through a constellation of concepts [Encore : l'idée d'une dial[ectique] nég[ative] : d'éclairer le non-conceptuel par une constellation de concepts] » [Traduction mienne].

L'identité n'existe pas et il faut donc la produire matériellement. L'injonction de la philosophie bourgeoise c'est de créer matériellement l'identité. Cette forme de la raison qui est le concept de l'identité est superposée sur l'effectivité matérielle de la subjectivité et l'objectivité. Se revendiquant comme, à la fois, fondement et objectif, l'identité perd son aspect problématique et est « prouvée » comme principe. L'opposition binaire, ou ce que le jeune Hegel appelle la « dichotomie », entre le transcendantalisme d'un principe hétéronome superposé sur l'effectivité matérielle et l'immanence de la production d'un acte matériel est ainsi résolue faussement.

La philosophie moderne de Leibniz affirmait la première. La philosophie contemporaine tombe dans la dernière. La pensée devient piégée dans ses propres formes. Ainsi la forme de la pensée qui est l'identité appartient à « la seconde nature » de Lukács. Ici il faut se rappeler que la nature chez Lukács ne s'agit pas du tout du biologique : « Le caractère étranger de cette nature relativement à la première, l'appréhension moderne sentimentale de la nature, ne sont que la projection de l'expérience qui enseigne à l'homme que le monde ambiant qu'il s'est créé lui-même n'est pas pour lui un foyer, mais une prison . . . La première nature, la nature en tant que légalité pour la connaissance pure et en tant que consolation pour le sentiment pur, n'est que l'objectivation historico-philosophique du processus par lequel l'homme et les structures qu'il a créées s'aliènent mutuellement ».²⁹ La première nature n'est que le produit dialectique de la seconde nature. La première nature n'est pas le biologique ; elle est « l'ensemble des lois pour la cognition pure », un ensemble qui inclut, par exemple, la causalité. Le concept de Lukács de la première nature est une critique de la raison kantienne. La première nature en tant qu' « ensemble des lois pour la cognition pure » est un confort à la sensation pure parce qu'elle met en ordre la

²⁹ Georg Lukács, *La théorie du roman* (Éditions Denoël, 1968) 57-8.

masse de tout ce qui est intuitionnable, parce qu'en conceptualisant l'intuition elle la nie en tant qu'objectivité et la prend pour le côté du sujet. Cet ordre, cette pulsion à la rationalité, devient peu à peu total. Cet environnement fait par l'homme pour lui-même n'a plus de sortie et ainsi devient prison : l'homme s'enferme dans sa propre création. Ce n'est qu'à partir de ce moment que le sujet postule la nature romantique, le produit biologique pur, de laquelle il est aliéné. Le postulat du biologique pur est le produit médié par la totalité du capitalisme.

L'intuition de l'identité est produite *ex post facto*. La capacité de la pensée d'ordonner l'effectivité matérielle selon ses principes, même et surtout ceux qui sont postulés immédiatement et abstraitement, est précisément ce qu'on appelle la rationalité de la pensée. Mais pour que cette rationalité obtienne : soit tout objet intuitionnable rentre exactement dans la forme de la pensée, ce qui présuppose le transcendantalisme d'une harmonie totale du monde ; soit la pensée exclut comme non-conceptualisable certaines intuitions : certaines intuitions deviennent incapable de devenir des expériences (pensées).

Lorsque la forme de la pensée est celle de l'identité, tout ce qui n'est pas identique au concept devient incapable d'être une expérience (une pensée). Cette rationalité n'est pas seulement l'identification de tout objet intuitionnable, le nommant ou le catégorisant. Cette rationalité de l'identification de tout objet, la soumission de tout objet à la raison subjective et ainsi la domination de toute la nature, est le projet commun du christianisme et de la science : la *Genèse* et la taxonomie. Cette rationalité n'est pas seulement l'identification de tout objet intuitionnable, mais aussi et qui plus est, la violence faite à l'objet afin d'en faire une identité, l'identité que la raison subjective ordonne et dans laquelle l'objet doit rentrer. L'identification n'est pas simplement le montrer du doigt, mais la déformation, la négation de l'objet en tant que

tel pour l'intérêt de la raison subjective. La forme de l'identité devient un lit de Procuste pour tout objet qui serait une expérience.

La philosophie bourgeoise est la philosophie qui se détermine en tant que métaphysique de l'identité.

II. La philosophie bourgeoise comme une métaphysique

La philosophie bourgeoise est toujours une métaphysique.³⁰ À la fin de chaque œuvre, Kant insiste de façon répétée sur retourner à sa métaphysique des mœurs : « Mais elles conduisent toutes à l'idée du *souverain bien* possible en ce monde, dans la mesure où il est seulement rendu possible par la *liberté* : soit à la *moralité* »³¹ ; « Il est nécessaire que toute notre manière de vivre soit subordonnée à des maximes morales . . . Sans un Dieu et sans un monde qui n'est pas maintenant visible pour nous, mais que nous espérons, les magnifiques idées de la moralité peuvent donc bien être des objets d'approbation et d'admiration, mais ce ne sont pas des mobiles de l'intention et de l'exécution, parce qu'elles n'accomplissent pas la fin entière qui est assignée *a priori* précisément par cette même raison pure et qui est nécessaire » (A813/B841)³² ; « Or, si l'on continue à s'engager dans ce dernier ordre, il y a un *principe fondamental* auquel même la raison humaine la plus commune est forcée immédiatement de donner son assentiment - savoir que, s'il doit y avoir partout une *fin finale* que la raison doit nécessairement indiquer a priori, il ne peut s'agir que de l'homme (tout être raisonnable du monde) *sous des lois*

³⁰ Plus précisément on doit dire une métaphysique qui reste toujours à venir, mais on laisse ouverte la question de si Kant a réussi à établir cette métaphysique des mœurs, ou morale, qu'il voulait tant prouver.

³¹ Emmanuel Kant, *Vers la paix perpétuelle - Que signifie s'orienter dans la pensée ? - Qu'est-ce que les Lumières ? et autres textes* (Flammarion, 2006) 242.

³² Emmanuel Kant, *Critique de la raison pure* (Éditions Gallimard, 1980) 676-7.

morales »³³. Il fait ainsi parce qu'une métaphysique des mœurs est le concept déterminant de la philosophie bourgeoise, le concept pour lequel elle a été créée.

Pour la philosophie bourgeoise, la philosophie critique est une propédeutique, des prolégomènes, des fondements pour une métaphysique des mœurs. Parce qu'elle ne peut pas prouver une métaphysique des mœurs, la philosophie bourgeoise régresse à la domination de la nature abstraite de tout déterminant « pathologique ».³⁴ Sous la philosophie bourgeoise, la philosophie critique ne peut pas être permise de rester la négativité déterminée qu'elle est en fait. Elle ne devient qu'une positivité abstraite qui n'est pas encore. La philosophie critique n'est rien de plus qu'une positivité attendante. Elle est victime de l'idéologie que toute pensée doit se rembourser avec un acte positif, c'est-à-dire, de l'idéologie qui se méfie de la pensée elle-même en tant que négativité. Si la réification est un phénomène de la pensée bourgeoise cela est parce que, dans sa détermination en tant que métaphysique, la tendance à l'abstraction est le mouvement de la philosophie bourgeoise. La philosophie bourgeoise, par son propre mandat, doit aller au-delà des limites de la matérialité. Cela détermine sa conception de la matérialité comme, au mieux, un obstacle sur lequel elle doit trébucher ou, au pire, quelque chose à nier. Écartant ainsi toute détermination immanente et concrète dans sa recherche pour la positivité, la philosophie critique se trahit et devient fausse. Aussi longtemps que la philosophie critique reste redevable à la téléologie d'une métaphysique des mœurs, elle se parjurera.

³³ Emmanuel Kant, *Critique de la faculté de juger* (Flammarion, 2015) 447.

³⁴ Emmanuel Kant, *Critique de la raison pratique* (Presses Universitaires de France, 1943) 18, 79-80, 83, et al. Le « pathologique » s'avère être finalement le subjectif en tant que tel : « parce que des causes subjectives (pathologiques) l'en empêchent » 83. La philosophie pratique est la négation de la subjectivité.

Cette conception de la philosophie bourgeoise en tant que métaphysique est en fait la réduction de deux définitions de la philosophie bourgeoise, l'une offerte par Lukács et, l'autre par Horkheimer. Cette conception les réunit en les réduisant à la cause commune aux deux. Si la réification est « un phénomène » de la pensée bourgeoise - non pas la pensée bourgeoise en tant que telle, mais un effet apparentiel de la pensée bourgeoise -, cela est parce que la pensée bourgeoise tend toujours à l'abstraction métaphysique en tant que désaveu de la matérialité historique.³⁵ Et si la philosophie bourgeoise est une deuxième scolastique, cela est parce que la philosophie bourgeoise est la philosophie qui fonderait la métaphysique d'une théologie laïque.³⁶

a. L'histoire

En tant que métaphysique, elle doit être indépendante de tout phénomène : « Pour passer maintenant d'une *métaphysique* du droit (qui fait abstraction de toutes les conditions d'expérience) à un principe *politique*, qui applique ces concepts à des cas d'expérience . . . Le droit ne doit jamais s'adapter à la politique, c'est au contraire la politique qui doit toujours se conformer au droit ».³⁷ C'est ce mépris pour les déterminations historico-matérielles qui rendent la philosophie bourgeoise anti-historique. Les déterminations historico-matérielles doivent lui être non-déterminantes.

Ainsi la pensée bourgeoise ne peut avoir aucune philosophie de l'histoire ou, plus exactement, ne peut pas permettre une philosophie de l'histoire. Une philosophie de l'histoire

³⁵ Georg Lukács, *Histoire et conscience de classe : essais de dialectique marxiste* (Les Éditions de Minuit, 1960) 109-141.

³⁶ Max Horkheimer, *Les débuts de la philosophie bourgeoise* (Éditions Payot & Rivages, 2010) 11.

³⁷ Emmanuel Kant, *Le droit de mentir suivi de Théorie et pratique* (Les Éditions du Cerf, 2018) 26-7.

n'est pas réductible au triage d'une catégorie plus ou moins arbitraire qui déterminerait la rédaction des événements passés et la justification ou l'apologie qui en résulterait. Au lieu d'avoir une vraie philosophie de l'histoire - une histoire qui s'ensuivrait du particulier du matériel en tant que tel -, la conception bourgeoise de l'histoire ne peut que soulever de soi-disant « captains of industry » comme des modèles à reproduire : « ce qu'il conçoit avant tout, ce sont des individus isolés ; il ne croit pas avoir besoin d'autres concepts pour expliquer le mouvement des classes et la vie politique en général ».³⁸

La philosophie bourgeoise comme une métaphysique doit, en tant que métaphysique, abstraire de toute condition expérientielle. En tant que processus d'abstraction, elle est anti-historique. Cet anti-historicisme détermine *a priori* les réponses qu'elle se trouve contrainte de fournir : « Être véridique, dans des déclarations qu'on ne peut éviter, est un devoir formel de l'homme à l'égard de chacun, quelle que soit l'ampleur du désavantage que cela puisse générer pour lui ou d'autres »³⁹ ; « Il en résulte que tout mouvement de contestation du pouvoir législatif suprême, toute velléité de convertir l'insatisfaction des sujets en violence, tout soulèvement qui éclate en rébellion, constituent le crime le plus grave et punissable au sein du corps commun ; parce qu'il en sape les fondations. Et cette interdiction est *inconditionnée* ».⁴⁰

Afin d'affirmer les concepts transcendants « à la solution desquels tendent toutes les entreprises de la métaphysique, comme à leur fin dernière et unique », à savoir, « Dieu, liberté, [et] immortalité de l'âme », la philosophie bourgeoise doit nier l'histoire, la philosophie

³⁸ Max Horkheimer, 'Machiavel et la conception psychologique de l'histoire', dans *Les débuts de la philosophie bourgeoise* (Éditions Payot & Rivages, 2010) 51.

³⁹ Emmanuel Kant, *Le droit de mentir suivi de Théorie et pratique* (Les Éditions du Cerf, 2018) 22-3.

⁴⁰ Ibid., 108.

bourgeoise doit nier l'histoire.⁴¹ Ces concepts transcendants sont des « problèmes » seulement dans la mesure où il n'y a et il ne peut y avoir aucune intuition d'eux et cependant la seule « solution » d'eux que la philosophie bourgeoise peut admettre est leur affirmation. C'est-à-dire, ils sont des problèmes seulement par et pour la philosophie bourgeoise qui cherche à être une métaphysique.

b. La liberté

En tant que métaphysique des mœurs, la philosophie bourgeoise doit affirmer ces concepts transcendants desquels il ne peut y avoir aucune intuition. Afin d'affirmer ces concepts transcendants, la philosophie bourgeoise doit : 1) affirmer leur existence dans un ailleurs où il est impossible de vérifier ; ou 2) abroger l'histoire naturelle. *Contra* l'appel à l'histoire de Mendelssohn, Kant juge l'histoire naturelle comme superflue : « Les éléments de preuve empiriques réfutant la concrétisation de ces résolutions fondées sur l'espérance n'ont aucune consistance ».⁴² En tant que métaphysique qui affirmerait des concepts transcendants desquels il ne peut y avoir aucune intuition, la philosophie bourgeoise doit arrêter net toute philosophie de l'histoire qui serait matérielle.

Cela explique pourquoi la seule « histoire » qu'elle peut admettre est une histoire qui n'est pas d'histoire du tout, mais que pure affabulation, à savoir, la Bible : « Précisément donc, puisque je me lance ici simplement dans un voyage de plaisance, puis-je demander une faveur, celle d'utiliser comme carte un texte sacré et de m'imaginer en même temps que mon itinéraire,

⁴¹ Emmanuel Kant, *Critique de la faculté de juger* (Flammarion, 2015) 473.

⁴² Emmanuel Kant, *Le droit de mentir suivi de Théorie et pratique* (Les Éditions du Cerf, 2018) 124.

que je parcours sur les ailes de l'imagination, mais non sans garder un fil conducteur relié par la raison à l'expérience, retrouver exactement le même chemin déjà tracé dans ce texte d'un point de vue historique. Le lecteur consultera les pages de ce texte (*Genèse*, chap. II-VI), et vérifiera pas à pas si le chemin où s'engage la philosophie en suivant des concepts s'accorde avec celui que l'histoire indique.

« Si on ne veut pas se perdre en de pures conjectures, il faut prendre pour point de départ ce que la raison humaine ne saurait déduire d'aucune cause naturelle antécédente, c'est-à-dire l'existence de l'homme et encore faut-il le considérer à son complet développement ... ».⁴³

Admettre l'histoire naturelle serait admettre l'histoire avant l'établissement de l'état civil, l'histoire des invasions barbares, ou les grandes invasions, et avant. Cela ne pourrait que soutenir le concept de Hobbes du *bellum omnium contra omnes* car si avant l'état civil, l'homme n'était pas libre, la liberté serait prouvée comme concept juridique, déterminé, fabriqué par et pour l'état civil. La philosophie bourgeoise ne peut pas admettre cette histoire naturelle ; cela dévasterait son affirmation de ses concepts transcendants. Il faut donc que la philosophie bourgeoise soit « Contre Hobbes ».⁴⁴ Sinon, la liberté serait prouvée comme concept juridique, déterminé, fabriqué par et pour l'état civil, réfutant ainsi toute affirmation de la liberté transcendantale du sujet car « [l]a liberté est en ce sens une idée transcendantale pure qui, d'abord, ne contient rien d'emprunté à l'expérience, et dont ensuite l'objet ne peut même être donné de manière déterminée dans aucune expérience » (A543/B562).⁴⁵

⁴³ Emmanuel Kant, *Opuscules sur l'histoire* (Flammarion, 1990) 146.

⁴⁴ Emmanuel Kant, *Le droit de mentir suivi de Théorie et pratique* (Les Éditions du Cerf, 2018) 92.

⁴⁵ Emmanuel Kant, *Critique de la raison pure* (Éditions Gallimard, 1980) 474.

La liberté transcendantale selon Kant est définie comme suit : « [] si aucun principe de détermination autre que cette forme législative universelle ne peut servir de loi à la volonté, celle-ci doit être conçue (*gedacht*) comme totalement indépendante de la loi naturelle des phénomènes dans leurs rapports mutuels, c'est-à-dire de la loi de la causalité. Or, une telle indépendance s'appelle *liberté (Freiheit)*, dans le sens le plus rigoureux, c'est-à-dire dans le sens transcendantal ». ⁴⁶

Premièrement, « savoir *a priori*, sans avoir aucune connaissance » est *sensu stricto* une absurdité : « Cependant la liberté est aussi la seule de toutes les idées de la raison spéculative dont nous *connaissons (wissen) à priori* la possibilité, sans toutefois la comprendre (*einzusehen*), parce qu'elle est la condition de la loi morale, que nous connaissons ». ⁴⁷ Connaître une chose est nécessairement avoir une sorte de compréhension de la chose. La connaissance qui ne peut contribuer aucune connaissance à la science n'est aucune connaissance du tout. Deuxièmement, Kant présuppose la liberté transcendantale afin d'être capable d'affirmer sa présupposition de l'existence de la loi morale. Mais faire une deuxième présupposition afin d'être capable d'affirmer l'existence d'une première présupposition n'est pas une preuve ontologiquement valide. Troisièmement, rien *hic et nunc* ne se passe « indépend[amment] de la loi naturelle ».

Que la liberté transcendantale n'est nulle part à trouver Kant lui-même admet : « La liberté est en ce sens une idée transcendantale pure qui, d'abord, ne contient rien d'emprunté à l'expérience, et dont ensuite l'objet ne peut même être donné de manière déterminée dans aucune

⁴⁶ Emmanuel Kant, *Critique de la raison pratique* (Presses Universitaires de France, 1943) 28.

⁴⁷ Ibid., 2. Traduction modifiée.

expérience » (A543/B562).⁴⁸ Et pourtant, il faut que la philosophie bourgeoise en tant que métaphysique des mœurs affirme cette même liberté transcendante.

Pourquoi faut-il que la philosophie bourgeoise fasse ainsi ? La raison matérielle pour sa présupposition de la liberté transcendante, ce qui constitue la vérité de la liberté transcendante est : la philosophie bourgeoise affirme la liberté transcendante pour défendre l'état bourgeois. Cela Kant lui-même admet : « La condition civile, considérée purement comme condition juridique, est donc fondée sur les principes suivants : 1. La *liberté* de chaque membre de la société, en tant qu'*homme* ». ⁴⁹ La liberté transcendante est exigée afin de légitimer la loi de l'état civil. Cette « *loi morale en moi* » s'avère rien que la transcendentalisation de la loi de l'état et ainsi y est réductible.⁵⁰

La liberté transcendante légitime la loi l'état civil en prévenant toute critique de cet état. On ne peut pas le critiquer de ne pas être libre parce que tout sujet est affirmé comme toujours et déjà libre, c'est-à-dire, libre transcendentalement en dépit de toute condition expérientielle. L'état bourgeois devient irréprochable et toute émancipation devient superflue. Si le sujet est libre, il n'y a pas de raison pour laquelle il doit se battre pour devenir libre. L'émancipation tombe dans la pure tautologie. La philosophie bourgeoise doit affirmer la liberté transcendante du sujet précisément parce qu'elle ne peut pas permettre que le sujet se libère matériellement. Car une émancipation matérielle du sujet ne serait rien de moins que la réfutation matérielle de la l'état civil de la bourgeoisie, autant dire, le renversement de la société bourgeoise. Le concept de la liberté transcendante se révèle être une stratégie préventive de la bourgeoisie. La philosophie

⁴⁸ Emmanuel Kant, *Critique de la raison pure* (Éditions Gallimard, 1980) 474.

⁴⁹ Emmanuel Kant, *Le droit de mentir suivi de Théorie et pratique* (Les Éditions du Cerf, 2018) 94.

⁵⁰ Emmanuel Kant, *Critique de la raison pratique* (Presses Universitaires de France, 1943) 173.

bourgeoise a réalisé que le meilleur moyen de retenir le sujet dans ses chaînes était de le convaincre qu'il est libre toujours et déjà.

La troisième antinomie de la raison pure n'est qu'une équivocation par laquelle la philosophie bourgeoise peut avoir le beurre et l'argent du beurre.⁵¹ Elle n'est que la réflexion subjective dans la pensée de la pratique objective du capitalisme : « hedging its bets ». La philosophie transcendante exprime certainement « *[e]n premier lieu, un certain intérêt pratique* » et « *[e]n second lieu, il se montre aussi de ce côté un intérêt spéculatif* », mais ce sont l'intérêt pratique et l'intérêt spéculatif de la bourgeoisie (A467/B495).⁵² La philosophie transcendante réduit les concepts à des marchandises : elle les loue à crédit, se retourne et essaie de les vendre.

La philosophie dialectique fait front à ce faux transcendantalisme anti-historique : « La « libération » est un fait historique et non un fait intellectuel ».⁵³

Pour la philosophie dialectique, l'histoire est l'histoire de l'émancipation de l'homme, autant dire, de la création matérielle de la liberté : « L'histoire de toute société jusqu'à nos jours n'a été que l'histoire de luttes de classes ».⁵⁴ La philosophie bourgeoise, dans son abrogation de l'histoire, réduit le passé à un simple sous-aspect de la catégorie du présent : « Voilà donc une proposition non seulement bien intentionnée et recommandable au point de vue pratique, mais aussi valable en dépit de tous les incrédules, même pour la théorie la plus sévère ».⁵⁵ Toute

⁵¹ Emmanuel Kant, *Critique de la raison pure* (Éditions Gallimard, 1980) 408-410.

⁵² Ibid., 426.

⁵³ Karl Marx & Friedrich Engels, *L'idéologie allemande* (Éditions sociales, 1968) 53.

⁵⁴ Karl Marx & Friedrich Engels, *Œuvres choisies en deux volumes : tome I* (Éditions du progrès, 1974) 21.

⁵⁵ Emmanuel Kant, *Opuscules sur l'histoire* (Flammarion, 1990) 215.

affirmation métaphysique du progrès infini de l'humanité doit, dans sa téléologie, juger toute histoire comme la barbarie morale. Cette tendance historiographique de reléguer le passé à un simple sous-aspect de la catégorie du présent est bourgeoise. Pour la philosophie dialectique par contre, l'histoire réfute le présent en tant que ce qui est donné immédiatement en affirmant la détermination historico-matérielle de ce présent. Pour la philosophie dialectique, l'histoire est la distanciation du présent.

Et la liberté est une liberté matérielle, une liberté qui a lieu dans la matérialité de l'histoire : « la libération est un fait historique et non un fait intellectuel ».⁵⁶ La liberté est une *praxis* concrète, déterminée par, et ainsi un résultat, des actions dans l'histoire. Elle n'est pas « intellectuel », c'est-à-dire n'est pas la transcendantale et anti-historique croyance présuppositionnelle en un concept. En tant que condition préalable de toute liberté possible, une émancipation doit avoir lieu dans l'histoire.

La pensée bourgeoise est la pensée qui fait de l'identité métaphysique un principe régulateur de la pensée. Pour le dire autrement, elle est la pensée qui réifie la subjectivité en la forme métaphysique de l'identité. Elle tend à l'identification totale. La *praxis* objective de l'esthétique bourgeoise est : extorquer l'identification au sujet afin de prévenir toute négativité possible qui aurait la capacité de contredire. C'est cette tendance objective à l'identification totale qui est réfléchie dans l'objet esthétique de la pensée bourgeoise.

c. Le théâtre et l'opéra

⁵⁶ Karl Marx & Friedrich Engels, *L'idéologie allemande* (Éditions sociales, 1968) 53.

Dans le courant du 18^{ème} siècle, on pouvait encore entrevoir la distinction entre l'identité métaphysique et la classe sociale matérielle. Prenons l'une des pièces les plus connues du théâtre français du 18^{ème} siècle : *Le Jeu de l'amour et du hasard* de Marivaux. Lisette peut devenir Silvia et Silvia, Lisette ; Dorante peut devenir Arlequin et Arlequin, Dorante. Ils peuvent faire ainsi sans s'exposer à aucun risque à la possibilité formelle de la comédie classique, à savoir, le « lieu de réconciliation d'où on pourrait rire », précisément dans la mesure où ils reconnaissent que l'identité métaphysique est une superfluité non-déterminante.⁵⁷ La détermination de la classe sociale dans sa matérialité concrète et médiatisée est ce qui réfute l'abstraction de l'identité :

Dorante. Non, mais qu'est-ce que cela vous fait ? supposez que Lisette eût du goût pour moi...

Mario. Du goût pour lui ! où prenez-vous vos termes ? Vous avez le langage bien précieux pour un garçon de votre espèce.

Dorante. Monsieur, je ne saurais parler autrement.⁵⁸

L'identité métaphysique est fausse précisément parce qu'elle peut être falsifiée. On peut assumer et changer des identités précisément parce que l'identité métaphysique est un trucage. La possibilité du *quiproquo* reste dans la fausseté de l'identité. C'est précisément l'identité en tant qu'abstraction non-déterminante qui fait possible la fongibilité. L'identité est le concept fabriqué afin de subsumer les déterminations matérielles sous une abstraction : afin de falsifier

⁵⁷ T. W. Adorno, *Notes sur la littérature* (Flammarion, 1984) 219.

⁵⁸ Pierre Carlet de Chamblain de Marivaux, *Le Jeu de l'amour de du hasard* (Éditions Larousse, 2006) 82.

les déterminations matérielles. La vérité de *Le Jeu de l'amour et du hasard* est : quelle que soit l'identité qu'on assume, c'est la matérialité de la classe sociale qui reste déterminante.

Così fan tutte de Mozart monte cette comédie du *quiproquo* dans l'opéra. Guglielmo et Ferrando assument l'identité des Albanais et ainsi dupent leurs amantes, Fiordiligi et Dorabella. Les deux femmes pour leur part représentent Guglielmo et Ferrando à travers l'objectivité statique de la peinture. Elles réifient les subjectivités de leurs amants en une forme objective et fixe. C'est précisément cela qui possibilise la tromperie.

Marivaux écrivait quasi entièrement sous la monarchie de Louis XV. De même, la première du *Così fan tutte* a eu lieu sans incidence sous l'empereur Joseph II en 1790. Ces œuvres sont des réflexions objectives de la forme de conscience féodale-aristocratique, une forme de conscience déterminée historiquement et matériellement par des relations sociales féodales-aristocratiques. Concomitamment, la Révolution française prend lieu et l'abolition de la féodalité est déclarée le 4 août 1789 par l'Assemblée nationale constituante.⁵⁹ Ce qui s'ensuit est la naissance subséquente de la classe bourgeoise.

Ce n'est qu'à partir de maintenant, au 19^{ème} siècle, que la comédie du *quiproquo* est dénoncée comme dangereuse, malsaine et immorale.⁶⁰ À l'évidence cela n'était pas le résultat d'un quelconque changement des œuvres elles-mêmes et encore moins d'une sorte de perfectionnement progressif de la moralité se déroulant dans l'histoire, mais d'un changement matériel de la conscience. Ces œuvres étaient encore possibles, on pouvait encore entrevoir la distinction entre l'identité métaphysique et la matérialité de la classe sociale, seulement pendant

⁵⁹ Voir « Abolition du régime féodal : Nuit du 4 août 1789 ». . Accédé le 16 février 2021.

⁶⁰ Voir Bruce Alan Brown, *W. A. Mozart : Così fan tutte* (Cambridge University Press, 1995) 169-70.

que la classe bourgeoise n'était pas encore devenue la classe dirigeante. La pensée bourgeoise n'avait pas encore reconceptualisé l'identité comme une forme réifiée de la subjectivité.

Car l'identité est une forme de conscience distincte, une qui n'est pas la forme de conscience déterminée historiquement et matériellement par les relations sociales féodales-aristocratiques, qui dénonce une telle comédie : à savoir, la forme de conscience bourgeoise en tant que forme de conscience déterminée historiquement et matériellement par les relations sociales capitalistes. Immoral ne veut rien dire sinon ce qui n'est pas conforme à la pensée bourgeoise est la pensée bourgeoise est la pensée qui fait de l'identité métaphysique un principe régulateur de la pensée. Ce qui impossibilisait formellement la comédie de telles pièces sous la bourgeoisie était l'affirmation bourgeoise de l'identité métaphysique comme principe régulateur de la pensée. La pensée bourgeoise avait besoin de dénoncer une telle comédie comme immorale parce qu'elle représente la fausseté de l'identité.

L'aria « Come scoglio » est une parodie, mais non simplement la parodie du langage poétique ; cela serait arrêter sa critique au niveau de la forme, coupée de son contenu. Elle se moque précisément des prétentions de la subjectivité à l'identité métaphysique : l'affirmation que la subjectivité peut rester constante en dépit de toute particularité de l'historico-matériel, que la subjectivité peut être réduite à une identité métaphysique. Cependant, à partir du 19^{ème} siècle, la subjectivité commence à être réifiée sous la pensée bourgeoise en sa seule forme permise : l'identité. Il ne faut pas que la comédie d'autrefois continue.

Car affirmer sur la scène publique la matérialité déterminante de la classe sociale serait préjudiciable à l'état bourgeois. On doit rappeler que le théâtre était une forme d'art populaire ; les représentations sur la scène seraient sans doute regardées par la classe ouvrière. La Comédie-

Italienne a été fondée à l'encontre de la Comédie-Française ; le « boulevard du crime » était bordé de théâtres ; le dernier balcon du théâtre avait pour surnom « le paradis » ou « le poulailler ». Sous le capitalisme, la classe sociale est déterminée politiquement et économiquement pour et par la bourgeoisie, c'est-à-dire, dans son intérêt. Représenter à la classe ouvrière que c'est la matérialité de la classe sociale qui est déterminante, autant dire, représenter à la classe ouvrière la vérité du marxisme, serait causer du ressentiment contre cette même société capitaliste. Se retrouvant face à deux options : soit l'affirmation de la matérialité déterminante de la classe sociale, soit l'affirmation de l'abstraction non-déterminante de l'identité, la pensée bourgeoise n'a d'autre choix que d'affirmer le dernier.

Car affirmer sur la scène publique la matérialité déterminante de la classe sociale serait préjudiciable à l'état bourgeoise. Et on doit rappeler que le théâtre a toujours été un moyen de faire cohérer l'état : le théâtre est un dispositif étatique. Même au *Colosseo* de la Rome antique, l'attribution des sièges renforçait l'ordre social autant que la différence entre le spectateur dans son siège et le participant dans l'arène renforçait ce qui était et ce qui n'était pas un citoyen de l'état. Le théâtre bourgeois a pris cette conception du rôle du théâtre sans critique.

Contrairement à Mozart, Beethoven en tant que compositeur bourgeois exemplaire ne peut pas permettre à l'identité d'être une abstraction non-déterminante : il faut que la subjectivité soit réifiée en la forme de l'identité. L'identité métaphysique est un principe régulateur de la pensée bourgeoise et l'esthétique bourgeoise doit y adhérer. Cependant, parce que la seule subjectivité possible, c'est-à-dire, la seule subjectivité permmissible est cette forme fixée et statique de l'identité, formellement l'opéra en tant qu'œuvre dramatique ne peut qu'échouer. Ce n'est pas le fait que *Fidelio* postule le Dieu chrétien, la liberté transcendante, la femme comme

épouse, etc., qui le détermine comme un opéra bourgeois ; ce sont des déterminations consécutives de son concept déterminant, mais non pas le concept déterminant en tant que tel. *Fidelio* est un opéra bourgeois parce qu'il affirme l'identité métaphysique en tant que principe régulateur de la pensée, parce qu'il réduit la subjectivité à la forme réifiée de l'identité.

L'argument contraire prévisible serait que les personnages de *Fidelio* sont des allégories plutôt que des identités. Cependant les allégories sont déterminées historiquement et matériellement par la religion féodale-médiévale, comme par exemple *The Pilgrim's Progress from This World, to That Which Is to Come* de John Bunyan. Cela n'est pas la détermination historico-matérielle de *Fidelio*. *Fidelio* est un encomium à la raison bourgeoise. Sa détermination historico-matérielle est, et ses formes de conscience sont celles de, la société bourgeoise du 19^{ème} siècle. Les personnages de *Fidelio* ne sont pas donc des allégories, mais des identités. Ou, dit dialectiquement, les personnages de *Fidelio* sont des allégories, mais des allégories féodales-médiévales de la religion qui a été sécularisée par la conscience bourgeoise. Ils ne sont donc que la transposition régressive d'une forme de conscience médiévale. L'identité est la forme rationalisée d'une forme de conscience médiévale.

d. Le film et le jeu

La pensée bourgeoise est la pensée qui fait de l'identité métaphysique un principe régulateur de la pensée, dire autrement, elle est la pensée qui réifie la subjectivité en la forme métaphysique de l'identité. La pensée bourgeoise est donc la pensée qui tend à l'identification totale. La *praxis* objective de l'esthétique bourgeoise est : extorquer l'identification au sujet afin

de prévenir toute négativité possible qui aurait la capacité de contredire. C'est cette tendance objective à l'identification totale qui est réfléchie dans l'objet esthétique de la pensée bourgeoise.

En tant que produit du capitalisme de l'industrie culturelle, le film hollywoodien est un objet exemplaire. Le style objectif du film classique de l'Âge d'or de Hollywood a été bien décrit. Ses techniques sont déterminées par leur adéquation au « continuity editing » : la « 30 degree rule », la « eyeline match », le son synchrone, etc. L'objectif idéal du film classique de l'Âge d'or de Hollywood est donc celui de la continuité totale : la linéarité temporelle et la continuité spatiale.⁶¹ Ces techniques ont été inventées pour que le consommateur se perde dans l'objet. L'identification totale avec l'objet impossibiliserait toute dialectique puisque la possibilité de la dialectique reste dans la non-identité. Toute fracture dans l'objet esthétique ouvrirait l'espace pour la contradiction subjective qui nierait l'objet : la critique serait alors possible. Le « laugh track » est nécessaire précisément afin de prévenir toute éruption possible d'une subjectivité qui ne serait pas l'identité totale de l'objet. Dans sa *praxis* préventive de défense, l'objet esthétique de la pensée bourgeoise doit s'intégrer fermement afin d'empêcher de se détacher la moindre possibilité de la contradiction. L'objet esthétique devient un mur de briques et cette objectivité détermine à son tour dialectiquement, ne permettant pas d'autre place à la subjectivité, la subjectivité en tant que pâte écrasée de mortier. C'est-à-dire, la subjectivité devient une objectivité, l'objectivité d'un instrument utilisé dans la poursuite de l'objectivité de sa totalisation.

La tendance objective à l'identification totale était nécessairement réfléchie dans une tendance subjective à l'identification totale. Ce ne sont pas simplement les techniques objectives

⁶¹ Voir David Bordwell, Janet Staiger, and Kristin Thompson, *The Classical Hollywood Cinema: Film Style and Mode of Production to 1960* (Columbia University Press, 1987).

de l' « editing » qui étaient censées impossibiliser toute dialectique dans un idéal de l'identification totale avec l'objet esthétique, mais aussi les techniques subjectives du jeu lui-même. L'interdiction de la « jump cut » trouvait sa réflexion subjective dans l'interdiction de la « breaking ». Qu'une identification totale de la part de la subjectivité, une identification totale qui préviendrait toute contradiction dialectique possible, était l'idéal de l'esthétique bourgeoise est la raison objective pour laquelle la « Method acting » était le style de jeu préféré du film hollywoodien.

Car la Méthode précisément n'était pas censée être un « art de représenter ». ⁶² La représentation créerait, dans sa duplication de la nature, une non-identité qui possibliserait la contradiction dialectique. Dans sa réaction contre la « représentation », la Méthode est censée être « vivre le rôle ». ⁶³ Comme moyen de répudier la représentation en tant que ce qui possibliserait la contradiction dialectique dans sa non-identité par rapport à la nature, la Méthode insiste sur son identité avec la nature : « organique » et « naturelle » : « In the vast majority of theatres the actors and producers are constantly violating nature in the most shameless manner. But if you are sure of the limits of true art, and of the organic laws of nature, you will not go astray ». ⁶⁴ Le sujet est censé effectuer une identité qui serait tellement totale qu'elle recouvrirait toute non-identité. Au cas où cela apparaîtrait une grosse mal-caractérisation

⁶² Constantin Stanislavski, *La formation de l'acteur* (Pygmalion, 2021) 28.

⁶³ Ibid., 26.

⁶⁴ « Dans la grande majorité de théâtres les acteurs et les producteurs sont constamment en train de violer la nature dans la manière la plus honteuse. Mais si vous êtes sûr des limites de l'art vrai, et des lois organiques de la nature, vous ne vous égarez pas » [Traduction mienne]. Konstantin Stanislavski, *An Actor Prepares* (Routledge/Theatre Art Books, 1989) 16. Ce passage n'est pas traduit dans l'édition française, laquelle interrompt le paragraphe après les deux phrases suivantes : « De plus, et ceci est d'une importance capitale, les lois naturelles sur lesquelles repose notre système vous empêcheront à l'avenir de vous égarer. Si vous voulez devenir acteurs, vous devez donc obligatoirement commencer par l'étude de cette base ». Constantin Stanislavski, *La formation de l'acteur* (Pygmalion, 2021) 27.

ou une sorte de lit de Procuste de l'application d'un concept philosophique à une *praxis* esthétique, c'est Stanislavski lui-même qui définit l'objectif de son esthétique comme celui de l'identification : « Vous êtes soudain transporté par la fusion complète de votre vie propre avec votre rôle. Cela peut ne pas durer longtemps, mais tant que cela dure, vous êtes incapable de distinguer votre personnage de vous-même ». ⁶⁵ La conséquence logique de cette tendance objective de la pensée bourgeoise à l'identification totale qui impossibiliserait toute contradiction dialectique ne pouvait entraîner qu'à un jeu qui ne serait plus de jeu : la négation du jeu en tant que tel.

La distinction entre le jeu bourgeois et le jeu dialectique n'est pas simplement celle de style, ne peut pas être réduite au simple « goût subjectif », mais est déterminée objectivement par la possibilité de penser la non-identité elle-même. Le théâtre bourgeois est le théâtre qui effectuerait une identification totale impossibilisant alors toute contradiction dialectique. Le théâtre dialectique est dialectique précisément dans la mesure où il possibilise la pensée de la non-identité : « On a tenté de jouer de manière à empêcher que le spectateur se contentât de s'identifier aux personnages ». ⁶⁶

Contrairement à la tendance du film hollywoodien d'avoir un héros, un héros qui n'est que la romantisation de l'individu isolé, le « captain of industry » de l'historiographie bourgeoise, la tendance objective du film soviétique d'avoir pour protagoniste un collectif est dialectique non pas parce qu'elle a substitué simplistiquement un collectif à l'individu. Cela ne ferait que réduire le collectif à la multiplicité des individus. Le collectif resterait encore une

⁶⁵ Ibid., 283.

⁶⁶ Bertolt Brecht, *Écrits sur le théâtre* (Éditions Gallimard, 2000) 818.

identité abstraite et il n'y aurait toujours aucune contradiction négative. Cela n'est pas une condition suffisante pour qu'il y ait de la dialectique. La tendance objective d'avoir pour protagoniste un collectif est une *praxis* dont la fin objective est de confondre et ainsi nier l'identification de la part du sujet. S'il n'y a pour protagoniste qu'un collectif innommé, la tendance du sujet à l'identification est déjouée. L'entretien de ce non-identique déterminé est ce qui possibilise la contradiction dialectique. *Sensu stricto*, cela et rien que cela est ce qui détermine proprement la tendance du film soviétique d'avoir pour protagoniste un collectif comme dialectique.

Prenons *Le Cuirassé Potemkine* : le protagoniste est un collectif innommé de marins. Il est vrai que Grigory Vakulinchuk est nommé, mais si le sujet s'identifiait avec ce personnage-là, cette identification serait directement niée puisque Vakulinchuk est assassiné avant même la moitié du trajet du film. Vakulinchuk peut être nommé seulement parce que l'identification avec lui sera directement niée. À part cela, seulement ceux avec lesquels on ne peut pas s'identifier parce qu'ils sont des réactionnaires petits-bourgeois et bourgeois peuvent être nommés : le docteur Smirnov, l'officier Giliarovsky, etc.⁶⁷ Ils peuvent être nommés seulement parce que l'identification avec eux est déjà formellement interdite. Parce que l'identification avec eux est déjà formellement interdite, aucune identification avec eux ne menace de totaliser, et ainsi d'accabler la négation du non-identique.

Selon la théorie du cinéma soviétique, le montage en tant que technique formelle, est censé être la réflexion objective de cette désidentification subjective. Il est vrai que le film bourgeois de Hollywood incorpore le montage. Cependant sa *praxis* de montage reste déterminée

⁶⁷ Sergei Eisenstein, *Le Cuirassé Potemkine* (1925).

totalement par le « continuity editing » : son utilisation de montage est formellement délimitée au simple renforcement de la linéarité temporelle, soit couvrir chronologiquement un laps de temps. Autant dire, une *praxis* n'est pas révolutionnaire en elle-même. La révolutionnarité n'est pas une qualité inhérente à une technique, indifférente abstraitement à l'usage objectif d'elle. La tendance totalisante de la pensée bourgeoise n'inclut pas de limite *a priori*.

Le montage est dialectique seulement dans la mesure où dans sa « collision of independent shots », cette collision crée concrètement le non-identique, permettant le négatif de la contradiction déterminée. Ce n'est que dans la mesure où il met en pratique cette dialectique qu'il s'oppose au « continuity editing » de l'esthétique cinématographique bourgeoise. Si le montage en tant qu'« idée qui naît du choc de deux éléments distincts » est « une approche dialectique », cela n'est pas parce que de la dialectique on peut « dériver l'être tout entier ». ⁶⁸ La dialectique n'est pas un moyen pour « achiev[e] direct forms for ideas, systems and concepts, without any need for transitions and paraphrases ». ⁶⁹ La dialectique n'est pas un moyen plus efficace pour attraper l'immédiateté abstraite. Cela ne peut être qu'une mécompréhension grossière de la dialectique, comme en fait est la forme historique de la dialectique de laquelle cela est une simple reproduction : la forme officielle de la dialectique de l'Union soviétique, à savoir, le « Diamat ». C'est cette forme historique de la dialectique qui se caractérise comme le seul développement de la dialectique qui comprendrait tout phénomène naturel : « Ce mode dialectique de penser, étendu par la suite aux phénomènes de la nature, est devenue la méthode

⁶⁸ Sergei Eisenstein, *Le film : sa forme, son sens* (Christian Bourgeois Éditeur, 1976) 49-50.

⁶⁹ « réalis[er] des formes directes pour les idées, les systèmes et les concepts, sans aucun besoin de transitions et paraphrases » [Traduction mienne]. L'édition française s'arrête à la page 55 de l'édition anglaise. Ainsi elle n'inclut pas les huit dernières pages dans lesquelles se trouvent les exemples d'Eisenstein. Sergei Eisenstein, *Film Form: Essays in Film Theory* (Harcourt, Brace & World, Inc., 1949) 63.

dialectique de connaissance de la nature ; d'après cette méthode, les phénomènes de la nature sont éternellement mouvants et changeants, et le développement de la nature est le résultat du développement des contradictions de la nature, le résultat de l'action réciproque des forces contraires de la nature ».70 Cette mécompréhension grossière de la dialectique vient d'une lecture philosophiquement amatrice de l'Engels tardif, comme Staline lui-même le cite trois pages plus tard : « dans la nature les choses se passent, en dernière analyse, dialectiquement et non métaphysiquement, que la nature ne se meut pas dans l'éternelle monotonie d'un cycle sans cesse répété, mais parcourt une histoire effective. Avant tout autre il faut citer ici Darwin, qui a porté le coup le plus puissant à la conception métaphysique de la nature en démontrant que toute la nature organique actuelle, les plantes, les animaux et, par conséquent, l'homme aussi, est le produit d'un processus d'évolution qui s'est poursuivi pendant des millions d'années ».71 L'objet du propos d'Engels que le Diamat ne comprend pas n'est pas évidemment que la nature est une sorte d'immédiateté abstraite de données sur laquelle une prétendue « méthode dialectique » pourrait être appliquée d'en haut, mais que la nature en tant que concept est toujours médiée.

La dialectique n'est pas un moyen plus efficace pour attraper l'immédiateté abstraite. La dialectique est la pensée qui travaille pour affirmer la médiation concrète du non-identique.

La pensée bourgeoise se figure la vérité comme l'identité du concept et de l'objet. Son approche scientifique de la vérité n'est rien de moins que l'exaction graduelle de cette identité et en cette exaction consiste son processus de la rationalisation totale. Comme dans le cas de l'acteur du théâtre bourgeois auquel est donné l'ordre de « penser, lutter, sentir et agir en

⁷⁰ Joseph Staline, *Le matérialisme dialectique et le matérialisme historique* (Éditions sociales, 1945) 8.

⁷¹ Ibid., 11. La citation originale qui est ici reproduite de laquelle cite Staline vient de « Socialisme : utopique et scientifique » de Engels. Voir Karl Marx & Friedrich Engels, *Œuvres choisies en deux volumes : tome II* (Éditions du progrès, 1970) 138.

communion avec [son] rôle » : « Lorsque vous prenez tous ces processus internes, et que vous les adaptez à la vie spirituelle et physique du personnage que vous incarnez, alors vous vivez votre rôle ». ⁷² La rationalisation est l'instrumentalisation de l'irrationnel. Pour la pensée bourgeoise, la minimisation de la différence devient le progrès et l'immatérialisation de la différence devient la vérité. Ainsi la vérisimilitude, ou la ressemblance entre un concept et son objet, devient l'indice de la vérité.

Le problème que crée la pensée bourgeoise pour elle-même en tant que pensée non-dialectique est : dépendant d'une tendance objective à la rationalisation totalisée, plus sa pensée approxime l'identité qu'elle veut qu'il y ait, plus elle doit dissimuler. C'est-à-dire, plus étroite devient l'approximation à l'identification totale, plus fausse devient la totalité. Car non seulement l'objet n'est pas le concept, mais de plus il doit y avoir subséquemment une dénégation de cette non-identité. La conception bourgeoise de la vérité est l'identification totale qui impossibiliserait toute affirmation de la non-identité du concept et de l'objet.

Par contre, la vérité dialectique consiste en démontrant la non-identité entre le concept et l'objet. L'essentiel n'est pas de réduire l'objet au simple concept du sujet, mais de déterminer matériellement comment et dans quelle mesure l'objet ne peut pas être réduit au concept, c'est-à-dire : de déterminer matériellement la non-identité entre le concept et l'objet. Parce que la tendance objective de la pensée bourgeoise à la rationalisation totalisée tente d'extorquer l'identité du sujet-objet, une dialectique négative devient historico-matériellement nécessaire.

⁷² Constantin Stanislavski, *La formation de l'acteur* (Pygmalion, 2021) 25.

PARTIE II : LA PHILOSOPHIE BOURGEOISE EN TANT QUE MÉTAPHYSIQUE DE
L'IDENTITÉ

Deuxième chapitre : L'identité en tant que principe subjectif

I. Locke

- a. En quoi l'identité métaphysique n'est pas la loi logique de l'identité
- b. En quoi le concept de l'identité procède de l'idéalisme transcendantal

II. Conclusion : Leibniz

I. Locke

Quelle est la fonction du concept de l'identité ? Cela n'est pas l'abstraction généralisante de la question : quel est le concept d'une fonction ? Une telle question tomberait dans le prescriptivisme transcendantale qu'on a critiqué dans le premier chapitre. Car il faut affirmer comme principe de la philosophie matérialiste que les concepts sont créés pour une fin matérielle. Et, au fait, en traçant le développement du concept de l'identité de Locke à Marx, on mettra en même temps en évidence à quel point la philosophie matérialiste depuis ses débuts bourgeois sous l'empirisme des Lumières jusqu'à sa réalisation comme le matérialisme historique se distingue qualitativement, c'est-à-dire en quoi le matérialisme bourgeois des Lumières se fonde toujours sur des abstractions idéalistes.

Ici on doit se tourner vers Locke. Car c'était Locke qui a créé le concept de l'identité. Même pour Leibniz l'identité était toujours la loi de l'identité. Locke est le premier philosophe à conceptualiser l'identité précisément dans la mesure où elle n'était pas réductible à la loi de l'identité. La fabrication philosophique du concept de l'identité, et ce qui reste son traitement classique, se trouve au Chapitre XXVII de *An Essay concerning Human Understanding* : « Of Identity and Diversity ».

- a. En quoi l'identité métaphysique n'est pas la loi logique de l'identité

Dès la première phrase du chapitre, on constate le fait que l'identité est une proposition avancée à partir de la différence matérielle ; c'est-à-dire, on constate le fait que l'identité est un effet secondaire : « Another occasion, the mind often takes of comparing, is the very Being of things, when considering any thing as existing at any determin'd time and place, we compare it with it self existing at another time, and thereon form the *Ideas of Identity and Diversity* ». ⁷³ Afin de s'assurer de l'identité de la chose, à travers l'espace et le temps, c'est-à-dire en dépit de toute différence matérielle, « the very Being ... as existing at any determin'd time and place », l'identité en tant que concept est créée : « that Identity, which makes the same Plant, and all the parts of it, parts of the same Plant, during all the time that they exist united ». ⁷⁴ L'identité se soutient de la différence matérielle afin de dénier cette différence matérielle.

On voit déjà la contradiction irrésoluble de l'identité dès que « the *Ideas* it is ... vary not at all from what they were ». ⁷⁵ Mais la définition de ce qui est est de ne pas être ce qui a été : le présent est le présent précisément dans la mesure où il n'est pas le passé. Le simple fait du passage du temps est une variation. Si elles ont été à travers l'espace-temps, elles ont forcément changées, ce qui revient à la vérité de la physique quantique que les objets n'existent dans l'espace-temps, mais crée espace-temps, c'est-à-dire que l'espace-temps a une influence sur les objets.

⁷³ « Une autre occasion dont l'esprit se profite souvent pour faire des comparaisons, c'est l'Être même des choses, lorsque considérant une chose comme existant dans un tel temps et lieu déterminés, nous la comparons avec elle-même existant dans un autre temps, et là-dessus formons les *Idées d'Identité* et de *Diversité* » [Traduction mienne]. John Locke, *An Essay concerning Human Understanding* (Oxford University Press, 1975) 203-4.

⁷⁴ « cette Identité, qui fait la même Plante, et toutes les parties d'elle, parties de la même Plante, pendant tout le temps qu'elles existent unies » [Traduction mienne]. Ibid., 206.

⁷⁵ « les *Idées* qu'elle est . . . ne varient pas du tout de ce qu'elles étaient » [Traduction mienne]. John Locke, *An Essay concerning Human Understanding* (Oxford University Press, 1975) 204.

Ce qui signifie que l'identité ne se passe jamais. Mais cela ne veut pas dire qu'elle n'est rien. **Elle est l'abstraction : l'abstraction d'un principe régulateur de la raison :** « un principe de la raison qui postule *comme règle* ce qui doit arriver de notre fait *dans la régression* et *n'anticipe* pas ce qui est donné en soi *dans l'objet* antérieurement à toute régression. C'est pourquoi je l'appelle un principe *régulateur* de la raison » (A509/B537).⁷⁶ Le concept de l'identité est l'exigence qu'une chose reste identique-à-soi : qu'une chose doit rester la même afin que la raison puisse raisonner par et sur elle. L'identité est la forme de la pensée bourgeoise. Elle juge que rien ne peut être pensé sans cette catégorie et ainsi cette dernière devient un concept pur de l'entendement. La pensée bourgeoise déclare que rien n'est pensable à moins qu'il ne prenne la forme d'une identité. La pensée bourgeoise affirmerait l'*a prioricité* de l'identité en tant que concept qui possibilise la pensée de l'intuition, c'est-à-dire en tant que concept antérieur à ou coïncident avec l'intuition, et non pas en tant que concept qui prend lieu et sens seulement une fois dans l'effectivité matérielle, un concept qui a été fabriqué afin de régler l'effectivité matérielle. Ainsi la pensée bourgeoise s'assure de l'intouchabilité inviolable du concept de l'identité. Le concept de l'identité est le refus de la raison de renoncer à penser en des généralités. La régulation que l'identité métaphysique effectue en tant que principe régulateur est : **faire cohérente la diversité des différences matérielles.**

La loi logique de l'identité se limite à l'objet dans son immédiateté abstraite : $A = A$. L'identité métaphysique affirmerait plutôt : $A_{(a, b)} = A_{(x, y)}$, où (a, b) et (x, y) représentent de différents coordonnées dans l'espace-temps. Ce qui ne peut pas être prouvé. Elle est métaphysique au sens propre : au-dessus et en dépit de l'espace-temps. L'identité métaphysique

⁷⁶ Emmanuel Kant, *Critique de la raison pure* (Éditions Gallimard, 1980) 457.

est un transcendantalisme. L'identité logique n'est pas suffisante pour établir l'identité métaphysique. L'identité logique n'est valide que pour des immédiatetés abstraites, sur-le-champs ; si l'identité ne revient pas à la simple tautologie, elle perd toute sa validité. L'identité logique, qui ne peut être valide que pour des immédiatetés abstraites, n'est pas la même que l'identité métaphysique, qui affirmerait l'identité d'un objet à travers l'espace-temps.

L'identité métaphysique de $A_{(a, b)}$ et $A_{(x, y)}$ où (a, b) et (x, y) représentent des différents coordonnées dans l'espace-temps affirmerait l'identité d'un objet à travers l'espace-temps. Mais l'espace-temps n'existe pas indépendamment des objets comme le présuppose la physique newtonienne ; ce n'est que dans la rencontre des objets que l'espace-temps est créé : « Les seuls énoncés concernant ces points qui peuvent prétendre à une réalité physique sont en vérité les énoncés sur les rencontres de ces points. Une telle rencontre se manifeste dans notre représentation mathématique par ce fait que les deux lignes représentant les mouvements respectifs des points ont un certain système de valeurs des coordonnées x_1, x_2, x_3, x_4 , en commun. Après mûre réflexion le lecteur reconnaîtra sans doute que de telles rencontres sont en fait les seules constatations réelles d'un caractère spatio-temporel que nous rencontrions dans les énoncés physiques ». ⁷⁷ L'espace-temps ne peut pas prouver l'identité d'un objet à travers l'espace-temps car il n'est créé que par la rencontre d'au moins deux objets. L'espace-temps nécessite au moins deux objets et est une fonction du temps. Ainsi l'espace-temps ne peut pas prouver l'identité d'un objet (a, b) et d'un autre (x, y) . Ou, il n'y a pas de continuum, mais que des états discrets, ce qu'on sait à partir de la longueur de Plank. Ce fait, à savoir que $A_{(a, b)} \neq A_{(x, y)}$,

⁷⁷ Albert Einstein, *La théorie de la relativité restreinte et générale* (Dunod, 2012) 113.

est pris pour connu même biologiquement à partir de la régénération de cellules et moléculairement à partir de la décomposition d'atomes.

Le moi de deux ans qui ne savait pas écrire n'est pas le même moi que celui qui écrit ces pages que vous lisez. La science bourgeoise sait déjà qu'il ne peut être aucune identité métaphysique, elle l'a prouvé elle-même, et pourtant elle doit l'affirmer. Et en fait, Locke comme scientifique matérialiste reconnaît ce fait, que l'identité, qui est toujours l'identité avec soi, n'est valide que pour un moment : « 'tis evident, that, considered in any instant of its Existence, it is, in that instant, the same with it self ».⁷⁸ Que cette identité métaphysique n'est pas réductible à la loi de l'identité d'avant, Locke nous a dit alors lui-même : « in these two cases of a Mass of Matter, and a living Body, *Identity* is not applied to the same thing ».⁷⁹ Soit il y a deux conceptions de l'identité - une identité logique et une identité métaphysique - et que les Lumières ont rompu avec la loi logique de l'identité ; soit aucun objet ne peut être identique-à-soi.

Et pourtant, Locke n'a pas le choix ; il doit tout de même postuler l'identité métaphysique, mais après la Révolution scientifique de Copernic jusqu'à Newton, il ne peut le faire que matériellement. Il le fait par la conscience. C'est la conscience qui assure l'identité métaphysique : « And as far as this consciousness can be extended backwards to any past Action or Thought, so far reaches the Identity of that Person ».⁸⁰

⁷⁸ « il est évident que, dans quelque instant de son Existence qu'on le considère, il est, dans cet instant-là, le même avec soi-même » [Traduction mienne]. John Locke, *An Essay concerning Human Understanding* (Oxford University Press, 1975) 205.

⁷⁹ « dans ces deux cas-là d'une Masse de Matière, et d'un Corps vivant, l'*Identité* n'est pas appliquée à la même chose » [Traduction mienne]. Ibid., 206.

⁸⁰ « Et aussi loin que cette conscience peut être étendue en arrière à n'importe quelle Action ou Pensée, aussi loin étend l'*Identité* de cette Personne » [Traduction mienne]. Ibid., 208-9.

La conséquence de cela c'est que, s'il n'est que la conscience qui peut assurer l'identité, l'identité n'est valide que pour une subjectivité. Une pierre qui n'a pas de conscience ne peut bénéficier aucunement de l'identité. Mais cela n'aurait pas eu lieu dans le cadre de l'identité logique, s'il s'agissait toujours de l'identité logique : une pierre peut certainement être cette pierre et non pas une autre. L'identité métaphysique, en ce qu'elle ne peut être valide que pour la subjectivité, se distingue donc de la loi logique de l'identité. L'identité métaphysique se distingue de la loi logique de l'identité en ce qu'elle ne peut tenir pour aucune objectivité.

Contrairement à la loi logique de l'identité, le postulat de l'identité métaphysique, est donc nécessairement subjectif. Tout ce chapitre de Locke se dirige vers l'identité personnelle, « Personal Identity » parce que l'identité métaphysique avait toujours le sujet pour sa fin.

Mais c'est précisément la conscience qui change. La conscience de quelqu'un de deux ans n'est pas celle d'un adulte. Autrement dit, la conscience est toujours la conscience de quelque chose, même si cette chose n'est que le soi : la conscience est déterminée matériellement. La conscience, plutôt qu'être l'assurance de l'identité du sujet, s'avère comme la preuve de sa non-identité.

Pourquoi alors l'inexactitude qui reste jusqu'aujourd'hui entre la loi logique de l'identité et le postulat de l'identité métaphysique ? La pensée bourgeoise exploitait cette inexactitude. Si on ne distingue pas entre la loi logique de l'identité et le postulat de l'identité métaphysique, cela donne le vernis d'une évidence immédiate et irréfutable au postulat de l'identité métaphysique.

Mais si l'identité métaphysique se soutient de la différence matérielle afin de dénier cette différence matérielle, elle n'est pas seule en cela. Elle est héritière d'une longue tradition philosophique.

L'identité personnelle, selon Locke, réside dans la conscience : « For the same consciousness being preserv'd, whether in the same or different Substances, the personal Identity is preserv'd ».⁸¹ Cependant la conscience n'est que « the Affection of one individual immaterial Substance » et donc l'identité échoit encore à la substance.⁸² L'identité se montre finalement sous son vrai jour. Elle est prouvée comme : *la substance après la substance*.

Le remplacement des formes anciennes de la transcendance métaphysique par la forme actualisée de l'identité s'opère très efficacement dans Locke. Premièrement, il faut discréditer la forme ancienne de l'*ousia*, traduit ici par « substance ». La manière la plus sûre d'effectuer cette campagne de diffamation c'est de matérialiser la substance : « and would be by distance of Time, or change of Substance, no more two *Persons* than a Man be two Men, by wearing other Cloaths to Day than he did Yesterday ... Thus we see the *Substance*, whereof *personal self* consisted at one time, may be varied at another, without the change of personal *Identity* ».⁸³ La substance est réduite au niveau des fringues.

Il faut donc remonter à ces formes anciennes de la transcendance métaphysique.

b. En quoi le concept de l'identité procède de l'idéalisme transcendantal

⁸¹ « Car la même conscience étant préservée, soit dans la même ou des différentes Substances, l'Identité personnelle est préservée ». Ibid., 211. Voir aussi : « This may shew us wherein *personal Identity* consists, not in the Identity of Substance, but, as I have said, in the Identity of *consciousness* [Cela pourrait nous montrer en quoi l'*Identité personnelle* consiste, non pas en l'Identité de Substance, mais, comme j'ai dit, en l'Identité de *conscience*] ». Ibid., 214. [Traductions miennes].

⁸² « l'Affection d'un Substance individuelle et immatérielle » [Traduction mienne]. Ibid., 217.

⁸³ « et ne serait pas par distance de Temps, ou changement de Substance, deux *Personnes* de même qu'un Homme ne serait pas deux hommes, en portant d'autres Vêtements Aujourd'hui que ceux qu'il a portés Hier . . . Ainsi, on voit que la *Substance*, en quoi le *soi personnel* consistait dans un temps, peut être variée dans un autre, sans aucun changement de l'*Identité* personnelle » [Traduction mienne]. Ibid., 209-10.

Comme Locke fait référence à - en se tenant à l'écart de - l'*anima* aristotélicien, on limitera notre enquête à celui-ci et son précurseur, l'*eidos* platonicien. On commencera par leur définitions.

De l'*eidos* ou la forme, Platon la définit ainsi : « S'il en est ainsi, il faut reconnaître qu'il y a d'abord la forme immuable qui n'est pas née et qui ne périra pas, qui ne reçoit en elle rien d'étranger, et qui n'entre pas elle-même dans quelque autre chose, qui est invisible et insaisissable à tous les sens, et qu'il appartient à la pensée seule de contempler ». ⁸⁴

Et voici la définition de l'*ousia* selon Aristote : « celle qui ne se dit pas d'un certain sujet et n'est pas inhérente à un certain sujet ». ⁸⁵ Et l'*anima* est « une substance au sens de forme, entendons : l'essence propre de tel corps déterminé » (412b). ⁸⁶

(En passant puisque Locke le cite par nom : la détermination médiévale de ce dernier en tant que le *principio individuationis* de Duns Scot à déjà été démontrée par Max Weber comme la condition de l'éthique protestante et l'esprit du capitalisme.) Les deux se définissent par l'incapacité du matériel : ce qui aucun sens ne peut saisir et ce qui le sujet ne peut pas contenir. Ils se démontrent alors comme le déniement du matériel. On saisit ainsi la fin à laquelle ils fonctionnent : affirmer l'insuffisance du matériel. Ils affirment une identité-à-soi - ce « qui ne reçoit en elle rien d'étranger » - au-dessus de toute détermination matérielle qui pourrait en être affirmé comme prédicat. On reconnaît finalement la vérité matérielle qu'ils voileraient : que le sujet n'est précisément pas identique-à-soi.

⁸⁴ Platon, *Timée* (Flammarion, 1969) 430.

⁸⁵ Aristote, *Catégories* (Les belles lettres, 2001) 7.

⁸⁶ Aristote, *De l'âme* (Les belles lettres, 1966) 30.

La forme transcendantale est inférée à partir des différences matérielles et néanmoins elle les écarte directement. Si elle nierait le matériel, elle subsumerait toutes les déterminations matérielles de classe, de genre, de race, etc. Il faut que toute détermination matérielle soit subsumée sous l'abstraction. On constate alors que c'est les attributs matériels qui sont primaires et la forme transcendantale de l'identique est secondaire. Elle entre précipitamment *ex post facto* afin d'assurer une base transcendantale pour le matériel qu'on ne peut pas permettre d'être ni primaire ni vérité. La forme transcendantale de l'identité-à-soi, de ce « qui ne reçoit en elle rien d'étranger », est le moyen de dénier la différence-de-soi matérielle qui est inhérente au soi : **le soi est le soi précisément dans la mesure où il n'est pas identique-à-soi.**

Si la philosophie ne croit plus en et ne prend plus au sérieux ni l'*eidōs* ni l'*anima* comme forme, substance, essence, âme, etc., elle insiste néanmoins sur son refus de reconnaître cette vérité matérielle : il faut toujours justifier le transcendantalisme contre les prédatiōns matérialistes. Car l'identité métaphysique n'est que la dernière forme de la même réaction qui se cache derrière ces concepts.

Que l'identité n'est que la dernière forme de « la forme immuable » de Platon est évident de la composition par laquelle Locke définit l'identité : « And in this consists *Identity*, when the *Ideas* it is attributed to vary not at all from what they were at that moment, wherein we consider their former existence, and to which we compare the present », ou « permanent Beings can at different times exist in distant places ». ⁸⁷ Si l'*eidōs* était « la forme immuable », l'identité est ce

⁸⁷ « Et en cela consiste l'*Identité*, quand les *Idées* auxquelles on l'attribue ne varient pas du tout de ce qu'elles étaient en ce moment-là, en quoi nous considérons leur première existence, et à quoi nous comparons le présent » ; « des Êtres permanents peuvent en des temps différents exister dans des lieux distants » [Traductions miennes]. John Locke, *An Essay concerning Human Understanding* (Oxford University Press, 1975) 204 et 205.

qui « var[ies] not at all », ce qui est « permanent ». L'identité métaphysique est la dernière forme du réactionnisme transcendantal qui nie le matériel.

Mais pourquoi la pensée avait-elle besoin d'une nouvelle forme ? Si toutes ces formes cachent la même réaction, en quoi se distinguent-elles ; autrement dit, quelles sont les conditions historico-matérielles qui les déterminent ? En somme: comment l'identité est-elle la forme bourgeoise de ce réactionnisme transcendantal ?

L'immutabilité transcendantale de l'*eidos* était postulée afin d'assurer le régime mythique des formes ; c'est-à-dire, l'*eidos* est le concept déterminant du régime mythique des formes. L'*anima* dans sa réalisation au Moyen Âge de l'âme était le concept de la substance immatérielle qui avait pour fonction de renforcer l'inéluctabilité de la justice divine : qu'il n'était pas nécessaire de poursuivre la justice pour les injustices terrestres car le dieu se tient au compte de tout. Même si le chrétien le nie au prêtre, même s'il s'échappe sa pénitence, son âme le révélera.

Cette scolastique du Jugement dernier n'était pas admissible pour la rationalité des Lumières. Et pourtant le concept de l'identité métaphysique se justifie judiciairement aussi, exactement comme l'*anima* du Moyen Âge : « *Object of Reward and Punishment* : In this *personal Identity* is founded all the Right and Justice of Reward and Punishment ». ⁸⁸ L'identité fonde toute possibilité de la justice. Il faut postuler l'identité afin que le système judiciaire puisse s'emparer de son objet sans aucune remise en question : « And to punish *Socrates* waking, for

⁸⁸ « *Objet de Récompense et de Châtiment* : Sur cette *Identité personnelle* est fondé tout le Droit et toute la Justice de Récompense et de Châtiment » [Traduction mienne]. Ibid., 214.

what sleeping *Socrates* thought, and waking *Socrates* was never conscious of, would be no more of Right, than to punish one Twin for what his Brother-Twin did, whereof he knew nothing ». ⁸⁹

Il faut affirmer que l'identité du sujet n'est faite que matériellement, ici par châtement : il est puni au présent comme coupable de quelque acte du passé et ainsi est affirmé l'identité du sujet avec lui-même. **Le sujet n'est pas l'identité.** Si le système judiciaire de la bourgeoisie exige que le sujet soit une identité cela implique forcément qu'il ne l'est pas. Il est que la conscience, qui est forcément la conscience subjective comme un objet n'a pas de conscience, est la condition de l'identité métaphysique. Et pourtant, le sujet n'est pas identique à l'identité. Comme avec toute affirmation abstraite d'une non-existence, afin que l'imposture ne soit pas découverte, il faut créer l'existence de cette non-existence matériellement *ex post facto*. **La réalité de la non-existence d'une affirmation abstraite se trouve dans les effets matériels que cette affirmation cause.** La réalité de la non-existence de l'identité métaphysique du sujet est assurée par tous les dispositifs du système judiciaire de la bourgeoisie : le jugement, le châtement, les cartes d'identité, les NIFs, les passeports, etc. Hors de ces dispositifs, il ne peut y avoir aucune identité.

Voici pourquoi tout le chapitre de « Identity and Diversity » s'achève dans l'affirmation de la juridicité de la personne : le concept de l'identité trouve sa réalisation logique judiciairement car il a été fait pour ce système judiciaire : « *Person*, as I take it, is the name for this *self*. Where-ever a Man finds, what he calls *himself*, there I think another may say is the same *Person*. It is a Forensick Term appropriating Actions and their Merit; and so belongs only

⁸⁹ « Et punir *Socrate* veillant, pour ce que *Socrate* dormant a pensé, et dont *Socrate* veillant n'était jamais conscient, ne serait pas plus Juste, que punir un Jumeau pour ce que son Frère-Jumeau a fait, dont il ne savait rien » [Traduction mienne]. Ibid., 215.

to intelligent Agents capable of a Law, and Happiness and Misery. This personality extends it *self* beyond present Existence to what is past, only by consciousness, whereby it becomes concerned and accountable, owns and imputes to it *self* past Actions ». ⁹⁰

En tant que principe régulateur de la raison, le concept de l'identité métaphysique est l'exigence qu'une chose reste identique-à-soi : qu'une chose doit rester la même afin que la raison puisse raisonner par et sur elle. Si le sujet était déjà une identité, il n'aurait aucun besoin d'exiger qu'il soit une identité. **Le sujet n'est une identité que par son assujettissement au système judiciaire de la bourgeoisie. L'identité est donc la subjectivité réifiée par et pour le système judiciaire de la bourgeoisie.**

Si le concept de l'âme assurait l'impossibilité du pécheur de nier son péché, le concept de l'identité assure l'unicité du prévenu. Ainsi il commence l'atomisation du sujet qui est la défaite du commun : « The same consciousness uniting those distant Actions into the same *Person*, whatever Substances contributed to their Production. That this is so, we have some kind of Evidence in our very Bodies, all whose Particles, whilst vitally united to this same thinking conscious self, so that we feel when they are touch'd, and are affected by, and conscious of good or harm that happens to them, are a part of our *selves* ». ⁹¹ L'identité métaphysique en tant que concept est affirmée en dépit du commun. Voici pourquoi la conscience bourgeoise se répugne à

⁹⁰ « *Personne*, comme je la comprends, est le nom pour ce *soi*. Où qu'un Homme trouve, ce qu'il appelle *lui-même*, je pense qu'un autre dirait qu'il y a là la même *Personne*. Elle est un terme Judiciaire s'appropriant des Actions et leur Mérite ; et ainsi n'appartient qu'aux Agents intelligents capables d'une Loi, et du Bonheur et de la Misère. Cette personnalité s'étend son *soi* au-delà de l'Existence présente à ce qui est passé, seulement par la conscience, par où elle devient concernée et responsable, assume et impute à *soi-même* des Actions passées » [Traduction mienne]. Ibid., 218.

⁹¹ « La même conscience réunissant ces Actions distantes dans la même *Personne*, quelles que soient les Substances qui ont contribué à leur Production. Que cela est ainsi, on a un type de Preuve dans nos propres Corps, dont toutes les Particules, tandis qu'unies vitalemment à ce même soi pensant et conscient, afin que nous sentions quand elles sont touchées, et sont affectées par, et conscientes du bien ou du mal qui leur arrive, sont une partie de nos *soi* » [Traduction mienne]. Ibid., 210.

la punition collective. Un principe juridique comme celui du *Sippenhaft* médiéval serait dénoncé par la conscience bourgeoise comme outrancier et excessive, c'est-à-dire comme injuste. La communauté ne peut plus se faire matériellement à partir du sort commun. Le concept de l'identité métaphysique a été créé afin que le système judiciaire pourrait extraire un sujet : « In this *personal Identity* is founded all the Right and Justice of Reward and Punishment; Happiness and Misery, being that, for which every one is concerned for *himself*, not mattering what becomes of any Substance, not joined to, or affected with that consciousness ».⁹²

La preuve négative de cela, que l'identité métaphysique est la base du système judiciaire de la bourgeoisie, est que la non-identité du sujet menace de le défaire - non pas la justice, mais ce système. On rappelle que l'Époque victorienne était le règne sous lequel la Révolution industrielle s'est passée, sous lequel les conditions du capitalisme ont atteint leur épanouissement. Le roman de Robert Louis Stevenson, *The Strange Case of Dr Jekyll and Mr Hyde*, ne représente rien sinon la problématique de l'identité. L'horreur de ce *Gothic novel* n'est peut être une horreur que pour le système judiciaire de la société bourgeoise. La source de son scandale est dans la non-identité du sujet puisque le système judiciaire de la bourgeoisie exige que le sujet soit une identité. Le protagoniste qui n'est pas un peut exécuter une justice autoproclamée ou *vigilante*, c'est-à-dire une justice hors du système judiciaire de la bourgeoisie, précisément dans la mesure où il n'est pas sujet de ce système : à savoir, *une* identité. Ce qui possibilise cette justice non-bourgeoisie est le non-assujettissement au postulat qui est l'objet du

⁹² « Sur cette *Identité personnelle* est fondé tout le Droit et toute la Justice de Récompense et de Châtiment ; le Bonheur et la Misère, étant ces dont chacun s'inquiète pour *lui-même*, étant sans importance ce qui devient de n'importe quelle Substance, qui ne soit pas jointe à, ou affectée avec cette conscience » [Traduction mienne]. Ibid., 214.

système judiciaire de la bourgeoisie : une identité qui en est une. L'horreur du monstre réside dans sa non-identité-à-soi.

Si l'immutabilité transcendantale de l'*eidōs* était postulée afin d'assurer le régime mythique des formes et si l'*anima* dans sa réalisation au Moyen Âge de l'âme était le concept de la substance immatérielle qui avait pour fonction de renforcer l'inéluctabilité de la justice théologique, cette justice, ce système judiciaire n'est plus ni mythique ni théologique. Il est le système judiciaire *bourgeois*. Ainsi est l'identité un concept bourgeois plutôt que mythique ou théologique. Sa détermination historico-matérielle, la structure pour laquelle elle était fabriquée afin de la justifier, est le système judiciaire de la bourgeoisie. Elle est fabriquée afin d'étayer le système judiciaire de la bourgeoisie et c'est cela qui la détermine matériellement comme concept bourgeois. Les concepts se distinguent par référence aux systèmes qu'ils justifieraient.

L'identité métaphysique est donc un concept bourgeois. Ainsi elle s'apparente au contrat social de Rousseau, à la séparation des pouvoirs de Montesquieu, à la tolérance de Locke et à la liberté transcendantale de Kant. Et ici on se rappelle qu'un des très peu de philosophes mentionnés dans la *Critique de la raison pure* est Locke. On a dit que l'identité métaphysique ne se passe jamais et pourtant elle n'est rien. Elle est l'abstraction : l'abstraction d'un principe régulateur de la raison. On a démontré aussi que l'identité métaphysique est un concept fabriqué afin de justifier le système judiciaire de la bourgeoisie. Ainsi, l'identité métaphysique est le corrélat avec la liberté transcendantale.

Car la philosophie bourgeoise avait besoin de re-conceptualiser la liberté aussi. La même pensée bourgeoisie qui avait besoin de re-conceptualiser le sujet comme identité-à-soi, avait besoin de re-conceptualiser la liberté. Tous ces concepts - la séparation des pouvoirs de

Montesquieu, l'identité et la tolérance de Locke et la liberté transcendantale - sont des dispositifs du système judiciaire de la bourgeoisie, fabriqués et postulés afin qu'il puisse fonctionner. Si le système judiciaire de la bourgeoisie se mettrait en place, il ne pouvait pas laisser que la liberté reste ce qu'elle était au temps moderne.

La définition classique de la liberté moderne se trouve dans la *Lettre à Schuller* de Spinoza. La différence entre la liberté chez Spinoza et la liberté chez Kant est la différence entre la justice moderne et la justice bourgeoise.

Dans la *Lettre à Schuller* la liberté est définie précisément comme : la connaissance des causes qui nous déterminent. Cette définition implique à son tour la définition de la nature comme : la totalité des conditions matérielles qui sont déterminantes. Il s'agit donc d'une liberté matérialiste. Se penser capable d'une liberté transcendantale serait pure illusion : *un délire*. Ainsi est celui qui se pense capable d'une liberté transcendantale comparable à un ivrogne délirant.

Le système judiciaire de la bourgeoisie ne pouvait pas permettre que cette définition de la liberté reste valable. Comment punirait-il si l'homme plaiderait l'ignorance ? Comment saurait-il l'ignorance ou la connaissance qu'aurait un homme ? Le matérialisme et la pensée bourgeoise sont donc objectivement irréconciliables. La pensée bourgeoise fabrique et postule alors la troisième antinomie de la raison pure : la liberté transcendantale : « Il est surtout remarquable que ce soit sur cette idée *transcendantale* de la liberté que se fonde le concept pratique de celle-ci, et que ce soit cette idée qui constitue, en cette liberté, le véritable nœud des difficultés qui ont de tout temps entouré la question de sa possibilité » (A534/B562).⁹³ Mais la liberté transcendantale n'est une antinomie que pour la pensée bourgeoise ; elle n'entraîne de difficultés

⁹³ Emmanuel Kant, *Critique de la raison pure* (Éditions Gallimard, 1980) 474.

que pour la pensée bourgeoise car ce n'est qu'elle qui a besoin de la présupposer pour le fonctionnement de son système judiciaire.

La liberté transcendante n'existe pas et la pensée bourgeoise le sait. Si on vous ordonne : « Aimez-le », le mensonge qui est la liberté transcendante s'avère directement. L'amour est la réfutation du libre arbitre et cela est la signification précise de l'*amor fati*. Et pourtant la liberté transcendante n'est pas rien. Elle est un principe régulateur parce que : la pensée bourgeoise ne peut pas lui tenir rigueur de sa non-existence.

Qu'il s'agit d'une re-conception de la liberté entre le temps moderne et le temps bourgeois est prouvé par leur déterminants négatifs qui ne sont pas le même. Le déterminant négatif de la liberté transcendante est la nécessité. Ici Kant est très clair : « Ici l'unique question est de savoir si, en ne reconnaissant qu'une nécessité de la nature dans la série entière de tous les événements, il est encore possible de regarder cette nécessité, qui d'un côté n'est qu'un simple effet de la nature, comme étant encore d'un autre côté un effet par liberté, ou s'il se rencontre une contradiction stricte entre ces deux espèces de causalité » (A543/571).⁹⁴ La question est de choisir entre la nécessité ou la liberté. Pourtant la liberté matérialiste de Spinoza ne s'oppose pas à la nécessité, mais à l'esclavage. L'ignorance des causes qui nous déterminent est l'esclavage ; on est plus ou moins libre dans la mesure où on est plus ou moins conscient des causes qui nous déterminent. Ne pas prendre compte du rôle des causes qui nous déterminent serait une soumission absolue à elles. La liberté transcendante est donc est une soumission absolue aux causes qui nous déterminent.

⁹⁴ Ibid., 481.

II. Conclusion : Leibniz

Ce chapitre a eu pour but de démontrer théoriquement que l'identité est un concept de la bourgeoisie. Le prochain chapitre démontrera pratiquement que l'identité est le concept déterminant du capitalisme en tant que société de la bourgeoisie dans la mesure où cette dernière est déterminée par la reproduction de la marchandise. La société capitaliste est déterminée par la reproduction de la marchandise effectuée par la standardisation mécanique qui tend toujours à l'identité de la marchandise. Autant dire, si le concept de l'identité est le produit de la pensée bourgeoisie et détermine sa société : la marchandise est la forme objective de ce concept de l'identité qui est le produit de la bourgeoisie.

« La proposition qu'il n'y a pas deux choses qui soient égales l'une à l'autre échoit à la représentation, - aussi suivant l'anecdote renvoyant à une cour où Leibniz aurait avancé cette proposition et aurait donné aux dames l'occasion de chercher, parmi les feuilles des arbres, si elles n'en trouvaient pas deux de semblables. - Heureux temps pour la métaphysique que ceux où l'on s'occupait d'elle à la cour et où, pour éprouver ses propositions, il n'était besoin d'aucun autre effort astreignant que de celui consistant à comparer des feuilles d'arbres ! »⁹⁵ Quand Leibniz instruit les filles de chercher parmi toutes les feuilles pour voir s'il y a de l'identité, il sait déjà que la nature réfutera l'identité : il sait qu'il n'y a pas d'identité dans la nature *précisément parce que l'identité est produite par la société*. L'identité est un principe métaphysique, ou logique, qui devient une règle ontologique pour le sujet, c'est-à-dire : une forme de conscience qui doit être produite matériellement. Autrement dit, on a prouvé l'identité en tant que principe régulateur de la raison pure de la pensée bourgeoise. Le prochain chapitre prouvera que la réflexion objective

⁹⁵ G. W. F. Hegel, *Science de la logique : livre deuxième* (Librairie philosophique J. Vrin, 2016) 51.

de ce principe régulateur de la raison pure de la pensée bourgeoise dans la pratique est la
marchandise.

Troisième chapitre : Sa réflexion objective : la marchandise

I. Introduction : Une réorientation vers la marchandise

II. La standardisation de la production industrielle en masse tend objectivement à l'identité de la marchandise

- a. Première démonstration
- b. Deuxième démonstration
- c. Troisième démonstration
- d. Quatrième démonstration
- e. Cinquième démonstration
 - i. Premier effet matériel : le *branding*
 - ii. Deuxième effet matériel : la crise

III. Conclusion : L'objectivité de la forme-marchandise est la forme de l'identité

I. Introduction : Une réorientation vers la marchandise

L'essentiel c'est de prouver comment la forme-marchandise est la réflexion objective de la forme de la pensée qui est le principe de l'identité. De cette manière, la marchandisation de la pensée peut devenir évidente. Il sera ainsi démontré que par l'affirmation de l'identité en tant que la forme de toute pensée possible, la pensée se réduit elle-même à la simple forme-marchandise. Autrement dit, la seule preuve dialectique-matérialiste de la fausseté d'un concept c'est de démontrer qu'il possibilise la totalisation objective du capitalisme. La seule réfutation possible c'est la démonstration que le concept est un produit de la bourgeoisie.

Dans le chapitre précédent, il a été démontré donc que l'état bourgeois produit l'identité du sujet. Le principe de l'identité en tant que principe du sujet, c'est-à-dire une forme de pensée, était affirmé. Dans le chapitre présent, il sera démontré que la reproduction en masse du capitalisme produit l'identité de l'objet. Le principe de l'identité était affirmé par le sujet et ainsi doit avoir sa réflexion objective. Le mode de production bourgeois achève objectivement l'identité tandis que l'état bourgeois la produit subjectivement. Ainsi, dans la production de

l'identité et son affirmation en tant que principe, l'état bourgeois et la reproduction en masse du capitalisme prouvent leur unité.

L'identité est la forme de la pensée bourgeoise. Le concept de l'identité est l'exigence qu'une chose reste identique-à-soi : qu'une chose doit rester la même afin que la raison puisse raisonner par et sur elle. Elle juge que rien ne peut être pensée sans cette catégorie et ainsi cette dernière devient un concept pur de l'entendement. Ainsi la pensée bourgeoise déclare que rien ne soit pensable à moins qu'il ne prenne la forme d'une identité. La pensée bourgeoise se bloque elle-même en affirmant que c'est seulement l'identique-à-soi sur laquelle la raison peut raisonner. La pensée bourgeoise est bloquée formellement par son incapacité de penser le non-identique-à-soi. La dialectique est la pensée non-bourgeoise précisément parce qu'elle peut penser le négatif du non-identique-à-soi. Le non-identique est la contradiction qui ne peut pas être réduite à la simple identité par une pensée bourgeoise qui ne saurait comprendre que les formes identiques-à-elles-même. Ainsi la pensée bourgeoise et la dialectique sont formellement opposées.

L'identité en tant que concept est un principe régulateur de la raison : « un principe de la raison qui postule comme règle ce qui doit arriver de notre fait dans la régression et n'anticipe pas ce qui est donné en soi dans l'objet antérieurement à toute régression. C'est pourquoi je l'appelle un principe régulateur de la raison » (A509/B537).⁹⁶ Elle est un concept qui a été fabriqué afin de régler l'effectivité matérielle. Le dernier chapitre a démontré théoriquement que l'identité est un concept de la pensée bourgeoise. Ce chapitre démontrera pratiquement dans sa réflexion objective que ce concept de l'identité est le produit de la pensée bourgeoisie et détermine sa société : **la marchandise est la forme objective de ce concept de**

⁹⁶ Emmanuel Kant, *Critique de la raison pure* (Éditions Gallimard, 1980) 457.

l'identité qui est le produit de la bourgeoisie. L'identité est le concept déterminant du capitalisme en tant que la société de la bourgeoisie dans la mesure où cette dernière est déterminée par la reproduction de la marchandise. La société capitaliste est déterminée par la reproduction de la marchandise effectuée par la standardisation mécanique qui tend toujours à l'identité de la marchandise.

La reproduction capitaliste tend à l'identité totale. Marx nous dit cela d'une manière indirecte : « Bien que cette dernière ne soit alors que la simple répétition du procès de production à la même échelle, cette simple répétition ou continuité imprime au procès certains caractères nouveaux ou plutôt fait disparaître les caractères apparents que présentait son mouvement quand il n'était qu'individuel ».⁹⁷ Afin d'en retirer toutes les significations matérielles de la disparition des caractères apparents, il requiert un déplacement au sein de la philosophie marxiste. Ne pouvant pas observer le capitalisme jusqu'à son stade tardif, cette tendance du capitalisme de faire disparaître des caractéristiques n'était pour Marx que partielle et apparente.

Si la critique marxiste du capitalisme se focalise généralement sur la relation sociale entre sujet et sujet, c'est-à-dire de la bourgeoisie et le prolétariat, c'est parce qu'en fait c'est précisément cette relation sociale sur laquelle Marx se focalise : « Le procès de production capitaliste, considéré dans son contexte, ou comme procès de reproduction, ne produit donc pas seulement de la marchandise, pas seulement de la survalueur, il produit et reproduit le rapport capitaliste proprement dit, d'un côté le capitaliste, de l'autre l'ouvrier salarié ».⁹⁸ Et pourtant, comme on constate dans cette phrase, cette relation n'est qu'une parmi d'autres. Si la critique

⁹⁷ Karl Marx, *Le capital : Livre I* (Presses Universitaires de France, 1993) 636.

⁹⁸ Ibid., 648.

marxiste du capitalisme se focalise généralement sur la relation sociale entre sujet et sujet, c'est-à-dire de la bourgeoisie et le prolétariat, elle perd toutes les possibilités qui lui sont ouvertes. Encore plus, aujourd'hui le capitalisme a tellement évidé le concept du sujet que cela ne peut signifier que le consommateur, ainsi que le concept de l'objet qui ne peut signifier que la marchandise, et que même lui prêter ces termes philosophiques devient une apologie pour lui : faisant que ces termes philosophiques même deviennent faux.

La marchandise est le négatif de la relation entre le processus de la reproduction capitaliste et le consommateur. C'est la marchandise qui est ce qu'il produit et ce qu'il consomme. Sous le capitalisme tardif, l'objectivité matérielle que connaît le consommateur le plus directement c'est la marchandise. Car c'est le fait qu'aujourd'hui sous le capitalisme tardif le processus de reproduction est licencié hors de la vue au tiers monde. La marchandise est devenue pour les individus plus déterminante immédiatement que le processus de la reproduction capitaliste lui-même.

La fonction de la bourgeoisie est l'accumulation du capital et cette accumulation bourgeoise est l'objectif de la reproduction capitaliste. Voici pourquoi la septième partie du *Capital* dans laquelle se trouve le chapitre « La simple reproduction » s'intitule « L'accumulation du capital ». La fonction de la bourgeoisie de l'accumulation du capital est précisément ce qui est niée au prolétariat : « Quand le prolétariat exige la *négation de la propriété privée*, il ne fait qu'élever en *principe de la société* ce que la société a élevé en principe *pour lui*, ce qui est déjà et malgré lui incarné en *lui* : le résultat négatif de cette société ».⁹⁹ Et pourtant cela n'implique pas que le prolétariat parte avec rien. Si cela était le cas, le capitalisme se déferait

⁹⁹ Karl Marx, *Contribution à la critique de la philosophie du droit de Hegel : Introduction* (Éditions Entremonde, 2010) 37.

immédiatement. Il est permis au travailleur de se contenter avec la miette qui lui est laissée : la marchandise. *La marchandise est malgré sa nature inaccumulable*. Cela est la vraie logique rouée de l'obsolescence programmée : non pas la reproduction du capital mais plutôt le refus de permettre que le prolétariat accumule du capital.

La focalisation sur la relation sociale entre sujet et sujet a été au détriment de l'analyse de la relation sociale entre sujet et objet, ou, pour être plus précis, entre consommateur et marchandise. Aujourd'hui sous le capitalisme tardif, la critique du capitalisme doit se réorienter et se concentrer sur la relation entre le consommateur et la marchandise.

II. La standardisation de la production industrielle en masse tend objectivement à l'identité de la marchandise

a. Première démonstration

Un t-shirt blanc de 100% coton chez Dior est étiqueté à 450€¹⁰⁰ ; un t-shirt blanc de 100% coton chez H&M est étiqueté à 4,99€. ¹⁰¹ La substance matérielle est la même ; la différence consiste en la marque. C'est-à-dire, on paie précisément pour l'identité d'entreprise et rien d'autre. Cela est la démonstration économique que ce n'est pas la substance matérielle qui est la marchandise, mais l'identité elle-même. La substance matérielle est identique. Cela admis, il faut alors que la marchandisité de la marchandise se déplace vers l'identité elle-même.

b. Deuxième démonstration

¹⁰⁰ https://www.dior.com/fr_fr/products/couture-013J600A0589_C080-t-shirt-cd-icon-coton-blanc. Accédé le 11 juin 2021.

¹⁰¹ https://www2.hm.com/fr_fr/productpage.0685816001.html. Accédé le 11 juin 2021.

Marx écrit : « Abstraction faite de toute accumulation, la simple continuité du procès de production, la reproduction simple, transforme donc nécessairement à plus ou moins brève échéance tout capital en capital accumulé ou en survaleur capitalisée ». ¹⁰² Que le capital devient identique-à-soi et que cette identité ne soit pas réfléchie dans les relations sociales que ce même capital identique-à-soi détermine serait une thèse absolument non-dialectique.

« La façon dont les individus manifestent leur vie reflète très exactement ce qu'ils sont. Ce qu'ils sont coïncide donc avec leur production, aussi bien avec ce *qu'ils* produisent qu'avec la façon *dont ils* le produisent. Ce que sont les individus dépend donc des conditions matérielles de leur production. ». ¹⁰³ L'objet détermine le sujet. La reproduction objectale est en même temps processus de reproduction sociale : « Une partie déterminée du produit continuera d'entrer dans la reproduction ». ¹⁰⁴ La reproduction capitaliste ne reproduit pas seulement que la relation sociale entre capitaliste et prolétariat, mais aussi en même temps la relation entre sujet et objet. Si la logique de l'objet est de devenir identique-à-soi, comme c'est le cas avec le capital, cela implique dialectiquement que le sujet que cet objet détermine devient identique-à-soi.

Deux exemples :

- 1) La reproduction de la marchandise implique forcément la reproduction du consommateur de cette marchandise. La reproduction de la marchandise est au même temps la reproduction du consommateur de cette marchandise. Tout sujet est renvoyé à l'identité-de-soi de consommateur. Par exemple, la marchandise du Coca-Cola dans sa recette originelle faisait que tout consommateur assume l'identité de toxicomane.

¹⁰² Karl Marx, *Le capital : Livre I* (Presses Universitaires de France, 1993) 639.

¹⁰³ Karl Marx & Friedrich Engels, *L'idéologie allemande* (Éditions sociales, 1968) 46.

¹⁰⁴ Karl Marx, *Le capital : Livre I* (Presses Universitaires de France, 1993) 638.

- 2) La reproduction de la marchandise implique forcément la reproduction du travailleur qui fait cette marchandise. Tout sujet est renvoyé à l'identité-de-soi de travailleur. Par exemple, le Bangladais qui doit coudre des t-shirt dans une fabrique assume l'identité de couturière.

Le mouvement de la marchandise est de rendre identique (*l'identification*). La reproduction de l'identité du capital mène à la reproduction de l'identité du sujet de ce capital.

c. Troisième démonstration

« Un jugement clair concernant la relation de la musique sérieuse avec la musique populaire peut être formé seulement par une attention stricte à la caractéristique fondamentale de la musique populaire : la standardisation ». ¹⁰⁵ Adorno et Simpson allèguent la standardisation comme la différence déterminante entre la musique populaire et la musique sérieuse. Et pourtant la standardisation ne veut dire que le mouvement capitaliste vers l'identité-à-soi de la marchandise.

La standardisation n'existe jamais pour elle-même. L'affirmer pour elle-même est insuffisant parce qu'il s'agirait alors de l'affirmer abstraitement, c'est-à-dire, sans tenant en compte les conditions historico-matérielles pour lesquelles la standardisation existe. La standardisation est toujours un moyen *pour la reproduction*. En n'allant pas jusqu'à la reproduction qui est le *terminus ad quem* de la standardisation, Adorno et Simpson perdent les « conditions concrètes de reproduction que ces formes [nouvelles qui s'adjoignent au capital dans

¹⁰⁵ Theodor W. Adorno et George Simpson, 'Sur la musique populaire', dans *Essays on Music* (University of California Press, 2002) 437-469. Traduction par S. G. (13 février 2014) 1. http://www.lecturecritique.org/sites/default/files/Adorno_1937_traduction.pdf. Accédé le 11 juin 2021.

la sphère de la circulation] recouvrent ». ¹⁰⁶ La standardisation, en tant qu'abstraction des formes objectives, est la tendance socio-historique de la reproduction d'exiger concrètement que l'objet reproduit, c'est-à-dire la marchandise, ait de certaines qualités.

Si la forme de la marchandise est standardisée, la moule qui la fait peut rester la même. Si le produit peut être identique-à-soi, le processus de la reproduction peut rester identique-à-soi. La non-nécessité de produire un produit chaque fois distinct, de repartir chaque fois de zéro, est ce qui permet la reproduction en masse. La reproduction en masse n'est possible que si le processus de reproduction peut rester identique-à-soi. Et un processus de reproduction qui reste identique produit forcément des produits identiques l'un à l'autre. En reproduisant la même forme objective avec le même processus de reproduction, la production nie concrètement toute possibilité de différence. Ainsi la marchandise et le processus de la reproduction créent le concept de l'identité. Le processus de la reproduction capitaliste tend à l'identité de la marchandise : l'identité était toujours la conséquence logique de la reproduction capitaliste. L'identité est toujours au fond l'identité de la marchandise objective.

L'identique est donc un phénomène socio-objectif de la reproduction capitaliste. Dans la mesure où elle est déterminée par le capitalisme et est le résultat objectif de la reproduction capitaliste, *l'identité s'avère un concept capitaliste* et le capitalisme tend à l'identité totale. L'identification est toujours effectuée par le processus de la reproduction et l'identité est toujours l'identité de la marchandise objective. Ainsi on arrive à une définition de l'identité: *L'identité est une forme objective réifiée par le capitalisme.*

Deux exemples :

¹⁰⁶ Karl Marx, *Le capital : Livre I* (Presses Universitaires de France, 1993) 634.

1) La musique populaire : Le premier exemple de cette standardisation capitaliste est celui de Adorno et Simpson de la « hit song » : le pont, le refrain, la restriction de la gamme vocale à un neuvième, etc. Si le tube en est un exemple de la standardisation, on pourrait prendre n'importe quelle autre marchandise.

2) Le film : La marchandise la plus évidente c'est le film hollywoodien. Comme preuve de la standardisation qui n'est que le mouvement capitaliste vers l'identité-à-soi de la marchandise on pourrait signaler : la durée, dont la moyenne est de 107 minutes ; les images par second (IPS) dont le standard de l'industrie est 24 ; les vedettes qui signent des contrats multi-films, etc. Prenons la franchise la plus lucrative de tous le temps : les films de l'Univers cinématographique Marvel. Cette franchise consiste actuellement en 24 films avec le développement de plus établi jusque'à 2023.¹⁰⁷ Les personnages se répètent, et si les personnages se répètent il faut que les comédiens qui jouent ces personnages se répètent, les intrigues se répètent, etc.

Mais pour quelle raison est une marchandise objective reproduite ? C'est-à-dire : Pourquoi la reproduction capitaliste avance-t-elle vers l'identique ? Si la forme objective d'une marchandise a été standardisée afin de faciliter sa reproduction, cette forme objective a déjà été jugée comme valant la reproduction. Cela est un jugement du marché. Le marché porte ce jugement sur une forme objective précisément parce qu'en premier lieu elle a produit de la plus-value. La vedette hollywoodienne re-apparaît non pas parce qu'elle a besoin de l'argent, mais parce que son nom, sa présence, son apparence, son *identité*, le fait qu'elle est précisément elle-

¹⁰⁷ Marvel Entertainment, *Marvel Studios Celebrates the Movies*, 3 mai 2021. https://www.youtube.com/watch?v=QdpxoFcdORI&feature=emb_title. Accédé le 11 juin 2021.

même, est « bankable », c'est-à-dire : a déjà créé de la plus-value pour le studio. L'identité prend sa valeur de la plus-value. *L'identité comme concept est créé par et pour la plus-value.*

Si une certaine forme objective a déjà créé de la plus-value, la reproduction de cette même forme doit reproduire de la plus-value. L'identification est donc la première tactique de « risk management ». La fausse affirmation de capitalisme que le capitalisme est l'innovation est ainsi réfutée immanemment. L'identification, en tant que la standardisation de la forme objective, est la *praxis* que le capitalisme opère afin de s'épargner, de se prémunir contre la perte du capital et de reproduire de la plus-value. La maxime du capitalisme est plutôt celle du « tried and tested ». Cette reproduction en laquelle reste la vérité démontre le fait que Lukács a noté : que « la structure de la société capitaliste vient au devant de la méthode des sciences de la nature ». ¹⁰⁸ Sous le capitalisme, la reproduction devient le lieu de la vérité. Si dans la reproduction les résultats produits ne sont pas identiques, il ne peut y avoir de vérité.

d. Quatrième démonstration

La recette originelle du Coca-Cola contenait de la cocaïne.¹⁰⁹ Un montant du sucre est surajouté aux denrées alimentaires. Le slogan célèbre de Pringles c'est « Once you pop, you just can't stop ». ¹¹⁰ Tous ces trois attestent de la vérité matérielle de la marchandise.

¹⁰⁸ Georg Lukács, *Histoire et conscience de classe : essais de dialectique marxiste* (Les Éditions de Minuit, 1960) 24.

¹⁰⁹ <https://teens.drugabuse.gov/blog/post/coca-colas-scandalous-past>. Accédé le 11 juin 2021.

¹¹⁰ <https://www.zambrelli.com/work/pringles>. Accédé le 11 juin 2021. « Zambrelli's "Once You Pop" campaign (co-created at Wells Rich Greene) challenged the conventional snack category benefit by positioning the brand as a psychological, not just a taste, experience ».

La vérité matérielle de la marchandise c'est de fixer le consommateur en lui offrant son *fix* : fixer le consommateur dans son identité de consommateur. L'addiction est la forme psychologique du capitalisme. La vérité matérielle de la marchandise capitaliste ne se trouve pas dans les effets physiologiques de l'addiction, dans les jugements moraux réactionnaires qui prétendent dénoncer ces addictions, etc., mais dans le fait que, quels que soient les effets attentatoires au sujet, il faut pour le capitalisme que la marchandise reproduise à tout prix le consommateur de cette marchandise.

La marchandise du Coca-Cola originel n'était pas une erreur ; il ne faut absolument pas en dispenser réactionnairement le capitalisme en jugeant cela une exception inconsciente. Effectivement, laisser qu'on entrevoie son principe, cela était inconscient. Mais la structure logique de cette marchandise était complètement consciente. C'était la reconnaissance du capitalisme de ce qui est sa marchandise à sa juste valeur. C'était la démonstration par le capitalisme de la vérité matérielle du principe de la marchandise en général : la marchandise comme telle. La marchandise crée du sujet l'abstraction d'un prédicat qui est dorénavant son identité. *Ce n'est pas la marchandise qui est vendue, mais le moyen de la reproduction du consommateur*. Le consommateur achète ce qui sera son identité. *La marchandise avait toujours pour principe de fixer une identité au sujet*. C'est cette identité même qui est vendue. La marchandise est l'identité elle-même.

Le capitalisme tardif ne se concerne plus de ne pas allouer que le minimum nécessaire au travailleur : « Le capitaliste n'a pas de souci à se faire : il peut faire confiance à l'instinct de conservation et à l'instinct sexuel des ouvriers. Il lui suffit de veiller à ce que leur consommation

individuelle se limite autant que possible au stricte nécessaire ». ¹¹¹ Marx affirme : « La consommation productive et la consommation individuelle de l'ouvrier sont donc totalement différentes. Dans la première, il agit comme force motrice du capital et appartient au capitaliste ; dans la seconde, il s'appartient à lui-même et accomplit des fonctions vitales à l'extérieur du procès de production. Le résultat de l'une est la vie du capitaliste, celui de l'autre, la vie de l'ouvrier lui-même ». ¹¹² La consommation productive et la consommation individuelle étaient absolument distinctes. Cela Marx pouvait constater du capitalisme de son vivant. Et pourtant, la grande innovation du capitalisme tardif par contre était de faire que la « consommation individuelle » soit reproductive aussi : « C'est pourquoi aussi le capitaliste et son idéologue, l'économiste, ne considèrent comme productive que la part de la consommation individuelle de l'ouvrier requise pour la perpétuation de la classe ouvrière, c'est-à-dire celle qui doit être effectivement consommée pour que le capital puisse consommer la force de travail ; tout ce que l'ouvrier peut consommer en plus pour son plaisir est de la consommation improductive ». ¹¹³ Il n'y a plus une telle hors-totalité comme « l'improductif » : le capitalisme maintenant détermine toute réalité. Le capitalisme a fait du nécessaire qui est « requis » qu'il soit une consommation excessive et indulgente. Car le travailleur n'est plus réductible au travailleur, mais est aussi consommateur. Un exemple serait le soda au lieu de l'eau ; l'eau serait le simple minimum nécessaire. Et pourtant, le capitalisme refuse au travailleur ce simple minimum nécessaire (à Flint, Michigan aux États-Unis par exemple) et préférerait que le travailleur achète du soda car

¹¹¹ Karl Marx, *Le capital : Livre I* (Presses Universitaires de France, 1993) 642.

¹¹² Ibid., 641.

¹¹³ Ibid., 643.

ce dernier apporterait un total plus grand à la circulation du capital. Sous le capitalisme tardif, la marchandise ne permet plus une distinction entre l'improductif et le reproductif.

Si le capital effectue « la séparation entre le produit du travail et le travail lui-même », quand le travailleur achète cette marchandise, il réachète son propre travail.¹¹⁴ Quand le consommateur achète la marchandise cela n'est que la réappropriation de ce qui lui est propre.

e. Cinquième démonstration

Si la thèse selon laquelle « l'identité est un concept capitaliste » est vraie, on doit être capable de la tester scientifiquement ; c'est-à-dire, on doit être capable d'expliquer des phénomènes à travers d'elle.

i. Premier effet matériel : le *branding*

Si au début du capitalisme, il fallait tout le processus de la reproduction, la marchandise comme produit de cette reproduction, le jugement du marché sur ce produit, etc. afin d'arriver à l'identité de la marchandise objective, aujourd'hui sous le capitalisme tardif, l'identité est la marchandise.

La marque est l'identité commerciale. Le *branding* c'est alors : le sujet qui se fait l'objet qui est la marchandise. Le *branding* est l'auto-marchandisation. La concurrence n'est pas possible à moins qu'on ne se mette en opposition par rapport à l'autre. La concurrence est la distinction par opposition figée. Ainsi plus l'identité est distincte, plus on peut être concurrentiel. Au capitalisme tardif, afin d'être concurrentiel, il faut avoir *a priori* une « corporate identity ».

¹¹⁴ Ibid., 640.

C'est pour cette raison qu'on n'entre aujourd'hui au marché que si on a déjà une « corporate identity ». L'identité d'entreprise est la condition *a priori* d'entrée au marché. Tout le temps avant l'entrée au marché doit être du temps préparatoire pour l'entrée au marché. Ce changement substantiel du temps est dû au fait objectif de ce qu'aujourd'hui le capitalisme détermine toute réalité, même celle avant ou hors marché.

Voilà pourquoi le *branding*, c'est-à-dire la création des identités commerciales, est devenu le gros marché du capitalisme tardif. Le *branding* est le capitalisme réfléchi-en-soi. La marchandise par excellence aujourd'hui c'est précisément l'identité elle-même. La prolifération des marques est le contraire complémentaire nécessaire à l'identité de la marchandise. Car la prolifération des marques cache l'identité de la marchandise. C'est pour cette raison que dans une société capitaliste le choix ne peut pas faire preuve de la liberté.

Et pourtant, dénoncer ce discours de la marque comme n'étant que la preuve de que les relations sociales sont aujourd'hui déterminées totalement par la production du capital serait passer à côté de l'essentiel. La critique du marxisme classique est hors de propos. **Le *branding* ou l'identité commerciale n'est pas la trahison des relations sociales qui seraient authentiques, mais la réalisation logique du concept de l'identité qui était toujours capitaliste de nature. Le *branding* ou l'identité commerciale n'est pas un détournement du concept de l'identité mais en est son accomplissement. Voilà pourquoi l'identité ne peut pas faire le fondement d'une révolution politique.**

ii. Deuxième effet matériel : la crise

L'objection à cette thèse serait : si la marchandise et le consommateur tendent à l'identité-de-soi, même jusqu'à ce que la marchandise devienne l'identité elle-même, comment alors la différence s'introduit-elle dans la société capitaliste ? Car la société ne reste pas toujours la même.

Toute différence dans la société capitaliste est due à une crise. C'est pour cette raison que Marx avait besoin de formuler une théorie de la crise. Engels nommait Darwin comme le premier scientifique à citer en ce qui concerne la dialectique de la nature : « La nature est le banc d'essai de la dialectique et nous devons dire à l'honneur des sciences modernes de la nature qu'elle a fourni pour ce banc d'essai une moisson extrêmement riche de faits qui s'accroît tous les jours, en prouvant ainsi que dans la nature les choses se passent, en dernière analyse, dialectiquement et non métaphysiquement, que la nature ne se meut pas dans l'éternelle monotonie d'un cycle sans cesse répété, mais parcourt une histoire effective. Avant tout autre il faut citer ici Darwin, qui a porté le coup le plus puissant à la conception métaphysique de la nature en démontrant que toute la nature organique actuelle, les plantes, les animaux et, par conséquent, l'homme aussi, est le produit d'un processus d'évolution qui s'est poursuivi pendant des millions d'années ». ¹¹⁵ Si Darwin est le premier scientifique à citer en ce qui concerne la dialectique de la nature, le premier à citer en ce qui concerne la crise du capitalisme c'est Hugo de Vries : la crise introduit la différence au sein du capitalisme de la même manière que la mutation l'introduit au sein de la biologie évolutionnaire. La mutation génétique ne casse pas la théorie de la sélection naturelle mais plutôt la complète dialectiquement.

¹¹⁵ Karl Marx & Friedrich Engels, *Œuvres choisies en deux volumes : tome II* (Éditions du progrès, 1970) 137-8.

La crise est donc la vérité de la dialectique perçant le mur de l'identité totale du capitalisme. La crise est la non-identité au sein de l'identité totale. La crise d'identité est donc à vrai dire la seule crise possible. La crise est toujours une crise d'identité. La formule de « une crise d'identité » est donc, dans sa vérité matérielle, la tautologie d'un jugement analytique. *La crise ne peut arriver qu'à l'abstraction qui est l'identité.* Et la gestion capitaliste de la « crisis management » et le traitement du développement psychologique se révèlent dans leur réactionnisme qui est de démentir la vérité de la dialectique.

III. Conclusion : L'objectivité de la forme-marchandise est la forme de l'identité

Pourquoi faut-il que la forme-marchandise soit celle de l'identité ? La marchandise doit être identique - chaque exemplaire identique à l'autre - afin de prévenir l'expression de la subjectivité qui est la réclamation. Ainsi l'identité objective empêche la subjectivité.

La réclamation client est la subjectivité qui s'affirmerait revendicativement. La réclamation client est la détermination capitaliste de la tradition du lamento. Car la réclamation est le dernier soupir d'une subjectivité qui se dépêtrerait des formes réifiées de l'identité. Mais, dans la mesure où cette affirmation revendicative du sujet présuppose l'objectivité totale du capitalisme, elle est fausse. Cette affirmation subjective de la subjectivité qui est la réclamation client ne peut affirmer sa subjectivité qu'à l'intérieur du cadre du capitalisme, qu'une fois donné l'échange. La subjectivité s'est réduite déjà à la simple forme du consommateur. Elle n'est aucune négation de l'universalité du système capitaliste, mais seulement de cet échange particulier. Parce que cette réclamation reste entièrement déterminée par le système, elle ne peut être aucune négation du système dans lequel elle reste totalement piégée.

Ainsi et la subjectivité du sujet et l'objectivité de la forme-marchandise se deviennent identiques l'un à l'autre. Les deux prennent la forme de l'identité et ainsi est achevé la totalité capitaliste qui est identique à elle-même. Même en ne tenant pas compte du fait que cela est simplement la réflexion dialectique, cela ne doit pas nous préoccuper comme une sorte d'heureux hasard, une coïncidence trop belle pour être vraie. Car en fait cela est précisément une vérité de la philosophie marxiste. On n'a fait que montrer les moyens dont se sert la bourgeoisie afin d'achever le fait matériel de l'exploitation de capitalisme qui est l'intuition derrière le concept de Marx du « travail aliéné » des *Manuscrits de 1844*: « En partant de l'économie politique elle-même, en utilisant ses propres termes, nous avons montré que l'ouvrier est ravalé au rang de marchandise, et de la marchandise la plus misérable ». ¹¹⁶ Le sujet devient marchandise. C'est-à-dire, le sujet n'est plus un sujet, mais prend la forme-marchandise. Cette forme-marchandise est la non-différenciation du produit objectif : l'identité objective.

La marchandise capitaliste est donc l'origine historico-matérielle du concept de l'identité. En demandant la reconnaissance d'une identité le sujet ne se fait pas qu'un consommateur d'un service et ainsi fait de la politique un marché capitaliste. Plus important encore, il se fait marchandise, se marchandise lui-même. Il prouve donc son incapacité de penser hors du marché capitaliste. Voici pourquoi tout discours de l'identité est forcément réactionnaire et ne peut pas mener à une révolution politique.

Le principe de l'identité des indiscernables trouve sa preuve matérielle dans la production industrielle en masse de la forme-marchandise : « Car il n'y a jamais dans la nature deux Etres, qui soient parfaitement l'un comme l'autre, et où il ne soit possible de trouver une différence

¹¹⁶ Karl Marx, *Manuscrits de 1844 : Économie politique et philosophie* (Éditions sociales, 1972) 55.

interne, ou fondée sur une dénomination intrinsèque ». ¹¹⁷ Ce principe métaphysique de l'identité ne pouvait être exprimé à ce stade que négativement. Car dans la nature, comme prouve Leibniz aux filles dans l'anecdote répétée par Hegel dans la *Science de la logique*, il n'y a pas deux choses qui soient parfaitement l'un comme l'autre. Il n'est qu'un principe strictement négatif exprimant une impossibilité naturelle. Mais ce qui est impossible naturellement, n'est impossible que naturellement : l'impossible naturelle n'est que la possibilité artificielle. La réalisation positive du principe ne pouvait pas être la nature, mais devait être la reproduction industrielle en masse de capitalisme. Ce n'est qu'à la génération philosophique suivante avec la reproduction industrielle en masse, que ce principe strictement négatif de l'identité des indiscernables pouvait devenir un principe positif : l'injonction que produire deux choses qui soient identiques doit être possible. Ainsi, dans la positivisation du principe de l'identité des indiscernables par la reproduction industrielle en masse de capitalisme, le principe trouve sa réalisation matérielle. La prédiction théorique de la philosophie moderne, la pratique bourgeoise accomplit.

¹¹⁷ G. W. Leibniz, *Discours de métaphysique* suivi de *Monadologie* (Éditions Gallimard, 1995) 96.

PARTIE III : LA CRITIQUE DE L'IDENTITÉ

Quatrième chapitre : De la subjectivité à l'identité

- I. La subjectivité classique
- II. La subjectivité romantique
- III. L'identité
 - a. L'identité nationale : le nationalisme
 - b. L'autodétermination
 - c. L'autonomisation

I. La subjectivité classique

La méthodologie ici est de saisir la subjectivité médiée par la forme objective. Cela est nécessaire pour deux raisons. Premièrement parce que toute la problématique s'agit de la forme spécifique de la subjectivité déterminée historico-matériellement. Ainsi tout d'abord l'objectivité qui détermine la subjectivité doit nous importer. Dans la mesure où la problématique s'agit de la forme spécifique de la subjectivité déterminée historico-matériellement, penser la subjectivité *in abstracto* serait hors sujet. Deuxièmement parce que la subjectivité ne peut pas être pensée *in abstracto*. La subjectivité ne peut pas être saisie immédiatement et abstraitement. La subjectivité s'entre toujours dans une relation dialectique : la subjectivité est la subjectivité précisément dans la mesure où elle est médiée par l'objectivité. La subjectivité n'est que dans le rapport dialectique avec l'objectivité.

La dialectique décrite dans la *Phénoménologie de l'esprit* est celle de la dialectique classique. Cela implique deux critères : i) la dialectique classique s'agit précisément de formes de conscience, c'est-à-dire de subjectivités déterminées historico-matériellement : le maître et l'esclave ; ii) la dialectique classique implique deux termes qui sont adéquats l'un à l'autre. Le classicisme ne renvoie pas nécessairement à la symétrie, mais plutôt à l'adéquation. Il ne s'agit pas d'un parallélisme des figures géométriques. Le classicisme ne s'agit pas d'aucune «

plénitude et de l'achèvement ». ¹¹⁸ Il n'est pas la perte originale d'une totalité intégrée qui n'est récupérable à tout jamais : « la perte de sa pure immanence ». ¹¹⁹ Qu'il s'agisse du classicisme de la Grèce antique ou celui de la Vienne du 18^{ème} siècle, le classicisme n'implique qu'un équilibre des forces déterminantes. Quand Schumann décrit comme « grecque » ¹²⁰ la 40^{ème} symphonie de Mozart ou quand Woolf écrit qu'elle « ne sait pas parler le grec » ¹²¹, il s'agit de l'adéquation de la forme objective avec la forme spécifique de la subjectivité déterminée historico-matérielle. Cette adéquation est ce qui caractérise la forme de conscience classique.

La détermination historico-matérielle du classicisme du 18^{ème} siècle était le développement technique dans l'histoire de la Révolution industrielle et non pas le capitalisme. Le mot « capitalism » ne sera publié en anglais pour la première fois qu'en 1854 dans le roman *The Newcomes* de Thackeray, plus de six décennies après la mort de Mozart. ¹²² À partir du développement technique dans l'histoire de la Révolution industrielle du 18^{ème} siècle, l'objectivité totale du capitalisme n'était qu'une possibilité sur un total inconnaissable. On ne peut pas inférer que parce qu'un événement s'est passé, il devait se passer nécessairement. On ne peut avoir aucune connaissance d'une nécessité métaphysique. Ce nécessitarisme est prétendu par le capitalisme afin qu'il puisse se revendiquer inéluctable métaphysiquement. Ici on ne doit pas se faire avoir. Le développement technique dans l'histoire de la Révolution industrielle

¹¹⁸ Georg Lukács, *La théorie du roman* (Éditions Denoël, 1968) 149. Voir aussi : 21, 25.

¹¹⁹ Ibid., 27.

¹²⁰ Robert Schumann, *Composers on Music: Eight Centuries of Writings*, Ed. Josiah Fisk & Jeff Nichols (Northeastern University Press, 1997) 93.

¹²¹ Virginia Woolf, *The Common Reader* (Mariner, 2002) 23-38.

¹²² « Capitalism », *Oxford English Dictionary*. Oxford University Press. Accédé le juin 2021. <http://www.oed.com/view/capitalism>.

n'était pas toujours et déjà le capitalisme. Faire cette présupposition serait prendre les conditions matérielles qui permettent une objectivité pour cette objectivité elle-même.

Le développement technique dans l'histoire de la Révolution industrielle permettait le capitalisme, mais n'était pas déjà l'objectivité totale du capitalisme. Autrement dit, le 18^{ème} siècle n'était pas encore totalement déterminé par le capitalisme. La subjectivité du classicisme du 18^{ème} siècle n'était pas donc déterminée par le capitalisme. Car, comme on a démontré, la subjectivité est la subjectivité précisément dans la mesure où elle est médiée par l'objectivité. Un changement matériel de l'objectivité implique un changement matériel de la subjectivité. Ainsi la subjectivité classique n'est pas la même subjectivité que celle qui est déterminée par le capitalisme. L'objectivité qui déterminait la subjectivité classique était une objectivité dans laquelle le capitalisme ne s'était pas encore emparé totalement de l'effectivité objective. Cette prise ne se passe qu'avec la génération suivante. La subjectivité déterminée par le capitalisme est la subjectivité romantique.

II. L'identité, ou la subjectivité romantique

Sous la Monarchie de juillet, la politique de François Guizot refusait d'abaisser la barre de 200 francs du suffrage censitaire. Cela était le moment auquel la bourgeoisie se révélait être une deuxième aristocratie. Le suffrage censitaire faisait que ce n'était que la bourgeoisie qui pouvait se représenter. Le prolétariat ne pouvait pas représenter ses propres intérêts économiques. Aucune partie de l'électorat n'appartient à la classe prolétarienne et de surcroît l'électorat tire le profit de plus-value de l'exploitation de la classe prolétarienne. Formellement donc, il ne pouvait pas être dans son intérêt économique que la classe prolétarienne soit

représentée. L'électorat est précisément le négatif de la classe prolétarienne. Dans l'ensemble de la politique alors il n'y avait que de la représentation bourgeoise. La détermination totale de la politique par la bourgeoisie - et non pas n'importe quelle contingence d'une usine industrielle, d'une machine technique, etc. - est finalement ce qui détermine une époque en tant que bourgeoise.

Se représenter devient dès lors soit : i) s'opposer aux politiques qui seraient au détriment de soi économiquement, ce qui est la représentation négative ; ou ii) créer de la politique qui serait pour son bien économique, ce qui est la représentation positive. Sous la politique capitaliste, le soi est réduit aux simples intérêts économiques. Les intérêts économiques sont la seule qualité laissée au soi. Le concept du soi souffre d'un changement matériel. Il a été tellement vidé par le capitalisme que « se représenter » ne peut signifier que représenter ses propres intérêts économiques.

Comment est-il que c'est précisément sous cette objectivité de la détermination totale du capitalisme que l'esprit devient celui du romantisme ? Le romantisme est censé être l'expression immédiate de la subjectivité et pourtant la détermination de l'effectivité objective n'a jamais été aussi totale qu'elle est à ce moment-là dans l'histoire.

De nouvelles formes objectives apparaissent et appartiennent proprement au romantisme, telles que la rhapsodie dont on pourrait citer les exemplaires de Brahms et de Liszt, ou l'impromptu dont on pourrait citer les exemplaires de Schubert et de Chopin. Ce qui caractérise ces nouvelles formes objectives c'est précisément l'informité ou la *formlessness* objective de la forme objective. Ainsi on était censé être capable de saisir la subjectivité immédiatement, sans la médiation d'une forme objective. De prime abord, l'informité de la

forme objective apparaît une *contradictio in terminis*. Mais l'informité n'est pas preuve de l'immédiateté subjective.

La problématique de l'informité de la forme objective est celle de la question : comment est-il possible qu'une forme objective puisse être informe sans tomber ainsi dans l'insignifiance ? S'il n'y a pas de forme qui rendrait compréhensible le total de sensations subjectives, qu'est-ce qui le rend compréhensible tout de même ? Autrement dit, pourquoi est-il que les formes objectives les plus « libres » que l'histoire de l'esthétique a connues apparaissent dans l'histoire au moment de l'objectivité totale du capitalisme ?

La seule réponse possible à cette question c'est précisément : parce que la subjectivité en elle-même n'était pas immédiate. La subjectivité était devenue une forme de conscience bourgeoise. On rappelle que la subjectivité est une forme de la conscience qui est déterminée historico-matériellement : « Ce n'est pas la conscience des hommes qui détermine leur être; c'est inversement leur être social qui détermine leur conscience ». ¹²³ Certainement, l'objectivité historico-matérielle détermine la subjectivité, mais qui plus est, la subjectivité se réfléchit en tant que subjectivité par rapport à cette objectivité.

La subjectivité qui est maintenant la subjectivité bourgeoise n'a plus besoin d'aucune objectivité de formes, telle qui était nécessaire tout au long de la période classique, non pas parce qu'elle a atteint un esprit tellement absolu qu'elle a effectué l'identité du sujet et de l'objet. Même à la période classique, comme on a démontré, il ne s'agissait d'aucun absolu, mais seulement d'une adéquation entre les deux moments de la dialectique.

¹²³ Karl Marx & Friedrich Engels, *Œuvres choisies en deux volumes : tome I* (Éditions du progrès, 1976) 377.

La subjectivité qui est maintenant la subjectivité bourgeoise n'a plus besoin d'aucune objectivité de formes précisément *parce qu'elle s'est objectivée elle-même*. Si le total de sensations subjectives pouvait être représenté sans aucun principe objectif et néanmoins ne pas tomber dans l'insignifiance, cela n'est pas possible à moins que la subjectivité soit déjà objectivée en elle-même. La subjectivité déterminée par l'objectivité du capitalisme est déjà en elle-même une objectivité. Le sujet se croit libéré de la médiation de l'objectivité non pas parce qu'il l'est en fait, mais parce que l'idéologie bourgeoise l'a convaincu qu'il est déjà libre : que la subjectivité peut se déterminer immédiatement et abstraitement.

Les formes objectives du romantisme pouvaient être informes sans risque de dégénérer en des non-objets seulement parce que la subjectivité qui y est inhérente est déjà objectivée. Le sujet entreprend pour lui-même l'objectivisation du sujet. Cela est la seule raison pour laquelle la médiation par rapport à l'objectivité d'une forme peut être rendue superflue. La subjectivité est devenue une deuxième objectivité. Cela n'était possible qu'une fois donnée une objectivité totale, à savoir l'objectivité totale du capitalisme.

Le classicisme et le romantisme sont de différentes consciences historico-matérielles, ou ce que Hegel appelle l'esprit. La différence entre le classicisme et le romantisme est donc la différence entre la subjectivation objective, ou la subjectivité qui se fait subjectivité par la médiation de l'objectivité d'une forme, et l'objectivation de la subjectivité, ou la subjectivité qui est déterminée déjà en tant qu'objectivité et ainsi peut contourner toute médiation de l'objectivité d'une forme.

Si Schumann pouvait caractériser la 40^{ème} symphonie de Mozart comme la simple « légèreté », cela n'est possible qu'en jugeant *ex post facto* la subjectivation objective qui est le

classicisme comme une forme de conscience moins développée.¹²⁴ Ce jugement trahit la croyance que la progression du temps implique nécessairement une progression morale. Le classicisme est ainsi réduit au simple pré-romanticisme, présupposant que la subjectivité du classicisme devait *a priori* devenir la subjectivité bourgeoise du romanticisme. Dans cette téléologie où il présuppose une *Zweckmäßigkeit* intentionnelle, le jugement de Schumann n'est précisément pas un jugement de sens, mais un jugement transcendantal : un jugement de la subjectivité bourgeoise de l'inéluctabilité du capitalisme.

Comme on a démontré, la subjectivité classique n'est pas encore une subjectivité déterminée par le capitalisme. La subjectivité qui est déterminée par le capitalisme est celle du romanticisme. Cette subjectivité romantique doit être donc une subjectivité distincte. La distinction reste dans le fait que, sous l'objectivité totale du capitalisme, cette subjectivité romantique devient une deuxième objectivité. Cela est ce qui permet l'informité des formes objectives du romanticisme. La subjectivité qui se croit immédiate et libérée de toute médiation s'avère la subjectivité la moins libre de toute l'histoire.

Certainement, il y a d'autres possibilités en ce qui concerne la dialectique entre la subjectivité et l'objectivité. Pour n'en donner qu'un exemple, une autre chose se passe si la conscience historico-matérielle se fait avoir par des formes objectives : elle s'est déjà dépassée de ces formes et néanmoins elle se trouve incapable de les abandonner. Car, comme démontre l'histoire de formes objectives de l'esthétique, ces formes survivent souvent, ossifiées ou réifiées, à la forme de conscience qui les a matérialisés. La forme de conscience se donne à elle-même alors, comme son déterminant négatif, une forme objective qui n'est plus adéquate à la

¹²⁴ Robert Schumann, *Composers on Music: Eight Centuries of Writings*, Ed. Josiah Fisk & Jeff Nichols (Northeastern University Press, 1997) 93.

forme de conscience qui, entre l'objectivisation de la forme et le moment actuel, a changé matériellement. Cela est la situation historico-matérielle qui a déterminé le modernisme.

Le modernisme ne s'agit pas de l'informité des nouvelles formes, mais de la déformation des formes existantes. Avec Joyce ou Proust par exemple, le roman, boursoufflé, dépasse ses limites. La fausseté de la forme objective, c'est-à-dire, son dépassement par la forme de conscience actuelle, est la vérité de la subjectivité qui y est inhérente.

Ou, plutôt qu'analysant la dialectique entre la subjectivité et l'objectivité, on pourrait se tourner vers l'objectivité en elle-même, c'est-à-dire, on pourrait analyser la relation des contradictions inhérentes à l'objectivité elle-même, la manière dans laquelle elle se scinde elle-même. On pourrait analyser les formes de l'objectivité les unes par rapport aux autres. Ainsi il devient possible de saisir la subjectivité négativement. On peut inférer quelle détermination la subjectivité avait besoin de prendre afin de rentrer dans ces formes objectives.

Comment est-il possible que les formes objectives les plus « libres » de toute l'histoire de l'esthétique, telles que la rhapsodie ou l'impromptu, pouvaient exister en même temps que les formes objectives les plus rigides et disciplinées, telles que la marche ? Toute explication de la subjectivité romantique qui serait légitime aurait besoin de justifier cette contradiction, de la résoudre.

La marche en tant que forme objective est introduite dans la musique occidentale avec l'arrivée des groupes turcs militants de musique à Vienne en 1699 pour célébrer le Traité de Karlowitz. Durant le siècle qui suit, c'est-à-dire, pendant la période du classicisme, certainement des marches sont composées, telles que l'ouverture de *Die Entführung aus dem Serail* ou le troisième mouvement de la Sonate pour piano, n° 11, K. 331. Et pourtant, tous ces exemplaires

sont des particularités, toujours déterminés par la nation particulière. La marche en tant que forme objective n'avait encore atteint à aucune subjectivité générale. Autrement dit, elle est toujours une forme objective qui ne signifie que l'autre. Ainsi sa détermination n'est que négative.

Dans le classicisme la chasse de l'aristocratie, dont on peut citer l'exemple du Concerto pour cor n° 4, K. 495, est plus courante que la marche de la nation particulière. La marche telle que nous la connaissons aujourd'hui n'était pas encore possible historico-matériellement. Les cuivres naturels du classicisme ne pouvaient jouer que les notes de la série harmonique. L'invention du piston des cuivres à la fin du 19^{ème} siècle permettra qu'ils jouissent toutes les notes de la gamme. Seulement dorénavant est la forme objective de la marche telle que nous la connaissons aujourd'hui possible : celles de John Philip Sousa ou de Kenneth J. Alford. C'est-à-dire, dès lors, la marche n'est plus limitée par la nation particulière, mais devient une forme objective générale qui peut être exploitée par l'état bourgeois.

L'analyse d'Adorno dans l'article 'Sur la musique populaire' s'agit de cette marche : « C'est de cette façon que leur réponse à la musique exprime immédiatement leur désir d'obéir. Cependant, comme le mètre standardisé de la musique de danse et de marche fait penser aux bataillons coordonnés d'une collectivité mécanisée, l'obéissance à ce rythme en soumettant les individus qui répondent les conduit à se concevoir comme intégrés à l'immense masse qui doit être également soumise. Ainsi les débonnaires hériteront-ils de la terre ».¹²⁵ Certainement dans la marche du classicisme ces éléments sont déjà présents, mais ils ne sont pas encore

¹²⁵ T. W. Adorno, « Sur la musique populaire ». http://www.lecturecritique.org/sites/default/files/Adorno_1937_traduction.pdf. Consulté le 20 juin 2021. Voir T. W. Adorno, *Essays on Music* (University of California Press, 2002) 437-469.

« standardisé[s] » ou « mécanisé[s] ». Ces qualificatifs appartiennent au mode de la reproduction industrielle du capitalisme qui, comme on a démontré, n'est pas encore déterminant objectivement pendant le classicisme. Les groupes turcs militants de musique à Vienne en 1699 ne sont pas déjà des « bataillons coordonnés d'une collectivité mécanisée » et la marche de l'ouverture de *Die Entführung aus dem Serail* avec son trio au milieu qui n'est qu'une anticipation de la première aria de l'opéra n'exprime pas la soumission de l'immense masse.

Pour reprendre alors : qu'est-ce que cette subjectivité qui peut être inhérente aux formes objectives les plus « libres » de toute l'histoire de l'esthétique, telles que la rhapsodie ou l'imromptu, et en même temps aux formes objectives les plus rigides et disciplinées, telles que la marche ? La seule réponse possible donc c'est précisément une subjectivité déjà objectivée. Car seulement une subjectivité déjà objectivée peut rendre les formes objectives superflues sans risque de tomber dans l'incompréhension et seulement une subjectivité déjà objectivée ne se plaint pas d'être soumise totalement à des formes objectives.

Une subjectivité objectivée explique deux phénomènes en plus. Premièrement, le style tardif de Beethoven : l'incongruité qui est des passages les plus banals et convenus étant directement à côté des passages les plus spontanés et libres. Quoi que dise Adorno, il ne s'agit aucunement d'une subjectivité immédiate et authentique qui tente héroïquement de se délivrer des formes objectives. La prétendue « liberté » des formes objectives du romantisme n'est qu'idéologique : le sujet affirme subjectivement qu'il est libre précisément parce qu'il ne l'est pas objectivement. La liberté des formes objectives du romantisme est la preuve de la non-liberté de la subjectivité romantique. Le deuxième phénomène qu'explique la thèse de la subjectivité objectivée du romantisme c'est la musique des films du « Golden Age of

Hollywood » : le romanticisme tardif de l'Europe de Erich Wolfgang Korngold et de Miklós Rózsa pouvait devenir le son du cinéma hollywoodien sans aucune contradiction parce que la subjectivité du romanticisme tardif était déjà une subjectivité totalement déterminée par le capitalisme. La seule différence, une différence temporelle, était celle entre le capitalisme et le capitalisme tardif.

Qu'est-ce que cette subjectivité objectivée, cette subjectivité objectivée qui apparaît au romanticisme et qui est la première dans l'histoire qui est déterminée par le capitalisme ? Cette subjectivité est précisément l'identité.

a. L'identité nationale : le nationalisme

Toute explication de la subjectivité romantique qui serait légitime devrait résoudre la problématique de : pourquoi le nationalisme apparaît-il sous le romanticisme ? Pourquoi le nationalisme est-il un romanticisme ? Ou pour le dire plus précisément, quelle qualité inhérente au romanticisme se prête au nationalisme et ainsi le produit ? La seule réponse possible c'est l'identité en tant que subjectivité objectivée, la première dans l'histoire qui est déterminée par le capitalisme.

Les formes objectives soi-disant spontanées et libres, telles que la rhapsodie ou même la mazurka de Chopin, et les formes objectives rigides et disciplinées, telles que la marche, sont exploitées par le romanticisme afin de créer matériellement des identités nationales. L'objectivité que produit la subjectivité devient son objectivité et, en tant qu'objectivité, la détermine dialectiquement dans sa réflexion. Ces formes objectives sont le produit de la nation et lui sont réfléchies à nouveau dialectiquement en tant que détermination. Ce que la subjectivité a créé

spontanément devient, dans la réification, une objectivité déterminante dans laquelle la subjectivité doit rentrer.

La marche est ainsi exploitée afin de créer matériellement l'identité nationale. Comme on a démontré, sous le romantisme, la forme objective de la marche perd sa détermination particulière de « turque ». La forme objective de la marche peut dès lors être appliquée à n'importe quelle nation. Le « turque », en tant que particulier d'une nation par rapport à l'Empire ottoman, deviendra la Turquie en tant que général abstrait de l'état. Le particulier de la nation a été généralisé abstraitement par la bourgeoisie. L'identité est le particulier qui a été abstraitement généralisé et ainsi a perdu toute particularité. Le nationalisme est donc la négation du particulier et l'abstraction du général. Quand Hegel écrit « il [l'état] est l'esprit objectif », l'identité nationale en tant que subjectivité objectivée de l'état bourgeois est ce à laquelle il fait référence.¹²⁶ Dans « La vie éthique », l'état suit la société directement et logiquement parce que la condition préalable au nationalisme est le capitalisme. Le nationalisme a besoin de la forme de la subjectivité déterminée par le capitalisme. L'objectif de nationalisme est d'affirmer une identité nationale. Le concept qu'il doit présupposer donc est précisément l'identité. Le nationalisme n'arrive qu'avec la chute de l'empire aristocratique et l'ascension de l'état moderne précisément parce qu'il est l'affirmation d'une subjectivité déterminée par le capitalisme, à savoir l'identité.

L'informité et le nationalisme se rassemblent dans les formes objectives de la mazurka ou de la rhapsodie, la mazurka étant de la Pologne et la rhapsodie de la Hongrie. Ce qui possibilise

¹²⁶ G. W. F. Hegel, *Principes de la philosophie du droit* (Gallimard, 1940) 271.

ce rassemblement est leur présupposition commune du même concept : l'identité en tant que subjectivité objectivée.

b. L'autodétermination

L'identité est la forme de la subjectivité objectivée par le capitalisme tandis que le nationalisme est le particulier de la nation généralisé abstraitement par la bourgeoisie en la forme objective de l'état et ainsi la négation de ce particulier. En tant que formes objectivées par la société bourgeoise l'identité et le nationalisme vont ensemble. Ainsi il n'y a rien de contradictoire dans le concept d'une identité nationale. Le nationalisme est la négation de toute nation particulière. Les déportations des nations particulières par l'état bourgeois telles que racontées par Arendt dans *Les Origines du totalitarisme* en sont la preuve.¹²⁷

Au romantisme, le nationalisme était censé mener à l'autodétermination de la nation particulière opprimée par l'empire, des nations particulières telles que les Serbes, les Hongrois, etc., mais au début du 20^{ème} siècle, le nationalisme n'est que le fascisme, le racisme et le chauvinisme. Comment est-ce possible ? Essayer de prétendre que cela n'a été qu'un gros détournement du nationalisme serait réactionnaire, l'essai de sauver le nationalisme contre tous ses effets historico-matériels, les effets qui sont en fait le nationalisme. Il faut affirmer dialectiquement que ce que le nationalisme est devenu, il l'est devenu précisément parce que cela est inhérent au nationalisme en tant que tel, parce que son concept contient déjà cette possibilité.

Premièrement, l'identité est *ex vi termini* la négation du sujet. Une subjectivité objectivée ne peut être que la négation de la subjectivité en tant que telle. Dès lors, sans la possibilité

¹²⁷ Voir « Le déclin de l'État-nation et la fin des droits de l'homme », dans : Hannah Arendt, *Les origines du totalitarisme* (Gallimard, 2002).

d'aucun rapport à la subjectivité, l'objectivité générale et abstraite devient totale. La dialectique entre le particulier du sujet et le général de l'état est arrêtée dans l'affirmation abstraite et totale du général. Par rapport à l'objectivité abstraite de l'état, le sujet devient contournable. Le nationalisme en tant qu'affirmation de l'identité nationale est la négation du particulier qui est le sujet.

Deuxièmement, parce que l'autodétermination n'est aucune émancipation.

L'autodétermination est le concept contrefait de capitalisme d'une émancipation qui serait vraie. Elle est fabriquée afin de contourner toute émancipation qui serait vraie. L'autodétermination est l'affirmation abstraite du soi : que le soi peut se déterminer soi-même. Elle refuse tout déterminant négatif qui permettrait la dialectique : elle refuse la vérité dialectique que le soi n'est le soi que par rapport à ce qui n'est pas le soi. L'autodétermination en tant qu'abstraction du sujet est le concept de capitalisme fabriqué afin de dissimuler la détermination totale du sujet par l'objectivité du capitalisme. Ainsi, l'autodétermination n'est que l'idéologie bourgeoise.

Car l'autodétermination n'est accordée par l'état bourgeois qu'à la subjectivité déjà déterminée totalement par le capitalisme. Sinon cette subjectivité aurait la capacité d'agir dans une façon qui menacerait de contredire cette totalité objective. Autrement dit, comme déterminée par l'objectivité totale du capitalisme, la subjectivité à laquelle l'autodétermination est accordée est déjà non-libre. Il est permis au sujet de se déterminer abstraitement et subjectivement précisément parce qu'il a déjà été déterminé matériellement et objectivement. La fonction matérielle du concept de l'autodétermination est de faire semblant d'une liberté au milieu de la non-liberté totale.

Le particulier de la nation est généralisé abstraitement par la bourgeoisie et voilà pourquoi le nationalisme est la négation de toute nation particulière. Deux exemples peuvent être cités.

À savoir, les exemples des deux communes les plus significatives dans l'histoire : la Commune de Paris sous les communards et la Catalogne pendant la Guerre civile espagnole sous la Confederación nacional del trabajo (CNT), la première communiste, la dernière anarcho-syndicaliste. L'économie capitaliste de l'état bourgeois ne pouvait permettre ni à l'une ni à l'autre de se déterminer. Paris est la métropole la plus rentable de la France tandis que Barcelone est la deuxième métropole la plus rentable de l'Espagne. Les perdre aurait entraîné une dépression économique pour l'état bourgeois et il faut affirmer, au-dessus de tout particulier, l'abstraction générale de l'état bourgeois. Le nationalisme est devenu l'empêchement de l'autodétermination. La commune est une forme objective autosuffisante en tant qu'économie fermée. Cela rend l'économie d'échange qui est le capitalisme superflu. Ainsi, pour le capitalisme, il faut que la commune soit formellement impossible : il est obligé de la nier matériellement. Le seul « soi » auquel l'autodétermination était destinée était donc celui de l'abstraction généralisée de la bourgeoisie. Le concept de l'autodétermination ne pouvait pas être tendu au particulier et surtout un particulier communiste. Car il ne s'agit que de l'autodétermination de l'identité en tant que la subjectivité totalement déterminée par l'objectivité capitaliste. La limite immanente de l'autodétermination est l'état bourgeois précisément parce que le concept de l'autodétermination en tant que tel était déterminé totalement par le capitalisme et le capitalisme a besoin de l'état afin de possibiliser l'économie d'échange international qui est le capitalisme mondial.

Le sort de la commune est la preuve des limites immanentes du concept de l'autodétermination. C'est à ce moment que le concept de l'autodétermination, censé être le moment de l'émancipation, s'est réfléchi et s'effondre dans son fondement déterminant [*Bestimmungsgrund*] de capitalisme : ainsi il s'est avéré précisément le moment de la non-liberté [*Unfreiheit*] totale. Le concept, juste comme les villes de Paris et de Barcelone, en se barricadant, sont devenues leurs propres détenus. Qu'il se barricade ou qu'on lui fasse le blocus, la réalité matérielle est la même : son emprisonnement en soi. Le capitalisme reprend dans sa totalité le concept qu'il a fabriqué précisément parce que le concept était déterminé totalement par le capitalisme ; autant dire, l'autodétermination en tant que concept ne peut pas raccompagner à la sortie du capitalisme. L'autodétermination ne s'agit jamais de la subjectivité en tant que telle, mais que de la subjectivité bourgeoise, à savoir, l'identité.

c. L'autonomisation

Car l'idéologie contemporaine ne prend pas la forme élémentaire de la négation immédiate du sujet. L'idéologie s'est développée en une forme plus avancée. Ou autrement dit, l'idéologie est déjà intériorisée. Elle n'est plus la figure d'une autorité extérieure qui ordonne au sujet d'obéir. Aujourd'hui l'idéologie prend la forme de l'affirmation abstraite du sujet.

L'idéologie contemporaine ne rabaisse pas le sujet. Cette forme naïve et rudimentaire de l'idéologie est largement dépassée dans l'histoire. Le défaut de la négation immédiate du sujet est que, dans la mesure où cette négation est immédiate, il est inévitable que le sujet en soit conscient et que le ressentiment du sujet commence à accroître. Cela créerait la conscience matérielle d'une révolution et prévenir toute révolution prolétarienne est la fonction finale de

l'idéologie. La fonction de l'idéologie est de reproduire continuellement les conditions historico-matérielles de la société bourgeoise.

L'idéologie ne peut pas être donc la négation immédiate du sujet. Elle doit encore nier le sujet, mais elle ne peut alors qu'effectuer la négation médiatisée du sujet. Cette négation médiante du sujet prend la forme de l'affirmation abstraite du sujet, ou son autonomisation.

Cette affirmation abstraite du sujet est abstraite précisément parce qu'elle n'entre pas en relation dialectique avec l'objectivité. L'affirmation abstraite du sujet affirme que le sujet dirige sa propre vie. La banalité que le sujet dirige sa propre vie n'est que la dissimulation de la détermination totale du sujet par l'objectivité du capitalisme. La vérité dialectique de l'affirmation abstraite du sujet en tant que le sujet qui se retourne à lui-même c'est la retraite du sujet de l'effectivité objective. Par son affirmation abstraite, le sujet devient coupé de l'effectivité objective et ainsi incapable de la changer. L'affirmation abstraite du sujet est ainsi la négation matérielle du sujet. Le moment de son autonomisation devient le moment de son affaiblissement. Dans l'idéologie contemporaine, le sujet est affirmé abstraitement jusqu'à la soumission.

Dans l'affirmation abstraite du sujet, celui-ci se retourne à lui-même. Cela implique certainement qu'il est dès lors coupé de l'effectivité objective, la coupure objective, mais il y a aussi forcément une réflexion subjective de cette coupure. Dans l'affirmation abstraite du sujet, celui-ci se retourne à lui-même et ainsi le sujet n'entre pas en relation avec d'autres sujets : il est renfermé en lui-même. L'abstraction de l'affirmation abstraite du sujet est donc double : premièrement, elle est l'abstraction du sujet de l'effectivité objective du capitalisme ; deuxièmement, elle est l'abstraction du sujet du général subjectif. Le particulier est abstrait du

général : les deux côtés se désagrègent et ainsi, sans aucune relation dialectique, il n'y a plus de particulier ni de général. Le sujet devient un particulier sans aucune relation avec le général.

L'idéologie bourgeoise a besoin de créer matériellement un particulier abstrait, sans aucune relation avec le général, parce qu'une relation avec le général permettrait la collectivisation.

Car subordonner des sujets en tant que particuliers abstraits est plus maniable et gérable que subordonner une collectivité matérielle. L'affirmation abstraite du sujet est la négation de la collectivité matérielle autant que la négation du sujet lui-même.

Cinquième chapitre : La critique de l'identité et le retour au sujet

- I. L'abstraction de l'identité
- II. La positivité de l'identité
- III. La *Science de la logique*
 - a. L'identité impossibilise la dialectique
 - b. La séparation abstraite de l'identité
 - i. La tolérance
 - ii. La diversité
 - iii. La race
 - iv. Nancy, ou l'affirmation abstraite de l'identité
- IV. La subjectivité et l'identité

I. L'abstraction de l'identité

Kant a certainement lu *An Essay Concerning Human Understanding* de Locke et pourtant Kant refuse d'affirmer l'identité du sujet. L'identité d'un Je qui se conserve identique dans toutes ses expériences n'est que l'application de la loi logique de l'identité de $A=A$ au sujet.

L'identification du sujet n'est que la logicisation du sujet. Cependant, l'identité du sujet ne peut pas être prouvée. Le troisième paralogisme de la personnalité, dans la mesure où il est une critique de l'identité du sujet, constitue un refus d'admettre le principe de l'identité du soi : « L'identité de la conscience de moi-même en différents temps n'est donc qu'une condition formelle de mes pensées et de leur enchaînement, mais elle ne prouve pas du tout l'identité numérique de mon sujet, dans lequel, malgré l'identité logique du Je, peut cependant se produire un changement tel qu'il ne permette pas d'en maintenir l'identité, tout en permettant de lui accorder toujours encore le Je univoque qui puisse, dans chaque nouvel état, même dans la transformation complète du sujet, conserver toujours les pensées du sujet précédent et, de la sorte, les transmettre aussi au suivant » (A363) ; « Mais cette permanence ne nous est donnée par

rien antérieurement à l'identité numérique de notre moi, identité que nous déduisons de l'aperception identique ; c'est au contraire de là qu'elle est conclue tout d'abord (et c'est après elle, si tout allait bien, que devrait venir en premier lieu le concept de substance, lequel n'a qu'un usage empirique). Or, du fait que cette identité de la personne ne résulte nullement de l'identité du Je dans la conscience de tout le temps où je me connais, il n'a pas été plus haut possible non plus d'y fonder la substantialité de l'âme » (A365).¹²⁸ L'identité du sujet ne peut être affirmée que problématiquement et non pas apodictiquement. L'incontournabilité grammaticale du « Je » ne peut pas être prise comme preuve apodictique de l'identité du sujet. Dans son affirmation de l'identité métaphysique, un concept qui n'est peut pas être connu apodictiquement, la philosophie devient la fausseté d'une métaphysique.

Voici la raison pour laquelle Kant n'affirme pas l'identité du sujet. Certainement Kant a lu l'essai de Locke qui a fondé l'identité en tant qu'un concept philosophique. Mais Kant reconnaît que l'identité n'est ni la substance, ni le Je, ni le soi, mais une forme distincte de l'application d'une loi logique au sujet. Cependant, en tant que concept remplaçant le concept de l'identité qui ne peut pas être prouvé apodictiquement, Kant crée le concept du soi transcendantal. Dans la mesure où cette thèse n'est pas une recherche sur le soi transcendantal kantien, on laisse à côté cette problématique philosophique.

L'abstraction était l'objet d'une des premières critiques de Hegel. Dans le texte du jeune Hegel « Qui pense abstrait ? », il est très clair en quoi consiste l'abstraction : « Voilà donc ce qu'est la pensée abstraite : ne voir dans le meurtrier que cette abstraction d'être un meurtrier, et,

¹²⁸ Emmanuel Kant, *Critique de la raison pure* (Éditions Gallimard, 1980) 745-747.

à l'aide de cette qualité simple, anéantir tout autre caractère humain ». ¹²⁹ L'abstraction est la réduction du sujet à un prédicat. L'abstraction qui est la réduction du sujet à un prédicat est la négation de l'« humanité » du sujet. Le moyen par lequel l'abstraction effectue cette négation du sujet c'est par l'« être » : « cette abstraction d'être ». Dans Hegel, l'être est toujours un terme péjoratif : l'être est un moment fixé et figé et ainsi dépourvu de vie précisément parce que la vie est le mouvement dynamique du devenir. L'abstraction ne permet pas au sujet de devenir autre chose. L'abstraction du sujet est la négation de la vie du sujet.

L'idéologie contemporaine est l'affirmation abstraite du sujet, ou son autonomisation. L'abstraction est la réduction du sujet à un prédicat non-temporalisé, ou autrement dit, la logicisation du sujet, car la logique prétend trouver des vérités éternelles qui sont valables sous n'importe quelle condition. Cette logicisation du sujet n'est que l'identification du sujet : « Voilà donc ce qu'est la pensée abstraite : ne voir dans le meurtrier que cette abstraction d'être un meurtrier, et, à l'aide de cette qualité simple, anéantir tout autre caractère humain ». ¹³⁰ Le sujet a été identifié : il est meurtrier. Toute prédication n'est qu'une identification : Socrate est un homme.

Dans Hegel, l'être est toujours un terme péjoratif : l'être est un moment fixé et figé et ainsi dépourvu de vie précisément parce que la vie est le mouvement dynamique du devenir. Mais le devenir est un processus qui se passe dans le temps : le devenir est nécessairement temporalisé. L'abstraction du sujet est abstraite en partie parce qu'elle est la négation de toute temporalité. Dans l'abstraction, la vérité est la vérité parce qu'elle refuse d'admettre toute

¹²⁹ G. W. F. Hegel, 'Qui pense abstrait ?', Trad. Marie-Thérèse Bernon. <http://paris4philo.over-blog.org/article-13518103.html>. Consulté le 20 juin 2021.

¹³⁰ Ibid.

qualification temporelle. Si l'on ne voit « dans le meurtrier que cette abstraction d'être un meurtrier », c'est qu'il sera toujours meurtrier. L'abstraction est ce qui impossibilise tout devenir par l'arrêt du prédicat. Abstraire le sujet le fixe, le fige afin qu'il ne puisse rien devenir.

Affirmer l'autonomie du sujet n'est certainement pas de le faire libre en fait, c'est-à-dire matériellement. Affirmer l'autonomie du sujet est la feinte de l'idéologie pour ne pas le libérer. Abstraire le sujet le fixe, le fige afin qu'il ne puisse rien devenir. Cette abstraction du sujet qui est son autonomisation lui est accordée à un moment très précis dans le mouvement de l'esprit. Cette abstraction du sujet qui est son autonomisation se passe dans la raison observante avant que la conscience devienne une conscience de soi : « De même, en effet que la raison observante dans l'élément de la catégorie répétait le mouvement de la *conscience* - la certitude sensible, la perception, l'entendement - elle parcourra de nouveau également le double mouvement de la *conscience de soi*, et passera de l'état de l'autonomie dans celui de sa liberté ».¹³¹ Ainsi il est le sujet fixé ou figé avant le moment de la liberté. L'autonomie est la condition de la liberté précisément dans la mesure où elle n'est pas la liberté. Le moment de la liberté ne se présente qu'après celui de l'autonomie. En tant que condition préalable, mais non pas suffisante, l'autonomie est un moment non-libre parce qu'il est pré-libre. L'autonomie devient le faux concept de l'idéologie pour une liberté qui serait vraie, un concept exploité afin de prévenir toute liberté. Sous le capitalisme, l'autonomie du sujet est sa *Unfreiheit*.

II. La positivité de l'identité

¹³¹ G. W. F. Hegel, *Phénoménologie de l'esprit*, Trad. Jean-Pierre Lefebvre (Flammarion, 2012) 317.

Le concept de la dialectique négative souffre parce qu'Adorno ne reconnaît pas que la philosophie hégélienne est une critique de la positivité de l'identité en tant qu'immédiateté abstraite : « La subjectivité qui, même chez Hegel, est l'universel et l'identité totale, se trouve déifiée ». ¹³² La subjectivité, sous l'influence de l'idéologie, s'objectifie effectivement, mais dans la mesure où elle fait ainsi, à partir de ce moment-là, elle n'est plus subjectivité du tout, mais une identité. Adorno n'apprécie pas que selon Hegel, l'identité est la négation de la subjectivité en tant que pure négativité simple : que l'identité et la subjectivité s'opposent l'une à l'autre. Le concept de la dialectique négative souffre parce que le concept de l'identité que la dialectique négative critiquerait reste confus et sous-développé. Avec une conception de l'identité sous-développée, la nécessité d'une critique de l'identité ne peut apparaître que contingente et ainsi pas de nécessité du tout.

Adorno n'accepte pas que l'identité soit *eo ipso* la positivité - n'accepte pas que « L'identité est donc exprimée dans cette proposition - comme négation de la négation » ¹³³ - et, en tant que telle, s'oppose à la subjectivité qui est la pure négativité simple. Ainsi, que l'identité soit une positivité ne peut lui apparaître que contingent, dans ce cas, une contingence du langage quotidien : « Underlying it is the conviction that the positive is intrinsically positive *in itself*, without anyone pausing to ask *what* is to be regarded as positive or whether it is a fallacy that something that exists and is 'positive' in the sense that it has been postulated, that it exists, and that it is furnished with the good, the higher, the approvable attributes - the attributes, in short, that belong among the connotations of the 'positive'. And if I can indulge myself in a little

¹³² T. W. Adorno, *Dialectique négative* (Éditions Payot & Rivages, 2003) 424.

¹³³ G. W. F. Hegel, *Science de la logique : livre deuxième* (Librairie philosophique J. Vrin, 2016) 45.

linguistic metaphysics for a moment, it is significant and really quite interesting that the term 'positive' actually contains this ambivalence . . . And I imagine that this semantic constellation expresses with precision what countless people actually feel to be the case ». ¹³⁴

L'argument, ou son absence, reste le même dans le livre édité : « Dans l'idéalisme, le principe hautement formel de l'identité, grâce à sa propre formalisation, avait l'affirmation comme contenu. C'est naïvement que la terminologie le manifeste ; les propositions prédicatives simples sont appelées affirmatives . . . en tant que tâche *a priori* du penser, qui lui est immanente, l'identité apparaît positive et souhaitable : le substrat de la synthèse serait par son moyen réconcilié avec le moi et bon pour cette raison ». ¹³⁵

La positivité de l'identité n'est que « sémantique » ou « la terminologie ». Dans la dialectique négative, la positivité de l'identité n'est qu'une intuition que le langage laisse entendre parce que le concept de l'identité reste sous-développé. Adorno n'a pas compris que l'identité est la positivité parce qu'elle est « la négation de la négation ». Si « le terme 'positif' contient en réalité cette ambivalence » des deux sens de ce qui « a été postulé, qu[i] existe et qu[i] est fourni du bien, des attributs plus hauts, approuvables », cela n'est pas dû à un simple hasard langagier. Adorno ne reconnaît pas dans quelle mesure la philosophie hégélienne est un rejet de la philosophie médiévale de la scolastique.

¹³⁴ « Le sous-tendant est la conviction que le positif est intrinsèquement positif en lui-même, sans que personne fasse une pause pour demander *ce* qui est à regarder comme positif ou s'il ne soit pas une fausseté que quelque chose existe et est « positive » au sens qu'elle a été postulée, qu'elle existe et qu'elle est fournie du bien, des attributs plus hauts, approuvables - les attributs, en résumé, qui appartiennent parmi les connotations du « positif ». Et si je peux me faire plaisir avec un peu de linguistique métaphysique pour un moment, il est significatif et vraiment plutôt intéressant que le terme « positif » contient en réalité cette ambivalence . . . Et j'imagine que cette constellation sémantique exprime avec précision ce qu'un peuple indénombrable a le sentiment d'être en fait le cas » [Traduction mienne]. T. W. Adorno, *Lectures on Negative Dialectics* (Polity Press, 2008) 18.

¹³⁵ T. W. Adorno, *Dialectique négative* (Éditions Payot & Rivages, 2003) 182-3.

L'identité est affirmée parce qu'elle est une positivité. Ainsi son affirmation rentre dans la « fétichisation du positif ». ¹³⁶ Que le positif est le positif, c'est-à-dire que ce qui est porte une valeur morale de bien, n'est ni évident ni nécessaire. Une positivité redoublée se fait encore plus difficile à percevoir par la négativité qui est la subjectivité et cela est la vérité idéologique et matérielle de la fétichisation du positif.

Étymologiquement, le terme « positif » ne porte qu'un sens spatial : *pōnere*. La thèse que le positif est le positif, c'est-à-dire que ce qui est porte une valeur morale de bien, n'est pas un hasard « sémantique », ou « la terminologie », mais un objectif rusé de la philosophie pré-laïque de la scolastique : elle est le concept de la métaphysique de la moralité qui est la théologie.

Horkheimer soutient que la philosophie bourgeoise l'est la philosophie bourgeoise dans la mesure où elle relève les problèmes philosophiques de la philosophie médiévale, c'est-à-dire dans la mesure où elle se situe comme héritière de la philosophie scolastique : « Ce qui est commun aux problèmes historico-philosophiques traités ici, ce n'est pas seulement leur signification actuelle, mais aussi le fait que, dans la forme primitive où ils sont envisagés; ils prennent leur origine dans la même situation historique : la société bourgeoise en train de se libérer des entraves du système féodal. Ils sont reliés directement aux besoins, aux désirs, aux nécessités et aux contradictions déterminés de cette société. [Ainsi] sont-ils caractérisés ici comme problèmes de la *philosophie bourgeoise de l'histoire* ». ¹³⁷

Dans la scolastique, le Dieu est imaginé comme la plénitude et le pécheur, un vide : « vous puissiez comprendre avec tous les saints quelle est la largeur, la longueur, la profondeur et

¹³⁶ T. W. Adorno, *Lectures on Negative Dialectics* (Polity Press, 2008) 18.

¹³⁷ Max Horkheimer, *Les débuts de la philosophie bourgeoise* (Éditions Payot & Rivages, 2010) 11.

la hauteur, et connaître l'amour de Christ, qui surpasse toute connaissance, en sorte que vous soyez remplis jusqu'à toute la plénitude de Dieu ». ¹³⁸ Effectivement, une des définitions scolastiques du Dieu est le « ens realissimum » - comme si la réalité d'une chose pouvait être quantifiée : un animal possédant 32 quanta de réalité, un humain, 57, et le Dieu encore plus. Parce que la théologie abuse du raisonnement circulaire : soit le Dieu est parfait et donc il contient toute la réalité, soit le Dieu contient toute la réalité, et est ainsi parfait. Soit le premier, soit le deuxième, rien ne peut exister hors de lui parce que cela serait une limite à sa puissance. Ici la prémisse cachée est que la perfection réside dans l'*omnia*. Autrement dit, le Dieu est l'abstraction du concept de ce qui n'a pas de détermination négative. Le Dieu est le plus réel et le pécheur est une déficience. Voici la vraie origine de la métaphysique de la moralité. (La vérité matérielle de cette niaiserie métaphysique est évidemment que le pécheur laïque, à savoir le criminel de la société non-libre, commet son acte par la nécessité matérielle : celui qui vole un pain, ne vole que par la faim. Ce n'est que la métaphysicisation de l'affirmation qui la rend fausse.)

Afin de trouver une moralité, la scolastique cherchait à métaphyciser les mathématiques : la définition scolastique de la perfection comme ce qui n'a pas de limite quantitative, l'*omnia* de l'« ens realissimum ». D'accord avec la thèse de Horkheimer, on trouve la même métaphycisation des mathématiques dans la *Critique de la raison pure* car le premier tour de la *Critique de la raison pure* n'est pas de mathématiser la métaphysique scolastique et ainsi la laïciser sous la raison des Lumières, comme Kant insiste à plusieurs reprises, mais son premier tour qui se passe dans les coulisses c'est de métaphyciser les mathématiques : « Je devais penser

¹³⁸ *La Bible de Louis Segond*, « Éphésiens » 3:18-20.

que l'exemple de la mathématique et de la physique, qui sont devenues, par l'effet d'une révolution produite d'un coup, ce qu'elles sont maintenant, était assez remarquable pour réfléchir au point essentiel du changement dans la façon de penser qui leur a été si avantageux, et pour les imiter ici, du moins à titre d'essai, autant que le permet leur analogie, comme connaissances rationnelles, avec la métaphysique » (B xvi).¹³⁹ La prémisse cachée de la *Critique de la raison pure* qu'elle prend de la scolastique c'est la métaphysisation des mathématiques. La philosophie bourgeoise ne s'avère donc rien de plus qu'une deuxième scolastique ; elle laïciserait les arguments scolastiques. Si la philosophie de Kant est la première philosophie critique, elle n'est aussi rien de plus que la dernière scolastique.

De même pour l'affirmation. Affirmer un acte ne signifie pas nécessairement qu'on juge qu'il est quelque chose de bien, mais que l'acte est quelque chose qui a été, qu'il est en fait un fait. Affirmer n'est pas un jugement moral, mais un jugement ontologique. Faire l'amalgame des deux et assigner à tout ce qui est une valeur morale de bien n'est qu'une apologie de la société non-libre. Le fait que quelque chose est ne lui apporte pas *eo ipso* une valeur morale de bien. Cela serait de dire que, parce qu'il existe, un système économique qui exploite des millions de travailleurs est, par ce fait même qu'il existe, bien : « Lorsque aujourd'hui plus que jamais l'idéologie incite la pensée à la positivité, elle enregistre avec ruse que c'est justement cette positivité qui est contraire au penser et qu'on a besoin de l'exhortation cordiale de l'autorité

¹³⁹ Emmanuel Kant, *Critique de la raison pure* (Éditions Gallimard, 1980) 45. Voir aussi : « Introduction : dans toutes les sciences théoriques de la raison sont contenus titre de principes des jugements synthétiques *à priori* » (A10/B14-B19) 74-78 ; « Le temps et l'espace sont donc deux sources de connaissance où on peut puiser *à priori* diverses connaissances synthétiques, comme surtout la mathématique pure en donne un exemple éclatant par rapport à la connaissance de l'espace et de ses rapports » (A39/B56) 104-5 ; « En dehors de la philosophie transcendantale, il y a encore deux sciences rationnelles pures, dont l'une n'a qu'un contenu spéculatif, l'autre qu'un contenu pratique : je veux parler de la *mathématique pure* et de la *morale pure* » (A480/B508) 436.

sociale pour habituer le penser à la positivité. L'effort qui est impliqué dans le concept du penser lui-même comme opposé de l'intuition passive est déjà négatif, rébellion contre l'impudence de cet immédiat qui veut qu'on se plie à lui ». ¹⁴⁰ Penser est une activité. La science le sait : des synapses s'embrasent, les neurones libèrent des neurotransmetteurs, etc. Ce qui est dit en fait dans la thèse que penser n'est pas une activité ce n'est pas que penser n'est pas une activité, mais que penser est négatif. Ce que la thèse que penser n'est pas une activité trahit c'est la méfiance de penser lui-même. L'incapacité de rester avec le négatif, cette thèse nierait la négativité qu'est le penser.

Réprimant la distinction entre l'ontologique et la morale, l'argument de la positivité (morale) du positif (ontologique) peut se présenter comme l'évidence d'un simple jugement analytique *a priori*. Il peut se présenter sous le couvert d'une simple tautologie : il est le positif parce qu'il est positif, et il est positif parce qu'il est le positif. La philosophie bourgeoise n'a pas critiqué cette équivoque ; elle l'a seulement actualisée. En philosophie bourgeoise, la preuve de l'affirmation qu'il est positif parce qu'il est le positif ne vient plus des « degrés de réalité » de la scolastique - cela aurait été trop transparent. À sa place, l'affirmation qu'il est positif parce qu'il est le positif, l'apologie de la société actuelle, situe sa preuve historiquement : ce qui est (le positif) est positif (d'une valeur morale de bien) parce que l'histoire progresse toujours. Ce qui est - le positif - est le mieux qui puisse être, et ainsi positif parce qu'il est le résultat du développement de l'histoire. Mais la présupposition métaphysique de cette prétendue « preuve » est évidemment que l'humanité ne régresse jamais, un argument qui ne peut pas être connu et se trouve même contredit historiquement. L'affirmation métaphysique que « l'humanité s'améliore

¹⁴⁰ T. W. Adorno, *Dialectique négative* (Éditions Payot & Rivages, 2003) 30-31.

continuellement » s'avère donc comme ce qu'elle est en fait : une apologie, une défense proactive de l'état actuel, et ainsi se révèle-t-elle idéologique.

Il ne s'agit pas donc d'un hasard « sémantique » ou de « la terminologie ». Cette conjonction de l'ontologie et de la moralité autour du « positif » était en fait l'objectif prévu, le *desideratum* de la théologie médiévale. Un vestige de la scolastique, elle indique à quel point l'idéologie reste déterminée par la religion. Une fois la conjonction établie, l'idéologie pourrait profiter de l'exploitation de l'équivoque.

Il devient donc essentiel de démêler les deux sens de positif en tant que premièrement l'objectivité de ce qui est immédiatement et deuxièmement ce qui porte une valeur morale de bien. C'est la seule façon de réfuter le mensonge de la philosophie bourgeoise que tout ce qui est positif est le positif. Celle-ci se servirait de l'équivoque afin d'affirmer que le positif, à savoir la société capitaliste, est *ipso facto*, positif, c'est-à-dire, est le bien. Cette affirmation prévient ainsi toute pensée d'un mieux qui ne serait pas cette même société capitaliste.

III. La *Science de la logique*

Plusieurs ont déjà mis ensemble les philosophies de Locke et Hegel. Et pourtant leur rencontre a généralement lieu autour du concept de la propriété : spécifiquement le deuxième des *Two Treatises of Government* de Locke et la *Philosophie du droit* de Hegel.¹⁴¹ Certainement, ces deux œuvres sont fondamentales à la philosophie de l'état bourgeois. Cependant, cette concentration sur la propriété ne remonte pas suffisamment en arrière et devient ainsi une entrave à la compréhension. Car toute propriété est forcément la propriété de quelque chose.

¹⁴¹ Voir : Paul Thomas, 'Property's Properties: From Hegel to Locke', *Representations* (Vol. 84, No. 1, 2003) 30-43.

Ce retour à Hegel n'est pas seulement téléologique, dans la mesure où notre fin est de démontrer la nécessité de la dialectique négative et la raison pour laquelle le prolétariat est le seul *locus* de la possibilité de la défaite de la société bourgeoise ; ni est-il déterminé entièrement par le fait que pour Hegel : « Celui qui a donné de toute cette manière de penser une représentation systématique a été Locke » ; que « Locke fit voir l'universel, la pensée en général, dans l'Être sensible : il montra que nous tenons l'universel, le vrai de l'expérience »¹⁴² ; comme on a démontré, par le jugement de la pensée bourgeoise que rien ne peut être pensée sans cette catégorie de l'identité, cette dernière devient un concept pur de l'entendement ; la pensée bourgeoise déclare que rien n'est pensable à moins de prendre la forme d'une identité - et c'est pour cela que Hegel place Locke sous la « période de la métaphysique » de « l'entendement pensant ».¹⁴³ Ce retour à Hegel est nécessaire surtout parce que Hegel, en tant que l'achèvement du développement de la philosophie bourgeoise, a pris le concept de l'identité et l'a réalisé jusqu'à sa conclusion logique. C'est-à-dire, dialectiquement Hegel nous a démontré l'issue de l'identité. Seulement à travers de Hegel peut-on constater les conséquences précises de l'introduction du concept de l'identité métaphysique dans la philosophie bourgeoise. Hegel a en fait pensé la dissolution de cette antinomie de la pensée bourgeoise.

Pour résumer la contradiction objective de l'affirmation abstraite de l'identité par la pensée bourgeoise : on doit se battre pour la reconnaissance judiciaire d'identités en même temps qu'on juge cette même reconnaissance judiciaire comme superflue. Hegel définit l'identité directement : « L'essence est, *en premier lieu*, relation simple à soi-même, pure *identité*. C'est là

¹⁴²G. W. F. Hegel, *Leçons sur l'histoire de la philosophie : tome 6* (Librairie philosophique J. Vrin, 1985) 1515-6.

¹⁴³ Ibid., 1383.

sa détermination suivant laquelle elle est, bien plutôt, absence de détermination ». ¹⁴⁴ L'identité en tant que moment de proposition [*positedness*] est l'affirmation de l'auto-subsistance : « Mais, en outre, en tant qu'ils se tiennent ferme à cette identité immobile, qui a son opposé en la diversité, ils ne voient pas qu'ils en font par là une détermination unilatérale qui, comme telle, n'a aucune vérité. On accorde que la proposition de l'identité n'exprime qu'une détermination unilatérale, qu'elle ne contient que la *vérité formelle*, une *vérité abstraite, incomplète* ». ¹⁴⁵ Cette vérité abstraite et incomplète, simplement formelle, est celle de l'auto-identification : « Je m'identifie comme X ». L'auto-identification profiterait du concept du système judiciaire de la bourgeoisie de l'identité et en même temps jugerait ce même système comme contournable. Le deuxième moment du négatif est ce qui détermine et ce moment est celui de l'historico-matériel : celui-ci est jugé comme superfétatoire est ainsi est l'auto-identification abstraite. L'auto-identification se rabat sur l'identité auto-réfléchissante [*identity self-reflecting identity*]. **Et si l'identité se rabat sur soi-même, il faut constater que cela ne peut pas être afin de n'affirmer aucune différence.** Forcément, en affirmant un prédicat - que celui-ci soit homme, lesbienne, etc. -, le deuxième moment est déjà là. Cela est la vérité grammaticale que le prédicat nominal fait référence au sujet, mais seulement « sur l'objet » : il est l'objet direct du verbe. Néanmoins ce moment est précisément ce qui est en train d'être écarté et désavoué. Ou logiquement, le prédicat est le prédicat, mais d'un sujet : il n'est un prédicat que dans la mesure où il présuppose et appartient à un sujet. Ainsi encore ici l'identité ne peut laisser qu'une différence soit quelque chose en soi.

¹⁴⁴ G. W. F. Hegel, *Science de la logique : livre deuxième* (Librairie philosophique J. Vrin, 2016) 30.

¹⁴⁵ Ibid., 42.

a. L'identité impossibilise la dialectique

« L'essence est, *en premier lieu*, relation simple à soi-même, pure *identité*. C'est là sa détermination suivant laquelle elle est, bien plutôt, absence de détermination ». ¹⁴⁶ Le deuxième moment, c'est la différence négative. L'identité, dans la mesure où elle est l'identité, est le refus de toute négativité et ce n'est que la négativité qui détermine. Puisqu'elle refuse toute négativité, elle est « sans détermination » et c'est cela qui la définit comme positivisme abstrait : « Si tout est *identique* à soi, rien n'est *différent*, n'est *opposé*, n'a un quelconque *fondement* ». ¹⁴⁷ L'identité est toujours l'abstraction de l'immédiateté sans détermination : « Mais le signe positif lui est immédiatement donné parce que le positif, pour lui-même, a la signification, qui lui est propre, de l'immédiat, en tant que celui-ci est identique à soi, face à l'opposition » ; ou autrement, « Car l'identité, face à elle, est seulement la détermination de l'immédiat simple, de l'être mort ». ¹⁴⁸ Dans le vocabulaire de la *Phénoménologie de l'esprit* de cinq ans avant : « la chose n'y a pas celle d'une multiplicité de caractéristiques ; mais, simplement, la chose *est* ; et elle *est* uniquement parce qu'elle *est* : elle *est*, c'est là l'essentiel pour le savoir sensible, et c'est ce pur fait d'être ou cette immédiateté simple qui constitue sa *vérité* ». ¹⁴⁹ Mais la chose n'est rien que cette « multiplicité de caractéristiques » qu'est le matériel. La certitude sensible s'avère donc comme l'abstraction de l'anti-matérialisme.

¹⁴⁶ Ibid., 30.

¹⁴⁷ Ibid., 39. Voir aussi : « Comme positif, quelque chose est bien déterminé relativement un être-autre, mais de telle sorte que sa nature consiste, pour lui, à ne pas être quelque chose de posé ; il est la réflexion en soi qui nie l'être-autre » 55.

¹⁴⁸ Ibid., 58 et 69.

¹⁴⁹ G. W. F. Hegel, *Phénoménologie de l'esprit* (Flammarion, 2012) 130.

Si avant on a démontré que l'identité n'est pas le sujet, ici on démonte que l'identité n'est ni l'objet. Pour prendre l'exemple de Hegel du chapitre : on identifie l'objet en tant qu'arbre : l'identité de l'objet est : arbre. Déjà on constate la non-équivalence entre l'identité et l'objet : on donne une identité à l'objet, on identifie l'objet. L'objet est ce sur quoi l'identification s'opère. **L'identification réfère toujours et nécessairement à un objet.** L'acte d'identifier fait de ce qu'il identifierait, par cet acte d'identifier, un objet. L'arbre ne s'identifie pas comme arbre. L'identification comme acte d'identifier est le processus de l'objectification. L'objectivité ne peut pas être permise de rester objectivité mais doit être convertie en identité. L'identification est toujours l'acte d'une subjectivité. L'identification est la méfiance subjective de l'objectivité en tant que telle. L'identification est l'acte d'une subjectivité totalitaire : « Ce qui n'y disparaît pas [dans la certitude sensible], c'est moi, *Je*, en tant qu'*universel* ». ¹⁵⁰

Mais si l'identification est toujours l'identification d'un objet comme on a prouvé, dans la réification l'objectivité prend sa revanche dialectiquement sur la subjectivité. **Puisque « l'identification est toujours l'identification d'un objet » est toujours le cas même s'il s'agit d'une identification-de-soi du sujet, le sujet qui s'identifie ne fait par cette identification-de-soi qu'objectiver sa subjectivité.** L'identification-de-soi du sujet, qui était censé être la preuve de sa libre autonomie, trahit le sujet en revenant à l'objectivité non-libérée de la réification. Que toute identité, même une identification-de-soi, ne fait par cette identification-de-soi qu'objectiver Hegel reconnaît : c'est pour cette raison que le chapitre sur l'identité se place dans « la Logique objective » de la *Science de la logique*.

¹⁵⁰ Ibid., 134.

Que l'identification soit l'acte d'une subjectivité totalitaire, ce fait Locke l'a déjà avoué ; ce totalitarisme subjectif est inhérent à la conception de l'identité métaphysique : « That with which the *consciousness* of this present thinking thing can join it self, makes the same *Person*, and is one *self* with it, and with nothing else; and so attributes to it *self*, and owns all the Actions of that thing, as its own, as far as that consciousness reaches, and no farther ».¹⁵¹ L'identité métaphysique a été fabriquée comme moyen de s'approprier. Elle est la logique de l'appropriation subjective. L'identité s'approprie et exclut : « yet we cannot conceive but that they must necessarily each of them exclude any of the same kind out of the same place ».¹⁵² Elle a été fabriquée pour consolider. Autrement dit, l'identité ne possibilise pas la différence, n'ouvre pas sur la différence. L'identité est le concept fabriqué afin de contourner la différence.

L'affirmation abstraite de l'identité arrête la dialectique au premier moment : son moment. Elle essaierait de contourner toute dialectique : « Car l'identité, face à elle, est seulement la détermination de l'immédiat simple, de l'être mort ; tandis que la contradiction est la racine de tout mouvement et de toute vitalité ; c'est seulement dans la mesure où quelque chose a dans soi-même une contradiction qu'il se meut, qu'il a impulsion et activité ».¹⁵³ Il faut être directe : ce n'est pas l'identité qui possibilise le mouvement qui est la dialectique : c'est la contradiction. La contradiction est l'opérateur de la dialectique et dans la mesure où l'affirmation abstraite de l'identité exclurait toute différence, elle bloque le mouvement dialectique. La

¹⁵¹ « Ce à quoi la *conscience* de cette présente chose pensante peut se joindre, fait la même *Personne*, et est un *soi* avec elle, et avec rien d'autre ; et ainsi s'attribue à *elle-même*, et est propriétaire de, toutes les Actions de cette chose-là, en tant que les siennes, autant que s'étend cette conscience-là, et pas plus loin » [Traduction mienne]. John Locke, *An Essay concerning Human Understanding* (Oxford University Press, 1975) 214.

¹⁵² « cependant nous ne pouvons nous empêcher de concevoir que chacune d'elles doit nécessairement exclure une autre du même type du même lieu » [Traduction mienne]. Ibid., 204.

¹⁵³ G. W. F. Hegel, *Science de la logique : livre deuxième* (Librairie philosophique J. Vrin, 2016) 69.

contradiction est la condition possibilisante de la dialectique et l'identité est le moyen de prévenir tout ce qui serait non-identique à elle et ainsi la nierait. Affirmer abstraitement et incorrectement que c'est l'identité qui possibilise le mouvement dialectique se montre donc comme une tromperie en ce qui concerne ce qui est l'identité, une tromperie qui excuserait et justifierait le déploiement de l'identité par la bourgeoisie. L'affirmation abstraite de l'identité est un réactionnisme anti-matérialiste de la bourgeoisie.

b. La séparation abstraite de l'identité

Hegel précise la définition de l'identité : « Ou [encore,] en tant qu'on e'exprime en disant ainsi que l'identité est *identité essentielle comme séparation* d'avec la diversité, ou *dans la séparation d'avec la diversité*, on a là immédiatement la vérité énoncée de cette identité, à savoir qu'elle consiste dans le fait d'être une *séparation* en tant que telle, ou d'être essentiellement *dans la séparation*, c'est-à-dire de n'être *rien pour elle-même*, mais un *moment de la séparation* ». ¹⁵⁴

Elle est le premier moment et en tant que tel n'est pas encore entrée en une relation avec le second moment qu'est le négatif. L'identité est le résultat après la différence en tant que la soustraction de la différence. Autant dire : l'identité ne possibilise pas la différence, mais la pensée fait que la différence tende à l'identité.

Mais comment l'identité se sépare-t-elle de la différence ? Ou autrement dit, l'argument contraire à anticiper : si le concept déterminant de la société bourgeoise est l'identité, comment peut-elle admettre autant de diversité ?

¹⁵⁴ Ibid., 42-3.

i. La tolérance

La tolérance. **La tolérance est le moyen par lequel l'identité peut rester identique-à-soi, se tenir à l'écart de la différence.** Cette « séparation de la différence » n'étant « rien pour soi qu'un moment de la séparation » est précisément la tolérance. Ainsi on constate pourquoi le philosophe qui a conceptualisé l'identité était forcément le même qui a conceptualisé la tolérance, car la tolérance est le moyen de préserver l'identité dans son abstraction. Les deux concepts vont ensemble dans la mesure où ils se dépendent pratiquement l'un sur l'autre. La tolérance est donc aussi à son tour un concept bourgeois et il doit prendre sa place parmi l'identité métaphysique et la liberté transcendante.

Les définitions de l'identité et de la tolérance données par Locke étaient celles de la bourgeoisie qui justifierait le déploiement de son concept et donc forcément des définitions partielles et tendancieuses. Au temps de l'achèvement de la société bourgeoise du vivant de Hegel, ces deux concepts étaient déjà des évidences abstraites, pris pour des biens en eux-mêmes. Ainsi Hegel pourrait leur faire face et les définir directement. Il fallait la définition logique de Hegel de l'identité métaphysique pour pouvoir comprendre la nature précise de l'identité et les concepts qui s'ensuivent afin de la soutenir matériellement. Sinon la conception de l'identité et de la tolérance par le même philosophe risque de paraître une simple coïncidence, au lieu d'une mutualité nécessaire.

Dans la *Letter Concerning Toleration* la tolérance est clairement un concept religieux :
 « Since you are pleased to inquire what are my thoughts about the mutual toleration of Christians in their different professions of religion, I must needs answer you freely, that I esteem that

toleration to be the chief characteristical mark of the true church ». ¹⁵⁵ La tolérance se limite à la tolérance entre des religions et trouve son fondement déterminant dans la religion, ce qui la détermine comme concept religieux. Ou, pour le dire dialectiquement, la tolérance est un concept religieux parce que ceux qui n'ont pas de religion ne peuvent pas en bénéficier : « Lastly, Those are not at all to be tolerated who deny the being of God . . . Besides also, those that by their atheism undermine and destroy all religion, can have no pretense of religion whereupon to challenge the privilege of a toleration ». ¹⁵⁶ Il est impossible d'étendre la tolérance jusqu'à l'athéisme précisément parce qu'il s'agit d'un concept religieux. Il est impossible d'étendre la tolérance jusqu'à l'athée puisqu'en tant que concept religieux la tolérance n'est valide que religieusement. Il faut plaider la tolérance - soit pour, soit contre - à partir d'une argumentation religieuse.

Mais quelles étaient les déterminations historico-matérielles de la fabrication du concept de la tolérance ? La fabrication du concept de la tolérance s'ensuit deux événements politico-historiques : 1) la *Restoration*, qui est la restauration sur le trône des Rois Catholiques de Charles II et James II et VII 2) la déclaration de l'Édit de Fontainebleau par Louis XIV. Les protestants tels que Locke se sentaient alors la sécurité de leur liberté de religion incertaine. Le concept de la tolérance a été inventé comme tactique défensive contre le pouvoir montant de l'ennemi du catholicisme. Le concept de la tolérance n'était pas inventé pour protéger l'autre, mais pour se

¹⁵⁵ « Puisqu'il vous plaît de vous enquérir de mes pensées sur la tolérance mutuelle des Chrétiens dans leurs différentes professions de la religion, je dois vous répondre franchement, que j'estime la tolérance d'être la principale marque caractéristique de la vraie église » [Traduction mienne]. John Locke, *Two Treatises of Government and A Letter Concerning Toleration* (Yale University Press, 2003) 215.

¹⁵⁶ « Dernièrement, Ceux qui nient l'être de Dieu ne doivent pas être tolérés du tout . . . En outre, ceux qui par leur athéisme minent et détruisent toute religion, ne peuvent pas avoir aucune base de religion sur laquelle ils pourraient revendiquer le privilège d'une tolérance » [Traduction mienne]. Ibid., 246.

protéger soi-même : elle se moque de l'autre. La fonction historico-matérielle du concept de la tolérance s'avère donc comme la stérilisation politique de l'autre, un moyen pour s'assurer que l'autre ne peut pas donner en retour ce qu'on lui a fait ; elle n'est pas l'assurance du traitement égal de tous. Elle est préventive : elle assure que l'autre n'aura jamais autant de pouvoir qu'on avait et ainsi elle n'est pas du tout la garantie du traitement égal de tous. On ne peut affirmer la tolérance comme la garantie du traitement égal de tous à moins qu'on néglige l'intérêt qu'ont eu les protestants en inventant le concept une fois face aux actes précédents qu'ils avaient commis ; c'est-à-dire qu'on ne peut affirmer la tolérance comme la garantie du traitement égal de tous sauf si l'on fait abstraction de tout passé historique. La tolérance est le balai qui cache la poussière sous le tapis. **La tolérance présuppose l'injustice et, dans la mesure où elle impossibiliserait toute justice retributive, elle est le contournement de la justice.** C'est-à-dire : le concept de la tolérance est un concept intrinsèquement négatif. La tolérance n'est pas fabriquée ou déterminée dans le rêve œcuménique où tous de l'état s'entendent bien ensemble, mais dans l'intention matérielle de faire que l'ensembliété soit superflue : pour contourner toute ensembliété. C'est-à-dire, **la tolérance réifie les relations sociales existantes.**

Le concept de la tolérance revient au simple intérêt personnel : « The only one narrow way which leads to heaven is not better known to the magistrate than to private persons, and therefore I cannot safely take him for my guide, who may probably be as ignorant of the way as myself, and who certainly is less concerned for my salvation than I myself am ».¹⁵⁷ Elle est une conservation de soi : la tactique du concept qui se réfléchit sur soi. Et cet intérêt personnel était

¹⁵⁷ « Le seule chemin étroit qui conduit au ciel n'est pas mieux connu au magistrat qu'aux personnes privées, et ainsi je ne peux pas en sûreté le prendre pour mon guide, qui pourrait probablement être aussi ignorant du chemin que moi, et qui est certainement moins préoccupé de mon salut que je ne suis moi-même » [Traduction mienne]. Ibid., 230.

exactement le même motif valable pour la création de l'identité métaphysique en tant que concept : « In this *personal Identity* is founded all the Right and Justice of Reward and Punishment; Happiness and Misery, being that, for which every one is concerned for *himself*, not mattering what becomes of any Substance, not joined to, or affected with that consciousness ». ¹⁵⁸

Leur justification est le souci de soi d'un moi qui nie comme une impossibilité tout altruisme.

La tolérance, comme l'identité métaphysique qui impossibilisait la création matérielle de la communauté sur la base de la justice collective, défait le commun dans la mesure où elle est le moyen de la séparation abstraite. Si l'identité métaphysique était l'assertion de l'immatérialité de la conscience de l'homme, la tolérance n'est plus que l'assertion de l'inviolabilité de cette immatérialité.

Le concept de la tolérance a été inventé comme tactique défensive contre le pouvoir montant de l'ennemi du catholicisme. Mais la seule façon d'effectuer cette séparation abstraite n'était pas affirmer qu'une nation est capable d'inclure toutes les religions de ses sujets ; cela ne serait aucune séparation, mais une coextensivité totale. La seule façon d'effectuer cette séparation abstraite c'est de séparer absolument la religion de la nation : « The care of souls cannot belong to the civil magistrate, because his power consists only in outward force : but true and saving religion consists in the inward persuasion of the mind, without which nothing can be

¹⁵⁸ « Sur cette *Identité personnelle* est fondé tout le Droit et toute la Justice de Récompense et de Châtiment ; le Bonheur et la Misère, étant ces dont chacun s'inquiète pour *lui-même*, étant sans importance ce qui devient de n'importe quelle Substance, qui ne soit pas jointe à, ou affectée avec cette conscience » [Traduction mienne]. John Locke, *An Essay concerning Human Understanding* (Oxford University Press, 1975) 214.

acceptable to God ». ¹⁵⁹ La tolérance pour sa justification dépend de cet autre concept de Locke : la séparation de la religion et l'état. La tolérance ne peut être valide qu'une fois la nation soit laïcisée. Dans des termes de la logique métaphysique, la tolérance a pour but matériel de maintenir l'identité métaphysique dans sa séparation de la différence. Cette séparation avait sa réflexion objective dans la séparation entre la religion et la nation.

La tolérance n'est que l'indifférence de l'identité dans sa séparation. L'identité reste et est l'identité en tant qu'un moment distinct précisément dans la mesure où elle n'entre pas en aucune relation avec le négatif qui est le deuxième moment : précisément dans la mesure où elle se sépare de la différence. L'identité au moyen de la tolérance refuse d'entrer dans l'unité qui est le commun et cette séparation est l'identité : « ce qui est l'être-autre et la relation à autre chose est, sans réserve, en soi-même, venu disparaître dans la pure égalité à soi-même ... non pas une restitution à partir d'un Autre, mais cette institution pure à partir de soi et dans soi-même, l'identité *essentielle* ... et cette négativité simple de l'être, en soi, est l'identité même ». ¹⁶⁰

L'identité est la négation de la différence, le refus de relever le négatif : « Ou [encore,], l'identité est la réflexion dans soi-même, qui n'est telle que comme répulsion intérieure, et cette répulsion l'est comme réflexion en soi, comme répulsion qui se reprend immédiatement dans soi ». ¹⁶¹

ii. La diversité

¹⁵⁹ « Le soin des âmes ne peut pas appartenir au magistrat civil, parce que son pouvoir ne consiste qu'en la force extérieure : mais la vraie religion du salut consiste en la persuasion intérieure de l'esprit, sans quoi rien ne peut être acceptable à Dieu » [Traduction mienne]. John Locke, *Two Treatises of Government and A Letter Concerning Toleration* (Yale University Press, 2003) 219.

¹⁶⁰ G. W. F. Hegel, *Science de la logique : livre deuxième* (Librairie philosophique J. Vrin, 2016) 39-40.

¹⁶¹ Ibid., 41.

Si l'on a dit qu'il fallait la définition logique de Hegel de l'identité métaphysique pour comprendre la nature précise de l'identité et les concepts qui s'ensuivent, sans laquelle la conception de l'identité et de la tolérance par le même philosophe risquait de paraître simplement coïncidence, au lieu d'une mutualité nécessaire, cela est encore plus vrai pour la diversité. Il faut rappeler que la copule de l'identité n'est pas la différence ; c'est la diversité : Chapitre XXVII de *An Essay concerning Human Understanding* : « Of Identity and Diversity ». Hegel s'inspire de Locke : cette copule est réaffirmée exactement par Hegel dans la *Science de la logique*. L'identité et la diversité vont toujours, depuis la conception de l'identité, ensemble. La diversité, au même titre que la tolérance, est un des concepts qui suivent la fabrication du concept de l'identité afin de le soutenir matériellement.

En ce qui consiste de la diversité, Hegel ne coupe pas les cheveux en quatre : « *La réflexion qui est en soi est l'identité, mais déterminée de façon à être indifférente à l'égard de la différence, non pas au sens de ne pas avoir du tout [en elle] la différence, mais au sens de se comporter face à celle-ci comme identique à soi ; elle est la diversité* ».¹⁶² La diversité est précisément l'indifférence de l'identité envers la différence. La différence est là, mais l'identité se rabat sur soi, refusant d'entrer en relation avec elle. Puisque l'identité se tient à part et refuse d'entrer en aucune relation, la différence qui n'est différence qu'en tant que différence-à-l'identité ne peut en être aucune et elle retombe à l'identité abstraite. **La diversité fait que tout ce qui serait la différence n'est qu'une identité de plus.** La diversité est nécessairement une totalité des identités comme positivisme absolu : « Des moments divers, ils le sont en tant que réfléchis dans eux-mêmes, que *se rapportant à eux-mêmes* ; ainsi, ils sont, *dans la détermination*

¹⁶² Ibid., 48.

de l'identité, des relations seulement à eux-mêmes ; l'identité n'est pas rapportée à la différence, et la différence n'est pas non plus rapportée à l'identité ; en tant que, de la sorte, chacun de ces moments est rapporté seulement à soi, ils *ne sont pas déterminés* l'un par rapport à l'autre ». ¹⁶³

La différence est nécessairement la différence de quelque chose : *different to X, different from Y*. Mais puisque l'identité se tient à part et refuse d'entrer en aucune relation, la différence qui n'est différence qu'en tant que différence-à-l'identité, ne peut en être aucune et elle retombe à l'identité abstraite. Les deux moments ne se rapportent pas l'un à l'autre, mais se désagrègent dans leurs identités-à-soi respectives abstraites : « La *différence* en général contient ses deux côtés comme des *moments* ; dans la *diversité*, ils tombent l'un en dehors de l'autre *de manière indifférente* ». ¹⁶⁴ **La diversité fait que tout ce qui serait la différence n'est qu'une identité de plus : tout ce qui serait la différence retombe à l'identité-en-soi.** Si l'on nous demande « Mais si le concept déterminant de la société bourgeoise est l'identité, comment peut-elle admettre autant de diversité ? », voici la réponse : la diversité neutralise toute différence possible. **Il n'y a pas de négation dans la diversité. La société bourgeoise peut admettre autant de diversité parce que la diversité n'entraîne aucune négation** : « Le divers est la différence simplement posée, donc la différence qui n'en est pas une, donc la négation de soi en lui-même ». ¹⁶⁵

La diversité ne contient aucune contradiction qui nierait l'identité : « Mais, du fait de leur indifférence l'une à l'égard de l'autre, l'égalité est seulement rapportée à elle-même, tout de même que l'inégalité constitue pour elle-même une perspective et réflexion propre ; chacune est, du coup, égale à elle-même ; la différence est disparue puisqu'elles n'ont aucune détermination l'une

¹⁶³ Ibid., 47.

¹⁶⁴ Ibid., 60.

¹⁶⁵ Ibid., 50.

par rapport à l'autre ; ou [encore,] chacune est en cela seulement égalité ». ¹⁶⁶ L'identité est un positivisme abstrait et la diversité assure la multiplicité des positivismes abstraits. Le concept déterminant de la société bourgeoise de l'identité peut admettre autant de diversité, car la diversité est toujours la diversité des identités. La multiplicité d'identités ne fait qu'approvisionner au concept de l'identité. La multiplicité d'une marchandise n'annule pas et ne peut pas annuler le concept de la marchandise. La reproduction incessante d'exemplaires matériels d'un concept n'annule pas le concept ni ne fait pas qu'il soit moins déterminant. La diversité n'est donc aucune abolition de l'identité, mais le soubassement d'elle. La diversité n'est que la preuve du caractère envahissant du concept : le fait que le concept règne sur toute réalité possible et qu'on n'a pas vraiment imaginé un dehors de cette réalité.

On a dit cela en affirmant qu'à propos des LGBTQIA etc. l'extension graduelle *a priori* sans aucune limite par le système judiciaire de la bourgeoisie présuppose nécessairement ce système judiciaire de la bourgeoisie comme sans aucune limite. Elle projette l'action dirigeante de la bourgeoisie à l'infini. La diversité des identités n'abolit ni l'identité en tant que telle ni le système par et pour lequel l'identité a été faite.

On a expliqué alors pourquoi le discours du capitalisme est celui de la diversité : une entreprise « se diversifie ses actions » ; les ressources humaines se lancent dans la « formation diversité et inclusion ». Et ceux-ci ne rendent qu'encore plus forte l'entreprise. Le concept déterminant de la société bourgeoise de l'identité admet et même embrasse la cause de la diversité parce que la diversité ne contient aucune contradiction. Ainsi elle est impuissante à nier cette même société bourgeoise. La diversité ne peut que renforcer le concept déterminant de la

¹⁶⁶ Ibid., 49.

société bourgeoise de l'identité, et en même temps la diversité neutralise tout ce qui serait différence. Le concept déterminant de la société bourgeoise de l'identité admet et même embrasse la cause de la diversité parce que l'autre option serait la différence qualitative.

iii. La race

On a donc prouvé et la tolérance et la diversité non pas comme des unions avec la différence, mais comme des contournements de la différence par le concept déterminant de la société bourgeoise de l'identité. La seule question qui reste alors est : quelle est la relation entre cette société bourgeoise de l'identité et la race ?

La condition préalable du racisme est la rencontre d'au moins deux races. La mondialisation en tant que le besoin objectif du capitalisme d'étendre toujours ses marchés faisait que cette rencontre est possible. Elle a été l'objectivité historico-matérielle qui rendait nécessaires ces déplacements. Le capitalisme ne s'est prouvé historiquement rien de moins que trop compatible avec le racisme : le sud des États-Unis, le Raj britannique, le Congo belge, l'Afrique française, etc. Ceux d'origine européenne ont été les capitalistes dirigeants et les indigènes ont été les travailleurs exploités. La différence nécessaire au capitalisme de la classe sociale a été dessinée au même titre que la différence de la race. C'est-à-dire la différence de la classe sociale qu'il fallait créer s'en profitait de la différence qui était déjà là de la race. Et dialectiquement, ce n'est qu'avec cette différence de la classe sociale qu'existe le racisme, car le racisme est le traitement inégal d'une race envers une autre évidemment, mais un traitement inégal économiquement, socialement et politiquement. Autant dire, le traitement inégal est une inégalité matérielle.

La race est le concept introduit par le capitalisme afin de renforcer la différence entre exploiteur et exploité afin que cette différence du capitalisme se tienne. Et quelle est la logique derrière ce dédoublement ? La race est donnée une base naturelle - voici la fin téléologique derrière la phrénologie, de la craniométrie, du polygénisme, de l'anthropologie raciale, etc. Si dans la différence des classes sociales le capitalisme ne fait que doubler cette différence naturelle, il peut prétendre au naturel à son tour. Le racisme est introduit par le capitalisme afin que ce dernier puisse se réclamer d'un naturalisme. Le racisme est l'appel à la nature de capitalisme. **Le racisme n'était jamais qu'un couvert du naturalisme dont le capitalisme avait besoin afin de faire apparaître ses relations sociales comme, dans la prédétermination de la race, métaphysiquement justifiées. Le racisme est le moyen employé par le capitalisme pour réifier ses relations sociales.**

La race est une construction sociale, voulant dire qu'elle est l'autre de la nature. Et pourtant la nature n'est qu'« en elle-même, ce processus consistant, pour elle, à devenir esprit, à supprimer son être-autre ».¹⁶⁷ C'est-à-dire, même si la race est une construction sociale, le concept de la race ne fait pas moins partie de notre compréhension de notre environnement. On ne peut pas déduire : la race est une construction sociale et ainsi ne détermine aucunement notre environnement. Que la race soit une construction sociale et en même temps que le concept de la race fasse quand même partie de notre environnement est précisément la nature : les deux moments ensemble constituent la nature en tant que telle où « l'unité du concept se

¹⁶⁷ G. W. F. Hegel, *Encyclopédie des sciences philosophiques II : Philosophie de la nature* (Librairie philosophique J. Vrin, 2004) 348.

dissimule ». ¹⁶⁸ Nous avons révélé cette notion et ainsi n'avons fait ici qu'une « considération pensante de la nature ». ¹⁶⁹

La race est le concept introduit par le capitalisme afin de renforcer la différence entre exploiteur et exploité afin que cette différence du capitalisme se tienne. Ou pour le dire dialectiquement, la race est le concept introduit par le capitalisme afin que les travailleurs ne s'unissent pas. Pour que la révolution prolétarienne renverse le capitalisme, il faut que les travailleurs s'unissent et cela quoi que soit leur race. Dans le sud des États-Unis, cela signifierait la classe ouvrière blanche et les noirs ; dans le Raj britannique, cela aurait signifié les hindous et les musulmans, etc. Mais la race fait que la classe prolétarienne se divise elle-même. Cela est la raison matérielle pour laquelle avant le capitalisme britannique les hindous et les musulmans de l'Inde pouvaient cohabiter les uns avec les autres. Après la Partition cette cohabitation n'était plus possible car le capitalisme britannique a introduit le concept de la race au pays et ainsi il leur fallait des pays séparés. La raison pour laquelle avant il ne fallait des pays séparés pour les deux races distincts était précisément parce qu'il n'y avait pas de race en tant que concept. La race ne s'introduit qu'avec le capitalisme.

Personne n'est raciste aujourd'hui au sens classique du prédicat. Personne ne croit plus qu'un noir est moins capable de raisonner qu'un blanc ou que les noirs sont descendus des singes, etc. Personne ne croit plus en aucune justification historique du racisme. C'est-à-dire, le capitalisme ne peut plus se profiter de la race pour établir une base naturelle pour ses relations sociales. Et pourtant le racisme existe toujours. La seule explication possible : c'est le

¹⁶⁸ Ibid.

¹⁶⁹ Ibid.

capitalisme lui-même qui le soutient. Personne n'est raciste aujourd'hui parce qu'on ne déclare que les faits économiques. La forme du racisme aujourd'hui est celle des jugements du marché : de la fainéantise, d'habiter dans les banlieues, etc. Ainsi le racisme s'équipe d'un vernis d'objectivité. C'est cette prétendue 'objectivité' numérique de l'économie qui est convoquée pour soutenir le racisme contemporain : le racisme d'aujourd'hui se couvre et se légitime par l'économie bourgeoise. Autrement dit : les chiffres mentent. Ils mentent précisément dans la mesure où ils sont la dissimulation des conditions historico-matérialistes qui ont rendu possible cette quantification. L'objectivité de la science ne consiste qu'en l'abstraction de toute condition historico-matérialiste. Ainsi l'objectivité scientifique devient l'apologie de l'ordre social existant.

Les conditions historico-matérialistes qui ont rendu possibles ces chiffres économiques sont telles que l'héritage, les *Jim Crow Laws* jusqu'à 1965, les *Anti-Miscegenation Laws*, *redlining*, etc. C'est précisément ces conditions historico-matérialistes desquelles l'objectivité scientifique des chiffres économique fait abstraction. On est raciste aujourd'hui précisément dans la mesure où l'on nie les déterminations historico-matérialistes d'une race. Autant dire, le racisme aujourd'hui est l'anti-matérialisme de l'économie bourgeoise.

iv. Nancy, ou l'affirmation abstraite de l'identité

Pour servir comme illustration des problèmes qu'encourt à la pensée une affirmation non-dialectique de l'identité, on fera une digression à Nancy. Cependant, cet exemple ne se limite ni à la simple illustration, ni à un relief qui dans le contraste servira à mettre l'accent sur la nouveauté de notre conception de l'identité. Il sert surtout comme preuve du fait que même hic et nunc, avec le traitement philosophique le plus récent de l'identité, la conception bourgeoise de

l'identité reste encore la forme contemporaine de la pensée ; mais en outre et ce qui est outrancier, cette forme de la pensée bourgeoise est tellement enracinée et établie, est prise tellement pour une évidence-en-soi, que même un philosophe qui possède connaissance de Hegel et du négatif n'a même pas compris sa signification. Il s'agit du livre de Nancy : *Identité : Fragments, franchises*.

Puisque l'identité est toujours l'identité par et pour le système judiciaire de la bourgeoisie, elle ne peut pas faire preuve de liberté, mais seulement de l'emprisonnement à perpétuité par la bourgeoisie ; l'identité ne peut pas être ce qui permet la libération. Tout effort de sauver l'identité doit alors être une défense du système judiciaire de la bourgeoisie : **toute défense de l'identité est réactionnaire.**

La conception de Nancy de l'identité est en fait précisément sa conception la même avec laquelle on a ouvert ce chapitre d'une substance anti-matérielle : « Le point franc d'un « je suis » qui, avant toute autre qualification ou attribution ». ¹⁷⁰ Ce Je sans « autre qualification ou attribution », « qui ne reçoit en elle rien d'étranger », revient à une forme platonicienne qui existe déjà avant son revêtement dans le monde matériel. De plus, selon la conception de Nancy de l'identité n'est que cette priorité immatérielle et appropriante : « Telle est l'identité : elle qualifie toutes les déterminations qui lui échoient comme étant « siennes » ». ¹⁷¹ La conception de Nancy de l'identité n'est donc qu'exactly ce que l'identité a toujours été selon la philosophie bourgeoise.

¹⁷⁰ Jean-Luc Nancy, *Identité : Fragments, franchises* (Galilée, 2010) 29.

¹⁷¹ *Ibid.*, 37.

La seule façon de tenter une défense de l'identité est par l'abstraction du concept de tout matérialisme historique. Des affirmations telles que « je suis français mais autre chose (que sais [*sic*]-je ? un peu allemand, un peu chien, un peu apatride, un peu l'océan qui lèche la dune) » ne peut signifier rien sinon un dédain complète envers la matérialité de l'identité.¹⁷² La réalité politique d'un professeur universitaire européen salarié par l'État n'est en rien comparable à la réalité politique d'un réfugié syrien. De même, Nancy n'offre aucune généalogie du concept. Le refus par la philosophie de soumettre le concept de l'identité à sa généalogie matérielle ne peut servir que les intérêts de la pensée bourgeoise.

Le secours de l'identité par Nancy invoque même la diversité comme fait qui dénie l'identité : « Et que dire de l'Amérique latine et des combinaisons très diverses qui s'y sont jouées entre Indiens, Européens et esclaves africains ? Ou que répondre à cette question: combien y a-t-il de peuples chinois ? »¹⁷³ Mais, comme on a prouvé, la diversité n'est pas la négation de l'identité ; la diversité n'est que la multiplication des identités. Tout ce que Nancy a démontré ici c'est que la diversité n'impossibilise pas l'identité, l'identité qui possibilise à son tour tout racisme, sexisme, homophobie, etc.

Finalement, que la seule façon de tenter une défense de l'identité est par l'abstraction du concept de tout matérialisme historique se démontre dans la manière dont on a besoin de traiter les effets matériels du concept : on les écarte tous par la protestation réactionnaire qu'ils ne sont que des détournements inauthentiques du concept : « Mais dans le même temps, en France et partout autour, c'était la culture de l'État et de l'industrie qui, sourdement, sans que nul y prenne

¹⁷² Ibid., 44-5.

¹⁷³ Ibid., 56.

garde, déplaçait la logique la plus profonde des peuples et des identités »¹⁷⁴ ; ou « C'est une société, une administration, c'est un fonctionnement ; ce n'est pas une vie, ça n'a pas d'identité, ça découpe son être en petits morceaux : clochers, vignobles, tribunaux, droits de l'homme ». ¹⁷⁵

L'identité, dans sa défense réactionnaire, ne doit pas avoir de fonction. Mais même ici, Nancy est complètement non-dialectique. Ce n'est pas une vie et *c'est exactement pour ça* qu'il est une identité : « L'abstraite identité à soi n'est encore aucunement de la vitalité ». ¹⁷⁶ L'identité et la vie ne sont pas la même chose. L'identité-de-soi est ce qui préviendrait une vie parce qu'elle n'est qu'abstraction. Comme Hegel démontre dans *Qui pense abstrait ?*, l'abstraction de l'identité est précisément ce « qui découpe [un] être en petits morceaux ». Que l'identité est ce qui abstrait de la vie de l'homme, on entend parfaitement dès qu'on vous demande : « Qui êtes-vous ? » La réponse qu'on cherche est votre profession : « Je suis médecin ». La vie de l'homme, par le moyen de l'identité, est réduite au travail. Et corrélativement, dans le ce qu'on « fait dans la vie », la vie est comprise comme réduite à votre fonction dans le système capitaliste. La vie devient identique, absolument coextensive, au système capitaliste.

L'identité, selon Nancy, ne peut être ni concept ni ses effets matériels. Elle n'est donc rien : « En réalité, les peuples ne sont jamais entièrement identifiables, ni dans une origine ni dans une caractéristique univoque, fût-elle linguistique ». ¹⁷⁷ Nancy tente de feindre la non-existence du premier moment de l'identité en tant que telle. Son raisonnement est que l'identité n'a jamais existé puisque le sujet n'est jamais complètement identique-à-soi. Mais comme tout principe

¹⁷⁴ Ibid., 62.

¹⁷⁵ Ibid., 63.

¹⁷⁶ G. W. F. Hegel, *Science de la logique : livre deuxième* (Librairie philosophique J. Vrin, 2016) 70.

¹⁷⁷ Jean-Luc Nancy, *Identité : Fragments, franchises* (Galilée, 2010) 56.

régulateur - au même titre que la liberté transcendantale : « un principe de la raison qui postule *comme règle* ce qui doit arriver de notre fait *dans la régression* et *n'anticipe* pas ce qui est donné en soi *dans l'objet* antérieurement à toute régression. C'est pourquoi je l'appelle un principe *régulateur* de la raison » (A509/B537).¹⁷⁸ Il n'existe pas et pourtant il n'est pas réductible à rien. Il n'existe que dans ses effets matériels ou, pour le dire dans le vocabulaire de Kant, dans les actes pratiques qu'il possibilise. On ne peut pointer du doigt et dire : « Voici, c'est la liberté transcendantale ! » Le concept de l'identité est l'exigence qu'une chose soit identique-à-soi : qu'une chose doit rester la même afin que la raison puisse raisonner par et sur elle.

Nancy ne peut pas admettre la contradiction objective de la pensée bourgeoise en ce qui concerne l'identité, car, en affirmant que l'identité n'est en fait rien, la contradiction se résout en rien. Ainsi Nancy refuse toute pensée spéculative et se tient solidement à la pensée ordinaire, ou la représentation qui « se laisse dominer par cette contradiction et impose par celle-ci la dissolution de ses déterminations seulement en d'autres *ou en un néant* ». ¹⁷⁹ Cependant : « La réflexion *pleine d'esprit* - pour en faire mention ici - consiste, au contraire, dans l'appréhension et l'énonciation de la contradiction. Bien qu'elle n'exprime pas, il est vrai, le *concept* des choses de leurs Rapports, et qu'elle n'ait pour matériau et contenu que des déterminations de la représentation, elle les insère dans une relation qui contient leur contradiction et laisse *paraître à travers* celle-ci *leur concept*. Mais la raison *pensante* aiguisée, pour ainsi dire, la différence émoussée du divers ». ¹⁸⁰ Une telle pensée ordinaire qui résoudrait toute contradiction en rien ne

¹⁷⁸ Emmanuel Kant, *Critique de la raison pure* (Éditions Gallimard, 1980) 457.

¹⁷⁹ G. W. F. Hegel, *Science de la logique : livre deuxième* (Librairie philosophique J. Vrin, 2016) 70. Les italiques sont miennes.

¹⁸⁰ Ibid., 71.

pourrait aucunement reconnaître, et encore moins comprendre, la problématique qui fait qu'une dialectique négative est nécessaire.

Il est incontestable que Nancy croit que c'est l'identité qui s'ouvre sur la différence : « Il s'agit d'essayer de pénétrer dans l'interstice, dans la déhiscence que l'identité ouvre d'elle-même en elle-même ».¹⁸¹ L'identité est tellement bienfaisante et auto-effacée. Cependant, on a prouvé que l'identité ne possibilise pas la différence. L'identité n'a pas pour fonction de s'ouvrir sur la différence, mais de se replier sur elle-même, de s'abstraire afin de contourner toute différence. Elle est exactement ce qu'elle est censée être : la proposition d'elle-même. Cela est « la logique la plus profonde » de l'identité.

L'affirmation non-dialectique de l'identité fonctionne non pas par un refus catégorique de la dialectique - un tel refus serait trop non-caché laissant son réactionnisme trop démontrable. L'affirmation non-dialectique de l'identité fonctionne non pas par un refus catégorique de la dialectique, mais par une affirmation abstraite de la dialectique, par une affirmation non-dialectique de la dialectique, et ainsi est une trahison de la dialectique. Elle l'accomplit comme suit : affirmer le mouvement dialectique comme contenu complètement en un, le premier, moment : à savoir, l'identité. Le mouvement dialectique est contenu tout entier dans le premier moment sans aucun rapport au négatif ; ainsi le premier moment de l'identité devient une abstraction isolée. Mais cela n'est aucun mouvement dialectique car le mouvement dialectique ne peut pas être réduit à un moment, qu'il soit le premier ou le deuxième, mais doit se passer dans la relationnalité de chacun à l'autre. Les deux « l'identité est dialectique » et « la différence est dialectique » sont faux puisque tout moment, quel qu'il soit, peut n'être qu'auto-référent :

¹⁸¹ Jean-Luc Nancy, *Identité : Fragments, franchises* (Galilée, 2010) 42.

« Mais, du fait de leur indifférence l'une à l'égard de l'autre, l'égalité est seulement rapportée à elle-même, tout de même que l'inégalité constitue pour elle-même une perspective et réflexion propre ; chacune est, du coup, égale à elle-même ; la différence est disparue puisqu'elles n'ont aucune détermination l'une par rapport à l'autre ; ou [encore,] chacune est en cela seulement égalité ». ¹⁸² Son mensonge c'est que la dialectique ne peut pas être réduite au positivisme pur de l'immédiateté abstraite. Ce faisant, elle rend superflue toute négativité, car la négativité doit être son propre moment en tant que négativité-en-soi et cela implique non seulement que le mouvement dialectique peut être abstrait par n'importe quel moment, mais plus significativement que le mouvement dialectique ne peut pas être réduit au premier moment de l'identité, car cela ne ferait que le moment de la négativité ne soit pas une négativité-en-soi, mais seulement une négativité en et pour l'autre. Et le mouvement dialectique consiste précisément en l'être-en-soi et en même temps en et pour l'autre.

Nancy, comme il faut dans la mesure où l'on affirmerait la conception abstraite de l'identité qui est celle de la pensée bourgeoise, s'empêtre dans la contradiction objective. Nancy doit prétendre que l'identité n'a pas besoin du système judiciaire de la bourgeoisie, en est extractible : « Au-delà des chiffres et des codes du contrôle administratif de l'identité » ¹⁸³ ; en même temps il reconnaît que l'identité n'existe pas dehors du système judiciaire de la bourgeoisie : « Laquelle n'est ni nation, ni peuple, ni État, ni groupe, ni individus. Son nom le dit bien : la société associe, elle n'identifie pas, sauf à l'état civil, à la sécurité sociale et toutes espèces de codage. Mais codage n'est pas identité. Cela saute aux yeux ». ¹⁸⁴ Malheureusement

¹⁸² G. W. F. Hegel, *Science de la logique : livre deuxième* (Librairie philosophique J. Vrin, 2016) 49.

¹⁸³ Jean-Luc Nancy, *Identité : Fragments, franchises* (Galilée, 2010) 27.

¹⁸⁴ *Ibid.*, 63.

« cela saute aux yeux » n'est pas un argument philosophique. Avec le licenciement rhétorique du « sauf », Nancy feint que l'état civil, la sécurité sociale et toutes espèces de codage peuvent compter pour rien en même temps qu'il doit admettre qu'ils sont les seules références de l'identité. Ce qu'il faut soutenir si l'on ne s'empêtrait pas dans la contradiction objective c'est la thèse que : l'identité n'existe qu'en tant qu'identité du système judiciaire de la bourgeoisie ; l'identité est créée matériellement à partir de ces dispositifs du système judiciaire de la bourgeoisie. Nancy doit négliger que l'identité est un concept qui trouve sa réalisation logique dans le judiciaire : qu'elle a été créée par la philosophie bourgeoise pour son système « forensick ». Vivre dans le monde administré c'est forcément être soumis aux « chiffres et [] codes du contrôle administratif » et c'est pour cela qu'il veut expédier l'identité vers l'au-delà. Nancy refuse d'admettre que les choses fonctionnent précisément comme prévu et c'est pour cela que la situation historico-matérielle continue. Affirmer que « l'identité ouvre d'elle-même en elle-même » ne peut qu'une fermeture des yeux sur tous les déploiements historico-matériels du concept de l'identité. C'est d'ignorer dans le vide d'un idéalisme transcendantal tous les déploiements dans l'histoire du concept : au sud des États-Unis, dans l'Holocauste, dans la Partition de l'Inde, avec les Rohingyas dans la Birmanie, avec les Ouïgours en Chine, etc. Il faut que Nancy débarrasse le concept de tout cela. Parce qu'il refuse toute critique immanente du concept, sa défense ne peut être qu'une apologie de l'état actuel. Autrement dit dans des termes marxistes, sa conception de l'identité est utopique et non pas scientifique.

Le sujet était la forme de conscience déterminée par la monarchie aristocratique. Le sujet était un sujet en tant que sujet politique de l'empire, soumis au règne d'un souverain. Voici la raison pour laquelle cette forme de conscience est la forme présumée par la philosophie écrite

sous ces empires. Cela est le sens du mot tel qu'utilisé dans la philosophie moderne, de Hobbes par exemple.

Le sujet ne devient une identité que par l'oppression matérielle qu'il est contraint à souffrir par le gouvernement de l'état : les Serbes, les Tchèques, etc. Il n'y a pas de sens d'identité jusqu'à l'exploitation et l'oppression d'un groupe de sujets par l'état. Les identités sont faites donc par l'état. Les identités sont faites par l'état afin de juger des citoyens de seconde classe. L'« Anti-Coolie Act » de 1862 créait l'identité chinoise-américaine ; une identité afro-américaine a été créée par leur statut juridico-politique d'esclaves, etc. On ne peut pas donc prétendre qu'utiliser l'identité en tant que moyen pour possibiliser l'oppression et l'exploitation par l'état est un gros détournement de l'identité. Car les identités sont faites afin de possibiliser l'oppression et l'exploitation par l'état. Utiliser l'identité afin d'exploiter un groupe ne peut donc pas être un mésusage du concept de l'identité, mais la réalisation du concept lui-même.

En tant que concept des Lumières, l'identité est soumise à la dialectique des Lumières : que la rationalité totale des Lumières comprend la finalité d'Auschwitz : « la notion même de ce penser [éclairé], non moins que les formes historiques concrètes, les institutions de la société dans lesquelles il est imbriqué, contiennent déjà le germe de cette régression qui se vérifie partout de nos jours. Si la Raison n'entreprend pas un travail de réflexion sur ce moment de régression, elle scellera son propre destin. Tandis que la réflexion concernant l'aspect destructif du progrès est laissée aux ennemis de ce dernier, le penser aveuglément pragmatisé perd son caractère transcendant et, du même coup, sa relation à la vérité ».¹⁸⁵ Ce qui rend impossible la tendance de la raison d'écarter l'Holocauste comme une aberration a-historique : le trope de ce

¹⁸⁵ Max Horkheimer & Theodor W. Adorno, *La dialectique de la Raison : fragments philosophiques* (Gallimard, 1974) 16.

qui est « venu de nulle part ». Car cela serait précisément de trahir ce qui s'est passé dans ces camps dans la mesure où l'on ne considère pas les conditions historico-matérialistes qui ont produit un tel événement. On ne peut pas affirmer, comme pense Nancy évidemment, que les identifiants qui ont été tatoués sur les prisonniers étaient une sorte de trahison du concept de l'identité des Lumières. Non seulement cela serait de cacher le concept en le mettant à l'abri de la dialectique des Lumières, mais aussi de l'histoire : il constituerait un refus de considérer les déterminations historico-matérialistes du concept. C'est-à-dire, sous deux inculpations il serait abstraitement transcendantal et non-dialectique. Mais maintenant qu'on a montré le concept dans son matérialisme historique, il faut soutenir que : les identifiants étaient la réalisation logique du concept des Lumières de l'identité. Si l'on dénonçait tout génocide, le seul choix qu'on a c'est d'invalider le concept de l'identité.

IV. La subjectivité et l'identité

Bien que Hegel n'explicite pas d'une manière programmatique la distinction entre la subjectivité et l'identité, de fait cette distinction conceptuelle reste déterminante pour la philosophie hégélienne. La spécification précise de cette distinction conceptuelle permettra non seulement de comprendre la philosophie hégélienne en tant qu'une critique de l'identité, mais plus significativement d'affûter autant que possible les concepts nécessaires pour une critique de la société bourgeoise.

La critique de la positivité de l'identité est le fil conducteur qui court tout au long de la philosophie de Hegel. De fait, la *Science de la logique* de 1812 reprend sans aucun changement

les mêmes termes que la *Phénoménologie de l'esprit* de cinq années d'avant : l'identité, la diversité, l'indifférence, l'opposition. Les concepts hégéliens restent constants.

Dès la « Positivité de la religion chrétienne », la philosophie hégélienne se détermine comme une critique de l'immédiateté abstraite de la positivité : « Le concept de positivité d'une religion n'est apparu et n'a pris son importance qu'à l'époque moderne ; une religion positive est opposée à la religion naturelle, et on présuppose par là qu'il n'y a qu'une seule religion naturelle parce que la nature humaine est unique, tandis qu'il peut y avoir beaucoup de religions positives. Cette opposition déjà montre qu'une religion positive serait une religion contre nature, ou surnaturelle, qui contient des concepts, des connaissances qui sont exubérants pour l'entendement et la raison, qui exige des sentiments et des actions qui ne proviendraient pas de l'homme naturel, mais qui sont faits seulement, en ce qui concerne les sentiments, de dispositifs violemment mis en place, et en ce qui concerne les actions, sur ordre et avec obéissance, sans qu'intervienne aucun intérêt propre ».¹⁸⁶ La positivité est l'objectivité qui piègerait la subjectivité dans une forme de conscience qu'elle dépasserait. Ainsi toute positivité est une obstruction à la liberté de la subjectivité. Toute positivité est une non-liberté : « Cet excès devient positif seulement s'il abroge la liberté, c'est-à-dire, s'il a des prétentions contre l'entendement et la raison et contredit leurs lois ».¹⁸⁷ La positivité est la non-liberté de la subjectivité parce qu'elle est le moyen de l'auto-conservation de l'objectivité elle-même, abstraite de la forme historique de la conscience de la subjectivité : « la religion doit alors être positive, sinon il n'y en aurait aucune. Elle ne subsiste que comme un héritage étranger des temps passés, ses exigences ne sont alors

¹⁸⁶ G. W. F. Hegel, *Premiers écrits : Francfort 1797-1800* (Librairie philosophique J. Vrin, 1997) 395.

¹⁸⁷ Ibid., 398.

plus observées et elle est peut-être d'autant plus vénérée et crainte que parce que son essence est d'autant plus inconnue ». ¹⁸⁸

De même pour la certitude sensible de la *Phénoménologie de l'esprit* : « Le savoir qui est d'abord, ou qui est immédiatement notre objet ne peut être autre que celui qui est lui-même savoir immédiat, *savoir* de l'*immédiat* ou de ce qui *est* . . . Le contenu concret de la *certitude sensible* la fait immédiatement apparaître comme la connaissance *la plus riche*, voire comme une connaissance d'une richesse infinie à laquelle nous ne saurions trouver de limites, aussi bien lorsque nous *partons* à sa découverte à l'*extérieur*, dans l'espace et dans le temps, comme ce en quoi cette richesse se déploie, que lorsque nous nous emparons d'un morceau de cette plénitude et *pénétrons* à l'intérieur de lui en le divisant en parties. Elle apparaît en outre comme la plus *véritable*, car elle n'a encore rien abandonné de l'objet, elle l'a devant elle dans son intégralité. Or cette *certitude*, en fait, se donne elle-même pour la *vérité* la plus abstraite et la plus pauvre ». ¹⁸⁹ L'immédiateté de ce qui est, ce qui est le « contenu de la *certitude sensible* » s'avère en fin de compte la vérité « la plus abstraite et la plus pauvre ». Toute la longueur de la *Phénoménologie de l'esprit* est l'arrivée à la vérité la moins abstraite et la plus riche et ainsi elle est, tout au long de sa longueur, une critique de l'immédiateté abstraite de ce qui est.

De même dans son article de la même période que la *Phénoménologie de l'esprit*, « Qui pense abstrait ? » : « Pour qui connaît bien les hommes, il est important de suivre la formation de la mentalité du criminel ; son passé, son éducation, la mésentente entre son père et sa mère, la répression impitoyable d'une faute minime expliquent l'amertume de cet être humain envers

¹⁸⁸ Ibid., 397.

¹⁸⁹ G. W. F. Hegel, *Phénoménologie de l'esprit* (Flammarion, 2012) 129.

l'ordre social. Sa première réaction contre cet ordre l'en a exclu, et, dès lors, ne lui a plus permis de subsister que par le crime . . . Voilà donc ce qu'est la pensée abstraite : ne voir dans le meurtrier que cette abstraction d'être un meurtrier, et, à l'aide de cette qualité simple, anéantir tout autre caractère humain ». ¹⁹⁰ Cette abstraction est précisée comme l'abstraction de toute condition historico-matérielle. Cette abstraction devient finalement la « qualité simple » d'une identité, ici celle de « meurtrier ». L'identité s'avère un moyen de refouler, de ne pas reconnaître l'humanisme historico-matériel de l'homme. L'abstraction qui est d'identifier est un anti-humanisme.

Bien que cette positivité abstraite prenne des formes différentes jusqu'à la maturation de sa philosophie - la positivité dans la « Positivité de la religion chrétienne » de 1795, la certitude sensible dans la *Phénoménologie de l'esprit* de 1807, l'abstraction dans « Qui pense abstrait ? » de la même période -, à la fin dans la *Science de la logique*, elle prend sa forme dernière de l'identité abstraite. Nonobstant les successions durant le développement de la philosophie de Hegel, l'objet que le concept déterminerait est consistant.

La définition de la subjectivité de la philosophie hégélienne se trouve dans la « Préface » de la *Phénoménologie de l'esprit* : « La substance vivante n'est, en outre, 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. Elle est en tant que sujet la pure *négativité simple*, et par là même précisément la scission du simple, ou le redoublement en termes opposés, qui à son tour est la négation de cette diversité indifférente et de son opposition ; seule cette identité *qui se*

¹⁹⁰ G. W. F. Hegel, « Qui pense abstrait ? » <http://paris4philo.over-blog.org/article-13518103.html>. Accédé le 5 avril 2021.

reconstitue ou la réflexion dans l'être autre en soi-même - et non une unité *originelle* en tant que telle, ou *immédiate* en tant que telle - est le vrai ». ¹⁹¹

De même, la définition de l'identité chez Hegel est très précise : « L'identité est donc exprimée dans cette proposition - comme négation de la négation ». ¹⁹² L'identité est donc la positivité de ce qui nie la négation. L'identité est l'immédiateté : « Car l'identité, face à elle [la contradiction], est seulement la détermination de l'immédiat simple, de l'être mort ». ¹⁹³

Voici la distinction déterminante de la philosophie hégélienne qu'il faut toujours retenir : **la subjectivité est la pure négativité simple tandis que l'identité est la positivité immédiate.** Ainsi la subjectivité et l'identité se distinguent *sensu stricto*. La positivité s'oppose à la négativité de la subjectivité qui est la seule source de la liberté : « Cet excès devient positif seulement s'il abroge la liberté, c'est-à-dire, s'il a des prétentions contre l'entendement et la raison et contredit leurs lois ». ¹⁹⁴

L'identité est l'immédiateté sans aucune négation et donc abstraite. Par conséquent, elle ne peut débiter aucun mouvement dialectique. Ce n'est que la subjectivité en tant que négativité qui permet, à travers le concept, le mouvement dialectique, car ce n'est que la négation qui le détermine. Par la subjectivité en tant que négativité, Hegel veut dire que la subjectivité est négation dans la mesure où elle constate que ce qui est, l'effectif immédiat en tant que tel, n'est pas tout ; la subjectivité est négativité dans la mesure où elle appuie l'immédiateté sur ses déterminations historico-matérielles. C'est-à-dire, la subjectivité est négation dans la mesure où

¹⁹¹ G. W. F. Hegel, *Phénoménologie de l'esprit* (Flammarion, 2012) 69.

¹⁹² G. W. F. Hegel, *Science de la logique : livre deuxième* (Librairie philosophique J. Vrin, 2016) 45.

¹⁹³ Ibid., 69.

¹⁹⁴ G. W. F. Hegel, *Premiers écrits : Francfort 1797-1800* (Librairie philosophique J. Vrin, 1997) 398.

elle constate que l'effectif est médiatisé par le concept. Le concept peut à tout moment percer la fausse totalité de l'immédiateté. Autrement dit, la détermination concrète de la subjectivité, sa réflexion, est l'objectivité : l'objectivité est faite par la subjectivité.

L'identité est le premier moment de la subjectivité, une condition nécessaire, mais pas suffisante pour la subjectivité en tant que « cette identité *qui se reconstitue* ou la réflexion dans l'être autre en soi-même ». ¹⁹⁵ Dans la mesure où l'identité ne va pas hors d'elle-même à l'être autre qui la nierait par la détermination, l'identité n'est pas encore la subjectivité. L'identité n'est qu'une forme inférieure de la subjectivité et la subjectivité peut à tout moment retomber en dégénérescence dans la simple identité.

Puisque l'identité est la négation de la négation, la négation de ce qui est la subjectivité, l'identité nie la subjectivité. **L'identité est la négation de la subjectivité. L'identité est la positivisation de la subjectivité et ainsi aucune subjectivité en tant que telle.** L'identification en tant que processus est la de-subjectification de la subjectivité. Voici pourquoi l'identité est la forme idéologique de la subjectivité, à savoir, parce qu'elle n'est aucune subjectivité du tout : parce qu'elle nie toute possibilité de négation de l'immédiateté.

L'identité, en tant que la positivité de l'immédiat, nie la subjectivité qui est la pure négativité simple. Elle nie la subjectivité en la positivant. L'identification en tant que processus est la de-subjectification de la subjectivité. Dans cette prise de pouvoir de la subjectivité par l'identité, la négativité qui est la subjectivité devient abstraite et positive : la « relation simple à soi-même ... [qui] est, bien plutôt, absence de détermination ». ¹⁹⁶ Abstraite dans la simple auto-

¹⁹⁵ G. W. F. Hegel, *Phénoménologie de l'esprit* (Flammarion, 2012) 69.

¹⁹⁶ G. W. F. Hegel, *Science de la logique : livre deuxième* (Librairie philosophique J. Vrin, 2016) 37.

relation, la subjectivité qui est à partir de ce moment-là l'identité ne peut plus entrer en aucun mouvement dialectique. La subjectivité identifiée et l'objectivité se désagrègent.

La subjectivité positivée dans la forme de l'identité est laissée à côté sans aucune relation avec l'objectivité et n'est plus capable de l'affecter. Désagrégées ainsi l'une de l'autre, la subjectivité identifiée devient incapable de nier l'objectivité. Dans l'identification, la subjectivité ainsi positivée devient incapable de toute négation de l'effectif immédiat qui est l'objectivité : elle devient impuissante face à l'objectivité. Ainsi l'objectivité de l'effectif immédiat devient préservée dans son abstraction. Dès lors, l'objectivité est totale. L'identification de la subjectivité est le moyen conceptuel employé afin de couper les ponts avec la subjectivité qui aurait pu être en mesure de la nier.

L'objectivité est totale, car la subjectivité n'est maintenant qu'une autre objectivité. La subjectivité en tant que négativité simple n'est plus aucune subjectivité, car elle a été positivée dans la forme de l'identité. La totalité de l'objectivité ne signifie rien sinon l'objectification de toute subjectivité et cette objectification de la subjectivité s'effectue dans la négation de la subjectivité qui est la négativité ; c'est-à-dire, dans la positivisation de la subjectivité. L'identité est la forme objective de la subjectivité. C'est exactement pour cette raison que Hegel a mis l'identité dans la logique *objective*. Dans l'identité, la subjectivité ne devient rien de plus qu'une objectivité redondante : une deuxième objectivité. La pensée bourgeoise veut que la subjectivité soit une objectivité : premièrement parce que la subjectivité perd ainsi sa capacité de nier l'objectivité de l'effectif qui devient alors irréfutable ; et deuxièmement, parce qu'en tant qu'objectivité redondante de l'identité, la subjectivité devient maniable et remplaçable : à savoir,

un simple outil. Ainsi est la positivité qui est l'identité, ou la négation de la subjectivité, idéologique.

L'affirmation de l'identité est la réflexion de la négation du sujet. L'identité est affirmée afin que le sujet puisse, dans la dépossession totale dans laquelle il se trouve sous le capitalisme, revendiquer quelque chose pour lui-même. Ainsi l'identité se présente comme la forme-marchandise à posséder. L'identité est le mensonge que le sujet se dit afin de se convaincre d'être toujours un sujet, l'affirmation qu'il a toujours une place dans la totalité de capitalisme. Voici la raison pour laquelle la vérité matérielle que l'identité n'est précisément pas la subjectivité, mais en est la négation, a été refoulée jusqu'à maintenant.

Dans la tendance objective de positiver toute subjectivité en tant qu'identité, la pensée bourgeoise vise à nier la subjectivité en tant que telle. Mais dialectiquement, la pensée bourgeoise reconnaît négativement dans son extirpation de la subjectivité en tant que telle, l'extirpation, qui prend la forme de l'identité, que l'essence de la subjectivité est en fait d'être la pure négativité simple. La pensée bourgeoise prouve contre elle-même la vérité de Hegel.

Sixième chapitre : Sous le principe de l'identité

- I. La subjectivité sous le capitalisme
 - a. La démographie : la science capitaliste de l'identité
- II. La fausse identité
- III. L'absolu de l'idéalisme allemand
- IV. Le totalitarisme, ou la détermination totale de l'identité
- V. Le totalitarisme : l'identité de l'intuition et du concept
 - a. Les deux tout

I. La subjectivité sous le capitalisme

L'objectivité qui détermine dialectiquement la subjectivité n'est plus l'arbre, ou le métal ou même pas la machine industrielle. Cela fait déjà des décennies que les usines ont été délocalisées dans le tiers monde. Dans la société capitaliste, l'objet qui détermine l'intégralité du mode de production de cette société en tant que son *telos* est la marchandise. Sous le capitalisme, l'objectivité a subi un changement substantiel et qualitatif. L'objectivité qui détermine dialectiquement la subjectivité n'est autre que la forme-marchandise. Non seulement cette dernière est désormais produite en masse industriellement, mais aussi ce mode de production commence à déterminer dialectiquement tout objet. Ainsi, l'arbre d'avant ne devient que du bois, un matériau pour la fabrication d'une marchandise ; et tout objet ne devient que la potentialité d'une marchandise. Ainsi le mode de production capitaliste rend vraie matériellement la téléologie naturelle tellement cherchée par la scolastique : la nature est à l'homme pour être exploitée par lui.

Sous le capitalisme, l'objectivité qui détermine dialectiquement la subjectivité est désormais la forme-marchandise. La réflexion dialectique de cette objectivité, à savoir la subjectivité, a donc subi à son tour un changement substantiel et qualitatif ; cela est le tournant

dialectique matérialiste de la philosophie de Marx : « Le mode de production de la vie matérielle conditionne le processus de la vie sociale, politique et intellectuelle en général ».¹⁹⁷ Qu'il y ait une subjectivité qui reste inviolée sans rapport à ce capitalisme, ou dit autrement, que la subjectivité soit une abstraction indépendante de toute matérialité, ne peut pas être présupposé et est la fausseté d'une abstraction métaphysique. Le mode de production capitaliste reproduit non seulement la relation sociale capitaliste-prolétarienne, mais aussi la relation sujet-objet. Présupposer la subjectivité une fois posée la totalisation objective du capitalisme est le comble de la présomption, et ne fait que dissimuler les effets matériels du capitalisme sur la subjectivité. Ainsi, la présupposition de la subjectivité aujourd'hui devient une apologie fausse de capitalisme. Toute philosophie qui présuppose la subjectivité et l'affirme abstraitement est fausse dans son abstraction non-critique, et en conséquence n'en est pas une.

Qu'arrive-t-il alors à la subjectivité sous le capitalisme ? La critique de Marx par Adorno est certainement vraie : « He did not concern himself with subjectivity, it didn't really interest him. He would have dismissed as a milieu theory the idea that people are products of society down to the innermost fibre of their being ».¹⁹⁸ Ainsi, si la philosophie n'a pas beaucoup conceptualisé le changement substantiel et qualitatif de la subjectivité sous le capitalisme, cela semble être un héritage de Marx lui-même.

¹⁹⁷ Karl Marx & Friedrich Engels, *Œuvres choisies en deux volumes : tome I* (Éditions du progrès, 1976) 377.

¹⁹⁸ « Il ne se préoccupait pas de la subjectivité, il ne s'intéressait pas vraiment à elle. Il aurait rejeté comme théorie des milieux l'idée que les peuples sont des produits de la société jusqu'au for intérieur le plus profond de leur être » [Traduction mienne]. Après la rédaction de ce chapitre une traduction française est apparue chez Éditions la Tempête. Theodor Adorno & Max Horkheimer, *Towards a New Manifesto* (Verso, 2019) 75.

Mais en réalité Marx nous a déjà apporté une réponse : le capitalisme est la société déterminée totalement par la production de la marchandise. Sous le capitalisme donc, la subjectivité, comme tout, devient une marchandise elle-même : l'aliénation des moyens de production crée la non-aliénation avec la marchandise. La subjectivité est objectifiée en la forme-marchandise : la subjectivité devient une identité. La subjectivité devient l'objectivité de la forme-marchandise, et donc n'est plus une subjectivité. Et s'il n'y a aucune théorie du sujet chez Marx, cela est précisément parce que le capitalisme nie la subjectivité, et parce que le capitalisme est la tendance à l'objectivité totale. Ainsi, sous le capitalisme, la subjectivité a disparu.

L'identité est en effet l'objectification de la subjectivité. La subjectivité qui parle de son identité n'est plus une subjectivité. Et pourtant, le concept de l'identité ne peut pas être nié abstraitement. Le refoulement du concept ne niera pas l'effectivité du processus objectif que ce concept permet d'être pensé. Un tel refoulement ne fera que rendre impossible la conceptualisation et ainsi la critique de l'effectivité du processus objectif. Autrement dit, on ne peut pas postuler immédiatement un temps pré-capitaliste. Le seul recours donc est de penser l'identité contre l'identité. La dialectique négative est ce concept.

a. La démographie : la science capitaliste de l'identité

Sous le capitalisme, la subjectivité est niée avec la positivité de l'identité. Une fois établi le capitalisme, l'identité du sujet est établie par le biais de la marchandise. La distinction adornienne entre l'art et la marchandise n'est pas classiste, raciste, etc. C'est la distinction entre

un objet esthétique qui exige de la pensée critique et un objet qui ne l'exige pas. C'est la distinction kantienne entre le plaisant et l'agréable mais déterminée par le capitalisme tardif.

Dans la *Critique de la faculté de juger*, Kant fait la distinction dans l'art entre « la forme, laquelle, vis-à-vis de l'observation et du jugement d'appréciation, contient en elle une dimension de finalité, et où le plaisir est en même temps culture et dispose l'esprit à des Idées » et « la matière de la sensation ... où il s'agit uniquement de jouissance, laquelle n'apporte rien à l'Idée, émousse l'esprit, fait peu à peu éprouver du dégoût envers son objet et rend l'âme insatisfaite d'elle-même et chagrine par la conscience de sa disposition ». ¹⁹⁹ L'art est une pièce de la phénoménologie physiologique digne de Burke, ainsi que Kant étiquette l'« exposition » de ce dernier. ²⁰⁰

Pour Kant, ce n'est que la forme qui peut encourager la faculté de juger - et la matière doit faire de son mieux pour ne pas se mettre dans le passage, pour ne pas distraire de la forme. C'est pour cela qu'il nous avertit à de maintes reprises sur l'« attrait » et la « *parerga* » : « s'il n'est là . . . que pour recommander, par son attrait ... dans ce cas on parle de lui comme d'une *parure* ». ²⁰¹ Pour Kant, la possibilité de l'œuvre d'art d'être « plaisante » par opposition à seulement « agréable » est entièrement interne à l'œuvre d'art. Kant peut localiser la condition déterminante dans la singularité abstraite de l'œuvre d'art seulement par la division binaire de l'œuvre contre elle-même : uniquement en gardant séparées, en figeant la « forme » et la « matière », uniquement par le refus de la pensée dialectique. Une telle pensée non-dialectique

¹⁹⁹ Emmanuel Kant, *Critique de la faculté de juger* (Flammarion, 2015) 313.

²⁰⁰ Ibid., 260.

²⁰¹ *Parerga* est traduite diversement comme parure, ornement ou même décoration. Ibid., 205. Voir aussi : 202, 204.

telle que celle de Kant mène nécessairement à la maintenance d'assertions absurdes - comme si la « matière » d'un chant modal pourrait prendre la forme d'un canon de mensuration aussi bien que celle d'une sonate classique.

Adorno, reconnaissant que la matière et la forme ne peuvent pas être abstraites l'une de l'autre, doit réviser cette distinction. En fait, ailleurs et obliquement, Kant s'approche d'un principe hétéronomique de jugement pour l'art qui peut et qui ne peut pas encourager la faculté de juger : « Cela étant, que la satisfaction par des Idées esthétiques ne doive pas dépendre de la réalisation de fins déterminées ».²⁰²

Les produits de l'industrie culturelle, *i.e.*, les marchandises, ne peuvent pas être des objets esthétiques de jugement parce qu'ils sont totalement déterminés par rapport à une fin : amuser la démographie cible. Le concept totalitaire déterminant par rapport à la marchandise est celui du but lucratif. L'« entertainment » est le mot de l'industrie culturelle pour tout ce qui « ne mérite[...] d'être désigné[] que comme agréable[] ».²⁰³ Tout ce qui est désagréable, difficile, inconfortable ne peut pas être « divertissant » : c'est trop de travail. Le travail et l'agréabilité sous le capitalisme sont devenus mutuellement exclusifs : tout travail doit être désagréable et tout ce qui est désagréable doit être du travail. Le divertissement sous le capitalisme tardif est déterminé totalement par le travail : « Dans le capitalisme avancé, l'amusement est le prolongement du travail. Il est recherché par celui qui veut échapper au processus du travail automatisé pour être de nouveau en mesure de l'affronter. Mais l'automatisation a pris en même temps un tel pouvoir sur l'homme durant son temps libre et sur son bonheur, elle détermine si

²⁰² Ibid., 339.

²⁰³ Ibid., 203.

profondément la fabrication des produits servant au divertissement, que cet homme ne peut plus appréhender autre chose que la copie, la reproduction du processus du travail lui-même ». ²⁰⁴ En tant que ce qui est agréable à la démographie cible, c'est-à-dire, en tant que « divertissement » ou « amusement », ces objets-ci laissent superflue et non-expérimentée la faculté de juger.

Et la science et le capitalisme affirment l'abstraction de l'identité. Sans la négation qui est le concept, la science se fait avoir par la critique de l'utile. L'utile est toujours utile dans un cadre de fonctionnement qui est la donnée d'une situation historico-matérialiste. L'utile doit présupposer ce cadre qui n'est que la formalisation du contenu historico-matériel, et cette formalisation rend abstrait ce contenu et ainsi le falsifie en l'éternalisant. Autrement dit, dans un autre cadre, il ne serait pas nécessairement utile. Ainsi, l'utile s'intéresse toujours à la prolongation de cette situation historico-matérielle. L'utile est toujours un réformisme.

C'est pourquoi toute la *Phénoménologie de l'esprit* est une critique de la science : « C'est ce devenir de *la science en général*, ou du *savoir*, que la présente *Phénoménologie* de l'esprit [[comme première partie de son système]], expose. Le savoir tel qu'il est d'abord, ou encore, *l'esprit immédiat*, est la conscience sans esprit, ou encore, *la conscience sensible*. Pour devenir savoir proprement dit, ou pour engendrer l'élément de la science qui est le pur concept [même] de celle-ci, il doit se frayer un long et laborieux chemin ». ²⁰⁵ Si la science est incapable de la négation de l'immédiateté abstraite de ce qui est, est incapable de la négation qui est le concept, la philosophie doit être une science conceptualisée : le concept de la science. Et quand Marx parle de la science c'est toujours dans ce sens-là.

²⁰⁴ Max Horkheimer & T. W. Adorno, *La dialectique de la Raison : fragments philosophiques* (Gallimard, 1974) 203. Voir aussi : 202, 208.

²⁰⁵ G. W. F. Hegel, *Phénoménologie de l'esprit* (Flammarion, 2012) 75.

Le concept est négatif dans la mesure où il est le produit de la subjectivité, fait dans le travail de la pensée de la subjectivité. Le concept en tant que le produit de la subjectivité prend sa revanche sur la subjectivité en toujours voulant devenir objet. Dès qu'il est produit il est le concept en tant qu'identité, et est ainsi une immédiateté abstraite. C'est la dialectique du concept. Le concept de l'identité en tant que ce qui possibilise le concept prend toujours parti contre la non-identité. Cela signifie que le préjugé du concept est toujours pour l'identité. Voilà pourquoi il incombe à la pensée de retourner le concept contre lui-même. Afin de mériter le nom de philosophie, la philosophie doit être l'auto-réflexion du concept.

La différence entre l'art et la philosophie est que l'art est pré-conceptuel tandis que la philosophie travaille avec le concept lui-même : « The philosophical concept does not relinquish the yearning that animates art without concepts. In the absence of concepts that yearning fulfills itself blindly, and because it is blind it does not fulfill itself in fact but only appears to do so. And this non-conceptual immediacy characteristic of art actually succeeds in achieving fulfillment in a certain sense by making itself at home in its own semblance as a non-conceptual activity. The organ of philosophy is the concept, and there can be no derogation from this; and, at the same time, the concept is the wall between philosophy and that yearning which it may not relinquish.

As the container of whatever existing thing it is concerned with, the concept negates that yearning; and philosophy can neither circumvent that negation nor submit to it ».²⁰⁶

Qui plus est, la différence entre la science et la philosophie est que la philosophie reste capable de la négation qui est le concept. La science ne peut s'occuper qu'avec ce qui est donné : les données. Elle présuppose l'immédiateté de ce qui est, et ainsi elle ne peut pas critiquer cette immédiateté. L'affirmation (implicite) d'une immédiateté abstraite n'est pas encore la critique qui n'est possible que par la négation du concept. C'est exactement la critique de Marx de l'économie « vulgaire ».²⁰⁷ Parce que la science ne peut qu'affirmer l'identité, en tant qu'immédiateté abstraite de ce qui est, sa méthode est toujours celle de l'identification abstraite : la taxonomie. Son objet est toujours l'immédiateté abstraite d'une identité.

La production de l'identité par la pensée bourgeoise achève son apogée dans la science de la démographie. La science et le capitalisme s'unissent autour de l'identité de la démographie. La démographie est la science de l'identité et ainsi la science la plus scientifique car l'objet

²⁰⁶ « Le concept philosophique ne renonce pas au désir qui anime l'art sans concepts. Dans l'absence de concepts ce désir-là se satisfait aveuglément, et parce qu'il est aveugle il ne se satisfait pas en fait mais seulement semble de le faire. Et cette immédiateté non-conceptuelle qui caractérise l'art réussit en fait à réaliser l'épanouissement en un certain sens en se faisant elle-même chez soi dans son propre semblant en tant qu'activité non-conceptuelle. L'organe de la philosophie est le concept, et ainsi il n'y peut avoir aucune dérogation de cela ; et, en même temps, le concept est le mur entre la philosophie et ce désir qu'elle ne peut pas renoncer. En tant que contenant de n'importe quelle chose existante dont il se préoccupe, le concept nie ce désir ; et la philosophie ne peut ni contourner cette négation ni y soumettre » [Traduction mienne]. T. W. Adorno, *Lectures on Negative Dialectics* (Polity Press, 2008) 94-5.

²⁰⁷ Voir Karl Marx, *Le Capital : Critique de l'économie politique : Livre premier* (Presses Universitaires de France, 1993) 93 : « Je fais remarquer une fois pour toutes que par économie politique classique j'entends toute économie, depuis W. Petty, qui cherche à analyser la connexion interne des rapports de production bourgeois, par opposition à l'économie vulgaire qui ne fait que tourner autour de la connexion apparente et ne cesse de remâcher le matériau fourni depuis longtemps par l'économie scientifique, pour faire comprendre de façon plausible les phénomènes dits les plus grossiers, et répondre aux besoins domestiques bourgeois, en se limitant du reste à systématiser, pédantisme et proclamer vérités éternelles les représentations banales et autosatisfaites que les agents bourgeois de la production se font de ce qui est pour eux le meilleur des mondes, le leur ».

scientifique est toujours déjà l'immédiateté abstraite d'une identité. Elle présuppose l'identité de ses objets et ses résultats confirment l'identité de ses objets. La démographie commence en définissant des identités. Elle fait ainsi afin de contrôler ces mêmes identités plus aisément en leur déclarant ce qui les satisfera : ces identités présupposées par la démographie sortiront consommer la marchandise mise en vente pour elles par la démographie. Ainsi, la démographie crée ces mêmes identités *in concreto* dialectiquement dans « une tautologie gigantesque » :

« Abstraction is the procedure whose every method must start off by formulating concepts: it must ignore the particulars with which it is concerned at every turn; it must make its material manageable, that is to say, capable of being controlled. But the methodologists and logicians are mistaken in their belief that only by this means will they be able to gain a hold on the general as the other of the particular, the finite, the existent; just as mathematics is a gigantic tautology 'which exerts a total dominance over what it has itself prepared and formed' (ibid.; see also p. 27 below), so too methods are always concerned with themselves, with the flimsiest, most abstract vestige of what they have reduced the world to by treating anything and everything only in terms of general concepts, while declining to engage with the object itself ».²⁰⁸ **L'identité est la**

présupposition du capitalisme, postulée afin de rendre possible le cercle vicieux du capitalisme lui-même.

²⁰⁸ « L'abstraction est l'intervention dont toute méthode doit commencer par la formulation de concepts : elle doit ignorer les particuliers dont elle est préoccupée à tout bout de champ ; elle doit rendre gérables ses matériaux, c'est-à-dire, capables d'être contrôlés. Mais les méthodologistes et les logiciens se trompent dans leur croyance qu'il n'est que seulement par ce moyen qu'ils seront capable de saisir le général en tant que l'autre du particulier, du fini, de l'existant ; exactement comme les mathématiques sont une tautologie gigantesque « qui exerce une dominance totale sur ce qu'elles a elles-mêmes préparé et formé » (ibid. ; voir aussi p. 27 ci-dessous), de même que les méthodes se préoccupent toujours d'elles-mêmes, du vestige le plus piètre, le plus abstrait de ce auquel elles ont réduit le monde en traitant n'importe quoi et tout seulement en termes de concepts généraux, tout en refusant d'engager avec l'objet lui-même » [Traduction mienne]. Rolf Tiedemann, « Editor's Forward », dans T. W. Adorno, *Lectures on Negative Dialectics* (Polity Press, 2008) xiii.

II. La fausse identité

« Reinhold pose l'essence, ou le caractère interne de la pensée en tant que pensée, comme l'aptitude d'un seul et même terme à se répéter sans fin en tant qu'un seul et le même, en un seul et le même et par un seul et le même, c'est-à-dire comme identité ». ²⁰⁹ Cette conception de la pensée est juste en tant que pensée bourgeoise. La pensée bourgeoise doit refouler tout ce qui n'est pas une identité. Elle soutient que tout ce qui n'est pas une identité n'est pas *ipso facto* pensable. Dans la pensée bourgeoise, afin qu'une chose soit pensable, en tant que condition de la possibilité de penser, il faut *a priori* que la chose devienne une identité : pour qu'une chose soit reconnue par la faculté bourgeoise, elle doit se conformer à la forme d'une identité.

C'est le principe de l'identité qui unit la pensée bourgeoise et la société d'échange. L'identité est ce qui possibilise l'équivalence des objets. L'équivalence n'est qu'une identité de valeur. L'identité est donc ce qui marchandise les objets. C'est la raison matérielle pour laquelle la pensée bourgeoise doit affirmer l'identité et ce qui la caractérise en tant que bourgeoise.

L'identité, en tant que concept déterminant de la marchandise et ainsi de la société capitaliste, est devenue le concept déterminant du sujet de cette même société. Le concept de l'identité, en tant que l'objectification de la subjectivité, est le *petitio principii* de ce qu'il prouverait, à savoir, l'identité du sujet-objet. Il convertit la subjectivité en objet et conclut de cela qu'il a effectué l'identité du sujet-objet, mais il n'a fait cela qu'en niant la subjectivité en tant que telle. Ainsi il ne peut y avoir aucune identité du sujet-objet car il n'y a plus de sujet.

²⁰⁹ G. W. F. Hegel, *La différence entre les systèmes philosophiques de Fichte et de Schelling* (Librairie philosophique J. Vrin, 1986) 115.

L'identité en tant que le principe du capitalisme effectue la fausse identité du sujet-objet qui n'est que l'objectivité totale.

Le capitalisme est la société de la fausse identité du sujet-objet. Il doit effectuer ce processus de l'identification qui amène à l'intégration totale comme le corrélat correctif de la désintégration sociale de sa privatisation. La thèse de l'identité, qui est conceptualisée comme l'intégration totale de la société capitaliste, est soutenue précisément en proportion directe dans la mesure où la société se désintègre sous le capitalisme. Si nous sommes tous le même, ce n'est pas dû à une sorte d'universalité de l'humanité, mais dû à la marchandisation objective de la subjectivité effectuée par la pensée bourgeoise qui fait de toute subjectivité une identité.

L'universalité de l'humanité est le mensonge métaphysique de l'idéologie capitaliste.

L'identité n'est pas réductible à une opération logique entre un sujet et un prédicat, car l'identité est un changement qualitatif de la subjectivité elle-même. L'identité est une positivité abstraite et ainsi la négation trahissante la subjectivité en tant que telle. L'identification de la subjectivité n'est donc rien de moins que l'abandon de la subjectivité à l'objectivité totale. C'est exactement cela qui détermine toute *Identität-Philosophie* comme idéologie bourgeoise et la tendance objective de la philosophie bourgeoise d'aujourd'hui de penser en termes des identités : féministe, race, etc. La division de la subjectivité en des identités est la réflexion subjective de la division objective du travail. La division de la subjectivité en des identités devient la division objective du travail. Les départements universitaires qui sont aujourd'hui rangés par identité en sont la preuve : « African-American Studies », « Asian-American Studies », « Hispanic Studies », etc. La division de la subjectivité en des identités double la division objective du travail et ainsi la confirme. Et cela est exactement la transformation qui est la raison d'être de la

division du travail : « La transformation par la division du travail des puissances personnelles (rapports) en puissances objectives ne peut pas être abolie du fait que l'on s'extirpe du crâne cette représentation générale, mais uniquement si les individus soumettent à nouveau ces puissances objectives et abolissent la division du travail ». ²¹⁰ Parce que la subjectivité en tant que pure négativité simple ne peut pas être découpée, parce qu'elle est par définition *simple*, il faut tout d'abord la positiver pour rendre ensuite possible son morcellement. Car la subjectivité en tant que pure négativité simple ne peut pas être découpée en morceaux pour être vendue dans la boucherie. La *Identität-Philosophie* se soumet aux exigences du marché et ainsi trahit la philosophie en tant que le « travail du négatif » de la pure négativité simple qui est la subjectivité. ²¹¹

Le « travail du négatif » ne peut venir de nulle part ailleurs que de cette pure négativité simple qui est la subjectivité en tant que sa source. Sans la pure négativité simple, il ne pourrait y avoir aucun travail du négatif. Et pourtant la philosophie ne peut pas non plus affirmer abstraitement la subjectivité. La subjectivité n'est pas l'identité en tant que l'immédiateté abstraite d'une donnée. Qui plus est, du côté subjectif, la pensée bourgeoise avec ses racines dans la scolastique, et du côté objectif, le capitalisme, ont agi de concert afin que la subjectivité se positivise et soit ainsi niée. On ne peut pas donc présupposer la subjectivité, comme si elle existait encore. La philosophie doit créer la subjectivité dialectiquement et concrètement par la *praxis* de la négativité. La philosophie est la *praxis*, par la négativité, de la création matérielle de la subjectivité.

²¹⁰ Karl Marx & Friedrich Engels, *L'idéologie allemande* (Éditions sociales, 1968) 93-4.

²¹¹ G. W. F. Hegel, *Phénoménologie de l'esprit* (Flammarion, 2012) 69.

En ne réfléchissant pas critiquement à l'identité, la philosophie se remet directement à l'idéologie capitaliste. En abandonnant le concept de la subjectivité en tant que la pure négativité simple, en se débarrassant de la subjectivité avec la positivité abstraite de l'identité, la philosophie n'est plus capable d'un quelconque travail du négatif : la philosophie n'est plus la philosophie. Toute philosophie qui accepte l'identité non-critiquement trahit la philosophie.

III. L'absolu de l'idéalisme allemand

Les machines telles que le moteur à vapeur et le métier à tisser mécanique qu'ont permis l'industrialisation de la production ont été inventées dans le courant du 18^{ème} siècle. Des usines peuvent dès lors commencer la production de masse, comme la Soho Foundry en 1795 en Angleterre.²¹² Et déjà, dès 1829, les effets de l'industrialisation sur la campagne sont condamnés : « Le département que j'ai l'honneur de représenter a été plus qu'aucun autre victime de cette révolution industrielle ; sa fabrication, considérable il y a vingt ans, n'existe plus aujourd'hui ».²¹³

La détermination historico-matérielle de l'idéalisme allemand est alors l'industrialisation de la production qui s'achève dans l'instauration du capitalisme. Toute critique de l'idéalisme allemand qui ignorerait cette détermination ne peut pas être une critique immanente et serait fautive dans son abstraction.

Jusqu'à la génération philosophique précédente, celle des rationalistes, l'identité n'était qu'une loi logique : « il n'est pas vrai que deux substances se ressemblent entièrement, et soient

²¹² <https://historicengland.org.uk/listing/the-list/list-entry/1021388>. Accédé le 26 avril 2021.

²¹³ Anna Bezanson, « The Early Use of the Term Industrial Revolution », *The Quarterly Journal of Economics*, Vol. 36, No. 2 (Feb., 1922) 343-349.

différentes *solo numero* ». ²¹⁴ Mais à ce moment-là de l'histoire de la philosophie, avec l'idéalisme allemand, l'identité devient une problématique. L'identité devient une problématique précisément à moment-là parce que l'identité en tant que l'indiscernabilité entre objets commence à être produite par l'industrialisation de la production. L'identité est déterminée objectivement en tant qu'une problématique par l'historico-matérialisme du capitalisme. Ainsi tout l'idéalisme allemand traite de l'identité. Schelling promeut le concept de l'identité : son *Identitätsphilosophie* devient une *positive Philosophie* précisément parce que l'identité est une positivité et cette affirmation de la positivité de l'identité détermine sa philosophie comme une philosophie bourgeoise. Hegel, par contre, essaie de penser l'identité contre l'identité : la philosophie hégélienne est une critique de l'identité en tant que positivité de ce qui est immédiatement. Même Hölderlin apprécie le concept de l'identité comme une problématique dont il faut s'occuper, son article philosophique de 1795 « Urtheil und Seyn » s'achevant avec la conclusion : « Par conséquent l'identité n'est pas l'union de l'objet et du sujet qui se produirait sans plus, par conséquent l'identité n'est pas = l'Être absolu ». ²¹⁵ La philosophie contemporaine a arrêté de considérer le concept de l'identité comme une problématique, a arrêté de le problématiser. Cette approbation non-critique de l'identité, son refus de le problématiser, prouve la détermination complète par la pensée bourgeoise de la philosophie contemporaine.

Le concept déterminant de l'idéalisme allemand c'est l'absolu. Autrement dit, l'absolu est la limite immanente de l'idéalisme allemand : « On n'est pas censé concevoir l'absolu, mais le sentir et le contempler, ce n'est pas le concept, mais le sentiment qu'on en a et ce qu'on en

²¹⁴ G. W. Leibniz, *Discours de métaphysique* suivi de *Monadologie* (Gallimard, 1995) 44.

²¹⁵ Friedrich Hölderlin, *Œuvres* (Éditions Gallimard, 1967) 283.

contemple qui sont censés à la fois mener les débats et être énoncés ».²¹⁶ La conception de l'absolu reste constante dans la philosophie de l'idéalisme allemand. Dans le système philosophique de Fichte, « Le *système de Fichte* se fonde sur l'intuition intellectuelle, la pensée pure de soi-même, la conscience de soi pure, le moi = moi, je suis ; l'Absolu est sujet-objet ; le moi est cette identité du sujet et de l'objet ».²¹⁷ Dans la philosophie de la science de Hegel, « L'Idée absolue, telle qu'elle s'est dégagée, est l'identité de l'Idée théorique et de l'Idée pratique ».²¹⁸ L'absolu est la problématique de l'identité.

Le désir métaphysique pour l'absolu en tant qu'identité du sujet et de l'objet présuppose déjà la séparation du sujet et de l'objet. Dans la mesure où le désir de l'absolu est le désir pour une union métaphysique, cette philosophie est fautive. Car ainsi la conception de l'absolu en tant qu'identité du sujet et de l'objet n'est que la reproduction prétendument laïque du désir théologique pour l'union de l'homme et du Dieu. Si le sujet se sent séparé, la conceptualisation de cette intuition de séparation rend cette séparation fautive si cette conceptualisation postule la métaphysique théologique d'un temps antérieur à une chute biblique qui a provoqué la séparation de l'homme et du Dieu. Cela ne prouve, une fois encore, que, dans la mesure où la conceptualisation de ce désir est métaphysique, la philosophie bourgeoise est une deuxième scolastique.

Si le sujet se sent séparé, la conceptualisation de cette intuition de séparation n'est vraie que dans la mesure où elle comprend les conditions historico-matérielles de cette intuition.

²¹⁶ G. W. F. Hegel, *Phénoménologie de l'esprit* (Flammarion, 2012) 61.

²¹⁷ G. W. F. Hegel, *La différence entre les systèmes philosophiques de Fichte et de Schelling* (Librairie philosophique J. Vrin, 1986) 135.

²¹⁸ G. W. F. Hegel, *Science de la logique : livre troisième* (Librairie philosophique J. Vrin, 2016) 299.

L'intuition de séparation sentie par le sujet, qui cause qu'il exprime le désir métaphysique pour l'absolu en tant qu'identité du sujet et l'objet, est déterminée par le mode de production capitaliste. Le désir métaphysique pour l'absolu en tant qu'identité du sujet et de l'objet n'est vrai que par rapport dialectique à sa détermination historico-matérielle de l'instauration du capitalisme.

Sous le capitalisme, l'objectivité qui devient totale rend superflue la subjectivité et se débarrasse d'elle. Le savoir de l'artisanal du sujet devient superflu et il est ainsi réduit à un simple rouage dans la machine. Le désir métaphysique pour l'absolu en tant qu'identité du sujet et de l'objet est vrai précisément en tant que résistance d'une subjectivité qui commence à sentir intuitivement le fait objectif de l'éloignement de l'objet du sujet. Le désir métaphysique pour l'absolu en tant qu'identité du sujet et de l'objet est la réflexion subjective de ce débarrasement de la subjectivité effectué par l'objectivité totale du capitalisme. L'absolu est conceptualisé comme l'identité du sujet et de l'objet précisément parce qu'ainsi il deviendrait nécessaire de garder le sujet. L'absolu est l'affirmation revendicative du sujet face à l'objectivité totale du capitalisme. L'absolu en tant qu'identité du sujet et de l'objet est la dernière stratégie conceptuelle du sujet pour se préserver.

La critique pointée sur l'absolu de l'idéalisme allemand qu'il revient au sujet, qu'il ne s'agit que d'un sujet-objet *subjectif* et n'est donc aucun dépassement de la séparation du sujet et de l'objet a certainement raison. Cette critique est précisément celle que Hegel braque sur Fichte : « *Le principe, le sujet-objet, s'avère être un sujet-objet subjectif* »²¹⁹ ; et c'est précisément cette même critique que Adorno braque sur Hegel lui-même : « L'objectivité de la

²¹⁹ G. W. F. Hegel, *La différence entre les systèmes philosophiques de Fichte et de Schelling* (Librairie philosophique J. Vrin, 1986) 103.

dialectique hégélienne qui anéantit tout ce qui n'est que subjectivisme conserve quelque chose de la volonté du sujet de sauter par-dessus son ombre. Le sujet-objet hégélien est sujet »²²⁰ ; « Mais si finalement, dans une perspective universalisée, comme chez Hegel, tout tombe dans le sujet en tant qu'esprit absolu, l'idéalisme se supprime lui-même en supprimant toute différence déterminée qui permettrait de saisir le sujet comme différent, comme sujet ».²²¹ Cette critique est fautive si elle reste abstraite et non-immanente. L'absolu de l'idéalisme allemand en tant qu'identité du sujet et de l'objet revient au sujet précisément parce qu'il serait le correctif subjectif à l'objectivité totale du capitalisme. De tels moments dialectiques deviennent faux dès qu'ils ne prennent pas en compte la situation historico-matérielle. Autrement dit, ils ignorent que la force de chacun des deux moments n'est pas égale l'une à l'autre. L'absolu de l'idéalisme allemand en tant qu'identité du sujet et de l'objet revient au sujet parce que l'objectivisation totale de capitalisme qui se passe en ce moment-là dans l'histoire nie le sujet. L'absolu de l'idéalisme allemand est le concept d'une subjectivité qui se trouve exposée au risque de sa négation anéantissante. L'absolu revient au sujet, insiste sur lui, parce que sous le capitalisme, la subjectivité ne peut pas être présupposée. L'absolu est le concept de la subjectivité déterminé par l'objectivité totale du capitalisme.

L'absolu de l'idéalisme allemand en tant qu'identité du sujet et de l'objet revient au sujet parce que l'identité est déjà une objectivité. La formule de « l'identité du sujet et de l'objet » contient deux termes objectifs : l'identité et l'objet. Le sujet est déjà surpassé en nombre. Face à

²²⁰ T. W. Adorno, *Trois études sur Hegel* (Éditions Payot & Rivages, 2003) 21-2.

²²¹ *Ibid.*, 71.

la matérialité historique d'une objectivité qui tend à sa totalisation, si la possibilité de la subjectivité serait sauvegardée, il faut que l'absolu échoie au sujet.

Faire du sujet l'objet (de la conscience subjective), ce n'est pas effectuer l'identité du sujet et de l'objet, mais seulement effectuer l'objectification du sujet : « A côté de la pensée de soi-même, il existe encore une autre pensée, à côté de la conscience de soi encore une conscience empirique diverse, en dehors du moi comme objet encore de multiples objets de la conscience ».²²² L'identité du sujet et de l'objet n'est pas ainsi effectuée, mais plutôt on n'est laissé qu'avec l'objectification du sujet d'un côté et, de l'autre, l'objectivité, ou, en somme, l'objectivité totale.

Si jusqu'ici on n'a considéré l'identité chez Hegel que telle qu'elle est conceptualisée dans la *Science de la logique*, cela n'a été que parce que cette conceptualisation constitue la critique la plus mûre de Hegel. Effectivement son premier livre publié traite de l'identité, à savoir, la *Différence entre les systèmes philosophiques de Fichte et de Schelling* de 1801. Mais déjà ici, la pensée déterminée par l'identité est critiquée.

La *Differenzschrift* est une critique de la philosophie de Reinhold. Cette philosophie est caractérisée à maintes reprises par Hegel avec une citation du *Beyträge our Berichtigung bisheriger Missverständnisse der Philosophie* : « Reinhold pose l'essence, ou le caractère interne de la pensée en tant que pensée, comme l'aptitude d'un seul et même terme à se répéter sans fin en tant qu'un seul et le même, en un seul et le même et par un seul et le même, c'est-à-dire

²²² G. W. F. Hegel, *La différence entre les systèmes philosophiques de Fichte et de Schelling* (Librairie philosophique J. Vrin, 1986) 136.

comme identité ».²²³ La philosophie de Reinhold est une philosophie qui, avec l'identité pour son principe, produit la répétition de l'identité au moyen de cette même identité. Cette « identité pure . . . exclut d'elle-même toute dissociation ».²²⁴

Ce que Hegel manque et ce qui rend sa critique de Reinhold fautive dans son abstraction, c'est que cette conception de la philosophie qui est celle de Reinhold est précisément la philosophie bourgeoise. La pensée déterminée totalement par et au service de la répétition infinie d'une forme identique à elle-même est la pensée sous le capitalisme : la pensée qui se limite à la reproduction en masse de la forme-marchandise. La pensée qui se limite à la reproduction de la forme identique à elle-même est la pensée qui trahit la pensée elle-même.

Dans la mesure où la philosophie de Hegel est une critique de l'identité, sa philosophie est ainsi une philosophie anti-bourgeoise. Cependant, la sienne est en même temps la philosophie bourgeoise la plus maligne. La philosophie de Hegel n'est pas une critique de l'identité en tant que telle, mais une critique de « l'identité relative » afin d'établir « l'identité absolue » : « L'unité est imposée de force dans une identité simplement relative ; l'identité, qui *doit* être absolue, *est* incomplète ».²²⁵ Horkheimer, qui caractérise toute la logique hégélienne comme un « système de l'Identité », dit à propos de la critique de l'identité de Hegel dans la *Differenzschrift* : « Sa lutte contre l'« identité abstraite » et contre Schelling ne concerne pas, en vérité, le principe lui-même, mais son absence de contenu, en tant que négation sommaire de toute

²²³ Ibid., 115. Voir aussi : « La pensée, en tant que possibilité de répéter sans fin A comme A, est une abstraction ; la première proposition est exprimée comme une activité » 124 ; et « La *pensée* ne devient pas telle dans et par l'application et en tant qu'appliquée, mais il faut concevoir sa nature *interne*, c'est-à-dire la possibilité de réitérer sans fin une seule et même chose, en une seule et même chose, par une seule et même chose: l'identité pure, l'infinité absolue, qui exclut d'elle-même toute dissociation, toute succession, toute juxtaposition » 193-4.

²²⁴ Ibid., 193-4.

²²⁵ Ibid., 132. Voir aussi : 110, 117, 126, et al.

différence en soi ».²²⁶ Il ne s'agit pas de nier le concept de l'identité en tant que tel, mais de le faire absolu. C'est-à-dire, l'identité en tant que principe de la réflexion est niée afin d'en faire le principe de la spéculation. Le concept de l'identité est critiqué afin de l'élever encore plus haut : « Or, la spéculation élève à la conscience l'identité qui reste inconsciente pour le sens commun ».²²⁷ L'absolu devient un moyen de sauvegarder l'identité : « Voilà pourquoi l'Absolu est l'identité de l'identité et de la non-identité ; opposer et ne faire qu'un coexistent en lui ».²²⁸ L'absolu n'est finalement que l'identité sans l'identité, un concept de l'identité qui est censé faire référence, comme son contenu, à une différence. Cette conception hégélienne de l'absolu ne développe pas tout au long de sa philosophie. Onze ans plus tard dans la *Science de la logique* l'absolu reste conceptualisé en tant qu'identité : « Mais l'absolu lui-même est *l'identité absolue* ; c'est là sa *détermination* en tant que toute multiplicité variée du monde qui est en soi et du monde qui apparaît, ou de la totalité intérieure et de la totalité extérieure, est, en lui, supprimée ».²²⁹ Alors même que sa critique de l'identité devient plus précise et sans équivoque, sa conception de l'absolu ne développe pas.

La relation entre la raison et la spéculation est que la spéculation est la raison qui raisonne sur elle-même : « La spéculation est la Raison une et universelle qui agit sur elle-

²²⁶ Max Horkheimer, *Les débuts de la philosophie bourgeoise* (Éditions Payot & Rivages, 2010) 161.

²²⁷ G. W. F. Hegel, *La différence entre les systèmes philosophiques de Fichte et de Schelling* (Librairie philosophique J. Vrin, 1986) 118. Voir aussi : « L'intuition transcendente dépasse toute opposition ; elle abolit toute différence entre la construction de l'univers par et pour l'intelligence et son organisation vue comme quelque chose d'objectif, d'apparence indépendante. L'acte de produire la conscience de cette activité est la spéculation » (127).

²²⁸ Ibid., 168.

²²⁹ G. W. F. Hegel, *Science de la logique : livre troisième* (Librairie philosophique J. Vrin, 2016) 176.

même ».²³⁰ « La Raison, la faculté de la totalité, dans la mesure où elle est objective »²³¹ totalise dans son effort de produire l'identité qui est l'Absolu : « D'autre part l'Absolu, produit pour la conscience par la réflexion dans l'acte de philosopher, devient une totalité objective, un tout de savoir, une organisation de connaissances »²³² ; « Quand la Raison se produit ainsi, l'Absolu se donne la forme d'une totalité objective, d'un tout qui se suffit à lui-même, s'accomplit lui-même et ne repose sur rien d'extérieur, mais se fonde lui-même en son commencement, son milieu et sa fin ».²³³ La raison était toujours cette pulsion à la totalisation de l'objectivité.

La pensée totalisante qui vise à faire de l'objectivité une identité absolue, c'est-à-dire la pensée totalisante de la spéculation de l'idéalisme allemand, était toujours fautive. Elle n'était jamais que la réflexion dans la pensée subjective de l'objectivité totalisée par le capitalisme. La philosophie transcendantale de Fichte est la philosophie de l'identité subjective. Celle-ci trouve sa réalisation dans l'identification de toute subjectivité sous l'idéologie bourgeoise. La philosophie de la nature de Schelling est la philosophie de l'identité objective. Celle-ci trouve sa réalisation dans la réduction de toute objectivité à la forme identique de la marchandise sous l'idéologie capitaliste. Parce que cet objectif du capitalisme est aujourd'hui réalisé, il faut affirmer : il n'y a plus besoin de la spéculation. Le spéculatif est le réel. Si la spéculation doit signifier quelque chose aujourd'hui, cela ne peut être que la pensée qui ne s'agenouille devant ce

²³⁰ G. W. F. Hegel, *La différence entre les systèmes philosophiques de Fichte et de Schelling* (Librairie philosophique J. Vrin, 1986) 108.

²³¹ Ibid., 131.

²³² Ibid., 116.

²³³ Ibid., 130.

qui est, la pensée qui refuse d'être déterminée totalement par le positif, mais qui, dans sa négation du positif, imagine un « autrement ».

Il a été donc démontré que sous le capitalisme, l'absoluité de l'identité est arrivée puisque l'identité est élevée jusqu'à un principe incritiquable. L'identité est quelque chose qu'on est censé *produire*, et non pas une donnée incréée. L'absolu de l'identité s'avère non pas l'étape finale de la conscience, telle que décrite par Hegel dans la *Phénoménologie de l'esprit*, mais plutôt s'avère la forme de conscience au moment de la *Phénoménologie*, à savoir à l'ère de l'instauration du capitalisme industriel. Il est prouvé alors que quand Hegel dit que son époque est celle de l'absolu en tant qu'identité, il avait tout à fait raison. Si le sujet-objet identique est, en fin de compte, une identité subjective, cela est dû à l'objectivation de capitalisme qui était alors en 1807 en train de devenir totale.

IV. Le totalitarisme, ou la détermination totale de l'identité

a. L'identité de l'intuition et du concept

Selon la pensée bourgeoise donc tout ce qui n'est pas une identité est incapable d'être l'objet d'une expérience (une pensée). Et pourtant, qu'est-ce qui peut et qu'est-ce qui ne peut pas être un objet de l'expérience ?

Kant écrit dans le troisième des principes de l'entendement pur, les « Analogies de l'expérience » : « L'expérience est une connaissance empirique » (A176/B218).²³⁴ Dans la « Logique transcendantale » il écrit : « Aussi est-il tout autant nécessaire de rendre sensibles ses

²³⁴ Emmanuel Kant, *Critique de la raison pure* (Éditions Gallimard, 1980) 220.

concepts (c'est-à-dire de leur joindre l'objet dans l'intuition), que de rendre intelligibles ses intuitions (c'est-à-dire de les soumettre à des concepts) . . . De leur union seule peut résulter la connaissance » (A51/B75).²³⁵ Et finalement, dans les « Paralogismes de la raison pure », Kant affirme la règle : « Pour échapper ici à la fausse apparence, on suit cette règle : *Ce qui s'accorde avec une perception suivant des lois empiriques est effectivement réel* » (A377).²³⁶

Il faut que toute intuition sensible, ou perception, ait lieu conformément aux lois empiriques dans la mesure où elle est une perception dans le monde physique. On ne peut pas avoir une intuition sensible de ce qui n'est pas dans le monde physique. Cela serait une intuition sensible suprasensible, laquelle serait une *contradictio in terminis*. Toute intuition sensible (ou perception) donc en tant que sensible est effective. Aucune intuition sensible dans la mesure où elle est sensible ne peut être jugée comme non-effective. Il faut que tout objet qui apparaît, *i.e.*, qui est donné à la perception du sujet dans l'unité synthétique des intuitions diverses, ou la nature, soit capable d'être une intuition d'une pensée possible. *L'esthétique transcendantale détermine a priori ce qui peut et ce qui ne peut pas être une possible intuition sensible: non pas quelles intuitions sensibles, une fois données, peuvent ou ne peuvent pas être un objet d'une expérience possible.*

On voit donc qu'afin de juger ce qui peut et ce qui ne peut pas être une pensée, aucune règle ne peut nous être donnée de l'unité synthétique des intuitions diverses.

Alors il faut se tourner vers la deuxième faculté : celle des concepts de l'entendement. La pensée est la subsomption d'une intuition sous un concept de l'entendement afin qu'elle

²³⁵ Ibid., 118-9.

²³⁶ Ibid., 755.

devienne un objet de l'expérience. Ainsi Kant écrit, un « concept, c'est-à-dire comme cela seul par quoi l'objet est donné » (B413).²³⁷ Sans un concept de l'entendement, on pourrait avoir une intuition sensible mais on n'aurait pas encore une expérience. Le concept devient un goulet [*bottleneck*] : il est la fonction limitante, déterminant ce qui peut et ne peut pas être une pensée. Ce n'est que le concept qui peut soutenir : cela n'est pas le cas parce qu'il ne peut pas être le cas.

Afin qu'une intuition devienne un objet de l'expérience, il faut qu'elle soit pensée. Cela ne dit pas encore ce qui peut et ce qui ne peut pas être un objet de l'expérience. Car, comme on a vu, l'esthétique transcendantale détermine *a priori* ce qui peut et ce qui ne peut pas être une possible intuition sensible, non pas quelles intuitions sensibles, une fois données, peuvent ou ne peuvent pas être un objet d'une expérience possible. *Il faut que toute intuition soit capable d'être l'intuition d'une expérience possible.* Cependant, afin qu'une intuition soit pensée et ainsi soit un objet de l'expérience, il faut qu'elle soit subsumée sous un concept. Par conséquent, revendiquer ce qui est ou n'est pas un concept devient juger ce qui peut ou ne peut pas être une expérience. Cela est ce que je nommerai la violence épistémologique de *l'impossibilisation formelle*.

Un « concept, c'est-à-dire comme cela seul par quoi l'objet est donné » (B413) : l'objet est donné au sujet en tant qu'intuition sensible, mais il faut qu'il soit donné encore par le concept. Jusqu'à cette deuxième donation, il n'est pas donné du tout en tant qu'objet. La problématique reste alors entre les deux donations. Si on s'arrêtait après la première donation, on serait laissé avec un objet non-objet : une intuition sensible qui n'est pas encore effective. Cependant, comme on a vu, il faut que tout objet qui apparaît, *id est*, qui est donné à la perception du sujet dans l'unité synthétique des intuitions diverses, soit capable d'être l'intuition

²³⁷ Ibid., 362.

d'une pensée possible. Le manque d'un concept n'octroie pas donc le droit de juger une intuition sensible comme « non-effective ». Autant dire : *il est impossible qu'une intuition sensible ne puisse pas être un objet de l'expérience (une pensée)*.

Une *effectivité non-expérenciable* vient alors d'être posée comme la conséquence logique de ce que j'ai nommé ci-dessus *l'impossibilisation formelle* : une intuition sensible ou effectivité qui ne peut pas être un objet de l'expérience parce que le concept (ou le nombre de concepts) ne peut pas être élargi. Et pourtant, il a été démontré qu'il faut que toute intuition sensible soit capable d'être un objet possible de l'expérience.

Il n'est pas possible que, parce qu'un particulier ne tombe pas sous un général, il ne puisse pas être un particulier. Il faut toujours qu'il soit un particulier parce qu'il est effectif en tant que donné dans le monde. Et pourtant, un particulier ne peut être un particulier qu'en relation dialectique par rapport à un général. La seule conclusion possible : il faut qu'un nouveau général soit créé. *L'effectivité ne peut être ni niée ni circonscrite seulement parce qu'elle n'est pas déjà réfléchie dans la pensée.*

Évidemment cela n'implique pas le simple positivisme, la gèneflexion soumise devant tout ce qui est immédiatement, qui montre du doigt et soutient : « ça c'est la vérité ». Car la vérité est déjà une pensée. La vérité n'est pas simplement ce qui est, ou même le tirer du rideau afin de révéler ce qui est. Cela ferait de la recherche de la vérité une opération purement négative et la vérité pour autant resterait toujours un simple positivisme, comme tailler des haies afin de voir la maison du voisin. De fait, le rideau est toute la problématique ici. Qu'est-ce qui serait le statut du rideau ? Le rideau, en tant que matérialité, est en fait lui-même une partie constitutive de la « réalité ». La vérité n'est pas simplement ce qui est, mais la conceptualisation de ce qui

est. L'essentiel alors c'est qu'il faut que tout ce qui est (la somme totale de possibles intuitions sensibles) soit conceptualisable, ne peut pas ne pas être conceptualisable.

Soutenir qu'une intuition ne peut pas être effective, ne peut pas être un objet de l'expérience parce qu'elle ne tombe pas sous un concept est la logique du totalitarisme. Cela serait tout autant absurde que soutenir que si la nature nous donnait un exemplaire d'une quatrième classe des animaux - outre *mammalia*, *reptilia* et *aves* -, que celui-ci ne serait pas vrai, qu'il n'existerait pas, qu'il serait non-effectif parce qu'il ne peut pas être subsumé sous un des trois concepts existants. Mais une nature non-effective ou même non-naturelle est une *contradictio in terminis*. Tout ce qui apparaît dans la nature est par définition effectif ou naturel. La nature ne peut pas être circonscrite par référence à un concept du « naturel ». On est donc obligé de poser *la priorité de l'intuition*.

Une telle logique est totalitaire parce qu'il absolutiserait la somme totale de concepts, parce qu'il prétendrait comme possible un certain nombre de concepts et pas plus. Voici l'importance de la contingence du nombre de concepts de l'entendement. Le nombre de concepts - qu'il y ait 2, 3, 11, 12, etc. - est arbitraire. Soutenir ce qui peut ou ne peut pas être un concept, ce qui revient à absolutiser la somme totale de concepts, devient juger ce qui peut ou ne peut pas être une expérience, ce qui est ou n'est pas possible en tant qu'expérience. C'est nier l'effectivité par référence à l'impensable, au non-expérienciable, au non-effectif : dire que quelque chose n'est pas le cas parce qu'il ne peut pas être le cas. Cela est tout ce que le trope de « l'impensable » signifie : une *effectivité non-expérienciable* en conséquence de *l'impossibilisation formelle*.

C'est pour cette raison que, dans la *Critique de la faculté de juger*, Kant enjoint à maintes reprises l'« extension » ou l'« élargissement du concept » (bien entendu, dans les limites de la

raison pure évidemment et non pas transcendantalement).²³⁸ La tâche de l'art pour Kant est de nécessiter « l'élargissement du concept » en offrant à la sensibilité des intuitions nouvelles. Parce que l'esthétique transcendantale détermine *a priori* ce qui peut et ce qui ne peut pas être une possible intuition sensible, et non pas quelles intuitions sensibles, une fois données, peuvent ou ne peuvent pas être un objet d'une expérience possible, la conceptualisation est une opération indéfinie.

La tâche morale de la philosophie est alors la création de concepts ou « l'élargissement du concept ». Premièrement, comme on a déjà démontré, parce qu'aucune intuition sensible ne peut ne pas être un objet de l'expérience, il faut que toute intuition sensible soit capable d'être l'objet possible d'une expérience. Mais deuxièmement, parce que chaque fois qu'un concept est créé la non-bornitude [*unboundedness*] de la somme totale de concepts est démontrée. L'impératif moral est donc de maintenir la différence dialectique entre l'intuition et le concept.

C'est « l'élargissement du concept » et non pas la pseudo-empiricité physico-théologique des « fins de la nature » qui est le lien moral entre la philosophie et l'art.²³⁹ L'art crée des nouvelles intuitions sensibles. Il faut que toute intuition soit capable d'être l'objet possible d'une expérience, *i.e.*, il est impossible qu'il y ait une effectivité non-expérienciable. Aucune intuition sensible en tant que sensible ne peut être jugée (rejetée ou écartée) comme impossible d'être une expérience. Il faudrait alors qu'un concept nouveau soit créé ou qu'un ancien soit élargi.

b. Les deux tout

²³⁸ Emmanuel Kant, *Critique de la faculté de juger* (Flammarion, 2015) 467. Voir aussi 242, 317, 331.

²³⁹ *Ibid.*, 235-346.

Ainsi on arrive à une définition du totalitarisme. Le totalitarisme est : l'impossibilisation de la différence dialectique entre le concept et l'intuition. Il est l'identité absolue entre le concept et ce qui est expérientiel. Le concept détermine totalement la réalité. Le totalitarisme est la détermination totale de la réalité par le concept. Il est un concept de toute la réalité, non pas comme un tout de toute l'intuition possible, mais comme un tout qui juge *a priori* ce qui peut et ne peut pas être un objet de l'expérience. Tout ce qui est hors-concept ne peut pas être réel et ainsi le concept inclut tout ce qui est « réel ». Ce dernier on peut appeler *le tout totalitaire*.

Quand Hegel écrit « Le vrai est le Tout » le vrai ici n'est pas le vrai d'un propositionnel jugement binaire : ce qui est vrai par opposition à ce qui est faux.²⁴⁰ Seulement les propositions peuvent être vraies ou fausses, pas l'effectivité d'un objet. L'effectivité d'un objet en tant qu'effectif est vraie comme un fait. Une effectivité fautive serait illogique. Qu'est-ce qu'il pourrait signifier d'affirmer : « Cet objet [un arbre, une cheminée, un triangle] est faux » ? Le vrai ici n'est que l'effectif. Et le seul tout qui peut être est le tout de ce qui est effectif. On ne peut pas avoir un tout de ce qui n'est pas (effectif), un tout de rien. Tout ce qui est le cas (le tout), est le cas (est le vrai).

L'important ici c'est que le tout est la somme totale de tout ce qui est effectif, ce qui est un tout indéfini [*undefined*], un tout auquel une valeur ne sera pas attribuée. Car la somme totale de tout ce qui est effectif, ou le tout, est variable en fonction du temps (un homme meurt, une fleur éclôt, un livre est lu, etc.) La phénoménologie de la science, comme toute science, est une description de phénomènes ; il n'y a pas une telle chose comme une science prescriptive.

²⁴⁰ G. W. F. Hegel, *Phénoménologie de l'esprit* (Flammarion, 2012) 70.

Un concept est un concept déterminé et les déterminations sont finies. Un concept « est donc un concept du seul fait que d'autres représentations sont contenues sous lui, au moyen desquelles il peut se rapporter à des objets » (A69/B94), et ce qui contient un nombre fini de représentations nécessairement finies ne peut pas être infini.²⁴¹ Autrement dit, seulement le fini est compréhensible. Ainsi, par définition, une finalité en tant que qualité d'être fini est inhérente au concept : « le concept en ce qu'il se définit par une finalité ».²⁴² Tout *Begriff* est un *Zweckbegriff*. Étant donné qu'il faut qu'un concept soit nécessairement fini, n'importe quel concept qui se revendiquerait le tout serait obligé nécessairement d'exclure certaines déterminations et ainsi ne serait précisément pas le tout. Tout concept qui se revendique le tout est nécessairement faux. L'usage transcendantal d'un concept rend ce concept faux. Un concept du tout serait un tel usage transcendantal.

« Le tout est le non-vrai » quand le tout serait un concept du tout.²⁴³ On ne peut pas définir le tout et, par conséquent, Hegel ne le fait pas. Comme on a vu, le tout de Hegel est le tout indéfini de tous les objets de l'intuition possible. « Le vrai est le Tout » et « [l]e tout est le non-vrai » ne sont pas alors des propositions mutuellement exclusives. Dans cet aphorisme, Adorno parle du tout en tant que concept du tout, non pas du tout hégélien en tant que somme totale de tous les objets de l'intuition possible. Ainsi Adorno ne contredit pas Hegel de manière réactionnaire, mais, en l'accord complet, ne fait que préciser la philosophie de ce dernier. Par conséquent, quand Adorno écrit « [l]e tout est le non-vrai », il se peut que l'aphorisme soit une inversion de « Hegel's famous dictum », comme Rodney Livingstone a décrit la phrase de la

²⁴¹ Emmanuel Kant, *Critique de la raison pure* (Éditions Gallimard, 1980) 132.

²⁴² G. W. F. Hegel, *Phénoménologie de l'esprit* (Flammarion, 2012) 250.

²⁴³ T. W. Adorno, *Minima Moralia : Réflexions sur la vie mutilée* (Éditions Payot, 1991) 47.

préface de la *Phénoménologie de l'esprit*, mais il est une inversion qui n'est pas une contradiction.²⁴⁴

En tant que somme totale de tous les objets de l'intuition possible, le tout est, et il faut qu'il soit un tout indéfini, ou, conformément à la définition de Einstein de la forme de l'univers, « fini et cependant non limité » : « *le monde de ces êtres est fini et cependant sans bornes* ».²⁴⁵ On peut appeler cela *le tout relativiste*.

Que le tout pour Hegel est non-borné est encore plus évident à partir de la phrase qui s'ensuit : « Mais le Tout n'est que l'essence s'accomplissant définitivement par son développement ».²⁴⁶ Quand Iain Macdonald essaie de lire l'aphorisme de Adorno comme une simple opposition, il ne peut faire cela qu'en déformant le tout hégélien en « an unattainable metaphysical dream ».²⁴⁷ Toutefois « l'essence » qu'est le tout est simplement, comme elle est toujours pour Hegel, la conscience et la conscience n'est pas une substance transcendante qui existerait hors de l'espace-temps et qui se remplirait des choses. Car la conscience est la conscience de quelque chose. En étant conscient de quelque chose, la conscience existe. S'il n'y avait rien duquel être conscient, la conscience n'existerait pas. Que « le Tout n'est que l'essence », *i.e.*, la conscience, cela n'a aucune fonction limitante, car tout objet est capable d'être un objet de la conscience. Il est un tout qui est en développement et qui n'est pas accompli, mais qui est en train de s'accomplir. Il est un tout qui est ouvert et non-total.

²⁴⁴ « la maxime fameuse de Hegel » [Traduction mienne]. T. W. Adorno, *Minima Moralia* (Verso, 2005) 50.

²⁴⁵ Albert Einstein, *La théorie de la relativité restreinte et générale* (Dunod, 2012) 130.

²⁴⁶ G. W. F. Hegel, *Phénoménologie de l'esprit* (Flammarion, 2012) 70.

²⁴⁷ « un rêve métaphysique inaccessible » [Traduction mienne]. Iain Macdonald, 'Adorno's Modal Utopianism: Possibility and Actuality in Hegel and Adorno', *Adorno Studies* (Volume 1, Issue 1, January 2017) 2.

Pour en donner un exemple : si on dit « toute l'eau possible », mais au même moment un autre litre d'eau est trouvé, il n'y a pas de contradiction. Ce premier « tout » n'impossibilisait la découverte d'un autre litre. Il n'y a pas de fonction limitante. Cependant, si on dit « toute l'eau possible est ce litre-ci d'eau », cela prescrit l'impossibilité d'en trouver plus. Un tout peut être descriptif ou prescriptif.

C'est le concept du tout, le tout totalitaire, auquel Adorno pense quand il critique le tout. Adorno reconnaît non seulement qu'il faut que les concepts soient finis, mais en plus, qu'une fois donnée l'intuition sensible, il n'y a pas de moyen de juger *a priori* quelles intuitions peuvent ou ne peuvent pas être un objet d'une expérience possible. Alors si un concept du tout prétendait expliquer totalement toute la réalité possible, le seul moyen possible de le faire serait qu'il impose sa bornitude [*boundedness*] à l'expérience, c'est-à-dire, en postulant *une effectivité non-expérientiable*. Afin de démentir toute prétention du concept à un tel tout, il faut que la différence dialectique, ou la non-identité, entre le concept et l'intuition soit maintenue.

Conclusion

- I. L'antinomie de la pensée bourgeoise
- II. Contre la reconnaissance
- III. L'appropriation de la négativité par la pensée bourgeoise
 - a. Le genre
 - b. En quoi la conscience de classe n'est pas une identité
- IV. Vers l'émancipation

On a ainsi répondu à nos deux questions introductives.

- I. Qu'est-ce que l'identité ? L'identité est la positivisation de la subjectivité en tant que « la pure *négativité simple* »²⁴⁸, ou ce qui est dialectiquement « négation de la négation »²⁴⁹ qui est la subjectivité. L'identité nie la subjectivité en la positivant et ainsi est produite l'objectivité totale de capitalisme car la négation de la subjectivité ne peut être que l'objectivité. En positivant « la pure *négativité simple* », l'identité est donc l'impossibilité de toute critique qui nierait l'objectivité totale de capitalisme.
- II. Pourquoi la philosophie contemporaine est-elle plus disposée à traiter de l'identité plutôt que l'homme, le soi, le sujet, etc. ? L'identité en tant que principe est déterminée historico-matériellement par et pour la société bourgeoise. Elle n'aurait pu être affirmée donc qu'une fois donnée cette société. L'identité est le principe de la pensée bourgeoise car elle induit l'impossibilité de toute critique qui nierait l'objectivité totale de capitalisme : à savoir, la société bourgeoise. La philosophie contemporaine affirme l'identité parce qu'elle est bourgeoise. Le fait que la philosophie contemporaine affirme l'identité est ce qui la

²⁴⁸ G. W. F. Hegel, *Phénoménologie de l'esprit* (Flammarion, 2012) 69.

²⁴⁹ G. W. F. Hegel, *Science de la logique : livre deuxième* (Librairie philosophique J. Vrin, 2016) 45.

détermine en tant que bourgeoises. Elle est plus disposée à traiter de l'identité plutôt que du soi, du sujet, de l'individu ou de l'homme précisément dans la mesure où elle est bourgeoise.

Si la pensée bourgeoise est celle qui doit affirmer l'identité en tant que principe, la pensée dialectique est la possibilité de penser contre l'identité : de penser la non-identité. À la différence de la diversité d'identités abstraites, dans la dialectique les deux moments se déterminent l'un contre l'autre. Seulement ainsi est produite la « contradiction ».²⁵⁰ Ainsi on arrive au concept de la dialectique négative. Si la dialectique est négative, pourquoi dire alors « dialectique négative » ? Si « dialectique négative » est une tautologie, cette tautologie est déterminée historico-matériellement par le capitalisme. Sous le capitalisme, l'affirmation de l'identité par la pensée bourgeoise nie « la pure *négativité simple* » qui est la subjectivité.²⁵¹ Ainsi la société capitaliste devient l'objectivité d'une positivité totale, rendant impossible alors toute négation de cette société. Par rapport à cette positivité totale qui est la société capitaliste, la négativité de la dialectique ne peut pas être présumée. Cette positivité objective de l'identité qui sous le capitalisme devient totale est le déterminant négatif du concept de la dialectique négative. Sans le concept de l'identité entièrement développé en tant que la négation de la négativité qui est la subjectivité, la critique de l'identité qui est le concept de la dialectique négative perd sa détermination objective. L'essentiel a été donc de fournir à la dialectique négative le concept de l'identité entièrement développé.

I. L'antinomie de la pensée bourgeoise

²⁵⁰ Ibid., 60-62.

²⁵¹ G. W. F. Hegel, *Phénoménologie de l'esprit* (Flammarion, 2012) 69.

La science bourgeoise sait déjà qu'il ne peut être aucune identité métaphysique, l'a prouvé elle-même, et pourtant la pensée bourgeoise doit l'affirmer. Pourquoi ?

L'antinomie de la pensée bourgeoisie de l'identité peut être résumée ainsi : L'identité métaphysique ne peut pas être démontrée et est même réfutée par la science. Néanmoins, la pensée bourgeoise a besoin de l'identité métaphysique. Il faut qu'elle l'affirme. Le résultat logique et inéluctable de l'affirmation de l'identité métaphysique par la pensée bourgeoise est forcément une antinomie de la pensée.

On rappelle la composition de l'identité selon Locke : « This also shews wherein the Identity of the same *Man* consists; *viz.* in nothing but a participation of the same continued Life, by constantly fleeting Particles of Matter ». ²⁵² L'identité métaphysique consiste alors en la continuité transcendantale de l'homme en dépit de la décomposition illimitée du matériel. **La pensée bourgeoise a besoin d'affirmer cette continuité transcendantale qui est l'identité du sujet en proportion inverse à la division objective que sa société inflige sur le sujet.**

L'objectivité des relations sociales qui sont déterminées par la division de travail sous le capitalisme strie à travers la subjectivité du sujet. C'est-à-dire, cette division objective est réfléchie dans la subjectivité comme sa détermination historico-matérielle. Afin de l'emporter face à cette division objective qu'elle cause, la société bourgeoise doit affirmer une continuité. Cependant cette continuité ne peut pas être objective : premièrement parce que la division de travail est déjà l'objectivité réifiée ; mais deuxièmement, parce que, si une continuité objective ne tenait pas, la responsabilité pour cet effondrement échouerait à l'objectivité qui est la société

²⁵² « Cela montre aussi en quoi l'Identité du même *Homme* consiste ; *viz.* en rien qu'une participation à la même Vie continuée, par des Particules de Matière fuyant constamment » [Traduction mienne]. John Locke, *An Essay concerning Human Understanding* (Oxford University Press, 1975) 207.

capitaliste et le système économique du capitalisme ne peut pas se laisser ouvert à la critique. Cette continuité ne peut donc être affirmée que subjectivement et abstraitement. **Le rectificatif pour la fracturation de la subjectivité qu'inflige l'objectivité de la société capitaliste sur le sujet cette même société trouve dans l'affirmation de l'identité métaphysique comme la continuité transcendante du sujet.** À partir de ce moment, si sa subjectivité est brisée comme une vitre, cela n'est pas le résultat logique et nécessaire d'une objectivité impitoyable qui désintègre et défait le sujet, mais est la faute du sujet individu. L'identité métaphysique comme postulat de la pensée bourgeoise est donc prouvé comme l'excuse atténuante du capitalisme. Et tout effort pour la sauver s'avère comme le réactionnisme qu'il est en fait.

Puisqu'une identité est faite afin d'atteindre la reconnaissance judiciaire, c'est dans ce cadre que l'antinomie de la pensée bourgeoise parvient à sa contradiction objective.

La politique d'aujourd'hui prend la forme de la lutte pour la reconnaissance judiciaire d'identités : *identity politics*. Cette lutte doit se limiter à la simple reconnaissance judiciaire d'identités précisément parce que l'identité n'est valide que dans le cadre de ce système. C'est-à-dire, en limitant ses revendications à la simple reconnaissance judiciaire d'identités, ce que la *identity politics* prend en compte c'est que l'identité est à l'usage de ce système. Elle sert et elle maintient ce système judiciaire de la bourgeoisie. Autant dire, plaider une cause dans le cadre d'un système judiciaire est forcément une reconnaissance implicite de la légitimité de ce système. **Si la reconnaissance judiciaire par le système judiciaire de la bourgeoisie peut s'étendre jusqu'à toute identité, ce système de la bourgeoisie devient alors irréfutable.** Le système judiciaire de la bourgeoisie est irréfutable à partir de l'identité.

L'extension graduelle des libertés à d'autres identité est une *praxis* réformiste. La création des nouvelles identités n'a pas de limite a priori : LGBT et après Q et après I et après A etc. Et donc l'extension des libertés à des nouvelles identités par le système judiciaire de la bourgeoisie devient à son tour une gradation *a priori* infinie. L'extension graduelle *a priori* sans aucune limite par le système judiciaire de la bourgeoisie présuppose nécessairement ce système judiciaire de la bourgeoisie comme sans aucune limite. Elle projette l'action dirigeante de la bourgeoisie à l'infini. **L'extension des libertés à d'autres identité par le système judiciaire de la bourgeoisie ne peut pas faire preuve d'aucune liberté, mais seulement de l'emprisonnement à perpétuité par la bourgeoisie.** L'identité ne peut pas être ce qui permet la libération. L'identité est toujours preuve de la soumission à la classe dirigeante de la bourgeoisie.

On peut comprendre dès maintenant pourquoi le discours contemporain est celui de l'identité - de la femme, de l'humain, de la nation, *ad infinitum*. La *identity politics* arrive dans l'histoire sous le capitalisme qui est la société bourgeoise précisément parce que l'identité est le produit de la pensée bourgeoise. On vit sous, ou on est déterminé historico-matériellement par, le capitalisme tardif ce qui est maintenu par le système judiciaire de la bourgeoisie en tant que la classe dirigeante. La *identity politics* est la forme de la politique de la bourgeoisie précisément parce que l'identité est la subjectivité réifiée par et pour le système judiciaire de la bourgeoisie.

Et pourtant, l'identité est une affirmation abstraite : elle n'a pas besoin d'aucune reconnaissance. C'est précisément cela qu'on entend quand on dit : « Je m'identifie comme [x] ». Je suis femme, même si ma carte d'identité indique autrement, même si je suis préopératoire, même si je ne « passe » pas, etc.

Qu'on doit se battre pour la reconnaissance judiciaire d'identités en même temps qu'on juge cette même reconnaissance judiciaire comme superflue : cela est la contradiction objective de l'affirmation abstraite de l'identité par la pensée bourgeoise.

II. Contre la reconnaissance

La pensée bourgeoise fait de la subjectivité une identité. Voilà la raison pour laquelle sous le capitalisme la politique devient une politique de l'identité. La politique de l'identité réclame la reconnaissance juridico-politique de l'identité en question. La présupposition cachée est : la reconnaissance juridico-politique mène à l'émancipation. La vérité de cette présupposition n'est pas évidente.

Ceci explique l'intérêt démontré par la philosophie bourgeoise pour la philosophie hégélienne. De la *Phénoménologie de l'esprit*, la philosophie bourgeoise enlève, abstrait et ainsi falsifie le moment de la dialectique du maître et de l'esclave. Elle s'en sert pour fournir un fondement philosophique à la présupposition que la reconnaissance juridico-politique mène à l'émancipation. Car la dialectique du maître et de l'esclave est précisément l'examen de « ce pur concept de reconnaissance ».²⁵³

La pensée bourgeoise affirme cette dialectique précisément parce qu'elle doublerait la conscience à laquelle les deux déterminations de la dialectique appartiennent : « Il faut maintenant examiner ce pur concept de reconnaissance, de redoublement dans son unité de la conscience de soi ».²⁵⁴ La « conscience de soi » ici ne peut que signifier l'économie politique. Le

²⁵³ G. W. F. Hegel, *Phénoménologie de l'esprit* (Flammarion, 2012) 197.

²⁵⁴ Ibid.

maître et l'esclave sont des classes sociales déterminées par une économie politique : ils n'ont de sens que par référence à une économie politique. Sous le capitalisme, la conscience de soi qui est une économie politique, la conscience qui détermine les deux classes sociales de la dialectique, c'est précisément la conscience bourgeoise. Le capitalisme est l'économie politique de la bourgeoisie. La pensée bourgeoise affirme cette dialectique qui est le « pur concept de reconnaissance » parce qu'elle sait que la reconnaissance est le redoublement de la conscience qui crée matériellement les deux déterminations de la dialectique : la pensée bourgeoise affirme la dialectique de la reconnaissance afin de se redoubler elle-même.

La réclamation du sujet pour la reconnaissance du système juridico-politique de la bourgeoisie reproduit le sujet comme « seulement celui qui est reconnu » et reproduit le système juridico-politique de la bourgeoisie comme « seulement celui qui reconnaît ». ²⁵⁵ En faisant du système juridico-politique de la bourgeoisie « celui qui reconnaît », cette réclamation présuppose nécessairement ce même système et se positionne subordonnée à lui. Le sujet se fait lui-même de son plein gré l'esclave par rapport à la maîtrise du système juridico-politique de la bourgeoisie. Il se fait lui-même « la *conscience servile de l'asservi* ». ²⁵⁶

Le sujet qui se réduit à une simple identité afin d'être reconnu par le système juridico-politique de la bourgeoisie se fait lui-même « une conscience qui n'est pas purement pour soi, mais est pour un autre, c'est-à-dire, comme conscience *qui est*, ou comme conscience dans la figure de la *chosité* ». ²⁵⁷ L'identification est le processus dans la pensée de la réification du sujet en l'abstraction d'une chose. Mais cette négation du sujet, la négation qui est l'identification, est

²⁵⁵ Ibid., 198.

²⁵⁶ Ibid., 202.

²⁵⁷ Ibid., 200.

exigée du sujet par la bourgeoisie : afin d'être reconnu par le système juridico-politique de la bourgeoisie, il faut être une identité. Il est ainsi démontré encore une fois que l'identité n'est aucune subjectivité, mais la négation de la subjectivité en tant que telle. Le sujet fait de sa subjectivité la « chose » d'une identité car la chose est un objet abstrait. Ainsi le sujet est contraint à trahir sa subjectivité par le système juridico-politique de la bourgeoisie. Le sujet « fait advenir la reconnaissance du maître, qui fait qu'il est reconnu ; cette autre conscience s'y pose en effet comme quelque chose d'inessentiel, une première fois dans le travail sur la chose, une seconde fois dans la dépendance par rapport à une existence déterminée ; dans les deux moments elle ne peut pas parvenir à la maîtrise de l'être; ni atteindre à la négation absolue. Nous sommes donc ici en présence de ce moment de la reconnaissance qui veut que l'autre conscience s'abolisse comme être pour soi, et fasse par là, elle-même; ce que la première fait à son encontre ». ²⁵⁸ La négation de sa subjectivité par le sujet lui-même rend le système juridico-politique de la bourgeoisie maître d'une essentialité abstraite.

Et pourtant, la pensée bourgeoise ne peut pas affirmer le matérialisme historique qui détermine la dialectique parce qu'elle est elle-même la conscience qui la détermine matériellement. Se révéler responsable de la reproduction des deux déterminations de la dialectique, au lieu de se redoubler, serait se défaire. Laisser le travailleur apprendre que sa détermination en tant que travailleur est reproduite matériellement par la bourgeoisie serait créer une conscience de classe prolétarienne.

La pensée bourgeoise doit donc abstraire la dialectique de sa détermination historico-matérielle. Ce faisant, en abstrayant des conditions historico-matérielles des deux déterminations

²⁵⁸ Ibid., 202.

de la dialectique, la pensée bourgeoise rend fausse la dialectique. Car le maître et l'esclave ne sont que des déterminations historico-matérielles : ils sont des classes sociales d'une économie politique. Dépourvues de leur matérialisme historique, les deux déterminations de la dialectique n'ont aucun sens. La pensée bourgeoise rend abstraite la dialectique en remplaçant les déterminations historico-matérielles par l'abstraction des identités. Car l'identité est la positivité abstraite de ce qui est immédiatement. Cependant une positivité abstraite ne peut pas déterminer une autre positivité abstraite. Autant dire, l'identité est toujours *indifférente* dans son abstraction : « Les moments de la différence sont l'identité et la différence elle-même. Des moments divers, ils le sont en tant que réfléchis dans eux-mêmes, que *se rapportant à eux-mêmes* ; ainsi, ils sont, *dans la détermination de l'identité*, des relations seulement à eux-mêmes ; l'identité n'est pas rapportée à la différence, et la différence n'est pas non plus rapportée à l'identité ; en tant que, de la sorte, chacun de ces moments est rapporté seulement à soi, ils *ne sont pas déterminés* l'un par rapport à l'autre. - Parce qu'ils ne sont pas alors, de cette manière, différents en eux-mêmes, la *différence* leur est *extérieure*. Les termes divers ne se rapportent donc pas l'un à l'autre comme identité et différence, mais seulement comme des termes *divers* en général, qui sont indifférents l'un à l'égard de l'autre et à l'égard de leur détermination ». ²⁵⁹ Afin qu'il y ait une dialectique, il faut que les deux moments se déterminent l'un contre l'autre : il faut que l'un soit le déterminant négatif de l'autre. Sans cela, il ne peut y avoir aucune dialectique. Une dialectique des identités ne peut être donc aucune dialectique du tout.

La réclamation pour la reconnaissance d'une identité par le système juridico-politique de la bourgeoisie ne fait que reproduire et l'asservissement du sujet par rapport à ce même système

²⁵⁹ G. W. F. Hegel, *Science de la logique : livre deuxième* (Librairie philosophique J. Vrin, 2016) 47.

et la domination totale de ce système. La reconnaissance de l'identité par le système juridico-politique de la bourgeoisie n'est donc aucune émancipation du tout. La reconnaissance bourgeoise ne produit que la « *non-parité* de l'une et de l'autre »²⁶⁰ et n'offre qu'« une reconnaissance unilatérale et inégale »²⁶¹ avant tout « renverse[ment] en autonomie véritable » du sujet.²⁶² La vérité de la reconnaissance c'est qu'elle n'est aucune preuve de la liberté. La liberté qui en résulte reste une « liberté encore arrêtée à l'intérieur de la servitude ».²⁶³

Ou, pour le dire dialectiquement, la reconnaissance d'une identité peut mener à une émancipation, mais cette émancipation ne peut être qu'une émancipation politique et non pas une émancipation humaine. L'identité, en tant qu'abstraction qui anéantit l'homme par la réification, ne peut pas conséquemment émanciper aucun homme. Il faut retenir cette distinction de Marx dans *De la question juive* car : « L'émancipation *politique* est, quoi qu'il en soit, un grand progrès, elle n'est certes pas la forme ultime de l'émancipation humaine ».²⁶⁴ L'émancipation politique est une émancipation où « le droit de l'homme qu'est la liberté se fonde non pas sur ce qui relie l'homme à l'homme mais au contraire sur la séparation de l'homme d'avec l'homme. C'est le *droit* à cette séparation, le droit de l'individu *restreint*, restreint à lui-même ».²⁶⁵ Un tel droit de « séparation, le droit de l'individu borné, enfermé en lui-même » est précisément le concept bourgeois de la « tolérance » qu'on a critiqué dans le cinquième chapitre.

²⁶⁰ G. W. F. Hegel, *Phénoménologie de l'esprit* (Flammarion, 2012) 198.

²⁶¹ Ibid., 202.

²⁶² Ibid., 203.

²⁶³ Ibid., 205.

²⁶⁴ Karl Marx, *Sur la question juive* (La fabrique, 2006) 44.

²⁶⁵ Ibid., 56.

III. L'appropriation de la négativité par la pensée bourgeoise

La subjectivité est « la pure *négativité simple* ». ²⁶⁶ Tandis que l'identité est « négation de la négation ». ²⁶⁷ La négation de la négativité qui est la subjectivité ne peut être qu'objectivité. L'identité positivise la subjectivité en l'objectivité abstraite de ce qui est immédiatement. Le capitalisme ne peut permettre de négativité subjective, car même son moindre vestige aurait la capacité de nier l'objectivité totale du capitalisme. Le capitalisme se trouve donc obligé à écraser toute subjectivité.

À la place d'une subjectivité qui aurait la capacité de nier, le capitalisme installe la diversité des identités. À l'intérieur de cette diversité, une pseudo-critique se met en place. Une vraie critique est impossible, car toute capacité de négativité a déjà été abandonnée. Il faut alors le simulacre de la critique : les identités se disputent entre elles. Chacune revendique la négativité pour elle-même contre toutes les autres. Le lesbianisme la revendique en tant que négativité qui détruirait la femme : « Mais détruire « la femme », sauf à nous détruire physiquement, ne veut pas dire que nous visions à détruire le lesbianisme (dans la même foulée que les catégories de sexe) parce que le lesbianisme pour le moment nous fournit la seule forme sociale dans laquelle nous puissions vivre libres. De plus, « lesbienne » est le seul concept que je connaisse qui soit au-delà des catégories de *sexe* (femme et homme) » ²⁶⁸ ; l'homosexuel revendique la négativité qui nierait la politique du « futurisme reproductif » : « a death drive that carries, on full-fledged wings, into the inner sanctum of meaning, into the reproductive mandate

²⁶⁶ G. W. F. Hegel, *Phénoménologie de l'esprit* (Flammarion, 2012) 69.

²⁶⁷ G. W. F. Hegel, *Science de la logique : livre deuxième* (Librairie philosophique J. Vrin, 2016) 45.

²⁶⁸ Monique Wittig, « On ne naît pas femme », dans *La Pensée straight* (Balland, 2001) 56.

inherent in the logic of futurism itself, the burden of the radically negative force that *sinthomosexuality* names »²⁶⁹ ; etc. L'homosexuel ne peut pas nier le principe métaphysique de la pensée bourgeoise de l'identité, car cela nierait son être en tant qu'identité. Celle-ci est déterminée par et pour la société de la pensée bourgeoise. Premièrement, la démographie capitaliste présuppose une identité homosexuelle afin de lancer à elle sa marchandise et ce n'est que la consommation de cette marchandise qui crée dialectiquement et matériellement l'identité homosexuelle. Deuxièmement, cette identité doit s'affirmer afin de revendiquer les « gay rights », c'est-à-dire afin d'être reconnue juridico-politiquement par le gouvernement de la société bourgeoise. L'identité est déterminée par et pour la société bourgeoise.

Dans la diversité, les identités se disputent entre elles-mêmes précisément parce qu'elles ne peuvent pas atteindre leur source : le capitalisme. Cette source qui les a installés historico-matériellement est interdite à la critique. La revendication d'une négativité authentique et unique a pour but de défendre une identité, et non pas de critiquer l'objectivité totale qui fabrique ces identités. Au lieu de créer matériellement la subjectivité en mesure de nier, une identité s'affirme contre toutes les autres. En se défendant, l'identité défend le système économique-politique qui l'a fabriquée, à savoir le capitalisme. Ainsi la pensée bourgeoise se réduit à une pseudo-critique, une critique sans négativité qui n'est que des querelles internes au capitalisme. Cette critique de l'identité est fautive dans son abstraction de ses propres conditions historico-matérielles qui sont celles du capitalisme. Elle refuse toute critique de l'auto-réflexion matérielle.

²⁶⁹ « une pulsion de mort qui porte, sur des ailes complètes, au sanctuaire intérieur de la signification, à l'ordre reproductif qui est inhérent à la logique de futurisme lui-même, la charge d'une force radicalement négative que nomme la *sinthomosexualité* » [Traduction mienne]. Lee Edelman, *No Future: Queer Theory and the Death Drive* (Duke University Press, 2004) 117.

Si l'identité refuse toute critique de l'auto-réflexion matérielle, cela est la preuve négative que l'identité elle-même n'est pas vraie. Chaque identité vise à s'affirmer contre les autres et elle ne peut ce faire qu'en réclamant la négativité. Ainsi elle admet négativement la vérité : l'identité est précisément ce qui est déterminé en tant qu'absence de négativité. La négativité est une notion flottante dont une identité doit s'emparer avant les autres. L'identité falsifie la négativité en la conceptualisant comme une marchandise à posséder.

De même la critique de l'appropriation culturelle. Cette critique reproche à quelqu'un de s'être approprié d'une autre culture. Et pourtant, la culture n'est pas réductible à un costume, une coiffure, etc. La critique de l'appropriation culturelle ne découle donc d'aucune culture. Ainsi elle perd l'objet de sa critique, ce qui serait le déterminant négatif de sa critique, et devient fautive dans son abstraction. En réduisant la culture à un costume, une coiffure, etc., ce que la critique de l'appropriation culturelle présuppose c'est l'identification de la culture : la culture a déjà été réduite à la simple identité : le « Redskin », un *mariachi*, etc. La culture est déjà la forme-marchandise de l'identité précisément parce qu'on ne peut pas s'approprier quelque chose qui n'est pas déjà une marchandise. L'acte de l'appropriation crée dialectiquement *in concreto* la marchandise. La critique de l'appropriation culturelle présuppose la marchandisation de la culture en une identité et ainsi elle reste fautive dans son abstraction. Il faudrait premièrement critiquer le système politico-économique qui réduit toute culture à la simple forme-marchandise de l'identité : celui du capitalisme.

a. Le genre

L'identité est le concept fabriqué afin de subsumer les déterminations matérielles sous une abstraction : de falsifier les déterminations matérielles. Car affirmer la détermination de la matérialité serait préjudiciable à l'état bourgeois. Sous le capitalisme, la situation historico-matérielle est déterminée politiquement et économiquement pour et par la bourgeoisie, dans son intérêt. Affirmer que c'est la matérialité qui est déterminante causerait le ressentiment de la classe prolétarienne contre cette même société. Face soit à l'affirmation de la détermination de la matérialité, soit à l'affirmation de l'abstraction non-déterminante de l'identité, la pensée bourgeoise n'a d'autre choix que d'affirmer ce dernier.

Voici la raison pour laquelle la pensée bourgeoise se trouve obligée de falsifier la thèse de la performativité. Le genre [*gender*] est performatif : « Such acts, gestures, enactments, generally construed, are *performative* in the sense that the essence or identity that they otherwise purport to express are *fabrications* manufactured and sustained through corporeal signs and other discursive means. That the gendered body is performative suggests that it has no ontological status apart from the various acts which constitute its reality ».²⁷⁰ Le genre se réduit au simple jeu de signifiants : il est un simple effet matérialiste. Il n'a pas de base essentialiste, métaphysique, transcendante, etc. Le genre ne peut pas donc être la stabilité métaphysique d'une « identité ». La thèse de la performativité est, en partie, une réfutation de l'identité : « the essence or identity that they otherwise purport to express are *fabrications* ».

²⁷⁰ « De tels actes, gestes, réalisations, compris généralement, sont *performatifs* au sens où l'essence ou l'identité qu'ils prétendent exprimer sont des *fabrications* inventées et soutenues par des signes corporels et d'autres moyens discursifs. Que le corps genré est performatif suggère qu'il n'a aucun statut ontologique hors des actes divers qui constituent sa réalité » [Traduction mienne]. Judith Butler, *Gender Trouble: Feminism and the Subversion of Identity* (Routledge, 2000) 185.

C'est-à-dire, *Gender Trouble* est une « subversion de l'identité ».²⁷¹ Dans ses passages les plus radicaux matériellement, *Gender Trouble* semble réduire l'identité à une fiction d'une métaphysique de la substance : « No longer believable as an interior 'truth' of dispositions and identity, sex will be shown to be a performatively enacted signification (and hence not 'to be') ».²⁷² Il enquête sur la possibilité d'une politique radicalement non-identitaire : « What new shape of politics emerges when identity as a common ground no longer constrains the discourse on feminist politics? »²⁷³ ; « I continue to hope for a coalition of sexual minorities that will transcend the simple categories of identity ».²⁷⁴

Et pourtant, au long du texte, l'identité n'est que présumée et réaffirmée. L'identité est à plusieurs reprises conceptualisée comme métaphysique substantielle à laquelle l'attribut doit adhérer ou appartenir : « When we consider gender identity as a melancholic structure, it makes sense to choose 'incorporation' as the manner by which that identification is accomplished »²⁷⁵ ; « The imaginary status of desire, of course, is not restricted to the transsexual identity »²⁷⁶ ; etc. Autant qu'il prétend à une critique de l'identité en tant qu'une métaphysique de la substance, il ne critique que des catégories particulières de l'identité plutôt que l'identité en tant que telle :

²⁷¹ Ibid. Voir le sous-titre : « *Feminism and the Subversion of Identity* ».

²⁷² « N'étant plus crédible en tant qu'une « vérité » intérieure de dispositions et de l'identité, le sexe s'avérera être une signification réalisée performativement (et donc s'avérera ne pas « être ») » [Traduction mienne]. Ibid., 46.

²⁷³ « Quelle nouvelle forme de la politique émerge quand l'identité en tant qu'un terrain d'entente ne restreint plus le discours sur la politique féministe ? » [Traduction mienne]. Ibid., xxxii.

²⁷⁴ « Je continue à avoir l'espoir d'une coalition de minorités sexuelles qui transcendera les catégories simples de l'identité » [Traduction mienne]. Ibid., xxvii.

²⁷⁵ « Lorsqu'on considère l'identité de genre en tant qu'une structure mélancolique, il a de sens de choisir l'« incorporation » comme la manière par laquelle l'identification est accomplie » [Traduction mienne]. Ibid., 93.

²⁷⁶ « Bien sûr, le statut imaginaire du désir ne se limite pas à l'identité transsexuelle » [Traduction mienne]. Ibid., 96.

« The consequences of such sharp disagreements about the meaning of gender . . . establishes the need for a radical rethinking of the categories of identity within the context of relations of radical gender asymmetry ». ²⁷⁷

Cette équivocité de *Gender Trouble* par rapport au concept de l'identité est une conséquence directe de son refus d'examiner le concept lui-même. Sa source, son histoire et sa généalogie philosophiques sont ignorées, pendant que la nécessité de le subvertir est affirmée. Cependant, la création de nouvelles identités n'est aucune subversion du concept de l'identité : « What kind of subversive repetition might call into question the regulatory practice of identity itself? » ²⁷⁸ ; « In other words, not only does the taboo forbid and dictate sexuality in certain forms, but it inadvertently produces a variety of substitute desires and identities » ²⁷⁹ ; « Not to have social recognition as an effective heterosexual is to lose one possible social identity and perhaps to gain one that is radically less sanctioned ». ²⁸⁰ La création de nouvelles identités ne peut être que la confirmation et le maintien du concept de l'identité et ainsi n'est aucune subversion de l'identité en tant que telle. Autrement dit, si pour Foucault « Herculine is not an 'identity', but the sexual impossibility of identity », et ainsi la preuve de la fausseté du concept de l'identité en tant que tel, la philosophie de Butler ne peut faire de Herculine qu'une autre

²⁷⁷ « Les conséquences de tels vifs désaccords sur la signification de genre . . . établissent la nécessité d'une reconsidération radicale des catégories de l'identité dans le contexte de rapports de genre radicalement asymétriques » [Traduction mienne]. Ibid., 15.

²⁷⁸ « Quel type de répétition subversive pourrait remettre en question la pratique réglementaire de l'identité elle-même ? » [Traduction mienne]. Ibid., 44.

²⁷⁹ « Autrement dit, non seulement le tabou interdit et dicte certaines formes à la sexualité, mais il produit par inadvertance une variété de désirs et d'identités remplaçants » [Traduction mienne]. Ibid., 103.

²⁸⁰ « Ne pas avoir de reconnaissance sociale en tant qu'hétérosexuel effectif est de perdre une identité sociale possible et peut-être d'en gagner une qui est radicalement moins sanctionnée » [Traduction mienne]. Ibid., 105.

identité de plus : l'identité hermaphrodite.²⁸¹ La philosophie de Foucault se révèle beaucoup plus radicale que celle de Butler, qui ne fait qu'entrer dans le jeu de l'idéologie bourgeoise de l'identification de toute subjectivité. Butler se trompe précisément parce qu'elle ignore l'histoire philosophique du concept de l'identité : que c'est précisément ainsi que celui-ci fonctionne, car il a été fabriqué juridico-politiquement à des fins d'exclusion. L'identité est le moyen de l'abstraction.

Parler d'un « gender identity » est donc un *contradictio in terminis*, la trahison de toute la thèse de la performativité : « Today, the Department of Health and Human Services announced that the Office for Civil Rights will interpret and enforce Section 1557 and Title IX's prohibitions on discrimination based on sex to include: (1) discrimination on the basis of sexual orientation; and (2) discrimination on the basis of gender identity »²⁸² ; « gender identity will be the default information we collect, use, retain and display on government forms and IDs »²⁸³ ; etc.

Le transcendantalisme métaphysique de l'identité est introduit au genre afin de mettre fin au matérialisme radical de la thèse. L'identité est le concept métaphysique de la philosophie

²⁸¹ « Herculine n'est pas une « identité », mais l'impossibilité sexuelle de l'identité » [Traduction mienne]. Ibid., 32.

²⁸² « Aujourd'hui, le Département de la Santé et des Services Humaines a annoncé que l'Office pour les droits civiques interprétera et fera appliquer les interdictions de la discrimination sur la base de sexe de la Section 1557 et du Titre IX à inclure : (1) la discrimination sur la base de l'orientation sexuelle ; et (2) la discrimination sur la base de l'identité de genre » [Traduction mienne]. <https://www.hhs.gov/about/news/2021/05/10/hhs-announces-prohibition-sex-discrimination-includes-discrimination-basis-sexual-orientation-gender-identity.html>. Consulté le 23 juin 2021.

²⁸³ « l'identité de genre sera l'information par défaut qu'on rassemble, utilise, sauvegarde et affiche sur les formes gouvernementales et les cartes d'identité » [Traduction mienne]. <https://www.ontario.ca/page/consultation-gender-and-sex-information-government-ids-and-forms>. Consulté le 23 juin 2021.

bourgeoise utilisé afin d'arrêter en les prenant dans sa totalité les effets dispersés d'un matérialisme radical qui refuse sa totalisation.

b. En quoi la conscience de classe n'est pas une identité

L'identité a été créée afin de fonder le système judiciaire de la bourgeoisie. Elle affirme abstraitement la continuité transcendante du sujet face à la fracturation de la subjectivité par les divisions objectives du capitalisme. L'identité et toute affirmation de l'identité préservent la société capitaliste.

Première distinction entre l'identité et la conscience de classe : L'identité en tant que continuité transcendante en dépit de l'objectivité historico-matérielle est ainsi un concept métaphysique. *A contrario*, la conscience de classe en tant que la réflexion subjective de l'objectivité de la société capitaliste est un concept historico-matérialiste. La conscience de classe n'est pas un subjectivisme affirmé abstraitement. Cela est la signification de la phrase de Marx dans l'*Idéologie allemande* : « La « libération » est un fait historique et non un fait intellectuel ».²⁸⁴ La libération ne peut pas être réduite à un subjectivisme. L'identité n'est pas la conscience de classe et cette dernière ne peut pas être une identité.

Deuxième distinction entre l'identité et la conscience de classe : l'identité métaphysique en tant qu'affirmation abstraite de la continuité transcendante du sujet est censée être une vérité éternelle. Le concept de la conscience de classe est affirmé afin d'être aboli. C'est-à-dire que sa vérité est une vérité historico-matérielle. L'abolition de la conscience de classe serait l'abolition du système économique qui crée cette classe, à savoir le capitalisme. Il ne faut absolument pas

²⁸⁴ Karl Marx & Friedrich Engels, *L'idéologie allemande* (Éditions sociales, 1968) 53.

que la conscience de classe soit éternelle. Cela réifierait les relations sociales de la société capitaliste.

Troisième distinction entre l'identité et la conscience de classe : l'identité est le positivisme de l'immédiateté. Elle ne contient aucune négation. La conscience de classe du prolétariat est un négatif : « le négatif est la contradiction *posée* ; car, dans sa réflexion en soi, consistant, pour lui, à être un négatif tel en et pour soi ou à être, en tant qu'un négatif, identique à soi, il a la détermination faisant qu'il est quelque chose de non-identique, exclusion de l'identité. Il a pour être d'être, *face à l'identité, identique à lui-même*, par là de s'exclure lui-même de lui-même par sa réflexion excluante ». ²⁸⁵ La conscience de classe n'est pas une identité : elle est « *identique à elle-même contre l'identité* ». ²⁸⁶ Ou dit dialectiquement : **la conscience de classe est une non-identité. La conscience de classe est l'identité-à-soi contre l'identité, l'identité qui ne revient pas à l'identique : l'identité qui dément et réfute l'identité comme une fausseté. Ainsi, la conscience de classe est** : « l'unité de l'essence, unité consistant à être identique à soi par la négation, non pas d'un Autre, mais d'elle-même ». ²⁸⁷

La dialectique négative est la dialectique du prolétariat. Le non-identique, ce qui a pour son identité le non-identique, ne peut être identique-à-soi qu'en étant non-identique. Il s'exclut lui-même en tant qu'identité et ainsi exclut l'identité en tant que telle : « elle exclut, comme opposition, d'elle-même l'identité, - mais, du coup, elle-même ; car, comme *relation à soi*, elle se détermine comme l'identité d'elle-même, qu'elle exclut ». ²⁸⁸ Cela l'identité est

²⁸⁵ G. W. F. Hegel, *Science de la logique : livre deuxième* (Librairie philosophique J. Vrin, 2016) 62.

²⁸⁶ Ibid. Traduction modifiée.

²⁸⁷ Ibid., 63.

²⁸⁸ Ibid., 62.

incapable de le faire. Si l'identité était identique-à-soi elle ne pourrait rien « en opposition à l'identité ». Cela ne ferait que dédoubler et réaffirmer l'identité. Le non-identique est la contradiction qui ne peut pas être réduite à la simple identité par une pensée bourgeoise qui ne saurait comprendre que les formes identiques-à-elles-mêmes.

La société capitaliste ne peut pas objectivement permettre l'abolition de la conscience de classe du prolétariat ; autant dire, la société capitaliste fait de la conscience de classe du prolétariat une vérité éternelle. Ce n'est que la dialectique qui permet son abolition, car ce n'est qu'elle qui permet l'historico-matérialité de la vérité. La dialectique est la pensée non-bourgeoise précisément parce qu'elle peut penser le négatif du non-identique-à-soi. La pensée bourgeoise se bloque elle-même en affirmant que la raison peut raisonner seulement sur l'identique-à-soi. La pensée bourgeoise est bloquée formellement par son incapacité de penser le non-identique-à-soi.

La société capitaliste ne peut pas objectivement permettre l'abolition de la conscience de classe du prolétariat ; autant dire, la société capitaliste ne peut pas objectivement permettre que la conscience de classe soit une vérité historico-matérielle. La pensée bourgeoise souhaite convertir la conscience de classe du prolétariat en identité métaphysique d'un positivisme immédiat afin de neutraliser sa négativité. Ainsi elle perdrait toute sa force et en tant que positivisme immédiat n'aurait plus la capacité de nier cette société. **Il ne conviendrait donc pas de faire de la conscience de classe une identité.** Cela n'entraînerait du prolétariat qu'une indifférence sans relation par rapport à l'identité totale de la société bourgeoise. Le prolétariat ne serait ainsi qu'une proposition [*positedness*] abstraite qui resterait à côté de l'identité totale de la société bourgeoise : il n'y aurait ni de mouvement dialectique ni de négation.

La conscience de classe du prolétariat est un négatif : elle est le seul moment de la négativité par rapport à l'identité totale de la société bourgeoise. En cela consiste la force du prolétariat : il n'est pas une identité. Il s'agit du seul moment de négativité dans la société capitaliste parce que celle-ci ne peut pas permettre l'abolition du prolétariat dans la mesure où le capitalisme a un besoin objectif du prolétariat. Étant le seul moment de négativité dans la société bourgeoise est cela est pourquoi c'est seulement le prolétariat qui peut nier cette société. Étant le seul moment de la négativité par rapport à l'identité totale de la société bourgeoise, **la conscience de classe du prolétariat est le seul *locus* possible de la libération.**

L'affirmation marxiste que la libération n'est possible qu'à partir du prolétariat est ainsi déduite logiquement et matériellement. Ce qui semblait être l'affirmation abstraite d'un romantisme se montre alors sous son vrai jour. Cette déduction logique et matérielle qui est la compréhension d'un principe marxiste ne s'avère pas possible sans la *Science de logique*. Pour cette raison, Marx et Lénine insistaient sur l'incontournabilité de ce dernier.²⁸⁹ On n'a pas seulement démontré la logique de ce principe marxiste, mais concomitamment le matérialisme de la logique de Hegel.

Enfin, l'identité est toute la problématique du matérialisme dialectique : *pratiquement* dans la mesure où toute possibilité de la révolution prolétarienne dépend de la désidentification au capitalisme par le prolétariat et la petite-bourgeoisie et *théoriquement* dans la mesure où toute possibilité de la dialectique reste en ce que la dialectique ne se permet pas d'être doublée ou retenue par l'identité. L'identité est affirmée par la pensée bourgeoise afin de prévenir toute possibilité de la révolution prolétarienne : si le prolétariat et, encore plus, la petite-

²⁸⁹ Voir les *Manuscrits de 1844* de Marx et la *Résumé de la Science de la logique de Hegel* de Lénine.

bourgeoisie s'identifient à la bourgeoisie ils ne la renverseront pas. Le processus de l'identification est ainsi une fausseté bourgeoise.

IV. Vers l'émancipation

La politique de l'identité qui réclame la reconnaissance juridico-politique de l'identité par le système juridico-politique de la bourgeoisie ne peut pas donc être une politique de l'émancipation.

Premièrement parce que l'identité ne fait que reproduire la société bourgeoise. La pensée bourgeoise affirme l'identité du sujet précisément afin de s'emparer de lui par le jugement de son système juridico-politique. Ce système juridico-politique de la bourgeoisie crée matériellement l'identité du sujet par tous ses dispositifs juridico-politiques : les passeports, les cartes d'identité, etc. Il n'y a pas d'identité du sujet hors de ces dispositifs juridico-politiques de l'état bourgeois. La politique de l'identité qui conceptualise l'émancipation comme la reconnaissance juridico-politique d'une identité par le système juridico-politique de la bourgeoisie présuppose et avance ce même système bourgeois.

Deuxièmement, parce que l'identité ne peut rien nier. Ou dit dialectiquement, en tant que « négation de la négation », l'identité ne peut que positiver.²⁹⁰ Ce n'est que la subjectivité qui est « la pure *négativité simple* ». ²⁹¹ L'identité est la forme positive de la subjectivité, la subjectivité enlevée de sa négativité et donc aucune subjectivité du tout. L'identité est un moyen à l'objectivité totale et abstraite, débarrassée de toute subjectivité. L'identité positivise la

²⁹⁰ G. W. F. Hegel, *Science de la logique : livre deuxième* (Librairie philosophique J. Vrin, 2016) 45.

²⁹¹ G. W. F. Hegel, *Phénoménologie de l'esprit* (Flammarion, 2012) 69.

subjectivité précisément parce qu'une positivité abstraite ne peut aucunement nier une positivité abstraite. La pensée bourgeoise fauche la subjectivité en la positivant afin qu'il ne reste aucune négativité qui serait capable de nier l'objectivité totale du capitalisme.

Le système juridico-politique de la bourgeoisie peut devenir ainsi une essentialité, abstraite du sujet : « cette chose est en même temps autonome pour lui, et c'est pourquoi il ne peut par sa négation en venir à bout complètement jusqu'à l'anéantir, il ne fait que la *travailler* ». ²⁹²

En réclamant sa reconnaissance politico-juridique, la politique de l'identité reproduit la conscience qui doit lui accorder cette reconnaissance, à savoir la conscience bourgeoise. Elle reproduit ou « travaille » « cette chose [qui] est en même temps autonome pour lui » : le système juridico-politique de la bourgeoisie. Elle ne peut pas le nier parce qu'elle attend sa reconnaissance : « il ne peut par sa négation en venir à bout complètement jusqu'à l'anéantir ». Une fois encore, il est démontré que l'identité ne peut rien nier. L'identité n'est qu'un moyen de reproduire le système juridico-politique de la bourgeoisie.

La pensée bourgeoise conceptualise l'émancipation comme une émancipation d'identités. Cependant l'identité est une forme fabriquée par la pensée bourgeoise pour la société bourgeoise : le concept de l'identité est déterminé entièrement par sa société. L'identité présuppose et reproduit la société bourgeoise et n'est aucunement capable de la nier. L'émancipation d'une identité a donc lieu nécessairement à l'intérieur de cette même société, qui y applique ses limites. L'émancipation d'une identité est celle d'une forme politico-juridique de la société bourgeoise au pouvoir de cette même société. Elle n'est donc pas émancipation du tout.

²⁹² Ibid., 201.

Conceptualiser l'émancipation en tant que reconnaissance par le système juridico-politique de l'état bourgeois, et non pas en tant qu'une négation matérielle de l'état bourgeois en tant que tel, est la raison pour laquelle la « Black Liberation » était destinée à l'échec. En conceptualisant l'émancipation comme la reconnaissance par le système juridico-politique de l'état bourgeois, elle est restée coincée dans une forme de pensée bourgeoise. Le capitalisme pouvait ainsi la reprendre facilement dans sa totalité : le complexe carcéro-industriel.

É-manciper : *ē* signifie étymologiquement « dehors » et *mancipāre* signifie étymologiquement « transférer » ou « vendre ». L'émancipation est la sortie hors de relations de propriété. La possibilité de sortir implique nécessairement la différence qualitative d'un ailleurs. L'émancipation est donc la réfutation de la domination totale du capitalisme. L'émancipation d'une identité n'est que la preuve de la pauvreté de l'imagination bourgeoise qui ne peut imaginer un ailleurs, même une différence qualitative. L'identité n'est que le moyen dont se sert la pensée bourgeoise afin de contourner toute émancipation.

L'affirmation de l'identité par la philosophie est donc une trahison bourgeoise. Elle jette la subjectivité en tant que toute possibilité de négativité en pâture aux loups. Elle n'est ainsi pas philosophie du tout. Toute philosophie émancipatrice doit être contre l'identité.

Bibliographie

- Abolition du régime féodal. *La digithèque de matériaux juridiques et politiques*. Université de Perpignan. <https://mjp.univ-perp.fr/france/1789nuit4aout.htm>. Consulté le 16 février 2021.
- Adorno, T. W. *Dialectique négative*. Traduit par le groupe de traduction du Collège de philosophie. Éditions Payot & Rivages, 2001.
- . *Essays on Music*. Édité par Richard Leppert. Traduit par Susan H. Gillespie, et al. University of California Press, 2002.
- . *Lectures on Negative Dialectics: Fragments of a Lecture Course 1965-1966*. Traduit par Rodney Livingstone. Polity, 2008.
- . *Minima Moralia: Reflections on a Damaged Life*. Traduit par E. F. N. Jephcott. Verso, 2005.
- . *Minima Moralia : Réflexions sur la vie mutilée*. Traduit par Eliane Kaufholz. Éditions Payot & Rivages, 2016.
- . *Modèles critiques : interventions, répliques*. Traduit par Marc Jimenez et Eliane Kaufholz. Éditions Payot & Rivages, 2003.
- . *Notes sur la littérature*. Traduit par Sibylle Muller. Flammarion, 1984.
- . *Société : Intégration, Désintégration*. Traduit par Pierre Arnoux, Julia Christ, Georges Felten et Florian Nicodeme. Éditions Payot & Rivages, 2011.
- . « Sur la musique populaire ». http://www.lecturecritique.org/sites/default/files/Adorno_1937_traduction.pdf. Traduit par S. G. Consulté le 21 mai 2020.
- . *Trois études sur Hegel*. Traduit par le séminaire de traduction du Collège de Philosophie. Éditions Payot & Rivages, 2003.
- Adorno, T. W. & Max Horkheimer. *Dialectique de la Raison : fragments philosophiques*. Traduit par Eliane Kaufholz. Gallimard, 1983.
- . *Towards a New Manifesto*. Traduit par Rodney Livingstone. Verso, 2019.
- Arendt, Hannah. *Les origines du totalitarisme* suivi de *Eichmann à Jerusalem*. Traduit par Jean-Loup Bourget, Robert Davreu et al. Gallimard, 2002.
- Aristote. *Catégories*. Traduit par Richard Bodéüs. Les belles lettres, 2001.
- . *De l'âme*. Traduit par E. Barbotin. Les belles lettres, 1966.
- Bezanson, Anna. « The Early Use of the Term Industrial Revolution ». *The Quarterly Journal of Economics*. Vol. 36, No. 2, février, 1922, p. 343-349.
- La Bible*. Traduit par Louis Segond. 1910.
- Bordwell, David, et al. *The Classical Hollywood Cinema: Film Style & Mode of Production to 1960*. Columbia University Press, 1985.
- Brecht, Bertolt. *Écrits sur le théâtre*. Direction de Jean-Marie Valentin. Éditions Gallimard, 2000.
- Brown, Bruce Alan. *W. A. Mozart : Così fan tutte*. Cambridge University Press, 1995.
- Butler, Judith. *Gender Trouble: Feminism and the Subversion of Identity*. Routledge, 2006.
- « Did Coca-Cola Ever Contain Cocaine? ». *National Institute on Drug Abuse*. <https://teens.drugabuse.gov/blog/post/coca-colas-scandalous-past>. Accédé le 11 juin 2021.
- Edelman, Lee. *No Future: Queer Theory and the Death Drive*. Duke University Press, 2004.

- Einstein, Albert. *La théorie de la relativité restreinte et générale*. Traduit par Maurice Solovine. Éditions Dunod, 2012.
- Eisenstein, Sergei. *Le Cuirassé Potemkine*. Mosfilm, 1925.
- . *Film Form: Essays in Film Theory*. Traduit par Jay Leyda. Harcourt, Brace & World, Inc., 1949.
- . *Le film : sa forme, son sens*. Christian Bourgeois Éditeur, 1976.
- Fisk, Josiah & Jeff Nichols, éditeurs. *Composers on Music: Eight Centuries of Writings*. Northeastern University Press, 1997.
- « Gender and sex information on government IDs and forms ». *Ministry of Government and Consumer Services*. <https://www.ontario.ca/page/consultation-gender-and-sex-information-government-ids-and-forms>. Consulté le 23 juin 2021.
- Hegel, G. W. F. *La différence entre les systèmes philosophiques de Fichte et de Schelling*. Traduit par Bernard Gilson. Librairie philosophique J. Vrin, 1986.
- . *Encyclopédie des sciences philosophiques II : Philosophie de la nature*. Traduit par Bernard Bourgeois. Librairie philosophique J. Vrin, 2004.
- . *Leçons sur l'histoire de la philosophie : tome 6*. Traduit par Pierre Garniron. Librairie philosophique J. Vrin, 1985.
- . *Phénoménologie de l'esprit*. Traduit par Jean-Pierre Lefebvre. Flammarion, 2012.
- . *Premiers écrits : Francfort 1797-1800*. Traduit par Olivier Depré. Librairie philosophique J. Vrin, 1997.
- . *Principes de la philosophie du droit*. Traduit par André Kaan. Gallimard, 1940.
- . « Qui pense abstrait ? ». *Paris4-Philo*. <http://paris4philo.over-blog.org/article-13518103.html>. Traduit par Marie-Thérèse Bernon. Consulté le 16 mai 2020.
- . *Science de la logique : livre deuxième*. Traduit par Bernard Bourgeois. Librairie philosophique J. Vrin, 2016.
- . *Science de la logique : livre troisième*. Traduit par Bernard Bourgeois. Librairie philosophique J. Vrin, 2016.
- « HHS Announces Prohibition on Sex Discrimination Includes Discrimination on the Basis of Sexual Orientation and Gender Identity ». *U.S. Department of Health & Human Services*. <https://www.hhs.gov/about/news/2021/05/10/hhs-announces-prohibition-sex-discrimination-includes-discrimination-basis-sexual-orientation-gender-identity.html>. Consulté 23 juin 2021.
- Hölderlin, Friedrich. *Œuvres*. Direction de Philippe Jaccottet. Éditions Gallimard, 1967.
- Horkheimer, Max. *Les débuts de la philosophie bourgeoise*. Traduit par Denis Authier. Éditions Payot & Rivages, 2010.
- « Identities and Epistemic Injustice Conference ». *UCI School of Humanities*. https://www.humanities.uci.edu/SOH/calendar/event_details.php?eid=7765&fn=2. Consulté le 10 mai 2021.
- « Identities and Identifications: Politicized Uses of Collective Identities (7th Edition) ». *Euroacademia*. <http://euroacademia.eu/conference/7th-identities-and-identifications/>. Consulté le 10 mai 2021.
- Kant, Emmanuel. *Critique de la faculté de juger*. Traduit par Alain Renaut. Flammarion, 2015.

- . *Critique de la raison pratique*. Traduit par François Picavet. Presses Universitaires de France, 1943.
- . *Critique de la raison pure*. Traduit par Jules Barni. Éditions Gallimard, 1980.
- . *Le droit de mentir* suivi de *Théorie et pratique*. Traduit par Éric Bories & Stéphane Robilliard. Les Éditions du Cerf, 2018.
- . *Opuscules sur l'histoire*. Traduit par Stéphane Piobetta. Flammarion, 1990.
- . *Vers la paix perpétuelle - Que signifie s'orienter dans la pensée ? - Qu'est-ce que les Lumières ? et autres textes*. Traduit par Jean-François Poirier & Françoise Proust. Flammarion, 2006.
- Leibniz, G. W. *Discours de métaphysique* suivi de *Monadologie*. Gallimard, 1995.
- Lénine, V. I. *Cahiers sur la dialectique de Hegel*. Traduit par Norbert Guterman & Henri Lefebvre. Gallimard, 1967.
- Locke, John. *An Essay concerning Human Understanding*. Oxford University Press, 1975.
- . *Two Treatises of Government and A Letter Concerning Toleration*. Yale University Press, 2003.
- Lukács, György. *Histoire et conscience de classe : essais de dialectique marxiste*. Traduit par K. Axelos & J. Bois. Les Éditions de Minuit, 1960.
- . *La théorie du roman*. Traduit par Jean Clairevoye. Éditions Denoël, 1968.
- Macdonald, Iain. « Adorno's Modal Utopianism: Possibility and Actuality in Hegel and Adorno ». *Adorno Studies*. Vol. 1, No. 1, janvier 2017.
- Marivaux, Pierre Carlet de Chamblain de. *Le Jeu de l'amour de du hasard*. Éditions Larousse, 2006.
- Marmasse, Gilles. « La logique hégélienne et la vie ». *Archives de philosophie*, Vol. 75, No. 2, avril - juin 2021.
- « Marvel Studios Celebrates the Movies ». *Marvel Entertainment*. https://www.youtube.com/watch?v=QdpxoFcdORI&feature=emb_title. Consulté le 11 juin 2021.
- Marx, Karl. *Le Capital : Livre I*. Traduit par Étienne Balibar, et al. Presses Universitaires de France, 2014.
- . *Contribution à la critique de la philosophie du droit de Hegel : Introduction*. Traduit par « du mauvais côté ». Éditions Entremonde, 2010.
- . *Manuscrits de 1844 : Économie politique et philosophie*. Traduit par Emile Bottigelli. Éditions sociales, 1972.
- . *Sur la question juive*. Traduit par J. F. Poirier. La Fabrique, 2006.
- Marx, Karl & Friedrich Engels. *L'idéologie allemande*. Traduit par Henri Auger, Gilbert Badia, Jean Baudrillard, et al. Éditions sociales, 1968.
- . *Œuvres choisies en deux volumes : tome I*. Éditions du progrès, 1974.
- . *Œuvres choisies en deux volumes : tome II*. Éditions du progrès, 1970.
- Nancy, Jean-Luc. *Identité: fragments, franchises*. Galilée, 2010.
- « Once you pop, you can't stop ». *Zambrelli & Partners*. <https://www.zambrelli.com/work/pringles>. Accédé le 11 juin 2021.
- Oxford English Dictionary. <https://www.oed.com/>. Consulté le 16 mai 2020.
- Platon. *Sophiste - Politique - Philèbe - Timée - Critias*. Traduit par Émile Chambry. Flammarion, 1969.

- « Queer Identities and Philosophy ». *Queer Identities and Philosophy*. <http://queeridentitiesphilosophyconference.weebly.com/>. Consulté le 10 mai 2021.
- Remains of the Boulton and Watt Soho Foundry and Mint, Birmingham Canal, Smethwick, Sandwell - 1021388. *Historic England*. <https://historicengland.org.uk/listing/the-list/list-entry/1021388>. Consulté le 26 avril 2021.
- Staline, Joseph. *Le matérialisme dialectique et le matérialisme historique*. Édition sociales, 1945.
- Stanislavski, Constantin. *An Actor Prepares*. Routledge, 1989.
- . *La formation de l'acteur*. Traduit par Elisabeth Janvier. Pygmalion, 2021.
- Thomas, Paul. « Property's Properties: From Hegel to Locke ». *Representations*. Vol. 84, No. 1, novembre 2003, p. 30–43.
- « T-shirt CD Icon ». *Dior*. https://www.dior.com/fr_fr/products/couture-013J600A0589_C080-t-shirt-cd-icon-coton-blanc. Consulté le 11 juin 2021.
- « T-shirt Regular Fit ». *H&M*. https://www2.hm.com/fr_fr/productpage.0685816001.html. Consulté le 11 juin 2021.
- Wittig, Monique. *La Pensée straight*. Balland, 2001.
- Woolf, Virginia. *The Common Reader*. Harcourt Brace Jovanovich, 1984.