

Faire de l'histoire de la philosophie avec Achille Mbembe : matérialisme historico-brutaliste et herméneutique critique du signe africain

Thibault TRANCHANT

Résumé

Le but de cet article est de jeter les bases méthodologiques d'une herméneutique critique du signe africain appliquée à l'histoire de la philosophie. Dans un premier temps, l'auteur s'intéresse aux notions de « signe africain », de « devenir-nègre » et de « devenir-africain » dans les travaux récents d'Achille Mbembe. Il fait ressortir, à ce stade, l'originalité de l'interprétation par Mbembe de la rationalité capitaliste comme « brutalité », et explore la figure mbembienne du « nègre », défini comme sujet oppositionnel de la brutalité capitaliste et porteur de la raison dans l'histoire. Dans un second temps, il énonce les tâches constitutives d'une herméneutique critique du signe africain. Faisant alors dialoguer Mbembe avec Ricœur et Castoriadis, l'auteur définit une telle herméneutique comme l'agencement d'une analyse structurale des signes africains avec une interprétation des conditions imaginaires du discours philosophique. L'enjeu de cette contribution est le devenir-africain de la pratique philosophique, c'est-à-dire son ouverture à une conception de l'universel comme réparation du vivant issue de l'expérience nègre de la brutalité.

Mots-clés

Africana ; Castoriadis, Cornelius (1922–1997) ; herméneutique critique ; histoire de la philosophie (méthode) ; matérialisme historique ; Mbembe, Achille (1957–) ; Ricœur, Paul (1913–2005).

Abstract

The purpose of this article is to establish the methodological foundations of a critical hermeneutics of the African sign applied to the history of philosophy. In the first part, the author focuses on the notions of the "African sign," "becoming-negro," and "becoming-African" in the recent works of Achille Mbembe. At this stage, the author highlights the originality of Mbembe's interpretation of capitalist rationality as "brutality" and explores the Mbembian figure of the "negro," defined as an oppositional subject to capitalist brutality and a bearer of reason throughout history. In the second part, the author outlines the constitutive tasks of a critical hermeneutics of the African sign. Engaging in a dialogue between Mbembe, Ricœur, and Castoriadis, the author defines such hermeneutics as the arrangement of a structural analysis of African signs with an interpretation of the imaginary conditions of philosophical discourse. The aim of this contribution is the becoming-African of philosophical practice, that is, its openness to a conception of the universal as the reparation of life arising from the negro experience of brutality.

Keywords

Africana ; Castoriadis, Cornelius (1922–1997) ; critical hermeneutics ; history of philosophy (method) ; historical materialism ; Mbembe, Achille (1957–) ; Ricœur, Paul (1913–2005).

Introduction¹

Extrêmement diversifiée, la mouvance dite « décoloniale » a pour point commun de thématiser les fondements universalistes de la modernité comme le masque trompeur d'intérêts capitalistes et colonialistes. Selon elle, les axiomes de la modernité tels que le progrès, l'autonomie, les droits de l'homme ou la laïcité sont moins des universaux que des formations idéologiques soutenant le développement d'une modernité indissociable de la « colonialité » (Mignolo, 2015). Poursuivant en cela la charge marxiste contre l'idéologie bourgeoise, cette critique a reflué dans le domaine de l'histoire de la philosophie (Maldonado Torres, 2014). Elle entend, dans ce cas, montrer que le discours philosophique de la modernité est abstrait et qu'il ne satisfait pas ses propres critères d'universalité. Pour de telles critiques, en effet, l'universalisme occidental a pour envers constitutif, sur le fond d'intérêts impérialistes, la création d'altérités exotiques à partir et contre lesquelles l'universel est énoncé. Toutefois, comme le souligne Delphine Abadie (2018), il est moins question dans cette critique de l'universalisme d'affirmer l'irréductibilité des particularités culturelles et historiques que d'ouvrir l'universel sur la multiplicité des expériences historiques, en particulier celles dont il a été affirmé naguère qu'elles ne participaient même pas à l'histoire. C'est par exemple cette voie qu'emprunte avec Maurice Merleau-Ponty le philosophe sénégalais Souleymane Bachir Diagne qui, faisant avec Barbara Cassin de la traduction un paradigme philosophique, entend cheminer vers un « universel latéral » riche de tous les particuliers (Diagne, 2015 ; Diagne et Amselle, 2018).

Mon intention dans cet article est, d'une part, de rendre compte de la contribution d'Achille Mbembe à la difficile question du statut et de la nature de l'universalisme moderne et à celle de son dépassement sous une forme nouvelle de coexistence globale et, d'autre part, d'interroger avec lui la place occupée par la philosophie dans l'invention de l'universalisme moderne, ainsi que celle qu'elle pourrait avoir dans son dépassement. Dans un premier temps, je reviendrai sur les notions de « signe africain », de « devenir-nègre² » et de « devenir-africain » dans son œuvre. Celles-ci, en effet, me semblent cristalliser sa conception de l'histoire globale et constituer un point de départ intéressant afin de réfléchir sur l'histoire de la philosophie. Je proposerai dans ce cadre une interprétation matérialiste de la pensée de Mbembe, d'où l'appellation que je propose de

¹ La pénultième version de ce texte a bénéficié des remarques généreuses et pertinentes de Lydie Moudileno (University of Southern California), qui a discuté son contenu dans le cadre de « L'atelier sur les corps, les identités et l'être » du Groupe de recherche sur les humanités juridiques (McGill), animé par Michaël Lessard et Marie-Andrée Plante, ainsi que des commentaires d'Issiaka Mandé (UQAM) et des participants au Centre d'étude en pensée politique de l'UQAM grâce à Amine Brahim et à Lawrence Olivier, qui ont eu la grande gentillesse de m'inviter. Je remercie discutants, organisateurs et participants d'avoir enrichi de la sorte ma réflexion. Il va de soi que je suis seul responsable des positions exprimées dans ce texte. Aussi, je veux remercier Achille Mbembe, qui non seulement se livre dans ce dossier au difficile exercice de discuter les diverses interprétations de ses travaux, mais qui, dans le cas de ce texte, doit composer avec un usage hétérodoxe, que j'espère néanmoins fécond, de sa propre pensée, notamment en raison de l'inscription que je propose de ses thèses dans la tradition hégélo-marxienne, inscription qu'il n'a jamais revendiquée lui-même.

² J'écrirai « n* », avec guillemets, lorsque je ferai écho à son usage raciste, et nègre, sans guillemets, lorsque cet usage suivra celui, conceptuel, de Mbembe. Comme je l'expliquerai plus bas, le concept de nègre chez Mbembe sert à désigner une condition historique découlant de l'universalisation de la brutalité. Cette dernière est quant à elle conçue comme un régime particulier de rationalité propre au développement du capitalisme et du colonialisme moyennant la technique.

sa philosophie de l'histoire comme un « matérialisme historico-brutaliste », notamment afin de marquer sa conception originale du régime de rationalité capitaliste comme brutalité. Étant donné le fait que Mbembe, en raison de ses intérêts de recherche propres, n'a pas cherché à opérationnaliser sa philosophie de l'histoire sur le plan méthodologique de l'historiographie de la philosophie, je propose, dans un deuxième temps, de dessiner quelques pistes méthodologiques qui permettraient d'ouvrir la philosophie occidentale sur son « devenir-africain », non pas entendu ici au sens relativement pauvre d'une ouverture de l'espace académique à des auteurs issus du continent africain ou de la diaspora (même si cela demeure nécessaire), mais au sens philosophique que propose Mbembe d'accueil d'une expérience découlant de la condition nègre et d'une conception nouvelle de l'universel comme réparation du vivant. Pour ce faire, je ferai dialoguer Achille Mbembe avec Paul Ricœur et Cornelius Castoriadis afin d'esquisser les opérations distinctives d'une « herméneutique critique du signe africain » appliquée aux textes de philosophie.

Cette étude n'est pas une exégèse, une explication littérale ou une introduction à la pensée de Mbembe, mais une interprétation motivée par la critique décoloniale de l'universalisme occidental et de sa philosophie, qui, ainsi que l'a souligné Antoine Lilti (2019), est aujourd'hui un moment incontournable afin de penser la nature, les promesses et les devenirs possibles de la modernité. En rapprochant Mbembe de la tradition hégélo-marxienne et de la décolonialité, je ne soutiens pas qu'elles sont des sources endogènes de son cheminement théorique ces dernières années (je veux dire la réflexion qui s'ouvre avec la *Critique de la raison nègre* (2015) et qui se poursuit jusqu'à *La communauté terrestre* (2023)), ou bien qu'il serait un « marxiste » ou un « décolonial » *stricto sensu*. Son cheminement indépendant a plutôt eu pour centre de gravité le dépassement des critiques postmodernes de l'identité, ainsi que la figuration d'une forme nouvelle de coexistence cosmopolite moyennant une réflexion sur le semblable et sur la spécificité de la condition noire, africaine et diasporique. Mon propos n'est donc pas de dire que Mbembe a construit sa pensée en se référant implicitement ou explicitement à l'hégélo-marxisme ou au décolonialisme, mais plutôt à démontrer que de nombreux aspects de sa pensée permettent une telle association, et que cette dernière, une fois explicitée et justifiée, produit des effets critiques majeurs et inédits. Dans cette étude, je tente de cerner, une fois cette association soulignée, quelques-uns de ces effets critiques dans les domaines de la philosophie de l'histoire et de l'histoire de la philosophie.

Ces quelques indications introductives devraient par ailleurs faire comprendre que l'enjeu historiographique poursuivi dans ce texte n'est pas « l'annulation » de l'histoire de la philosophie occidentale sous prétexte qu'elle aurait été traversée par le racisme, le colonialisme ou l'impérialisme. Il s'agit plutôt, à partir d'une expérience contemporaine de l'histoire enrichie par les voix inestimables de la décolonisation, de poser quelques bases d'une méthode qui puisse faire droit à la complexité de la tradition moderne pour l'ouvrir sur une pratique répondant à ses propres exigences normatives, soit une conception réflexive, égalitariste et cosmopolite de l'universalisme.

Matérialisme historico-brutaliste et polysémie de la notion de « signe africain » dans l'œuvre d'Achille Mbembe

Avant d'en venir à la portée heuristique de la notion de « signe africain » pour l'histoire de la philosophie, il convient de restituer son sens ou, plus précisément, la pluralité de ses significations. Cette polysémie n'est pas seulement liée à la diversité de ses occurrences ou de ses usages par Mbembe. Elle s'ancre, c'est du moins une thèse exégétique que je souhaite proposer, dans une conception bicéphale de l'histoire qui n'est pas sans faire penser à celle de la tradition hégélo-marxienne, selon laquelle la crise annonce un devenir positif, un dépassement moyennant l'institution d'une forme supérieure d'universalité dans et par l'action historique. En clin d'œil à la lecture marxienne de Deleuze et Guattari par Guillaume Sibertin-Blanc (2013), qui voit en eux les théoriciens d'un « matérialisme historico-machinique », je commencerai donc par restituer le sens de la notion mbembienne de « signe africain » à l'intérieur de ce qui me paraît être une conception de l'histoire faisant écho au matérialisme dialectique et que je nommerai « historico-brutaliste ». Le signe africain y figure comme l'issue d'un péril au sein duquel, pour reprendre le vers célèbre d'Hölderlin, croît aussi ce qui sauve. Car, à l'instar de l'hégélo-marxisme, qui voyait dans le prolétariat le résultat des contradictions fondamentales du capitalisme et le sujet de la raison dans l'histoire, Mbembe voit dans le « devenir-nègre » du monde les conditions du dépassement d'une forme abstraite de l'universel portée par la modernité occidentale. Et, de même que le matérialisme historique appelait une critique de l'histoire de la philosophie afin de rendre visibles ses conditions historiques d'émergence et ses intérêts bourgeois constitutifs – par exemple chez un Georg Lukács ou un Alfred Sohn-Rethel, et plus largement chez l'École de Francfort –, on trouve chez Mbembe un ancrage historico-matérialiste de la critique de la raison occidentale qui appelle sa décolonisation en vue d'une forme cosmopolite de l'universel, qui ne serait pas un universel de surplomb, mais la création de nouvelles modalités de la coexistence, soit une forme nouvelle « d'en-commun ». L'inflexion mbembienne de ce schème historico-critique se situe néanmoins dans l'intérêt qu'il porte à l'histoire coloniale, plus particulièrement en sa variante africaine. Elle se situe aussi dans une conceptualisation de la raison moderne comme *brutalité*.

Les conditions du sens : le matérialisme historico-brutaliste de Mbembe

Malgré ses différentes versions et conceptualisations, le matérialisme historique implique a) une ontologie de l'être-social comme activité productrice fondée dans la nature générique de l'être humain ; b) l'identification des contradictions structurelles et des aliénations anthropologiques découlant de la forme historique d'activité qu'est le capitalisme ; c) une philosophie de l'histoire orientée par la réalisation de la raison entendue comme dépassement des contradictions pratiques ; d) une dialectisation des rapports entre activités et représentations et, enfin ; e) l'identification d'un sujet pratique porteur d'un intérêt pour l'émancipation, voire d'une conception de la vie bonne.

À l'instar des théoriciens marxistes de l'histoire, Mbembe voit dans l'émergence du capitalisme et de sa raison propre le phénomène constituant le fondement matériel de l'histoire globale. Toutefois, l'intervention de Mbembe consiste moins à le rappeler qu'à donner toute sa place au fait colonial, plus précisément à la traite négrière, comme moment impossible à éliminer et constitutif de l'histoire du capitalisme. Ainsi, ses

Politiques de l'inimitié s'ouvrent sur ce qu'il considère avec Paul Gilroy comme le fait majeur de notre temps, le bouleversement géographique et démographique produit par les déplacements coloniaux et esclavagistes de population à partir du XVI^e siècle (Mbembe, 2018, p. 20-21). À ceux-là correspond selon lui la création de nouvelles pratiques articulées à des représentations anthropologiques neuves : la plantation et la ségrégation raciale, couplées à un imaginaire machiniste orienté téléologiquement par l'accumulation de valeur (*ibid.*, p. 21-22). C'est aussi l'apparition des techniques modernes de régulation des migrations et d'« assainissement » des métropoles moyennant les colonies de peuplement (*ibid.*, p. 22-24). L'important pour Mbembe dans le cadre de ces développements, que je ne fais ici qu'évoquer pour en saisir la finalité dans l'économie de son discours, est moins de documenter comme telle l'histoire coloniale que de donner toute sa place à la « condition nègre » dans l'histoire de la modernité : « la transnationalisation de la condition nègre est donc un moment constitutif de la modernité et l'Atlantique son lieu d'incubation » (Mbembe, 2015, p. 31). La traite négrière et la colonisation furent les laboratoires de notre modernité, les lieux où se forgèrent les techniques de gouvernement et où émergèrent les représentations structurant la subjectivité moderne. Ainsi, Mbembe rejoint d'une certaine manière l'analyse arendtienne de la formation de l'impérialisme, selon laquelle la colonisation fut le creuset des totalitarismes (Arendt, 2011), mais l'étend à toute l'histoire de l'Occident afin d'affirmer que la raison coloniale est un de ses moments constitutifs. Il s'agit de penser l'universel, ou plutôt les énoncés performatifs d'universalité, à partir du fait colonial et des discours de vérité qu'ils ont conditionnés. C'est pour cette raison qu'il est possible de reconnaître en Mbembe, malgré le fait que les penseurs décoloniaux ne sont aucunement à l'origine de ses propres thèses et questionnements, un auteur « décolonial », puisqu'il s'agit pour lui de penser et d'évaluer les pratiques de savoir et de pouvoir occidentales modernes à partir du lieu de la différence coloniale et de l'esclavagisme, ce qu'un décolonial comme Walter D. Mignolo appelle une pensée « géopolitique » ou une « corpopolitique » (Mignolo, 2015).

Afin de mieux conceptualiser ce rapport entre le colonial et le moderne – une thèse distinctive de l'univers intellectuel décolonial –, l'originalité de Mbembe est cependant la place qu'il donne aux notions de « part maudite », de « souveraineté », de « sacrifice » et de « dépense » forgées par Georges Bataille. Dans ses quelques œuvres de philosophie sociale et politique, notamment *La part maudite* et *La Souveraineté* (œuvre posthume, prévue comme un des volumes d'une trilogie sur l'érotisme n'ayant jamais paru comme telle), Bataille estimait dans une perspective matérialiste que chaque être vivant dans l'univers, y compris l'être humain, est gouverné par des lois biologiques universelles de conservation et de dépense énergétiques : soit un être emploie son énergie excédentaire pour croître, soit il la dépense inutilement (Bataille, 2011). Pour Bataille, la solution de continuité entre le vivant dans sa totalité et l'être humain se situe donc moins au niveau de cet invariant biologique qu'à celui de ses modalités d'effectuation. Sur le plan anthropologique, l'être humain actualise une telle loi moyennant des institutions sociales et des médiations symboliques, notamment religieuses. Le sacrifice est pour lui la pratique paradigmatique grâce à laquelle il institue la dépense énergétique et à laquelle correspond une expérience singulière d'extase érotique. Bataille ajoutait que le fondement du pouvoir se situe dans la reconnaissance par autrui de l'extase moyennant la dépense de l'énergie excédentaire accumulée par le

corps social : est digne de gouverner le souverain, celui à qui l'on reconnaît la capacité de faire l'expérience limite de la dépense (Bataille, 1976 ; Tranchant, 2014). Dans *La part maudite*, Bataille proposait selon une inspiration kojévienne une histoire universelle de l'humanité où se succèdent les *formes sociales de la dépense*. Il voyait dans l'essor du capitalisme l'institution d'une forme antinaturelle de coopération sociale, car ne laissant plus de place à la dépense ou au sacrifice comme tels, sinon pour ceux et celles qui possèdent les moyens de production ; le monde moderne est désenchanté, car inapte à la dépense, au sacrifice et à l'érotisme, sauf de manière égoïste, bourgeoise, appelant, selon lui, un retour du refoulé archaïque-biologique sous la forme du fascisme. Sur ce terrain, l'originalité de Mbembe est donc de déborder le matérialisme de Bataille selon une perspective décoloniale. L'erreur de Bataille pour Mbembe est de ne pas avoir considéré le fait colonial, qui est le lieu où se sont institués dans le monde moderne la dépense, le sacrifice et l'orgiastique, et qui perdure jusqu'à nous sous la forme du marquage et de l'usage des corps postcoloniaux. L'esclave et la colonisation sont pour Mbembe la « part maudite » de la démocratie moderne (Mbembe, 2015, p. 153-190).

Quoi qu'il en soit de ce dernier point, l'une des contributions majeures de l'épistémè historico-matérialiste à l'intelligence de l'histoire est d'avoir montré qu'une époque est indissociable d'un *régime de rationalité*, d'une définition particulière de la raison et de l'universel, qui vient jouer comme principe de totalisation et comme vecteur téléologique des pratiques. C'est le mérite d'œuvres comme *Histoire et conscience de classe* de Lukács (1960) ou de la *Dialectique de la raison* d'Horkheimer et Adorno (1974) que d'avoir voulu montrer que la retotalisation des rapports sociaux sous le signe de l'accumulation illimitée de la valeur et du fétichisme marchand est indissociable d'une définition et d'une universalisation des critères de rationalité distinctifs de la rationalité instrumentale – d'où, avec Habermas (1988), la nécessité de retrouver la dimension communicationnelle de la raison afin de contrecarrer la « colonisation du monde vécu » découlant de l'identification illégitime entre la raison et la rationalité instrumentale. Contre les interprétations hâtives du matérialisme historique comme simple réductionnisme économiciste, c'est en ce sens que l'on peut parler d'une dialectisation entre pratique et représentation dans une telle épistémè : penser l'histoire à partir de la *praxis* historique, c'est aussi penser les représentations, *a fortiori* celles relatives à la définition de la raison et de l'universel, qui médiatisent les pratiques. Penser le capitalisme, ce n'est pas seulement restituer l'histoire de ses techniques, c'est aussi rendre compte de son régime d'universalité – sa critique prenant la forme d'une critique de l'idéologie, c'est-à-dire du dévoilement de l'enracinement d'un énoncé de l'universel dans des intérêts pratiques particuliers, afin de lui substituer une conception renouvelée de l'universel.

Par rapport à ce schème critique distinctif de la famille des matérialismes historiques, l'originalité de Mbembe est cette fois de décrire le régime moderne de la raison, ou plus précisément la composante rationnelle de la *praxis* capitaliste, comme *brutalité*³. C'est dans son avant-dernier essai, *Brutalisme*, qu'il déploie pleinement cette caractérisation de la raison moderne. Ce concept est une métaphorisation du courant architectural moderniste du même nom, dont le *Boston City Hall* est l'une des œuvres représentatives,

³ Dans *Brutalisme*, Mbembe évite d'employer le substantif « brutalité » et préfère employer l'expression « le brutalisme ». Cela s'explique probablement par le fait qu'il s'agit moins de décrire des comportements ou une psychologie individuels que leurs conditions de possibilité. Ceci souligné, j'emploierai le mot « brutalité » par simple souci de clarté et de légèreté syntaxique.

afin de décrire le régime moderne de la raison dans son ensemble. Pour Mbembe, la pratique architecturale brutaliste est une manifestation culturelle révélant, voire incarnant, un tel régime : concassage, itération d'éléments simples, bétonnage, transformation radicale des territoires à des fins utilitaires, asservissement des corps à un dispositif technique, etc., le donnent à voir et à penser. Ce faisant, Mbembe reproduit le geste d'emprunt à l'architecture qui avait marqué le débat sociologique et philosophique sur la transition de la modernité à la postmodernité chez des auteurs comme Freitag, Jameson, Lyotard, Habermas ou Lipovetsky. Dans les coordonnées de ce débat quelque peu oublié, on pourrait dire que Mbembe définit le passage à la postmodernité comme l'accomplissement des possibles de la brutalité moderne – et non comme la liquidation de la modernité par l'émergence d'une forme nouvelle de rationalité fondée sur le paradigme cybernétique, comme c'est le cas par exemple chez Freitag, ce qu'il nomme pour sa part la raison décisionnelle-opérationnelle, qu'il oppose à la raison moderne comprise comme politique-institutionnelle (Freitag, 2002).

Mais, qu'est-ce exactement que la brutalité selon Mbembe ? De manière très générale, il la définit comme la destruction démiurgique des formes de vie et du vivant par l'intervention d'une rationalité technicisée, ou de ce que Hegel aurait plutôt nommé une « pensée d'entendement » : « Le brutalisme est le nom qui est donné à ce gigantesque procès d'éviction et d'évacuation, mais aussi de désemplois des vaisseaux et de vidage des substances organiques » (Mbembe, 2019, p. 11). Ce qui distingue avant tout la brutalité est donc la *force*, plus précisément ce qu'elle fait subir à ce à quoi elle s'applique ; la brutalité contraint, transforme, pousse au changement sans le consentement. *Elle brise pour reformer*. Entendue en ce sens, la notion de brutalité excède sa simple signification comportementale pour acquérir une texture ontologique – et c'est pourquoi elle est hissée par Mbembe à la hauteur d'une caractérisation de la raison et de l'universel, puisqu'elle engage les *a priori* ontologiques de la *praxis* capitaliste :

L'être ne s'éprouve plus désormais qu'en tant qu'assemblage indissociablement humain et non humain. La transformation de la force en dernier mot de la vérité de l'être signe l'entrée dans le dernier âge de l'homme, l'âge historial, celui de l'être fabricable dans un monde fabriqué. À cet âge, nous avons trouvé un nom, le brutalisme, le grand fardeau de fer de notre époque, le poids des matières brutes (*ibid.*, p. 39).

Ainsi, la brutalité est un *devenir*, elle est une relation de l'être humain à son milieu caractérisée par son artificialisation croissante, sa prise en charge par des médiations techniques, voire sa substitution ontologique. Pour Mbembe, rappelant en cela la définition heideggerienne de la technique, l'ontologie technique se substitue au vivant comme tel ; la brutalité n'est pas seulement la médiation technique du rapport de l'être humain à la nature, elle est sa *production* technique, et, par conséquent, la destruction des dichotomies ou des relations inhérentes au vivant en soi.

Alors que s'ouvre le XXI^e siècle, la route vers ce *monde de la nature fabriquée et de l'être fabricable* est largement balisée. La technologie est finalement parvenue à s'ériger en destinée ontologique de l'ensemble du vivant (*ibid.*, p. 36).

Pour Mbembe, la raison brutale, composante interne du capitalisme, accomplit le geste d'humanisation de la nature et, l'homme faisant partie du vivant, le transforme lui-même.

La brutalisation de la nature est ainsi celle de la nature de l'homme et en l'homme : le devenir-machine de l'être humain est la vérité de la brutalité.

Il n'y a presque plus de scission entre l'être humain et la matière, l'humain et la machine, ou encore l'humain et l'objet technique, la chose. Désormais, l'humain n'est plus seulement couplé à la machine, à la matière et à l'objet. Il n'est plus seulement logé dans leurs plis et replis. Il a littéralement trouvé en ceux-ci les lieux privilégiés de son incarnation et ceux-ci, en retour, sont en passe de revêtir sinon son visage, du moins son masque (*ibid.*, p. 38).

Avec ce détour par l'architecture, Mbembe retrouve donc l'une des orientations centrales des matérialismes historiques, à savoir que toute formation sociale, et par conséquent toutes les pratiques que l'on y trouve, ont pour condition première de sens et de déploiement un *a priori* normatif de nature sociale, un principe de totalisation *sui generis*. Penser le capitalisme, c'est penser, pour parler comme Freitag, un « principe synthétique *a priori* » conditionnant les pratiques sociales dans leur ensemble ou, pour parler comme Castoriadis, un imaginaire instituant (ou une signification imaginaire sociale). Tout l'intérêt du concept mbembien de brutalité est de donner un contenu esthétique (au sens ranciérien de « partage du sensible ») à l'*a priori* synthétique du capitalisme : la force des moteurs, la pression de la vapeur, la fissuration des marteaux-piqueurs, la stérilisation des bétonnages.

La brutalité est donc la contradiction même : elle détruit ce qui fait sens pour soi pour le remplacer par un nouvel agencement hétéronome. Pire, elle tend à anéantir la possibilité même de la contradiction – et donc d'une résolution dialectique, d'une *Aufhebung* – en séparant, en concassant, en produisant, en reconfigurant des entités artificielles selon sa propre logique. Or, au même titre que la tradition historico-matérialiste voyait dans le prolétariat le produit subjectif du procès capitaliste (une subjectivité dégradée, aliénée) et la ressource de son dépassement (par la conscience de classe, médiatisée éventuellement par le parti révolutionnaire), Mbembe perçoit dans le « signe africain » le lieu où peut se comprendre et où se déploient la logique brutale de la modernité capitaliste et, pour cette raison même, le germe d'une renaissance. Pour Mbembe, en effet, c'est parce que l'Afrique a fait l'expérience de la brutalité jusqu'à son terme qu'elle possède les ressources les plus vives afin de réparer le vivant : au « devenir-nègre » du monde comme accomplissement tendanciel et universel de la brutalité répond ainsi le « devenir-africain » comme ouverture à la réparation (*ibid.*, p. 24-25). C'est à cette dialectique du signe africain qu'il faut se consacrer désormais.

Le « devenir-nègre » : l'institution imaginaire du signe africain entre évidemment et altérisation

Avec Césaire et Senghor, nous avons pris l'habitude, certes encore malheureusement toute relative, de ne plus penser au « n* » comme une créature infamante, mais comme un sujet digne appartenant à une humanité unifiée *a priori*. La stratégie discursive de la négritude, bien connue, était de retourner le stigmate en fierté afin de dessiner la forme de communauté découlant de l'humiliation négrière, mais aussi de documenter la contribution de l'être Noir à une « civilisation de l'universel » encore à venir. Mbembe prolonge l'usage de ce mot, qu'il construit comme un concept afin de qualifier la condition de l'homme découlant de l'extension de la brutalité coloniale et capitaliste. En ce sens, Mbembe retrouve une idée de la négritude, à savoir que l'on n'a guère besoin d'être noir

pour être nègre, même si c'est bien l'homme noir qui, en premier lieu, a fait l'expérience totale de cette condition. C'est ce qui avait fait dire à Césaire, soit dit en passant, que le nationaliste québécois Pierre Vallières, en écrivant *Nègres blancs d'Amérique*, « même s'il exagère, a du moins compris la Négritude » (Césaire, 2004, p. 81). Quoi qu'il en soit, Mbembe forge le concept de nègre afin de décrire une *condition historique* découlant des rapports sociaux propres au capitalisme et à son régime de rationalité, dont le sujet premier a été l'homme africain. Et c'est parce qu'il s'agit d'une condition historique qu'elle est avant tout un devenir, un processus susceptible d'une universalisation planétaire, qu'il considère par ailleurs en train de s'accomplir, sinon déjà accomplie, par-delà les particularités culturelles et nationales :

Mais quelles que soient ces différences et par-delà les identités particulières, fracturation et fissuration, désemplissement et déplétion obéissent à un même maître-code : l'universalisation de la condition-nègre d'une grande portion d'une humanité désormais confrontée à des pertes excessives et à un profond syndrome d'épuisement de ses capacités organiques. (Mbembe, 2019, p. 11)

Si l'on peut voir Mbembe comme un cousin du matérialisme historique, il n'en reste pas moins qu'il donne une place et une dynamique propres aux représentations collectives et aux imaginaires – il ne s'agit d'ailleurs pas là d'une aberration au regard des fondements théoriques du matérialisme historique, qui considère la relation entre représentations et rapports de production comme un rapport dialectique, et non de détermination causale univoque, malgré l'interprétation restreinte et réductionniste qu'en ont faite des théoriciens de la Seconde Internationale à l'instar de Plekhanov, suivi en cela par Staline, j'y reviendrai dans la deuxième section de cet article. En effet, Mbembe considère que la condition nègre, profondément enracinée dans les rapports capitalistes et coloniaux de production, découle toutefois d'une *création imaginaire*. Elle est un produit de l'imagination, cette faculté productrice et de synthèse qui permet le *quid pro quo*, la métaphore, la substitution d'une qualité par une autre afin de lui conférer une signification qu'elle n'avait pas initialement. La condition nègre émane, si l'on veut éclairer ce concept mbembien avec Castoriadis, de l'institution d'une « signification imaginaire sociale », de la création anonyme d'une représentation partagée conditionnant ensuite les rapports sociaux dans leur totalité et contribuant à leur conservation. C'est ce que Mbembe veut dire lorsqu'il écrit dans le deuxième chapitre de sa *Critique de la raison nègre* que l'Afrique a été un « puits aux fantasmes » au fond duquel s'est sédimentée la figure du nègre : « le mot "Nègre" renvoie donc, en premier, à une fantasmagorie » (Mbembe, 2015, p. 67). L'opération consiste à voir l'Africain *comme* un « n* », ce qui n'était pas le cas avant qu'un tel regard fût porté sur lui, et ce qu'il est brutalement devenu une fois qu'il en prit conscience. Aussi une telle assignation imaginaire permet à celui qui la bâtit de se voir selon de nouvelles médiations fantasmatiques : « L'on devrait ajouter qu'à son tour le Blanc est, à plusieurs égards, une fantaisie de l'imagination européenne que l'Occident s'est efforcé de naturaliser et d'universaliser. » (*ibid.*, p. 73) Pour Mbembe, la condition nègre et celle blanche, qui lui est concomitante, sont donc intimement liées à une *image* opérant au cœur des rapports sociaux, celle-ci conduisant à une assignation raciale, et, de manière inéliminable, à des formes de subjectivation, qu'elles soient blanches ou nègres. Mbembe parle aussi dans sa *Critique de la raison nègre* d'un « complexe psychonirique » conditionnant des figures du savoir et un paradigme d'assujettissement (*ibid.*, p. 23). C'est ainsi que cette condition peut faire office, comme dans le cas de la négritude,

de levier pour un retournement identitaire (*ibid.*, p. 76), c'est-à-dire une transformation du regard que l'homme noir porte sur lui-même et que les autres devaient porter sur lui, non plus comme un « n* », mais comme un homme.

C'est donc par rapport à cette puissance de l'imagination, ancrée dans des rapports sociaux capitalistes et colonialistes, qu'il faut situer la condition nègre. Celle-ci a, pour le dire brièvement, deux racines dialectiquement articulées selon Mbembe : la brutalité, entendue comme régime de rationalité propre au capitalisme, et l'imagination, comprise comme faculté productrice de figures, de schèmes, d'images conditionnant *a priori* l'action.

Cela dit, comment Mbembe conceptualise-t-il le contenu d'une telle condition ? Paradoxalement, la saturation nègre du signe africain est en premier lieu liée à l'évidence de tout contenu sémantique : l'Afrique est imaginée comme absence d'œuvre, d'histoire, de conscience ou de réflexivité, ce qu'illustre bien ce discours célèbre tenu par Victor Hugo en 1879, rappelé par Mbembe :

Il est là, devant vous, ce bloc de sable et de cendre, ce monceau inerte et passif qui depuis six mille ans fait obstacle à la marche universelle, ce monstrueux Cham qui arrête Sem par son énormité, l'Afrique. Quelle terre que cette Afrique ! L'Asie a son histoire, l'Amérique a son histoire, l'Australie elle-même a son histoire, qui date de son commencement dans la mémoire humaine. L'Afrique n'a pas d'histoire (Hugo, cité dans *ibid.*, p. 110).

À la suite de Valentin-Yves Mudimbe (2021), Mbembe considère que l'Afrique est inventée par celui qui porte son regard sur elle. Mais c'est d'abord par un mouvement d'évidence de toute signification intrinsèque qu'elle est créée. La modalité de l'institution imaginaire de l'Afrique est originellement la *tabula rasa*, qui permet ensuite le déploiement de significations connexes et de la brutalité, comprise comme reconstitution artificielle selon un impératif instrumental :

Le nom « Afrique » renvoie donc non seulement à ce dont nul n'est censé répondre, mais encore à une sorte d'arbitraire primordial – cet arbitraire des désignations auxquelles rien en particulier ne semble devoir répondre sinon le préjugé inaugural dans sa régression infinie. [...] En d'autres termes, dire « l'Afrique » consiste donc, toujours, à bâtir des figures et des légendes – n'importe lesquelles – au-dessus d'un vide (Mbembe, 2015, p. 82).

Ce que Mbembe appelle la « raison nègre » est l'ensemble de discours et de pratique qui est déployé sur le fond de cet évidence inaugural. Elle n'est donc pas la raison des « n* » (puisqu'on leur ôte la qualité de sujet rationnel), mais bien la forme de rationalité dont l'homme africain a été le premier objet et qui s'étend désormais planétairement, au-delà de son berceau. Faire la critique de la raison nègre, c'est donc restituer les conditions historiques de son institution (le matérialisme historico-brutaliste) et rendre compte de ses *a priori* imaginaires (moyennant une herméneutique du signe africain, j'y reviendrai aussi dans la seconde partie de cet article).

Le corrélat d'un tel évidence est ensuite l'*altérisation*. C'est parce que le « n* » n'est rien qu'il peut être tout ce que l'on veut ; il devient au cœur de la raison nègre la figure ultime de l'Autre, la grande énigme à partir de laquelle l'observateur s'invente, se pense et se définit comme siège de l'universel : « le Nègre [finit] par devenir le signe d'une altérité impossible à assimiler, l'effraction même du sens, une joyeuse hystérie » (*ibid.*, p. 65). Dans sa *Critique de la raison nègre*, Mbembe parcourt avec détail les différentes facettes

de cette altérisation, qui peut aussi prendre la forme du racisme le plus sordidement animalier que celle d'une africanophilie bienveillante, voire de l'érotisation de l'exotique. Comme le mentionne bien Mbembe, c'est sans doute la femme africaine qui a été l'un des foyers les plus vifs d'une telle altérisation, le lieu où s'est cristallisée la dialectique de l'imagination coloniale entre évidemment et altérisation. La femme africaine a aussi bien pu être imaginée sous le signe raciste de la femme-animal que sous celui de l'objet platonicien inaccessible du désir (*ibid.*, p. 106). Dans un cas comme dans l'autre, ce n'est pas de la femme africaine dont il s'agit, évidemment, mais bien des effets subjectivants de la raison nègre. Il est possible ici de souligner avec Mbembe le caractère quasi paradigmatique que revêt à cet égard le regard surréaliste sur l'Afrique à partir des années 1920 (*ibid.*, p. 70-71). Appuyé et documenté par l'ethnographie coloniale, le surréalisme naissant a vu dans l'Afrique l'un des *topoi* à partir desquels il est possible d'opérer une critique de la modernité. Dans ce cas, la raison nègre devient autocritique, mais demeure dans son propre paradigme, puisqu'elle commence par imaginer l'Afrique pour la capter dans son propre dispositif afin de l'instrumentaliser selon des intérêts pratiques (en l'occurrence, esthétiques et politiques). Le signe africain devient dans le surréalisme une variable médiatisée par un imaginaire colonial à l'intérieur d'un texte plus global, celui de la critique de la rationalité occidentale.

On comprend donc aisément pourquoi, selon Mbembe, l'institution imaginaire du signe africain comme signe nègre est inséparable du racisme : évidemment et altérisation sont indissociables de la *hiérarchisation* qui investit les caractéristiques phénotypiques comme la marque d'une échelle qualitative séparant l'humanité en groupes distincts. Mais, plus largement, on comprend pourquoi la raison nègre – et le racisme qui la compose – est constitutive de l'universalisme occidental dans sa phase coloniale. Pour se penser comme le lieu de l'universel, il a fallu instituer celui d'une indépassable particularité permettant le déploiement d'une raison brutale, des techniques de pouvoir et des formes de subjectivité lui étant liées. Telle est du moins l'une des thèses du matérialisme historico-brutaliste de Mbembe, qui consiste moins à fossoyer l'universalisme qu'à exposer sa part maudite, sa condition indicible de possibilité, afin de le projeter vers une forme nouvelle d'« en-commun » moyennant les possibles du signe africain.

Le « devenir-africain » : la pratique du signe africain comme subjectivation et réparation

Dans la tradition hégélo-marxienne, la critique de l'économie politique et l'explicitation scientifique des conditions objectives de la pratique sociale – le matérialisme historique – sont indissociables de la question de la formation de la conscience de classe, c'est-à-dire du sujet révolutionnaire conscient de son intérêt et de sa mission historique universelle (le prolétariat), qui est la création d'une humanité réconciliée avec sa propre essence (la désaliénation) moyennant la resocialisation de son activité productrice (le socialisme). En raison de la place qu'occupe la logique hégélienne dans la genèse de la pensée marxienne, Marx, dès ses textes de jeunesse, pensait que la formation de la conscience de classe trouve sa condition dans l'intensification des contradictions internes des rapports de production capitalistes, médiatisés par une technique autonomisée et asservissant la pratique humaine à ses propres finalités. La *Critique de l'économie politique* et *Le Capital* avaient pour enjeu le dévoilement des lois contradictoires propres

aux rapports sociaux capitalistes fondés sur l'accumulation illimitée de la plus-value et la machinisation de l'activité humaine. Au cœur du matérialisme historique se situe par conséquent un schème critique auquel la pensée de Mbembe fait écho et qui distingue la tradition hégélo-marxienne : le développement de la raison dans l'histoire passe nécessairement par un moment de crise porté par des logiques sociales contradictoires. Il revient par ailleurs au sujet les ayant expérimentées jusqu'à leur terme d'accoucher de l'universel en puissance dans la contradiction. C'est ce que Marx écrivait déjà en 1843 dans sa fameuse introduction à sa *Contribution à la critique de la philosophie du droit de Hegel* (Marx, 1998).

Mbembe n'est guère soucieux, comme cela fut le cas des successeurs de Marx, de la question stratégique, c'est-à-dire des modalités par lesquelles la conscience de classe se forme : est-elle spontanée ou doit-elle être encouragée, voire dirigée, par une avant-garde ? Il n'en reste pas moins qu'il voit dans les contradictions internes de la brutalité capitaliste, à l'instar de Marx, les conditions objectives de la formation d'une subjectivité émancipatrice. Les coordonnées décoloniales de sa pensée et sa conceptualisation de la raison capitaliste comme brutalité l'amènent néanmoins à penser le contenu et les finalités de cette subjectivité de manière singulière. C'est ce glissement sémantique que l'usage de la notion de *kolossos* dans son œuvre cherche à refléter : le nègre est le « *kolossos* du monde », le témoin et l'objet invisibilisé de la brutalité pure (Mbembe, 2015, p. 85-87).

Mbembe va donc s'intéresser dans un premier temps, notamment en s'appuyant sur Fanon, à la forme *sui generis* de subjectivation et de communauté que produit la brutalité capitaliste-coloniale, en d'autres termes à la forme de subjectivité caractéristique de ce qu'il nomme la condition nègre. Dans *Peau noire, masques blancs* (2011), Fanon restituait en effet méticuleusement les différents aspects de la subjectivation raciale et coloniale, le dédoublement interne de la conscience découlant de cette forme d'oppression, ainsi que l'orientation de la volonté et des désirs en fonction du dispositif racial. Il s'intéressait aux mutations du langage, à la relation de l'homme blanc et de la femme noire, de la femme blanche et de l'homme noir, mais aussi aux insuffisances de la psychanalyse freudienne dans son rapport à la condition coloniale. Mbembe poursuit Fanon dans sa *Critique de la raison nègre* en insistant sur la puissance subjectivante de la race comme pure hétéronomie, rompant ainsi partiellement avec les tendances economicistes du matérialisme historique selon lesquelles la communauté des opprimés découle de l'état objectif de l'économie. Au contraire, pour Mbembe, c'est bien, certes sur le fond d'une histoire du capitalisme et de sa rationalité propre, l'émergence d'un imaginaire racial irréductible qui contribue à faire communauté et à former la subjectivité nègre. Celle-ci, nous dit Mbembe, n'est donc pas seulement exprimable en termes d'hétéronomie (le fait d'être nommé comme « n* » et d'être défini dans un rapport de sujétion indépassable (Mbembe, 2015, p. 219-222)), mais aussi selon un imaginaire machinique : la subjectivité nègre se manifeste le plus clairement dans la figure de l'homme-machine, de l'homme-marchandise, de l'homme-métal ou de l'homme-monnaie (*ibid.*, p. 258). C'est en ceci qu'elle est *brutale*, car le résultat d'une recombinaison et d'une artificialisation radicales et indifférentes aux qualités auxquelles elle fait violence. On retrouve ici le processus propre à la raison nègre, celle d'un évidement inaugural permettant une altérisation et une recombinaison imaginaires : être nègre, c'est être perçu et, finalement, se percevoir comme ce que nous n'étions pas initialement, à savoir une

variable objective à l'intérieur d'un processus de production finalisé par la logique automate du capital. De ce point de vue, nous pourrions dire qu'il y a chez Mbembe un englobement du prolétariat par la figure du nègre. Le prolétariat est l'une des nombreuses figures possibles du nègre, comme celles du captif et du déplacé, qui ont toutes en commun de faire l'épreuve de la brutalité comme « double mouvement de démolition et de dévitalisation qui doit permettre de refaçonner l'existant, de lui octroyer un autre visage, et de le préparer à accueillir d'autres formes » (Mbembe, 2019, p. 173). Dans chacun des cas, être nègre, c'est *perdre le monde*. Cela signifie que la brutalisation de son existence conduit à la perte des relations au monde par la destruction des conditions de la formation de la subjectivité : l'appartenance à une communauté, l'institution d'un rapport à la nature médiatisé par une culture que l'on reconnaît comme nous constituant, la construction pérenne d'un habitat (et non d'un abri), voire l'intériorisation d'une finalité destinale partagée (*idem*).

C'est sur le fond de cette réduction imaginaire de l'humanité de l'homme africain à l'homme-monnaie – et ultimement de l'humanité en son entièreté – qu'est rendue possible la « montée en humanité », la reconquête d'une dignité anthropologique par-delà la brutalité. La négritude césairienne, la violence révolutionnaire fanonienne, les *black panthers* ou bien l'afro-futurisme sont quelques facettes d'une telle « montée en humanité » ancrée dans l'expérience africaine ou de sa diaspora, commentées par Mbembe dans ses œuvres. Il s'agit, dans chacun des cas, de renverser le signe nègre en signe africain, de conférer à ce dernier une nouvelle sémantique à l'intérieur d'une économie du discours et du pouvoir rénovée. Mais l'originalité de Mbembe sur ce plan est de chercher à dégager un contenu normatif commun de ces différents retournements du stigmate. En ce sens, Mbembe est difficilement associable aux *identity politics*, contre lesquelles il a écrit d'ailleurs quelques pages cinglantes où il les décrit comme une manifestation du régime contemporain de l'image (*ibid.*, 95-98). S'il est sensible à la fierté et à la formation d'une conscience noires, il n'en reste pas moins qu'il cherche à dégager, au-delà de la particularité d'une telle subjectivité politique, son apport universel et partageable, c'est-à-dire son apport à une forme nouvelle de coexistence, d'« en-commun », qui ne serait pas surdéterminée par des *a priori* abstraits et occidentalocentrés. Ce contenu, affirme-t-il, est la *réparation du vivant et du rapport au vivant*. Ainsi, à la déraison brutale répond, moyennant la formation de la subjectivité nègre, la raison de la réparation.

Ce thème traverse les dernières œuvres de Mbembe, mais c'est dans *Brutalisme* et dans *La communauté terrestre* qu'il est développé le plus précisément. Dans le dernier chapitre de *Brutalisme*, « Humanité potentielle et politique du vivant », il propose de nous désintoxiquer des projections imaginaires sur l'Afrique afin de transformer notre rapport brutal à l'objectivité. La brutalité, comme on l'a vu, est en effet un rapport machinique du sujet à l'objet – elle postule l'artificialité du monde et de ses formes immanentes, y compris anthropologiques et culturelles, pour les reconstruire selon son intérêt et ses finalités instrumentales. La brutalité est conditionnée par une « barrière métaphysique » dont il faut « se débarrasser » (*ibid.*, p. 201). Au contraire, Mbembe soutient que décoloniser notre rapport à l'Afrique nous permet de voir ce continent comme le signe de « l'humanité potentielle et de l'objet futur » (*idem*, souligné dans le texte). Cette décolonisation du regard est une reconquête du signe africain, une transformation de

l'imagination qui a conditionné son contenu jusqu'alors (le signe africain comme signe nègre).

Ce n'est plus tant vers Fanon que Mbembe se tourne alors que vers l'analyse senghorienne de l'œuvre d'art africaine – ce qui n'est pas sans faire penser au geste qu'accomplit Souleymane Bachir Diagne dans son *Bergson décolonial* (2014). Incompris pour avoir écrit que « l'émotion est nègre comme la raison est hellène⁴ », Senghor avait voulu voir avec Bergson dans la statuaire africaine, en partie contre l'idée d'une mentalité primitive portée par Lévy-Bruhl à la même époque, la déposition d'une métaphysique susceptible d'élargir la pensée d'entendement du rationalisme gréco-latin. Avec Senghor, Mbembe estime que la statuaire africaine nous montre une métaphysique de la relation rompant avec celle de l'identité structurant la philosophie depuis Parménide et Platon ; elle exhibe un mode d'existence où le rapport à l'objectivité n'est pas celui d'une séparation (la *thêoria* comme regard surplombant, armée par la *tekhnè*), mais de l'accompagnement des puissances :

[L'Afrique] privilégia d'autres modes d'existence au sein desquels la technologie *stricto sensu* ne constituait ni une force de rupture et de diffraction ni une force de divergence et de séparation, mais une force de dédoublement et de démultiplication. Au cœur de cette dynamique, chaque réalité concrète et distincte était toujours et par définition symbole d'autre chose, d'une autre figure et structure.

Dans ce système de renvois permanents, de relations mutuelles de correspondance, de schèmes multiples de médiation, chaque objet, constamment, enveloppait, masquait, dévoilait et exposait un autre, prolongeait son monde et s'insérait en lui. L'être ne s'opposait pas au non-être (Mbembe, 2019, p. 222).

Les métaphysiques d'Afrique ne seraient donc pas fondées sur le principe d'identité, mais sur celui de relation entre les vivants. Pour elles, les puissances passent d'une forme à une autre et, parmi ces dernières, l'être humain se situe comme la part d'une totalité dynamique. Ontologie relationnelle, elle serait aussi une pensée et une pratique de la multiplicité : revêtir le masque, c'est pratiquer, s'immerger dans la plasticité intrinsèque de l'être, passer du sujet à l'objet, de l'animal et du végétal à l'être humain, de l'animé à l'inanimé. Elle est une ontologie du devenir, Mbembe dit du « réticulaire » (comment ne pas penser à la philosophie deleuzienne de la différence et du « rhizome » ?) (*ibid.*, p. 224). Ce qui importe à Mbembe ici n'est toutefois pas tant la reconstitution d'une image du monde dérivant des métaphysiques africaines que les pratiques relationnelles au vivant qu'elles conditionnent.

Mbembe voit dans ces métaphysiques les ressources de nouvelles pratiques du vivant plus soucieuses de leurs formes intrinsèques, de leurs modalités immanentes d'organisation et de l'inscription de l'homme dans une totalité créatrice. Il s'agit de renouer, grâce à ces métaphysiques, avec les *qualités* du vivant, sa sensibilité, son être pour soi.

L'idée est que l'Europe a oublié quelque chose de fondamental que le retour au signe africain peut lui permettre de retrouver ; quelque chose relevant de la mémoire des formes pures, libérées de toute origine et, à ce titre, susceptibles d'ouvrir la voie à un

⁴ À ce sujet, lire la mise au point de Souleymane Bachir Diagne dans *Bergson postcolonial* (2014). Diagne souligne qu'il s'agissait moins d'affirmer des différences indépassables, reconduisant en cela la division d'une anthropologie raciste, mais de penser « deux profondeurs de l'âme humaine », c'est-à-dire deux modalités d'expression d'une humanité unifiée *a priori*.

état extatique, le dernier degré d'intensité de l'expression et le point sublime de la sensation. Cet affranchissement de toute origine est en même temps un affranchissement de toute perspective. L'on fait valoir que, dans l'art nègre, la distance physique entre le spectateur et l'image s'atténue. Les aspects invisibles inhérents à l'image surgissent. Se dessine alors la possibilité d'une perception absolue. L'objet n'est plus seulement contemplé par la conscience, mais aussi par la *psyché*. (Mbembe, 2019, p. 213-214)

Le « devenir-africain » est donc la réponse exactement opposée au « devenir-nègre » du monde. Il est ancré dans une expérience profonde de la condition nègre comme brisure, ponction et prédation hétéronomes des formes de l'être et de la culture. Passant par un moment « identitaire » comme la négritude césairienne, c'est-à-dire par l'affirmation d'une spécificité historique, voire métaphysique, de la condition noire, le devenir-africain est pour Mbembe la transformation de notre manière d'habiter le monde. Ancré dans une expérience historique singulière dont l'homme africain a été le premier sujet, il n'en a pas moins une valeur universelle, la condition nègre étant désormais celle d'une humanité subsumée aux fins et aux intérêts d'un marché brutal. La sensibilité à ce double devenir suppose cependant une transformation des imaginaires, des conditions *a priori* de l'expérience, c'est-à-dire, pour Mbembe, une mutation en profondeur des références à l'Afrique.

À l'intérieur de ce processus, la philosophie comme productrice d'images métaphysiques du monde et créatrice de conceptions de la vie bonne a un rôle à jouer. C'est la raison pour laquelle le matérialisme historico-brutaliste de Mbembe gagne à être prolongé dans une herméneutique du signe africain dans l'histoire de la philosophie.

Herméneutique critique du signe africain et histoire de la philosophie

Comme on vient de le voir, le matérialisme historico-brutaliste de Mbembe propose une appréciation de la rationalité occidentale comme brutalité. Elle prolonge l'analyse marxienne du rôle fondateur de la colonisation dans la genèse du capitalisme et complète cette dernière par une description de son idéologie raciste. À cet égard, l'œuvre de Mbembe recoupe des descriptions du fonctionnement idéologique du capitalisme comme celles d'Hannah Arendt (2011) ou de Colette Guillaumin (1972). Mais on vient de voir que l'originalité de Mbembe sur ce plan est toutefois de donner un contenu conceptuel original à ce fonctionnement idéologique, moyennant les concepts de devenir-nègre et de devenir-africain, auxquels correspond une définition nouvelle de l'universel comme réparation du vivant. Ce faisant, elle valorise la place de l'Afrique dans la genèse du capitalisme et trouve en elle l'expérience première à partir de laquelle est susceptible de se former une subjectivité oppositionnelle et émancipatrice (non au sens strictement sociologique ou démographique, mais au sens des ressources expérientielles donnant lieu à un énoncé d'universel).

Dans la tradition du matérialisme historique, à laquelle on rattache ici Mbembe, la philosophie est conçue traditionnellement comme idéologie, c'est-à-dire comme formation discursive qui, à l'intérieur d'une totalité unifiée par la logique abstraite de l'accumulation monétaire, camoufle et relaye les rapports d'exploitation traversant la pratique sociale. C'était le sens de l'intervention de Marx dès ses écrits de jeunesse (par exemple, Marx et Engels, 1965), relayée en cela par des auteurs comme Lukács et

l'École de Francfort, qui ont tous travaillé dans le sens d'une reconstitution de la philosophie, non comme idéologie, mais comme puissance critique orientée par un intérêt émancipatoire pour l'universel (Feenberg, 2016). Pour cette tradition, la philosophie devait dépasser sa constitution idéologique afin de prendre part aux dynamiques sociales susceptibles de faire émerger et d'instituer la raison dans l'histoire moyennant un sujet pratique (Renault, 1995). Dans ce qui suit, j'aimerais donc tenter de montrer comment le matérialisme historico-brutaliste de Mbembe permet d'opérer une variante, disons « décoloniale » (c'est-à-dire depuis le lieu de la différence coloniale ou, dans le cas de Mbembe, depuis l'expérience de la condition nègre), de ce schème critique de l'histoire de la philosophie hérité du matérialisme historique, à cheval entre critique de la fonction idéologique de la philosophie et sa reconstitution émancipatrice.

Des liaisons dangereuses ? Matérialisme historico-brutaliste et pratique herméneutique

Pour ce faire, il faut commencer par expliquer en quoi un matérialisme historique comme celui de Mbembe peut s'articuler à ce que l'on peut appeler une « herméneutique du signe africain », que ce soit dans les pratiques sociales en général ou dans la philosophie plus particulièrement. Il peut paraître curieux, en effet, d'associer ces deux écoles philosophiques et de dire que Mbembe les reçoit conjointement dans son œuvre. Le matérialisme historique n'est-il pas l'école de la réduction épistémologique, voyant dans toute signification portée par et dans la culture le masque d'intérêts économiques ?

Qu'il y ait eu par le passé un matérialisme historique réductionniste et economiciste, cela n'est aucunement douteux. Ce fut, en effet, tout le travail philosophique des auteurs orthodoxes de la Seconde Internationale que de construire une ontologie du social réduisant l'activité humaine à celle de la production économique. L'histoire de cette phase du matérialisme historique est désormais acquise et bien connue (Labica, 1984), et l'on sait désormais qu'elle a répondu, comme l'ont bien montré Ernesto Laclau et Chantal Mouffe, à des impératifs bien moins scientifiques que politiques, c'est-à-dire la constitution d'une idéologie militante susceptible de former une base commune pour la mobilisation d'un prolétariat diversifié, voire éclaté, par une avant-garde bureaucratifiée motivée par la prise du pouvoir d'État (Laclau et Mouffe, 2009). Rappelons toutefois, contre une telle interprétation positiviste du matérialisme historique, qu'elle découle de deux incompréhensions importantes de sa définition marxienne. Tout d'abord, comme l'a expliqué Fischbach (2007 ; 2015) à partir de la lecture des textes de jeunesse de Marx, elle provient d'une réduction des concepts marxien d'activité (*Tätigkeit*) et de pratique (*Praxis*). En effet, ces deux concepts ne désignaient pas chez Marx la seule production économique, mais également, dans le sillage de l'anthropologie feuerbachienne, l'activité générique et expressive de l'être humain dans sa totalité, y compris celle « culturelle » ou « idéologique » (voir aussi Tosel, 1999). L'ontologie de l'être-social de Marx est bel et bien une ontologie de l'activité (Haarscher, 1980 ; Martuccelli, 2019), c'est-à-dire que l'ensemble des conditions de son existence est le fruit de sa propre pratique, à condition de comprendre que la sphère économique n'en est qu'une parmi d'autres. Ce n'est que dans la mise en forme capitaliste de l'activité humaine qu'elle devient le lieu où l'être humain pense s'accomplir pleinement, l'amputant ainsi d'une partie de lui-même. À cette première incompréhension correspond une seconde, à laquelle Marx, il faut bien le dire, a pu succomber dans ses écrits de maturité (par exemple dans sa célèbre préface à la

première édition en français du *Capital* (1963, p. 95-99), suivi en cela par Engels, notamment dans l'*Anti-Dühring* (1977). Cette seconde incompréhension correspond à l'effacement de la compréhension *dialectique* de la réalité sociale, autrement dit comme totalité articulée par un sens *a priori*, au profit d'une tendance positiviste dérivée du prestige des sciences de la nature aux XIX^e et XX^e siècles. Selon une telle compréhension de la réalité sociale, il existe une « couche » plus « objective » que les autres, l'économie, sur laquelle se construisent les « reflets » idéologiques de la réalité – au même titre que la « physique » serait la couche première du réel à laquelle toutes les autres pourraient se réduire. Or, contre cette interprétation positiviste du matérialisme historique, des auteurs comme Lukács et ceux de l'École de Francfort nous ont bien montré que la pensée de Marx trouvait sa dynamique dans une conception dialectique de l'être-social : penser la spécificité d'une société dans un tel référentiel, sa *forme*, c'est moins penser les phases de son développement économique par le truchement des contradictions que la mise en sens des activités moyennant une signification partagée émergeant par et dans les pratiques (sur la notion de forme dans la pensée de Marx, voir Klimis, 2020). Le matérialisme historique est avant tout une appréhension des rapports sociaux à partir du postulat selon lequel les formations sociales sont des *totalités signifiantes* – d'où la place centrale qu'occupe l'analyse du fétichisme de la marchandise chez Marx, ainsi que l'a montré la théorie critique de la valeur (Jappe, 2003 ; Postone, 2009 ; Kurz, Lohoff, et Trenkle, 2002). D'ailleurs, comme l'a bien souligné Jean-Pierre Vernant dans le cas de la Grèce antique et du « mode de production esclavagiste », Marx n'excluait aucunement la possibilité que « l'économie » ne soit pas un concept pertinent pour penser la totalisation d'une formation sociale, celle-ci pouvant trouver dans la « politique » la modalité propre de sa totalisation (Vernant, 1974). Dans une telle conception dialectique de l'être-social, les œuvres de la culture, ou l'idéologie comme mise en forme aliénante de la culture, ne sont aucunement un « reflet » de l'économie, mais un « moment » à l'intérieur de l'autoproduction de la société. Malgré sa critique des interprétations anthropologiques de Marx, c'est ce qu'avait aussi bien compris Althusser à sa façon, qui s'était tourné vers une critique des « appareils idéologiques d'État », qu'il définissait comme les lieux où sont reconduites les subjectivités capitalistes moyennant « l'interpellation en sujet ». Pour Althusser, il existait une autonomie partielle de l'idéologie à laquelle il fallait répondre selon des stratégies d'intervention et d'analyse spécifiques qui étaient irréductibles à la question de la lutte contre les inégalités strictement économiques (Althusser, 1976).

C'est pour cette raison qu'il existe une place pour une herméneutique à l'intérieur du matérialisme historique, du moins si on le comprend selon une perspective dialectique et non simplement positiviste. Interpréter le texte ou l'action, en ce sens, ce n'est pas réduire leur signification à la seule lutte des classes ou à l'évolution des forces de production, mais élucider dans quelle mesure ils appartiennent à une totalité sociale, que ce soit pour en exprimer et en relayer la raison commune (dans le cas de l'idéologie) ou bien, au contraire, pour s'y opposer (dans le cas de la critique de l'idéologie et de la formation d'une subjectivité oppositionnelle).

Des remarques semblables peuvent être faites en ce qui concerne la tradition herméneutique comme telle. Si elle paraît être originellement une pratique « idéologique » d'analyse des textes, notamment religieux avec Schleiermacher, si elle paraît se contenter de formuler les règles et méthodes relatives à l'explicitation du sens

textuel, Paul Ricœur nous a appris à voir à travers l'étude de l'histoire de cette discipline, mais aussi grâce à la « greffe herméneutique sur la phénoménologie », qu'elle n'est en aucun cas limitée au seul « monde du texte » (Ricœur, 1969a). En effet, nous rappelle Ricœur après Gadamer, le « monde du texte » n'est jamais coupé du monde en général, et c'est pourquoi la pratique herméneutique peut être enrôlée dans différentes sphères apparemment extratextuelles telles que la structuration de l'identité personnelle (Ricœur, 2015), la phénoménologie transcendantale, mais aussi la création d'une théorie de l'action et du sujet (Ricœur, 1986). Ricœur voyait entre autres dans la pratique herméneutique un moyen de compléter ce qu'il appelait la « philosophie réflexive », c'est-à-dire l'appropriation française du criticisme kantien aux XIX^e et XX^e siècles, en ceci qu'elle permet d'explicitier les médiations culturelles (ou idéologiques) de la formation de la subjectivité et de son agentivité (Ricœur, 1969a). Il existe donc une place au sein du matérialisme historique pour une herméneutique critique, puisque celle-ci peut renvoyer au « monde de l'action », non seulement comme condition de la formation des significations textuelles, mais aussi comme voie afin de lui donner un nouveau sens, voire de nouvelles orientations moyennant les *variations imaginatives* que permettent les pratiques textuelles. Entendue en ce sens, l'herméneutique n'est pas une pratique « abstraite » ou « idéologique », mais une méthode singulière, adaptée aux œuvres de la culture, afin d'explicitier ou de créer du sens à l'intérieur d'un monde totalisé *a priori* par une normativité sociale.

C'est bien, me semble-t-il, cette relation entre compréhension des conditions matérielles du sens (le matérialisme historico-brutaliste) et pratique critique de l'herméneutique que l'on retrouve chez Mbembe lorsqu'il se tourne vers la littérature, même s'il ne thématise pas ce lien sur le plan méthodologique. En raison des intérêts décoloniaux de la pensée de Mbembe, cette pratique critique de l'herméneutique se concentre sur la question du signe africain, que ce soit pour montrer sa surdétermination nègre, ou pour montrer au contraire comment il reçoit un nouveau contenu sémantique chez les auteurs engagés dans un processus émancipatoire. Cette pratique critique de l'herméneutique est par exemple manifeste dans la *Critique de la raison nègre*, lorsque Mbembe se tourne vers les œuvres de Sony Labou Tansi et d'Amos Tutuola afin de rendre compte de la manière dont ces deux écrivains imaginent la condition nègre, notamment par une « *écriture figurale* – [...] un lacin complexe de boucles entrecroisées, oscillant sans cesse entre le vertigineux, la dissolution et l'éparpillement, et dont les arêtes et les lignes se rejoignent au point de fuite » (Mbembe, 2015, p. 191). Ce faisant, Mbembe produit par l'analyse de ces œuvres, en herméneute, le sens manifeste de la condition nègre et des effets de la brutalité sur le sujet. Par exemple, la lecture de *La vie et demie* de Sony Labou Tansi lui donne l'occasion d'analyser plus en finesse les conséquences de la brutalité sur l'expérience intime du corps et de sa perception. Le corps nègre, nous dit Mbembe en lisant cette œuvre, est celui qui « reçoit une nouvelle forme, mais par le biais de la destruction des formes précédentes » (*ibid.*, p. 198) ; c'est de ce fait celui qui reconduit les procès brutaux de démembrement en découpant les autres, en les cannibalisant, en faisant des autres corps des « loques » sur le fond d'une destruction coloniale des institutions historiques du pouvoir. Or, ce faisant, Mbembe retrouve ainsi les conditions objectives de cette expérience du corps, soit le « monde de l'action », pour parler comme Ricœur. En d'autres termes, le moment herméneutique conduit par cette voie à l'explicitation des conditions matérielles de la pratique sociale (le matérialisme historico-

brutaliste), incluant la question de la subjectivation et du rapport au corps. Ainsi conclut-il sa lecture de *La vie et demie* :

Cette question du pacte avec les morts, de l'appropriation d'un mort ou encore de l'esprit de l'autre monde est, dans une très large mesure, la question centrale de l'histoire de l'esclavage, de la race et du capitalisme. Le monde de la traite des Nègres est la même chose que le monde de la chasse, de la capture, de la cueillette, de la vente et de l'achat. Il est monde de l'extraction brute. (*ibid.*, p. 200)

On voit ainsi que chez Mbembe, la pratique herméneutique, bien plus qu'une simple explicitation ou illustration, donne donc à penser le monde de l'action dans une perspective critique moyennant l'explicitation de la forme dégradée d'universalité qui le traverse, en l'occurrence la rationalité brutale du capitalisme, qui se déploie subjectivement comme pulsion de mort, de prédation et de démembrement, et littérairement sous la forme d'une « écriture figurale ».

Structure, signes et imaginaire instituant : les tâches constitutives d'une herméneutique critique du signe africain

L'herméneutique étant possible à l'intérieur d'une conception matérialiste de l'histoire, il faut désormais se demander quelles seraient les tâches spécifiques d'une « herméneutique du signe africain » appliquée aux textes de philosophie, entendue comme un moment expressif et réflexif de la pratique sociale. Je proposerai ici, dans le sillage de Mbembe et en m'appuyant sur Ricœur et Castoriadis, de la comprendre comme une analyse structurale des signes africains couplée à une élucidation des variations imaginatives conditionnant leur configuration. Dans le premier cas, il s'agit d'analyser et de recomposer la structure discursive où s'insèrent les références à l'Afrique (les signes africains). Dans le second, il s'agit d'élucider le contenu des *images* conditionnant et synthétisant de manière *a priori* leur structuration dans le discours philosophique. Par cette voie, il me semble possible de donner une assise méthodologique au devenir-africain de la pratique philosophique, c'est-à-dire à la transformation de la raison nègre et de la brutalité ayant pu la traverser – ce que d'aucuns pourraient nommer une « décolonisation » de la philosophie. Rendre visible le devenir-nègre de la philosophie pour l'ouvrir sur son devenir-africain et, par conséquent, sur une conception de l'universel comme réparation du vivant, telle serait la fonction essentielle d'une herméneutique critique du signe africain.

Pour comprendre la nature de ces deux opérations complémentaires, il est possible de passer par la critique qu'ont proposée Ricœur et Castoriadis du paradigme structuraliste. Les deux penseurs ont en commun d'avoir proposé une critique de ce dernier à partir d'une anthropologie de l'imagination. Par cette voie, ils nous permettent de rapporter l'analyse structurale des discours à ses conditions imaginatives et créatrices, contribuant ainsi à caractériser la pratique herméneutique comme synthèse dialectique entre l'analyse structurale, c'est-à-dire l'analyse du sens par la reconstitution des relations entre signes à l'intérieur d'un discours, et l'élucidation des médiations imaginaires *a priori* les conditionnant.

La critique du paradigme structuraliste chez Ricœur a été l'un des fils conducteurs de son herméneutique du sujet et de la culture, notamment lors des années 1960 à 1970, qui marquent l'âge d'or de ce paradigme avec Lévi-Strauss, Lacan, Althusser et Barthes. Pour cette raison, je me contenterai ici de suivre la lecture proposée par Ricœur de Lévi-

Strauss dans *Le conflit des interprétations*. Celle-ci offre une excellente porte d'entrée pour comprendre la relation entre signes et imagination à l'intérieur d'un discours philosophique.

Dans le premier texte de ce recueil, « Structure et herméneutique » (1969b), Ricœur recompose, sur le fond d'une interrogation portant sur la notion de tradition et son régime de temporalité, l'itinéraire intellectuel qui a mené Lévi-Strauss de l'analyse structurale des liens de parenté à celle, beaucoup plus générale, de la « pensée sauvage », conçue par son auteur comme une structure *a priori*, archaïque et universelle, mais sans sujet assignable, de la raison. Ricœur rappelle, avant de se tourner vers l'œuvre de Lévi-Strauss, quels sont les axiomes du structuralisme linguistique, lequel lui a servi de modèle pour son *Anthropologie structurale* : a) une langue est un système objectif de signes distinct des sujets parlants ; b) l'analyse structurale de la langue porte moins sur la signification individuelle des signes que sur les écarts différentiels entre chacun d'entre eux, ce sont les différences de sons et de sens qui produisent la signification ; c) l'analyse structurale ne porte pas sur l'évolution historique des signes, mais sur un système objectif constitué par des relations entre éléments simples – la « diachronie » est subsumée à la « synchronie » ; d) l'analyse structurale met méthodologiquement entre parenthèses la question de la référence des signes pour définir la signification comme conséquence de leur relation. Ceci rappelé, la transposition du modèle linguistique dans le domaine de l'anthropologie par Lévi-Strauss a selon Ricœur permis à cette dernière de gagner en objectivité et en scientificité, comme le démontre d'après lui l'analyse lévi-straussienne de la parenté : elle lui a permis de dégager des lois générales régulant les systèmes de parenté, c'est-à-dire de dépasser le simple niveau de l'enregistrement ethnographique pour se hisser à celui de la formulation d'une normativité proprement anthropologique (qui concerne le genre humain dans son essence). Or, note Ricœur, une telle transposition avait pour condition de possibilité la nature de la parenté elle-même, qui est un système communicationnel possédant des analogies structurelles profondes avec la langue (Ricœur, 1969b, p. 39). C'est pourquoi la généralisation du modèle linguistique structural à la question de la caractérisation de la pensée dans son ensemble dans *La pensée sauvage* (ou plus précisément à un niveau archaïque, mais universel, de la pensée) est, selon Ricœur, « hardie », car Lévi-Strauss non seulement ne prendrait plus soin d'établir les médiations méthodologiques qui justifient son approche structurale, mais procéderait à une généralisation abusive à partir de matériaux ethnographiques trop restreints. Mais, ce qui est bien plus déterminant pour Ricœur, et c'est là le cœur de sa critique du structuralisme de Lévi-Strauss, est moins ce qu'il juge être une imprudence méthodologique que l'incapacité dans laquelle il se trouve de rendre compte des *événements fondateurs* et des *surplus sémantiques*, plus généralement du travail créateur de l'imagination qui se trouve sédimenté dans les œuvres culturelles et qui témoigne de l'inventivité irréductible des pratiques individuelles et sociales. En s'appuyant sur l'œuvre du théologien Gerhard von Rad, Ricœur fait observer qu'une compréhension adéquate de l'Ancien Testament, par exemple, est indissociable de la restitution du « travail intellectuel » « qui a présidé à cette élaboration des traditions et abouti à ce que nous appelons maintenant l'Écriture » (*ibid.*, p. 49). Le sens des Écritures, et plus largement le sens d'un texte, n'est pas seulement réductible à la configuration des éléments de signification qu'il contient ; il renvoie à une pratique imaginative et créatrice qui redouble le sens du texte moyennant des événements interprétatifs, eux-mêmes

conditionnés par l'expérience de l'histoire. C'est pourquoi, pour Ricœur, la méthode structuraliste, si elle n'est pas inadéquate, reste incomplète, car non seulement elle ne peut pas rendre compte de l'événementialité fondant le texte, mais elle tend à camoufler son ouverture sur un nouvel événement interprétatif qui redouble ensuite la signification passée et qui transforme la structure même du texte : « l'explication structurale est sans doute éclairante [...] ; mais elle représente une couche expressive de second degré, subordonnée au surplus de sens du fond symbolique » (*ibid.*, p. 53). Il revient à l'herméneutique de faire ressortir un tel fond, non « contre » le moment structural », mais « avec », afin de rendre compte des pratiques imaginatives conditionnant la structure apparente du texte et la configuration de ses éléments constitutifs.

Si Ricœur et Castoriadis avaient quelques différends au sujet de leur compréhension de la nature et de la dynamique historique des imaginaires (Castoriadis et Ricœur, 2016), il n'en reste pas moins qu'ils ont partagé une critique de l'extension du structuralisme linguistique dans les sciences humaines. Castoriadis pensait comme Ricœur que le structuralisme ne permet pas de rendre compte du surgissement historique de significations nouvelles, qu'il est aveugle à la création, entendue comme émergence de nouvelles significations dans et par le temps (Castoriadis, 1999b). Mais, par rapport à ce schème critique, son apport est d'avoir ancré cette critique du structuralisme sur une ontologie du social (Castoriadis, 1999a) qui donne toute son ampleur à l'idée selon laquelle l'élucidation du sens d'un texte ou d'un artefact culturel renvoie, selon l'expression de Ricœur, au « monde de l'action » et, plus largement, au sens qui traverse le monde social et les œuvres de culture (Castoriadis, 2007). En d'autres termes, on peut dire que Castoriadis vient compléter la critique ricœurienne du structuralisme par une ontologie holiste et réaliste de l'être-social, voie ontologique sur laquelle Ricœur ne s'est pas explicitement engagé malgré son analyse de l'idéologie et de l'imaginaire social. Pour Castoriadis, toute production de l'imagination individuelle est en effet médiatisée par l'être-social, compris au sens fort de réalité ontologique *sui generis*, partiellement indépendante des individus, et comme institution de significations imaginaires. Castoriadis pensait l'être-social comme une modalité qualitative de l'être (Castoriadis, 2009) partiellement étayée sur la « première strate naturelle » et sur l'être-psychique, qui recommande une méthodologie et une conceptualité spécifiques. Sa thèse était que l'être-social doit être pensé comme émergence de significations imaginaires sociales et que l'herméneutique des artefacts culturels est une méthode adéquate afin d'en élucider le contenu (Castoriadis, 2004, p. 51-54). Pour Castoriadis, ces significations imaginaires sont des conditions sociales et *a priori* de la pratique dans sa totalité, incluant l'éducation, l'activité économique, les loisirs, etc. Ainsi, la théorie de l'institution imaginaire de la société de Castoriadis fournit une base ontologique solide afin de lier une méthodologie herméneutique et une conception matérialiste de l'histoire héritée de l'hégélo-marxisme⁵. Elle nous permet en somme de *complexifier*, au sens donné par Edgar Morin à ce terme

⁵ Les lecteurs de Castoriadis pourront trouver étrange ce rapprochement de la théorie de l'institution imaginaire de la société avec le matérialisme historique, puisque l'auteur de *L'institution imaginaire de la société* a construit sa théorie sociale *contre* le marxisme-léninisme. Il faut préciser que sa théorie sociale a été bâtie contre le matérialisme historique *positiviste* issu de la Seconde Internationale, qui constituait la base idéologique des bureaucraties staliniennes. En revanche, il est admis par les commentateurs (par exemple, Caumières, 2008), et par Castoriadis lui-même (par exemple, 2002, p. 415), que la théorie de l'institution imaginaire de la société appartient pleinement à l'univers intellectuel du matérialisme historique *dialectique*.

(Morin, 2014 ; Tranchant, 2021), l'opération herméneutique en la renvoyant à cette « couche » du sens qu'est l'imaginaire social et, par là, aux pratiques qu'il médiatise et totalise dans toute leur diversité. La prolongation de l'herméneutique ricœurienne par l'ontologie du social de Castoriadis permet d'accomplir un geste critique significatif, car révolutionnaire dans son essence : l'exposition des axiomes *a priori* de la logique sociale (les significations imaginaires sociales) en vue de leur donner un nouveau contenu selon un intérêt pratique pour l'émancipation et l'autonomie. Il est en effet difficile de penser que la lutte contre le racisme dans les pratiques culturelles puisse faire l'économie d'une référence à la totalité.

On comprend donc, par ce bref rappel de la critique ricœurienne et castoriadienne du structuralisme, qu'un texte ou un artefact culturel est susceptible d'une analyse, pour ainsi dire, « étagée », *a fortiori* dans le cas d'un texte de philosophie. C'est une telle forme d'analyse qui peut être mobilisée afin de penser le devenir-africain de la philosophie par-delà sa constitution nègre.

À un premier niveau, une analyse structurale d'un texte de philosophie suppose de mettre entre parenthèses la question de sa référence pour l'analyser comme un système objectif de signes. Cela suppose d'isoler les signes et les éléments simples qui le composent afin de reconstituer le réseau différentiel qu'ils génèrent. À cet égard, cette analyse d'inspiration structurale du texte philosophique n'est pas sans faire penser à la définition du texte comme « plan d'immanence » par Deleuze et Guattari (2005) dans *Qu'est-ce que la philosophie ?* Selon eux, un texte de philosophie peut se lire comme la combinaison de concepts, qui sont des créations arbitraires produisant de nouvelles formes de phénoménalisation, l'ensemble produisant un « plan », défini comme un réseau plus ou moins unifié par une signification maîtresse. *Au niveau de l'analyse structurale, la tâche constitutive d'une herméneutique du signe africain est donc d'identifier la place et la fonction qu'il occupe à l'intérieur de la configuration systématique plus générale d'un texte.* Les questions régulatrices d'une telle analyse sont de deux natures complémentaires : a) la *hiérarchisation* ou *indexation* : le signe africain occupe-t-il dans une formation discursive la place d'un signifiant-maître, c'est-à-dire d'un signifiant à partir duquel les autres prennent leur sens ou bien est-il subordonné à un autre signe ? b) la *fonctionnalisation* : quels sont les effets sémantiques que produit dans le système de signifiants l'introduction ou la suppression d'une référence à l'Afrique ? En d'autres termes, quelles sont les conséquences sur le sens d'un énoncé ou d'un concept d'une référence au continent noir ? Quelle est, pour le dire brièvement, sa fonction ? Du point de vue d'une telle analyse structurale, on peut légitimement s'attendre à ce que la constitution nègre de la philosophie, c'est-à-dire sa participation à la raison nègre telle que conceptualisée par Mbembe comme invisibilisation, altérisation et hiérarchisation, présente certains invariants exprimés, selon les auteurs ou selon les textes, chacun à sa manière. Les deux invariants principaux auxquels on peut s'attendre sont la *minorisation* du signe africain dans un système de discours, autrement dit son indexation à d'autres signifiants-maîtres (un exemple serait l'indexation de la négritude à la lutte des classes dans *Orphée noir* de Jean-Paul Sartre) et l'*altérisation productrice*, que l'on peut définir comme l'usage du signe africain comme altérité incommensurable afin de créer un énoncé d'universel. Il me semble par ailleurs que l'apport d'une telle analyse structurale pourrait être de rendre visible le caractère *producteur* de la référence au signe africain dans l'économie d'un discours. En effet, elle nous ne nous permet pas de rendre compte

seulement de la minorisation et de l'altérisation, ce qui est largement documenté aujourd'hui, par exemple avec les travaux de Valentin-Yves Mudimbe (2021), Delphine Abadie (2018) ou de Norman Ajari (2019), mais aussi de la manière dont la référence à l'Afrique permet de « faire parler » son locuteur, de l'ambivalence productrice dont elle est le lieu. C'est pourquoi cette analyse a pour tâche principale de rendre compte du chatoiement sémantique qui résulte de l'évidement inaugural du signe africain dans l'histoire de la philosophie ; elle explore les conséquences de la constitution de ce signe comme signifiant *vide* et *flottant*. Inversement, le devenir-africain du texte philosophique par-delà le régime nègre de la raison passe donc par une transformation de l'économie des signes dans le discours, mais aussi par une saturation nouvelle de sa signification par-dessus la fantasmatique dont elle a été grevée jusqu'alors.

Mais, comme on l'a vu, une herméneutique critique du signe africain ne saurait se limiter à une simple analyse structurale. Elle doit aussi procéder à une analyse inductrice de l'imagination symbolique la conditionnant. En effet, l'une des leçons majeures de l'herméneutique ricœurienne est d'avoir montré que toute formation discursive est toujours traversée à ses multiples niveaux, que ce soit celui du simple mot, de la phrase ou du discours, par une *fonction métaphorique* rendue possible par la faculté anthropologique d'imaginer, qui consiste à créer de manière indéterminée un excédent de sens (Ricœur, 1975). À la suite de Kant et de la tradition romantique, Ricœur, tout comme Castoriadis d'ailleurs, ne voyait pas seulement dans l'imagination une faculté simplement reproductrice dépendante de la sensibilité, mais bien une faculté créatrice ayant une valeur transcendante : elle conditionne, par la production immotivée d'images et de symboles, le contenu même des énoncés véridiques, et plus largement des conceptions du monde, en synthétisant images et contenus de l'expérience. *C'est pourquoi, à un second niveau, la tâche d'une herméneutique du signe africain doit viser l'explicitation des matrices imaginaires qui gouvernent l'économie d'un discours, a fortiori ceux relatifs à l'Afrique.* Elle a pour but d'interpréter et de rendre compte du contenu des variations imaginatives au sein d'un texte et des effets qu'elles produisent sur le sens global des énoncés. Cette tâche interprétative a donc deux fonctions principales. La première est de rendre compte de la multivocité des significations relatives aux références à l'Afrique dans un texte. La seconde est de rendre manifeste cette multivocité latente, qui est celle découlant d'une *institution imaginative*, celle-ci se trouvant au carrefour de l'imagination productrice de l'auteur et de l'imaginaire social qu'il reçoit comme condition de sa créativité en tant que sujet socialisé. Comme l'écrit Ricœur, « l'interprétation [...] est le travail de pensée qui consiste à déchiffrer le sens caché dans le sens apparent, à déployer les niveaux de signification impliqués dans la signification littérale » (Ricœur, 1969a, p. 16, souligné dans le texte). Les questions principales que résout à ce niveau une herméneutique du signe africain sont donc les suivantes : comment l'auteur imagine-t-il l'Afrique dès lors qu'il s'exprime à son sujet, et quels sont les effets sémantiques et thétiques de son imagination productrice ?

Un intérêt majeur d'une telle analyse herméneutique des signes africains dans les textes de philosophie est par ailleurs ce que Ricœur nommait la « fonction herméneutique de la distanciation » (Ricœur, 2013). Car, une des vertus majeures de la méthode herméneutique, ce par quoi elle peut aussi se constituer comme méthode critique et réflexive, est, dans le mouvement de l'interprétation du sens, de *mettre à distance*, de *neutraliser* les énoncés ou discours sur lesquels elle porte, *tout en reconnaissant la*

participation de l'herméneute au régime historique du texte. Il s'agit sans doute là d'un des atouts importants de l'herméneutique pour le philosophe « blanc » qui s'interroge sur sa propre tradition afin de l'ouvrir sur une conception nouvelle de l'universel : une telle herméneutique critique permet de mettre à égale distance l'objectivation positiviste du texte, que l'on ne reconnaît dès lors plus comme un élément de sa propre tradition (ce qui débouche sur la « *cancel-culture* »), et son appartenance acritique, qui rend impossible la création d'une tradition nouvelle. La méthode herméneutique, nous disent en effet Ricœur et Castoriadis, présuppose l'historicité du texte *et du lecteur* en vue de la création d'un nouveau sens à partir d'un sens déjà là, sédimenté dans les œuvres de culture qu'il a reçues moyennant une tradition éducative et un *corpus* institué. C'est pourquoi une telle méthode herméneutique ouvre, comme le voulaient Ricœur et Castoriadis, le texte sur les fonctions qu'il joue dans la production de la subjectivité et dans la formation plus générale des mœurs, de la culture et de la tradition (« l'esprit objectif », aurait dit Hegel). En s'interrogeant sur le sens du texte, sur ses médiations imaginaires, l'herméneute, en raison de la participation du texte et du sujet à l'histoire, retrouve ainsi la question des conditions de la formation sociale de sa propre subjectivité et, par là, sa participation éventuelle à la raison nègre. De ce point de vue, rendre compte des images gouvernant le devenir-nègre de la philosophie, c'est aussi préparer le sujet et la société à son devenir-africain, c'est-à-dire à une institution nouvelle du signe africain expurgée de l'imaginaire hétéronome auquel il a été subsumé.

Conclusion

Repartant de la critique décoloniale de l'universalisme occidental et de sa philosophie, j'ai commencé, dans ce texte, par interpréter la philosophie mbembienne de l'histoire. Cette dernière propose une critique originale de l'universalisme occidental depuis le lieu de la « condition nègre » et chemine, moyennant les possibles offerts par une telle expérience, vers un dépassement cosmopolite et poétique des abstractions brutales de la modernité. Lecteur de Fanon et de Césaire, Mbembe ne propose pas une théorie surplombante qui viserait à définir un nouvel universalisme ou à prescrire aux sociétés à travers le monde un contenu normatif substantiel qu'il s'agirait de déduire ou d'appliquer. Néanmoins, il voit dans l'expérience nègre de la brutalité, faux universel produit par le développement du capitalisme, une promesse, un nouveau devenir : le « devenir-africain », processus possédant un contenu normatif universalisable, qui est, en réponse à la brutalité, la réparation du vivant et du rapport au vivant. Cette dialectique de la condition nègre et du devenir-africain offre une réponse originale aux questions posées par la critique décoloniale de l'universalisme occidental. Si elle prend pour point de départ, comme cette dernière, une expérience historique singulière produite par le colonialisme (c'est l'avilissement colonial de l'Afrique qui permet de penser la condition nègre), il n'en reste pas moins qu'une telle expérience est, à des degrés variables, universelle et toujours en cours d'universalisation. C'est pourquoi la pensée de Mbembe ne nous oriente pas, comme celle de Dussel (2014) ou de Mignolo (2015), vers un dépassement « transmoderne » de la modernité, qui constate des différences culturelles incommensurables afin de figurer, dans un deuxième temps, une condition humaine commune moyennant la traduction interculturelle. Elle nous invite, au contraire, à penser la *situation commune* et actuelle de l'être humain et du vivant dans sa globalité, qui est la soumission universelle à la logique abstraite et brutale du capital. Théorie critique de

la modernité, critique du capitalisme et de sa rationalité constitutive, identification d'un sujet porteur d'une rationalité à caractère universalisable m'ont ainsi paru être trois caractéristiques de la réflexion de Mbembe justifiant son rapprochement du paradigme matérialiste. Or, c'est aussi ce que j'ai voulu souligner dans cette contribution, Mbembe nous permet d'enrichir de manière considérable un tel matérialisme en le « décolonisant » (par une reconceptualisation du sujet de l'émancipation) et en l'« écologisant » (par la désignation de la réparation comme contenu rationnel et universalisable du devenir-africain).

Les matérialismes historiques, lorsqu'ils ne sont pas positivistes et qu'ils empruntent la voie dialectique, sont des philosophies de la totalité ; elles voient dans le symbolique ou dans les représentations sociales des « moments » de la pratique d'une formation sociale historiquement déterminée. C'est la raison pour laquelle ils ne sont pas incompatibles avec la pratique herméneutique, qui, dans un cadre matérialiste, est une méthode adéquate afin d'élucider la dimension symbolique ou représentationnelle de la pratique sociale, et ainsi contribuer à la tâche matérialiste d'une « critique de l'idéologie » – dont la philosophie peut être partie prenante, dès lors qu'elle n'interroge pas les conditions de son discours ou lorsqu'elle s'entête à se penser imperméable à tout intérêt socio-économique. En associant la pensée de Mbembe aux matérialismes historiques, j'ai aussi voulu dégager, dans un deuxième temps, son apport pour la constitution méthodologique d'une herméneutique critique appliquée à la philosophie et à son histoire. Si l'on considère, en s'appuyant sur Mbembe, que la philosophie moderne est contemporaine du développement du brutalisme, s'ouvre dès lors un champ d'investigation herméneutique dont le but est la compréhension de la participation de la philosophie et de son histoire à la « raison nègre ». Dans cet article, j'ai tenté de cerner les tâches constitutives d'une herméneutique critique inspirée par les travaux de Mbembe : d'une part, l'analyse structurale de la fonction du signe africain dans l'économie d'un discours d'ordre philosophique ; d'autre part, l'explicitation des médiations imaginaires *a priori*, indiscernablement individuelle et sociale, gouvernant une formation discursive d'ordre philosophique.

Il serait trompeur de penser qu'une herméneutique critique du signe africain appliquée aux textes de philosophie de la tradition occidentale soit la panacée d'une raison nègre ayant pu la soutenir. Penser cela serait retomber dans une pratique idéologique de la philosophie où seuls les mots et leur agencement seraient conçus comme les puissances transformatrices du monde. En revanche, elle pourrait, grâce au travail d'interprétation et de manifestation du sens, nous rendre plus sensibles aux devenirs – Jean-Godefroy Bidima (1995) aurait dit « aux traversées » – du penser philosophique, notamment moderne et contemporain. D'un côté, elle nous donnerait une nouvelle perception, depuis la marge du signe africain que le penser philosophique a créée dans les configurations de son discours, des énoncés d'universels qu'il a produits. Une herméneutique critique du signe africain contribuerait par là pleinement au débat moderne et contemporain sur le statut de l'universalisme occidental en montrant ce qu'elle doit à une histoire malheureusement grevée par le colonialisme et l'esclavagisme. Elle contribuerait à relativiser l'universalisme occidental comme un énoncé particulier d'universel, et elle poursuivrait en cela la critique marxienne de l'universalisme bourgeois telle que développée dès *La Question juive* en montrant tout ce qu'il doit à ses conditionnements historiques et sociologiques. Mais, d'un autre côté, elle l'ouvrirait sur un nouveau devenir

en permettant de tracer, comme diraient Deleuze et Guattari, de nouvelles lignes de fuite. Car c'est là, j'ose espérer, l'atout majeur d'une telle herméneutique du signe africain : plutôt que de prendre en bloc la « pensée occidentale » comme une émanation raciste et prédatrice des pratiques coloniales et impériales de l'Occident moderne – ce qui ne serait qu'une caricature fautive de l'élenchie décoloniale –, elle devrait aussi permettre de dessiner, depuis l'intérieur du discours philosophique moderne, ce qui, dans le rapport à l'altérité africaine qu'elle a constituée imaginativement, la prépare à un nouveau devenir ; ce qui la rend sensible et disposée à accueillir l'altérité comme une nouvelle condition de son histoire. Une herméneutique du signe africain appliquée aux textes de la philosophie occidentale peut ainsi être conçue comme un *pharmakon*, un poison et un remède. Un poison, car elle contribuerait à une mise en doute des fondements de l'universalisme moderne en rendant manifestes un mal, une duplicité, qui l'ont habité. Mais un remède, aussi, car elle voudrait identifier, dans le corps de cet universalisme malade, les ressources d'une guérison en montrant que le rapport à l'altérité, en l'occurrence africaine, est aussi producteur et créateur.

Bibliographie

- Abadie, Delphine (2018), *Reconstruire la philosophie à partir de l'Afrique : une utopie postcoloniale*, thèse de doctorat, Université de Montréal.
- Ajari, Norman (2019), *La dignité ou la mort : éthique et politique de la race*, Paris, La Découverte.
- Althusser, Louis (1976), « Idéologie et appareils idéologiques d'État. (Notes pour une recherche) », dans *Positions (1964-1975)*, Paris, Les Éditions sociales.
- Arendt, Hannah (2011), *L'impérialisme*, Paris, Seuil.
- Bataille, Georges (1976), *La souveraineté*, dans *Œuvres complètes*, vol. 8, Paris, Gallimard.
- (2011), *La part maudite, précédé de La notion de dépense*, Paris, Minuit.
- Bidima, Jean-Godefroy (1995), *La philosophie négro-africaine*, Paris, Presses Universitaires de France.
- Castoriadis, Cornelius (1999a), « L'imaginaire : la création dans le domaine social-historique », dans *Les carrefours du labyrinthe. 2, Domaines de l'homme*, Paris, Seuil, p. 272-295.
- (1999b), *L'institution imaginaire de la société*, Paris, Seuil.
- (2002), *La création humaine I. Sujet et vérité dans le monde social-historique. Séminaires 1986-1987*, Paris, Seuil.
- (2004), *La création humaine, II. Ce qui fait la Grèce, 1 : D'Homère à Héraclite. Séminaires 1982-1983*, Paris, Seuil.
- (2007), *Fenêtre sur le chaos*, Paris, Seuil.
- (2009), « Mode d'être et problèmes de connaissance du social-historique », dans *Les carrefours du labyrinthe. 6, Figures du pensable*, Paris, Seuil, p. 315-332.
- Castoriadis, Cornelius, et Paul Ricœur (2016), *Dialogue sur l'histoire et l'imaginaire social*, Paris, Éditions EHESS.
- Caumières, Philippe (2008), « Pour une praxis renouvelée », dans *Cahiers Castoriadis. Praxis et institution*, édité par Philippe Caumières, Sophie Klimis, et Laurent Van Eynde, Bruxelles, Facultés universitaires Saint-Louis, n° 4, p. 9-42
- Césaire, Aimé (2004), *Discours sur le colonialisme, suivi de Discours sur la Négritude*, Paris, Présence Africaine.
- Deleuze, Gilles, et Félix Guattari (2005), *Qu'est-ce que la philosophie ?* Paris, Minuit.
- Diagne, Souleymane Bachir (2014), *Bergson postcolonial*, Paris, CNRS éditions.
- (2015), « La traduction comme méthode », *Journal of Philosophical Research*, n° 40, p. 9-15.
- Diagne, Souleymane Bachir, et Jean-Loup Amselle (2018), *En quête d'Afrique(s) : universalisme et pensée décoloniale*, Paris, Albin Michel.
- Dussel, Enrique (2014), « Transmodernité et interculturalité (une interprétation à partir de la philosophie de la libération) », dans *Penser l'envers obscur de la modernité : une anthologie de la pensée décoloniale latino-américaine*, dir. Claude Bourguignon Rougier, Philippe Colin, Ramón Grosfoguel, Limoges, Presses Universitaires de Limoges, p. 177-210.
- Engels, Friedrich (1977), *Anti-Dühring*, Paris, Éditions sociales.
- Fanon, Frantz (2011), *Peau noire, masques blancs*, dans *Œuvres*, édité par Magali Bessone, Paris, La Découverte.

- Feenberg, Andrew (2016), *Philosophie de la praxis. Marx, Lukacs et l'École de Francfort*, Montréal, Lux.
- Fischbach, Franck (2007), « Présentation », dans *Manuscrits économique-philosophiques de 1844*, Paris, Vrin, p. 7-71.
- (2015), *Philosophies de Marx*, Paris, Vrin.
- Freitag, Michel (2002), « Pour une théorie critique de la postmodernité », dans *L'oubli de la société. Pour une théorie critique de la postmodernité*, Québec/Rennes, Presses de l'Université Laval/Presses Universitaires de Rennes.
- Guillaumin, Colette (1972), *L'idéologie raciste : genèse et langage actuel*, Mouton, La Haye.
- Haarscher, Guy (1980), *L'ontologie de Marx : le problème de l'action, des textes de jeunesse à l'œuvre de maturité*, Bruxelles, Éditions de l'Université de Bruxelles.
- Habermas, Jürgen (1988), *Le Discours philosophique de la modernité : douze conférences*, Paris, Gallimard.
- Horkheimer, Max, et Theodor Adorno (1974), *La Dialectique de la raison : fragments philosophiques*, Paris, Gallimard.
- Jappe, Anselm (2003), *Les aventures de la marchandise : pour une nouvelle critique de la valeur*, Paris, Denoël.
- Klimis, Sophie (2020), *Le penser en travail. Castoriadis et le labyrinthe de la création humaine. I, Polis. De la société capitaliste à la cité des Athéniens*, Paris, Presses universitaires de Paris Nanterre.
- Kurz, Robert, Ernst Lohoff, et Norbert Trenkle (2002), *Manifeste contre le travail*, Paris, Léo Scheer.
- Labica, Georges (1984), *Le Marxisme-Léninisme : éléments pour une critique*, Paris, B. Huisman.
- Laclau, Ernesto, et Chantal Mouffe (2009), *Hégémonie et stratégie socialiste : vers une politique démocratique radicale*, Besançon, Les Solitaires intempestifs.
- Lilti, Antoine (2019), *L'héritage des Lumières : ambivalences de la modernité*, Paris, EHESS/Gallimard/Seuil.
- Lukács, Georg (1960), *Histoire et conscience de classe : essais de dialectique marxiste*, Paris, Éditions de Minuit.
- Maldonado Torres, Nelson (2014), « À propos de la colonialité de l'être : contributions à l'élaboration d'un concept », dans *Penser l'envers obscur de la modernité : une anthologie de la pensée décoloniale latino-américaine*, dir. Claude Bourguignon Rougier, Philippe Colin, Ramón Grosfoguel, Limoges, Presses Universitaires de Limoges, p. 135-176.
- Martuccelli, Danilo (2019), « Castoriadis et les trois voies de la socio-ontologie », *Cahiers Société*, n° 1, p. 63-90.
- Marx, Karl (1963), *Le Capital, livre I*, édité par Maximilien Rubel, Paris, Gallimard.
- (1998), *Contribution à la critique de la philosophie du droit de Hegel*, Paris, Éditions Allia.
- Marx, Karl, et Friedrich Engels (1965), *L'idéologie allemande. Première partie : Feuerbach*, Paris, Éditions Sociales.
- Mbembe, Achille (2015), *Critique de la raison nègre*, Paris, La Découverte.
- (2018), *Politiques de l'inimitié*, Paris, La Découverte.
- (2019), *Brutalisme*, Paris, La Découverte.

- (2023), *La communauté terrestre*, Paris, La Découverte.
- Mignolo, Walter (2015), *La désobéissance épistémique : rhétorique de la modernité, logique de la colonialité et grammaire de la décolonialité*, Bruxelles, P.I.E. Peter Lang.
- Morin, Edgar (2014), *Introduction à la pensée complexe*, Paris, Éd. Points.
- Mudimbe, Valentin-Yves (2021), *L'invention de l'Afrique : gnose, philosophie et ordre de la connaissance*, Paris, Présence Africaine.
- Postone, Moishe (2009), *Temps, travail et domination sociale : une réinterprétation de la théorie critique de Marx*, Paris, Mille et une nuits.
- Renault, Emmanuel (1995), *Marx et l'idée de critique*, Paris, Presses Universitaires de France.
- Ricœur, Paul (1969a), « Existence et herméneutique », dans *Le conflit des interprétations. Essais d'herméneutique, I*, Paris, Seuil, p. 7-29.
- (1969b), « Structure et herméneutique », dans *Le conflit des interprétations. Essais d'herméneutique, I*, Paris, Seuil, p. 31-63.
- (1975), *La métaphore vive*, Paris, Seuil.
- (1986), *Du texte à l'action. Essais d'herméneutique, II*, Paris, Seuil.
- (2013), « La fonction herméneutique de la distanciation », dans *Cinq études herméneutiques*, Genève, Labor et Fides, p. 53-74.
- (2015), *Soi-même comme un autre*, Paris, Seuil.
- Sibertin-Blanc, Guillaume (2013), *Politique et État chez Deleuze et Guattari : essai sur le matérialisme historico-machinique*, Paris, Presses universitaires de France.
- Tosel, André (1999), « Praxis », dans *Dictionnaire critique du marxisme*, édité par Georges Labica et Gérard Bensussan, Paris, Presses universitaires de France, p. 908-912.
- Tranchant, Thibault (2014), « Réification, capitalisme et démocratie chez Georges Bataille ». *Revue du Mauss permanente*. En ligne à <https://www.journaldumauss.net/?Reification-capitalisme-et-1164>
- (2021), « Cosmologie et création ex nihilo chez Cornelius Castoriadis : de la critique de la dialectique à la pensée complexe ? » *Symposium : Canadian Journal of Continental Philosophy (Revue canadienne de philosophie continentale)*, vol. 25, n° 2, p. 98-124.
- Vernant, Jean-Pierre (1974), « La lutte des classes », dans *Mythe et société en Grèce ancienne*, Paris, François Maspero, p. 17-30.

Biographie

Docteur en philosophie des Universités de Rennes 1 et de Sherbrooke, Thibault Tranchant enseigne au Collège Édouard-Montpetit (Canada, QC). Ses recherches portent sur l'histoire de la philosophie française au XX^e siècle, notamment sur la formation des philosophies de la différence (ou « postmodernes »), ainsi qu'à leurs effets dans les domaines de l'éthique et de la philosophie politique. Dans ce cadre, il est attentif aux usages que font ces philosophies des sciences humaines et sociales, notamment du marxisme, de la psychanalyse et de l'anthropologie, afin de conduire leur critique du rationalisme occidental. Dans son mémoire de maîtrise, il a étudié la genèse et les usages politiques de la notion de souveraineté dans les écrits de jeunesse de Georges Bataille. Une synthèse de cette étude a été publiée dans la *Revue permanente du MAUSS* (2014).

Pour sa thèse de doctorat, il s'est intéressé à la figure de Cornelius Castoriadis, qu'il a comparée à l'hégélo-marxisme et aux philosophies de la différence afin de faire ressortir l'originalité de ses positionnements constructivistes et institutionnalistes. Parmi les publications de Thibault Tranchant sur Castoriadis, on peut consulter le dossier « Castoriadis et les sciences sociales » qu'il a codirigé avec Geneviève Gendreau (*Cahiers Société*, 2019), ainsi que *Les Carrefours du temps : temporalités et histoire dans l'œuvre de Cornelius Castoriadis* (2021), coédité avec Stéphane Vibert. Dans « Faire de l'histoire de la philosophie avec Achille Mbembe : matérialisme historico-brutaliste et herméneutique critique du signe africain », Thibault Tranchant pose les jalons méthodologiques d'une recherche sur les impensés coloniaux de la philosophie française au XX^e siècle. Contact : thibault.tranchant@cegepmontpetit.ca