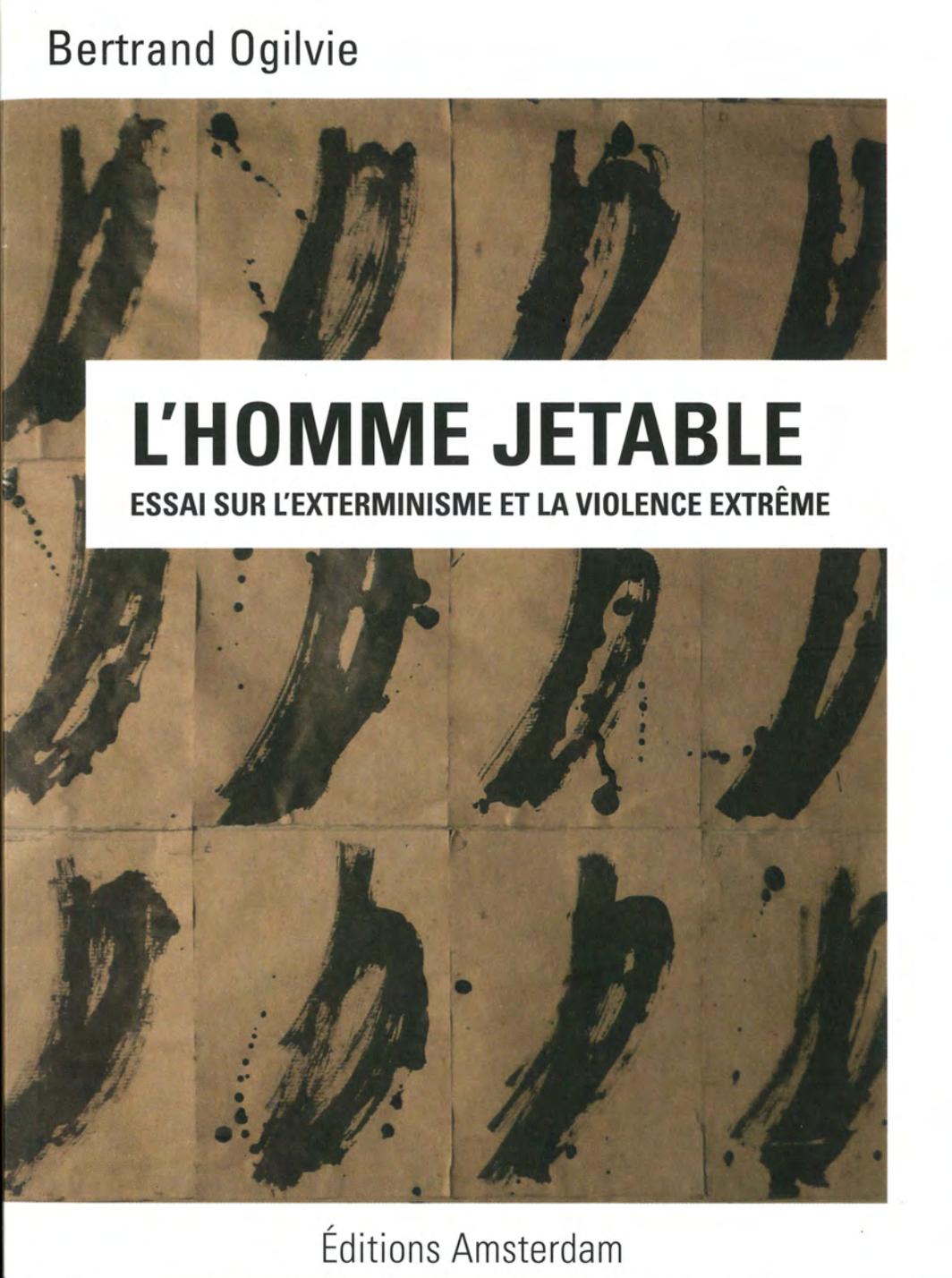


Bertrand Ogilvie

The background of the cover is an abstract artwork consisting of a grid of approximately 12 rectangular panels. Each panel contains dark, expressive ink strokes, likely created with a brush, on a light brown, aged paper. The strokes vary in intensity and direction, creating a sense of movement and texture. The overall effect is reminiscent of traditional East Asian ink wash painting (sumi-e) applied to a modern grid structure.

L'HOMME JETABLE

ESSAI SUR L'EXTERMINISME ET LA VIOLENCE EXTRÊME

Éditions Amsterdam

SOMMAIRE

PRÉFACE :	Comment penser aux extrêmes ? Lettre à Bertrand Ogilvie par Étienne Balibar	7
CHAPITRE 1.	Un cauchemar de Spinoza	25
CHAPITRE 2.	Le savoir et la violence de l'universel	43
CHAPITRE 3.	Violence et représentation. La production de l'homme-jetable	59
CHAPITRE 4.	Comparer l'incomparable	87
CHAPITRE 5.	Un crime sans adresse	127

PRÉFACE

COMMENT PENSER AUX EXTRÊMES ? LÉTRE À BERTRAND OGILVIE

par Étienne Balibar

Cher Bertrand,

Il m'a semblé que, pour répondre à la proposition d'Éditions Amsterdam de fournir une préface à ton livre, *L'Homme jetable. Essai sur l'exterminisme et la violence extrême*, il convenait de mettre de côté toute fiction d'une distance institutionnelle entre nous, si respectable que soit, naturellement, la tradition de politesse (et d'abord envers le lecteur) qui, dans ce genre d'exercice, impose le ton de l'objectivité et l'énonciation en troisième personne. Car cette amicale proposition ne fait que prendre le relais d'une vieille promesse que, jusqu'à présent, je n'ai pu tenir : celle de réagir par écrit au sens nouveau que, pris ensemble, délivrent désormais tes essais sur la question de la violence extrême, comme tu avais eu la générosité de le faire toi-même naguère pour telle ou telle de mes élaborations sur des sujets voisins. Et la promesse que je t'avais faite n'était elle-même qu'un moment de ce long échange d'idées et d'arguments auquel nous nous sommes livrés depuis tant d'années : en particulier depuis le Colloque de Cerisy sur « Violence et politique » en 1994 et dans le cadre des enseignements que nous dispensions en

commun à Nanterre (aujourd'hui Paris-Ouest) sous le titre général « Anthropologie et politique » – ce qui fait qu'aujourd'hui, dans ce que je pense sur ces questions, j'ai parfois tant de mal à distinguer ce que j'ai pu « trouver » moi-même et ce que je t'ai « emprunté » ou « dérobé » (mais qu'importe, au fond ? Ni toi ni moi ne croyons au « communisme des idées », ce qui nous met d'autant plus à l'aise pour reconnaître qu'on ne travaille jamais seul, et que toute appropriation implique un partage, fait d'une succession d'écarts et de réunions).

Pourquoi, donc, ne pas associer désormais tes lecteurs à ces réflexions croisées, ce qui me permettra aussi, je l'espère, de trouver plus facilement la juste mesure entre ce que je veux reconnaître, souligner et même saluer comme avancée irréversible (à mes yeux, bien entendu) et ce que je souhaiterais contester, ou du moins continuer de questionner dans ce que tu proposes, avec l'espoir que cela te pousse à plus de clarté encore, dans l'expression et dans la conceptualisation ? Pourquoi ne pas solliciter la générosité de ces lecteurs à venir, leur demander d'être entre nous comme des intercesseurs, muets par force et pour commencer, mais bientôt, tels que je les imagine, prêts d'intervenir à leur tour, sous de multiples formes, pour enrichir et s'il le faut rectifier les données de la conversation ? Nous verrons bien si ce pari peut être tenu.

Un mot encore avant d'entrer en matière. Je suis profondément heureux et satisfait que des circonstances universitaires comme elles surgissent du déroulement de nos carrières d'« enseignants-chercheurs », t'aient conduit, en quelques mois, à rassembler, compléter, remanier des essais philosophiques élaborés parfois sur une très longue période de temps : réagissant à toutes les surprises de l'événement auquel tu n'as cessé de t'exposer (que ce soit dans la modalité du choc, de la mutation, voire de la catastrophe historique, ou dans celle du débar intellectuel, de ses inventions et de ses inflexions), mais faisant voir aussi, avec force et même avec éclat, ce que l'endurance d'une question implique d'obstination et de rigueur. C'est toute une pratique théorique qui révèle ici sa fécondité – non la seule possible sans doute, ni la plus facile à imiter, et que pourtant je me risquerai ici à proposer en exemple. Un livre

a déjà paru, auquel je serai amené à me référer¹. Voici maintenant le second (constitué pour l'essentiel d'essais antérieurs au précédent : cela dictera aussi certaines de mes remarques). D'autres vont suivre, dont, comme d'autres lecteurs, je connais une partie des prémisses, mais dont je ne préjuge pas le sens final, puisque je te vois engagé dans une phase d'intense « récapitulation », qui ne te conduit pas seulement à articuler, à suturer ce qui existe déjà, mais aussi à l'approfondir dans toutes les directions, à *l'excéder* vers ce qui – consciemment ou non, « dans le dos » de ta conscience théorique, suivant la métaphore hégélienne que tu affectionnes – a fait surgir enfin « la chose même », la question qui t'appartient en propre, ou plutôt celle que la puissance de ton questionnement ne devrait plus permettre à personne d'éluder. Tout ceci correspond exactement à l'attente et aux besoins de ceux (lecteurs, auditeurs, étudiants, interlocuteurs, patients, je ne sais) qui depuis des années « pistent » tes formulations d'une publication ou d'un séminaire à un autre, et va te procurer d'un coup non seulement une reconnaissance (c'est bien le moins), mais une écoute nouvelle – avec les possibilités et les risques qu'elle comporte. C'est pourquoi je suis heureux de prendre ici la parole, non pour offrir ou conjurer quoi que ce soit, mais pour contribuer de mon mieux à l'ouverture d'un débat.

Si tu le veux bien, je commencerai par rappeler ce qui compose ton livre, fait d'interventions et de relances d'une occasion à l'autre. C'est une façon de te demander si j'ai bien identifié l'axe de ton propos, et de faire entrer le lecteur dans notre conversation. J'en profiterai pour dégager un premier jeu de questions qui, me semble-t-il, se pose.

Dans l'écart de ton ouverture (« Un cauchemar de Spinoza », texte de 1985) et de ta fermeture (« Un crime sans adresse », texte de 2004), ne s'inscrit pas seulement le *temps pour comprendre* dont on peut penser qu'il aura été celui d'un changement d'époque, ou mieux du *régime d'historicité* auquel nous mesurons les tendances, les accidents, le visible et l'invisible, l'objectif ou l'intentionnel des actes dont se tisse « la politique », mais aussi comme un retournement du regard sur

1. B. Ogilvie, *La Seconde nature du politique. Essai d'anthropologie négative*, Paris, L'Harmattan, 2012.

la violence. Au départ, tu nous interprètes un *cauchemar* de Spinoza, dont l'étrange modalité hallucinatoire communique avec toute la face sombre, refoulée par la civilisation européenne et par sa philosophie la plus rebelle (l'extermination des « barbares », ou leur réduction en esclavage). À l'arrivée tu commentes une *exposition d'images* (photographiques) dont la construction narrative accomplit ce paradoxe d'individualiser les victimes d'une autre extermination silencieuse : celle des « mines antipersonnelles » qui tuent en masse, mais « un par un » et « au hasard », des hommes *quelconques*, simples porteurs de l'humain exposés à la malencontre. Entre les deux, porté par la phrase terrible de Foucault (« le génocide est le rêve des pouvoirs modernes ») qui accompagne son renversement « post-clausewitzien » du rapport entre la politique et la guerre, tu seras passé de l'interprétation d'un imaginaire (et de ce qui hante les bords de son angoisse, qu'on peut lire comme une dénégation de la pulsion de mort) à la constatation d'un réel « pur », dérivable d'aucune logique (et *a fortiori* d'aucune fin, qu'elle soit naturelle ou intentionnelle), mais traduisant la répétition structurelle, nécessaire, des effets d'extermination de l'être humain, à même la quotidienneté de notre existence. Le « rêve » de la paix perpétuelle comme fin de la guerre, illusion nécessaire au sujet moderne, kantien ou même spinoziste, se sera transformé en « événement » d'une guerre sans fin qui se représente et se négocie comme la paix, s'instituant comme une condition sans espoir (pas même, peut-être, celui de la résistance, à moins qu'il ne faille comprendre : elle lève par-delà l'espérance, lorsque celle-ci s'est dépouillée de toutes ses croyances en une « bonne nature » de l'homme ou de la société). Et pourtant, ne faut-il pas tenir à la fois, dans un seul concept, la critique de cet imaginaire et l'assertion de cette expérience traumatique ? C'est bien ce que tu suggères, et ce qui sous-tend tout au long du livre tes analyses de la violence extrême, conduites *aux limites* de la représentation et du représentable, comme une double exploration de ce qu'elle refoule et de ce qu'elle nous révèle de la « condition » humaine. Et c'est là, me semble-t-il, que se manifeste à la fois ce qui fait la puissance analytique extraordinaire de tes hypothèses, et ce qui, peut-être, provoquera la perplexité.

Je couperai au plus court, au risque de la simplification. Après tout, tu sais ce que tu as écrit, et le lecteur que j'appelle ici à te suivre et à te discuter doit se donner le temps de faire l'épreuve des « cas » que tu discutes et des interprétations que tu en proposes. Il peut d'ailleurs toujours, s'il le veut, me laisser ici discourir, pour aller directement aux textes qui forment le corps de ton livre, et revenir ensuite confronter ses questions à celles que je voudrais instruire. Je dirai donc simplement ceci : il me semble que les trois grands essais que tu nous proposes (« Le savoir et la violence de l'universel », « La production de l'homme jetable », « Comparer l'incomparable »), visiblement écrits à la suite l'un de l'autre, n'en proposent pas moins chacun une catégorisation spécifique pour penser « l'extrémité » de la violence, qui est ton objectif permanent (et naturellement tu es totalement conscient du fait que le franchissement de ce « seuil », séparant la violence normale ou normalisée, explicable voire rationnelle, de la violence paradoxale, en excès par rapport à ses excès mêmes, est le fond du problème, ainsi que tu l'écris à propos de l'extermination des Juifs d'Europe : « l'extermination s'explique en termes d'histoire et d'économie malheureusement assez bien [...] mais quelque chose en elle demeure inexplicable, ou plutôt inexplicable [...] et c'est cette chose qu'il s'agit de rechercher »). Essayons de pointer ce qui fait à chaque fois cette spécificité de ton argumentation.

Dans « Le savoir et la violence de l'universel », l'argumentation s'organise autour de la notion d'*échange* empruntée à l'anthropologie d'une façon très atypique (Lévi-Strauss en particulier y est retourné contre ses propres tendances naturalistes ou culturalistes). Non seulement l'échange comme caractéristique générale des rapports sociaux ou institution du lien social (dont l'idée de *reconnaissance* est aussi une « traduction » possible) n'est pas présenté comme une tendance naturelle (il est au contraire l'exemple par excellence de ce que, d'une formule frappante venue de Démocrite à travers Pascal, longuement commentée dans ton *Essai d'anthropologie négative*, tu appelles une « seconde nature sans première nature »). Mais il n'est pas présenté comme exclusif de la *violence*. Il permet plutôt d'analyser ce qui articule différentes modalités de la violence au sein d'une même structure, et permet d'assigner entre

elles des *seuils* de transformation, dont toute la question sera alors de savoir s'ils sont historiquement ou politiquement réversibles. La violence irréductible de la condition humaine, qui ne peut être méconnue que dans la forme d'une dénégation ou d'une instrumentalisation, tu nous dis que c'est la socialisation elle-même (« l'abandon intégrateur » de l'individu à la société, ce que dans un autre langage philosophique on pourrait aussi appeler *l'être jeté au monde social*), et particulièrement la socialisation dans les formes que l'institution et la philosophie nous enseignent à considérer comme des transformations pacifiques, en tout cas des contraintes qui trouvent en elles-mêmes leur propre récompense : au premier chef celles des pratiques éducatives. En effet, l'assujettissement d'un individu quel qu'il soit aux formes et aux normes de l'universel (et de cette universalité générique qu'est la culture) n'est jamais la simple acquisition des valeurs d'humanité qu'il contient en puissance, c'est toujours un dressage, une domination qu'il faut « enfoncer » dans les corps. Mais la violence au second degré (ou élevée à la deuxième puissance), c'est le processus *politique* qui prive tendanciellement certains individus (et peut-être, de façon croissante, une grande masse d'entre eux) de tout *recours symbolique* contre la première, fonctionnant ainsi comme la « perte » de ce qu'on n'aura jamais eu, et réalisant l'équivalent d'une servitude volontaire. Tu l'évoques à la fois comme une expérience individuelle traumatisante et comme une situation sociologique dans laquelle se trouvent précipités tous ceux qui ne *reçoivent rien en échange* de la violence qu'ils subissent pour « entrer dans l'universel », ou dont la particularité ne fait jamais l'objet d'aucune reconnaissance. Cette violence quotidienne est d'autant plus extrême qu'elle n'est, précisément, jamais identifiée ou représentée comme telle (son refoulement étant la condition de possibilité du politique moderne et, subsidiairement, des sciences sociales qui formalisent ses « conditions de possibilité »). Nous restons donc sur une aporie. Il faudra attendre la dernière section de l'étude suivante pour que, revenant à cette question sur la base d'une problématique du représentable et de l'irreprésentable, tu évoques sous le nom de « laïcité » (une laïcité bien différente de ce que les États contemporains instituent sous ce nom,

particulièrement en France) une *troisième possibilité* qui serait aussi, hypothétiquement, une issue : celle que formerait une « politique de l'instruction » dont les objectifs seraient, paradoxalement, non pas d'inculquer des valeurs « universelles » apparemment incompatibles avec la violence (comme la paix ou la communauté ou l'amour), mais de « susciter des représentations actives de la non-représentabilité », ou de réfléchir et de faire réfléchir sur l'aporie même de l'intégration du particulier à l'universel, ou de la socialisation de l'individu, à la fois dans son principe général et dans ses conditions historiques particulières. Une telle « politique » semble s'apparenter autant à une *cure* qu'à une *stratégie* ou à une *administration*. Elle est de toute façon profondément antinomique elle-même. Cette mise au jour de l'aporie et de l'antinomie marquera désormais toutes tes formulations.

Dans « Violence et représentation. La production de l'homme jetable », essai devenu aujourd'hui presque un classique, tu es donc revenu d'un autre point de vue sur cet *après-coup*, cette répétition de la violence sociale qui l'enferme à l'infini dans la circularité de réactions de défense qui ne font que l'intensifier, ou qui ajoutent l'autodestruction à la destruction (sans parler de la répression fonctionnant au jour le jour comme une contre-violence préventive). La catégorie stratégique est maintenant celle de *représentation*, à laquelle tu confères une dimension dialectique et agonistique en la pensant non pas comme un donné ou une simple forme de connaissance, mais comme une fonction politique devant faire l'objet d'une « production » et d'une « reproduction » : intrinsèquement conflictuelle puisqu'elle produit toujours à la fois la représentation et son contraire, le manque ou le défaut de représentation. Cela veut dire en particulier – à mes yeux du moins – que derrière l'interprétation hégélienne (et je laisse au lecteur le plaisir de découvrir ici l'usage que tu proposes de la *Phénoménologie* comme de la *Philosophie du droit*) « travaille » aussi un certain Marx, bien que tu ne le nommes jamais (sans doute parce que tu redoutes qu'on s'en saisisse pour faire entrer les schèmes de la fin de l'histoire, ou l'eschatologie d'une « violence ultime » qui serait la condition de sa propre éradication). Le mouvement décisif, ici, c'est celui qui conduit

de l'interprétation hégélienne du phénomène des « classes dangereuses » (qu'il appelle « populace » : *Pöbel*) en tant qu'objet et agent d'une violence anonyme « sans subjectivité » propre, qui les maintient *hors de la représentation*, jusqu'à la « logique d'extermination » du marché contemporain parvenu au terme de la longue évolution qui fait des individus non seulement des « moyens » pour la production et l'accumulation de valeur, mais surtout des instruments essentiellement *interchangeables*, structurellement excédentaires (et qui le seront de plus en plus à mesure que se réaliseront les « lois de population » de la bio-économique moderne). Dans l'analyse de Hegel, contemporaine de la révolution industrielle, nous avons affaire à un *groupe exclu de la représentation*, un groupe résiduel qui est « là » sur la scène sociale, pitoyable autant que menaçant, sans disposer pour autant d'aucune « place » qui lui permette de se concevoir lui-même comme une partie du « tout » étatique, un acteur du « jeu » politique. Dans la « production de l'homme jetable », aujourd'hui généralisée, nous avons affaire à une *masse comme telle irreprésentable*, sans limites assignables, toujours déjà dissoute en atomes dépersonnalisés, dont l'existence est abandonnée aux fluctuations d'une demande à laquelle ils n'ont jamais part. De l'un à l'autre moment le schème de représentation se renverse, ou l'exception devient la règle, ce qui correspond aussi à une certaine destitution ou désinstitution de la politique, elle-même extrêmement violente.

Troisième tableau, celui que dessine « Comparer l'incomparable » : un article qui, lors de sa première publication, avait suscité quelques réactions assez vives (et l'on comprend facilement pourquoi, tant est névralgique toute proposition dans laquelle il en va pour notre civilisation, comme tu le suggères, non seulement de son « avoir » mais de son « être », ou de l'identité dans laquelle se reconnaissent et se méconnaissent ceux qui en vivent ou qui en meurent), mais qu'on pourra peut-être lire aujourd'hui un peu autrement, sans rien neutraliser de l'inquiétude mortelle qui le traverse, étant donné le déplacement qu'ont subi en dix ans les débats sur l'unicité et l'exemplarité, l'explicable et l'inexplicable de l'extermination des Juifs d'Europe. Ton texte est long, il se rectifie lui-même en cours de route, et il appelle de toute

façon plusieurs lectures, mais je voudrais en ramasser l'interpellation provocante autour de quatre propositions ou hypothèses de travail :

1. L'élément d'inexplicable, ou d'excès par rapport à toute rationalité « causale », qui subsiste *après* qu'on a reconstitué historiquement tous les « facteurs » ayant conduit à la mise en œuvre du projet d'élimination totale (« jusqu'au dernier ») d'une communauté ou d'un peuple faisant partie de la civilisation européenne de façon immémoriale, ne doit pas être recherché dans l'identité des victimes, mais dans la mutation du rapport que les bourreaux entretiennent avec leur propre identité – autrement dit dans la singularité du nazisme (dont certains effets peuvent être encore à venir, comme tu le dis avec Lanzmann, bien qu'en détournant peut-être le sens de sa formule).

2. Ce qui fait passer d'une persécution à une extermination, dans la modalité d'un délire meurtrier (mais aussi, profondément, autodestructeur : tu insistes beaucoup, et je crois à juste titre, sur l'idée qu'ici pour la première fois – en tout cas à cette échelle – un État entreprend de massacrer non pas un « ennemi » extérieur, mais une partie de lui-même, sa propre population), c'est la volonté fantasmatique de l'identité absolue, « qu'il n'y ait plus d'autre semblable que soi », que la communauté du peuple (*Volksgemeinschaft*) n'incarne rien d'autre que le Même, à l'exclusion de tout « autre », de toute altérité intérieure.

3. Mais cette « altérité » qu'il s'agit d'éliminer matériellement et fantasmatiquement (comme une souillure et comme un défi) n'est pas essentiellement de l'ordre de la *différence*, ou elle ne l'est que secondairement : elle est plutôt de l'ordre de la *condition*. C'est ta proposition fondamentale, celle qui introduit la dimension anthropologique (et pas seulement historique, politique), et aussitôt l'engage dans une voie déterminée. Ce que les nazis éliminent « en eux » et, d'une certaine façon, *d'eux-mêmes*, sans jamais pouvoir y parvenir vraiment malgré la surenchère des moyens industriels qu'ils y consacrent, c'est ce qui les empêche d'exister comme un « peuple de dieux » (suivant le mot employé à la fois par Antelme et par Primo Levi), c'est-à-dire comme une race humaine indépendante de toute condition matérielle, du côté du travail, de la reproduction comme assujettissement à la

sexualité, voire du langage comme assujettissement à un héritage ou un ordre symbolique *préexistant*. C'est, de façon par définition impossible, l'ensemble des conditions nécessaires (« pénibles », comme disait Aristote) dont dépend la *vie* de l'être humain.

4. Que les Juifs d'Europe (et, avec eux, *en plus*, les Tsiganes, les homosexuels, les débiles mentaux...) aient été les cibles désignées pour cette extermination, doit donc être considéré paradoxalement à la fois comme nécessaire (en ce sens qu'il faut *identifier* un ou des corps étrangers porteurs de l'altérité insupportable) et comme radicalement contingent (en ce sens que rien dans leur « être » ou leur « identité » propre, telle qu'ils seraient susceptibles de la définir ou de la revendiquer eux-mêmes, ne *prédispose* à une telle violence annihilatrice). Ni hasard ni destin, donc, mais une histoire qui aurait pu ne pas être *sous cette forme*, et bute toujours en dernière analyse sur le *fait*, mais permet aussi de décrire la constitution d'un « représentant » collectif de l'altérité. C'est-à-dire, ne nous y trompons pas, un « représentant » (ou une série de représentants, en dégradé) non pour ce qui serait essentiellement *représentable*, mais au contraire pour ce qui, de sa nature même, *ne l'est pas* et pour cette raison « commande » réellement, « conditionne » notre existence, et que le narcissisme collectif du « peuple de dieux » s'acharne à nier. Nous sommes bien, une fois de plus, dans le régime de l'aporie, et de son redoublement antinomique : non plus, cette fois, en tant que condition hypothétique d'une politique de la finitude (par exemple de l'instruction), mais en tant que condition d'impossibilité de toute politique, de toute continuation du temps historique (sauf par le biais de cette « contingence » historique supplémentaire, l'écrasement militaire des bourreaux).

On le voit, tu inscris maintenant ce troisième tableau, auquel j'ai dû m'arrêter un peu plus longuement, même si c'est de façon très abstraite, sous le signe non de l'échange et de son défaut, non de la représentation et de ses limitations politiques, puis économiques, mais du *rapport de l'humain à soi-même*, en tant qu'il implique dans la production du « semblable » (l'autre homme des religions et des morales humanistes) ce qui ne lui est jamais réductible. Et

cela à un double titre : en tant que tout homme *dépend d'un autre homme*, ou plutôt d'un homme *autre* (sexuellement, socialement, symboliquement), et en tant que la violence rend à jamais la condition des bourreaux et celle des victimes *incommensurables*, bien qu'elle les « attache » tragiquement les uns aux autres ou les rende inséparables dans la modalité de la destruction. Le « cas » de la politique nazie figure ainsi le surgissement réel, *dans le réel*, de ce qui non seulement (comme disait Arendt à propos d'Auschwitz) « n'aurait jamais dû exister », mais *ne peut pas exister* sans conduire à la catastrophe : la nudité du « non-rapport » inhérent à tout « rapport » (social, politique, sexuel) affirmée comme seule modalité possible de ce rapport. Et c'est en ce sens que tu suggères, me semble-t-il, un retournement radical de la fameuse question (initialement posée par Adorno) qui n'a cessé de hanter la philosophie contemporaine : non pas « comment penser après Auschwitz ? », au sens d'une impossibilité ou d'un obstacle, mais « comment penser sans Auschwitz ? », au sens d'une radicalité et d'une extrémité que, malheureusement, sans cela, sans cette « chose »-là, nous ne connaîtrions pas, et dont nous ne saurions pas interpréter les signes où, d'aventure, ils se (re)présentent, c'est-à-dire partout.



T'ai-je bien compris ? Je n'en suis pas totalement sûr (on verra ce qu'en penseront les lecteurs), mais sur cette base je veux maintenant esquisser une discussion et m'approcher d'une conclusion – nécessairement provisoire. Je le ferai très schématiquement en trois temps. D'abord en marquant ce qui, à mes yeux, constitue dans la réunion de tes analyses une avancée incontournable, que je suis tenté d'appeler phénoménologique. Ensuite en soulevant deux objections, ou deux critiques, corrélatives l'une de l'autre, contre ce qui me semble non seulement faire problème dans ton argumentation, mais en retourner d'une certaine façon les implications contre elle-même. Enfin, au travers d'une évocation nécessairement allusive des prolongements spéculatifs que, dans ton essai d'anthropologie négative, tu as construits à partir de la question de « l'homme jetable », je voudrais soulever la question de *l'extrémité* et de

l'extrême, voire de « l'extrémisme » qui caractérise toute ton entreprise, non seulement comme objet et problème, mais comme modalité de la pensée, comme « style » philosophique.

Ce qui me paraît très remarquable, et surtout très convaincant, c'est la modalité structurale et causale sous laquelle tu développes la question du *seuil* de l'extrême violence, en remontant de l'observation des actions « sans fin » ou « sans adresse » (sans autre adresse que le quelconque, le tout un chacun) à l'idée d'une catastrophe (au sens étymologique) qui peut se produire en *tout lieu* (si éduqué, si civilisé qu'il se croie) de l'existence sociale, et à *tout moment* de son histoire (en dépit des apparences et des affirmations du « progrès » qu'elle s'assigne, comme l'avait remarqué Freud au moment de la Grande Guerre dont nous autres, Européens, subissons encore d'une certaine façon les conséquences). On est proche ici, semble-t-il, soit d'une conception théologique inversée de l'épiphanie du mal, soit d'une méditation métaphysique sur l'affleurement du tragique inhérent à la condition humaine, et certaines de tes références à Pascal pourraient nous entraîner dans ce sens (en particulier pour ce qu'elles suggèrent d'une symétrie possible entre la transcendance de la justice, ou de la grâce, et l'imprévisible de la pulsion destructrice et autodestructrice). Mais en réalité il me semble que le fil principal de ton argumentation ne va pas dans cette direction (ou se fonde sur une autre utilisation de Pascal, qui le rapproche de Machiavel et de Foucault) : il s'agirait plutôt de marquer qu'une structure est toujours une « normalisation » précaire de la violence dont elle a besoin pour s'instaurer et se perpétuer, exposée au retour imprévisible de son refoulé (comme l'ordre économique est exposé à la crise du fait même de son perfectionnement incessant). Il y a donc bien une différence, phénoménologiquement capitale, entre un régime de violence limitée et un régime de violence extrême, exterminatrice, mais comme cette dernière est omniprésente, elle surgit aussi de façon aléatoire, et ce n'est jamais qu'après-coup que, bourreaux ou victimes, actifs ou passifs, nous pouvons nous interroger sur le moment où une limite a été franchie, un système de résistances écrasé ou récupéré par la domination qui, de ce fait, ne connaît plus de mesure.

Surtout, un tel projet inscrit en son centre l'exploration permanente des figures de *transition*, d'indétermination, qui font « passer » la violence d'une modalité d'organisation dans une autre, détruisant l'opposition bien trop normale (bien trop rassurante) entre le mécanique et l'intentionnel, entre, par exemple, ce que tu appelles « l'a-subjectivité » des mécanismes d'élimination des populations excédentaires associés à la pauvreté (la *población chatarra* des sociologues latino-américains que tu cites), et ce que tu décris comme la hantise d'une « identité semblable à elle-même », l'hypersubjectivité d'un mythe racial, communautaire, acharné à la poursuite d'une illusion narcissique collective. Ce passage brutal ou ce court-circuit d'une extrémité de la représentation à l'autre, qui en manifeste l'irrationalité constitutive, fait lui-même partie des moments ou des effets de l'extrême violence, il qualifie en un sens le « seuil » comme tel, et c'est bien lui que nous observons (dont nous observons le franchissement) dans la conjonction des processus de mondialisation sauvage, de généralisation de l'*instrumentation humaine*, et des phénomènes de purification ethnique, les retours sporadiques (rien moins que résiduels) de l'autodestruction des communautés multiculturelles constituées par l'histoire. Ici, évidemment, ta catégorie de *l'homme jetable*, faisant un pas de plus par rapport aux « hommes superflus » dont parlait Arendt à propos de la préparation des camps, et connotant d'un seul coup toutes les modalités de *remise à la mort* qui se fondent sur la dépersonnalisation et l'interchangeabilité des individus, manifeste toute sa productivité phénoménologique (et par conséquent aussi éthique, et politique).

Pourtant, en ce point précis, je voudrais aussi te faire deux objections, ou du moins soulever deux questions. La première concerne ce qui me semble subsister paradoxalement d'une philosophie de l'histoire – même « négative » – dans la façon dont tu traites de la relation entre la « production de l'homme jetable » et le surgissement de la société industrielle. En vérité, il me semble que tu hésites sur ce point entre deux discours qui font resurgir, paradoxalement, soit le fantôme de l'originaire, soit celui d'une époque eschatologique (qui serait, de fait, la nôtre). L'idée d'un régime (ou d'un « mode ») de production qui

implique aussi bien la production de masse que la destruction de masse de ses producteurs, l'une et l'autre « normalisée », renvoie tantôt au fait que la *condition de nécessité* (avant tout le travail, avec sa « servilité » propre) a de tout temps été non seulement « pénible » (Aristote), mais insupportable, et qu'elle a fini par faire *comme telle* l'objet d'une dénégation et d'une exclusion, tantôt au contraire, à l'idée qu'avec la modernité (le capitalisme, et plus généralement l'instrumentalisation de l'homme par l'homme) a surgi quelque chose de *radicalement* nouveau, qui rend précisément incommensurables les violences extrêmes de l'époque actuelle, sans « adresse » et sans « fin », avec les cruautés et les massacres traditionnels, non pas sans doute sur le plan de l'intensité ou du raffinement, mais sur le plan de la modalité subjective. Dans tous les cas n'est-ce pas quelque chose comme un sens de l'histoire, pour ne pas dire un grand récit (serait-ce le grand récit de l'avènement du non-sens, autrement dit du nihilisme) qui vient ici surdéterminer ta discussion, et contredire d'une certaine façon ses objectifs affirmés ?

Mais il y a plus : parmi les « cas » que tu examines, ou que tu évoques, celui qui démontre le mieux la pertinence des questions posées, je veux dire le « cas » unique et exemplaire à la fois (bien que nullement sacré ou incompréhensible) de l'extermination des Juifs, est aussi celui qui contient en réserve une objection, et me semble-t-il, *de ton propre point de vue*. Je n'ai pas en vue ici le fait qu'il serait insupportable de commencer par « écarter le point de vue des victimes » pour réfléchir à l'extermination du point de vue des bourreaux (*c'est insupportable*, tu le dis, et tu marques aussitôt la difficulté qu'il y a à penser l'extermination à partir des victimes sans leur conférer aussitôt, d'une façon ou d'une autre, l'identité fantasmatique ou « l'être » singulier, collectif, invétéré, que décrit l'antisémitisme). Je crois au contraire qu'il importe *essentiellement* de ne pas conférer aux Juifs le statut d'exception qui les singularise en tant que porteurs d'une différence irréductible, en conférant ainsi rétrospectivement à leur extermination le sens d'une prédestination. Mais cela n'empêche pas ma perplexité devant la façon dont tu décris la « contingence » de leur *désignation*, de leur *sélection* historique (la sélection de tous ceux qu'il était possible d'identifier comme des « Juifs »)

à la place de *représentants de la « condition »*. Je crois qu'il y a ici un saut, pour ne pas dire un quiproquo, reposant sur l'homonymie de l'idée d'*irreprésentable*, ou des figures de la « négation ». L'altérité radicale des Juifs au sein du « peuple » allemand (et plus généralement des peuples européens) est irreprésentable, elle n'est qu'un précipité de projections imaginaires combinant race, religion, statut, culture. La condition de dépendance dans laquelle l'être humain se trouve par rapport à l'autre générique dont il tire les moyens de son existence (en particulier dans l'ordre du travail et de la sexualité) est irreprésentable, parce qu'elle oblige l'individu ou le sujet à penser contradictoirement une séparation et une conjonction, un rapport et un non-rapport, mais ce n'est pas la même « irreprésentabilité ». Pourquoi l'une en vient-elle à représenter l'autre, c'est-à-dire à en tenir lieu, à occuper sa « place » et à partager le sort de l'insupportable ? Nous sommes au rouet... Ou si tu veux (c'est pourquoi j'ai marqué plus haut cette transition dans ton argumentation), comment *revient-on* de l'intolérance à la « condition » vers une intolérance à la « différence », comment représente-t-on la souillure des marques de la nécessité (le travail, la maternité, l'argent) dans la figure d'une « race », d'une « communauté » imaginée, d'un « peuple d'étrangers » ou d'ennemis « intérieurs » ? Tu te doutes, bien sûr, qu'à cette question j'ai non pas une réponse moi-même, mais une proposition d'investigation alternative : au fond ce que je pense, et j'ai essayé de m'en expliquer ailleurs, c'est qu'on ne peut pas court-circuiter la question du *nationalisme* (dans le cas allemand, mais aussi plus généralement dans la situation européenne, au titre d'une *circulation* des représentations et des projections de l'ennemi intérieur, qui ne concerne pas du tout les seuls tenant-lieu du travail ou la populace, mais aussi bien les aristocrates, ou généralement les membres d'une classe aux yeux d'une autre, comme l'a suggéré Foucault dans « *Il faut défendre la société* »). De ce fait, évidemment, je tends à penser avec une partie de l'historiographie contemporaine du nazisme contre une autre qu'il faut s'intéresser non seulement à l'idéologie des « nazis » (en particulier des SS) qui ont pu se fantasmer comme des « dieux », mais à celle des hommes « ordinaires » qui les ont suivis jusqu'à

l'effondrement de façon massive sur la base d'une tout autre idéologie et de mécanismes d'identification au *Führer* qui relevaient plutôt de la croyance que du déni... Mais je n'ai aucune prétention à imposer cette voie d'investigation (surtout dans une forme aussi schématique) au détriment de celle que tu as voulu explorer. Je veux seulement dire qu'il y a une difficulté *logique* à passer de l'idée que l'extermination des Juifs *illustre* de façon privilégiée, parce qu'extrême, le schème de la « violence sans adresse » qui envahit l'histoire avec la généralisation de la société industrielle (comme tu l'indiques dans « Violence et représentation »), à l'idée inverse que l'extermination des Juifs révèle, « derrière » la logique industrielle d'une production fondée sur la destruction, un « abaissement de la fonction paternelle », et plus profondément encore une phobie de la reproduction humaine, comme tu le dis dans « Comparer l'incomparable ».

Tu me diras que tu le sais très bien, que cette difficulté est l'objet même de ta réflexion, qu'il ne faudrait pas t'objecter, comme s'il s'agissait d'une fausse solution, ce que tu ne cesses de décrire toi-même comme un problème, et même *le problème* sous-jacent à toute tentative philosophique pour affronter les énigmes de la violence extrême à leur propre niveau, sans commencer par détourner le regard de ce qui, en elles, défie notre rationalité et par conséquent nos certitudes institutionnelles. Je sais que tu le sais. Comme je sais, pour avoir lu ton autre livre, en fait postérieur (*La Seconde nature du politique*), que d'une certaine façon tu y formules des réponses à mes objections : en particulier dans la modalité d'une critique des représentations de la « souveraineté du peuple » qui vaut bien plus, évidemment, pour une « nation » moderne que pour une « cité » esclavagiste, et qui se fonde sur l'hypothèse (que je dirai ultra-marxiste) selon laquelle la constitution du « souverain » repose toujours sur le refoulement et l'interdit de représentation du *travail* comme activité constitutive, et de ses porteurs comme « conditions de la condition », qui font vivre toute la société. Interdit presque intenable lorsque le « souverain » est précisément constitué, pour l'essentiel, de travailleurs... Et je sais que cette structure de dénégation et d'exclusion est pensée par toi – dans

une sorte de symétrie avec la « vie nue » d'Agamben : à tant d'égards ton interlocuteur permanent, je ne dis pas ton ennemi, dans le projet d'une « anthropologie négative » – comme la forme historique concrète d'une contrainte quasi-transcendantale, qui interdit *structurellement* aux sujets humains d'avoir accès aux déterminations matérielles de leur conscience, suivant une leçon qui court de Hegel à Freud, et de Freud à Lacan, dont tu n'auras cessé de t'inspirer, à l'écart de toutes les orthodoxies qui se réclament d'eux.

C'est cette « condition » en équilibre instable entre l'idée (métaphysique, qu'on le veuille ou non) d'une *condition humaine* même négative, ou défective, marquée par l'absence de toute origine et la violence du besoin de la compenser, et l'idée (plus historique, ou anthropologique au sens empirique) d'une *multiplicité matérielle de conditions* dont dépend la vie des individus, et dont l'accès ne peut que *passer par l'autre*, se faire au risque du conflit mortel avec les autres – c'est cette « condition », donc, qui te permet de chercher à tenir ensemble les violences de la socialisation quotidienne (en particulier celles de l'éducation, pour revenir à notre point de départ) et les violences de l'extermination, comme si courait des unes aux autres une même logique d'élimination. Je n'entreprends pas ici, bien entendu, ni de décrire ni de discuter cet autre moment de ton élaboration, puisque cela supposerait toute une série de nouvelles lectures. Je me contente d'y renvoyer le lecteur, en croyant pouvoir lui garantir qu'il ne perdra pas son temps. Et je marque d'un mot, pour finir, que ce parcours illustre une certaine tentative pour « penser aux extrêmes », comme disait Althusser (citant lui-même Machiavel), non pas suivant le régime d'une séparation, ou d'une distribution des matières, mais sous celui d'une constante perturbation de la normalité (qui peut aussi s'appeler médiation, représentation, constitution). J'admire cette tentative, j'en apprendis à chaque pas, même si je ne suis pas toujours en mesure de la suivre jusqu'au bout. À bientôt, cher ami, avec beaucoup d'autres, pour la suite de cette confrontation et de l'amitié qu'elle engendre.

L'époque moderne, qui s'est ouverte avec les révolutions industrielles et l'universalisation du salariat, a engendré de nouvelles formes de violence. Parallèlement aux formes classiques de l'affrontement, de la guerre, du massacre, sont apparues des violences structurelles liées à la réorganisation économique et politique de la vie des êtres humains. Un mouvement d'exterminisme généralisé se fait jour, qui instrumentalise et institutionnalise les catastrophes naturelles, et qui organise l'utilisation et la consommation intégrale des forces de travail, la mise à mort de populations entières. Les exterminations des Arméniens, des Juifs, des Tsiganes, et la perspective d'une autodestruction de l'humanité (avec Hiroshima, le développement d'armes chimiques et les atteintes irréversibles portées à la biosphère) apparaissent ainsi comme des symptômes majeurs du xx^e siècle, qu'aucune réflexion philosophique ne devrait négliger.

Désormais, la violence ne s'intéresse plus seulement aux comportements des êtres ou à leurs représentations, mais à leur statut même de vivants, à leur simple présence. Il ne s'agit ainsi plus simplement de cynisme et d'absence de préoccupation de l'avenir de la part des pouvoirs : ces formes nouvelles de violence entraînent une chosification systématique des êtres. La violence moderne est une violence naturalisée, rendue *irreprésentable*, réduite à une simple « gestion ». L'être humain n'est plus seulement superflu ou surnuméraire. Confronté pour la première fois dans l'histoire à la transposition dans le champ politique de l'irreprésentable du réel, à des formes de violences qui tentent de s'imposer comme l'expression d'une nature inéluctable, il est devenu « *jetable* ».

Bertrand Ogilvie est professeur de philosophie, psychanalyste, ancien directeur de programme au Collège international de philosophie. Il enseigne à l'Université Paris Ouest Nanterre. Il est l'auteur de Lacan. Le Sujet (PUF, 1987), La Seconde nature du politique (L'Harmattan, 2012). Il a collaboré à L'Europe, l'Amérique, la guerre d'Étienne Balibar (La Découverte, 2003) et à l'édition des Œuvres de Fernand Deligny (L'Arachnéen, 2007).

Préface d'Étienne Balibar.

Couverture :

Encre de Pascale Haas (détail).

10 €

www.editionsamsterdam.fr

Belles Lettres Diffusion Distribution



9 782354 801090