



LES DEUX GUERRES MONDIALES ET LA PHILOSOPHIE

Entretien avec [Nicolas de Warren](#), Réalisé et traduit de l'anglais par [Édouard Jolly](#)

Vrin | « [Le Philosophe](#) »

2017/2 n° 48 | pages 39 à 57

ISSN 1283-7091

ISBN 9782353380510

DOI 10.3917/phoir.048.0039

Article disponible en ligne à l'adresse :

<https://www.cairn.info/revue-le-philosophe-2017-2-page-39.htm>

Distribution électronique Cairn.info pour Vrin.

© Vrin. Tous droits réservés pour tous pays.

La reproduction ou représentation de cet article, notamment par photocopie, n'est autorisée que dans les limites des conditions générales d'utilisation du site ou, le cas échéant, des conditions générales de la licence souscrite par votre établissement. Toute autre reproduction ou représentation, en tout ou partie, sous quelque forme et de quelque manière que ce soit, est interdite sauf accord préalable et écrit de l'éditeur, en dehors des cas prévus par la législation en vigueur en France. Il est précisé que son stockage dans une base de données est également interdit.

Entretien avec Nicolas de Warren Les deux guerres mondiales et la philosophie

Réalisé et traduit de l'anglais par Édouard Jolly

Nicolas de Warren est Professeur de philosophie à l'Université d'État de Pennsylvanie. Spécialiste de phénoménologie, il est notamment l'auteur de *Husserl and the Promise of Time: Subjectivity in Transcendental Phenomenology* (Cambridge University Press, 2009) et de plus de 60 articles portant entre autres sur Tran Duc Thao, Sartre, Patočka, Heidegger ou encore Clausewitz. En tant que porteur du projet ERC GRAPH « The Great War and Modern Philosophy », hébergé aux Archives Husserl de l'Université Catholique de Louvain depuis 2014, il a consacré de récents travaux à la question de la philosophie impactée par la Première Guerre mondiale et fut l'initiateur, avec l'aide de son équipe de recherches, du premier MOOC multilingue sur la plateforme EdX qui a réuni plus de 2600 étudiants du monde entier¹. Il prépare actuellement un ouvrage sur la *Kriegsphilosophie* en Allemagne.

Cet entretien a été enregistré le 21 février 2017, retranscrit et traduit de l'anglais par Édouard Jolly dans le cadre d'une recherche postdoctorale en philosophie politique et d'un ouvrage en cours d'écriture, supporté par le projet ERC GRAPH, sous le titre *Hostilités françaises, une philosophie politique de la Première Guerre mondiale*.

1. Le cours reste disponible et accessible en anglais à l'adresse suivante : <https://www.edx.org/course/great-war-modern-philosophy-kuleuvenx-graphx-0>

Édouard Jolly : L'idée de cet entretien consiste à explorer les relations entre les deux conflits majeurs du XX^e siècle et la philosophie. Ma première question provient d'un simple constat empirique. Lorsqu'on pense à l'histoire en rapport avec la philosophie du siècle dernier, spontanément c'est à la Deuxième Guerre mondiale à laquelle on fait plus facilement référence. Mais pourquoi pas à la première ?

Nicolas de Warren : Les connexions entre l'histoire et la philosophie semblent être avant tout en effet centrées autour de la Deuxième Guerre mondiale et de deux événements en particulier : d'une part, l'utilisation de la bombe atomique et les réactions philosophiques que cela provoqua et, d'une autre part, l'Holocauste et le problème du totalitarisme. Cela éclipse le fait que la Première Guerre mondiale a été un événement d'une magnitude similaire. Davantage de philosophes s'y sont impliqués ou mobilisés. En fait, ce qu'on a d'une certaine manière oublié *c'est* la Première Guerre mondiale. Elle a mobilisé des philosophes d'une façon qui était sans précédent et qui demeure inégalée. C'est vraiment le seul événement dans la philosophie moderne où, en Europe de l'Ouest, les philosophes ont été mobilisés et ont commencé à « armer » (*weaponize*) la philosophie. La philosophie est devenue elle-même un instrument de guerre. Pour le dire en termes clausewitziens, la mobilisation de la philosophie fut la manière par laquelle la philosophie est devenue la poursuite de la guerre par d'autres moyens. Et inversement, la guerre est devenue la poursuite de la philosophie par d'autres moyens.

É.J. : En fait on peut partir de cette fameuse formule clausewitzienne qui veut que « la guerre soit la poursuite de la politique par d'autres moyens ». Il me semble qu'il est devenu récurrent dans la philosophie contemporaine de trouver un renversement de cette affirmation, c'est-à-dire que la politique serait la poursuite ou la continuation de la guerre avec d'autres moyens. Pour certains des récents interprètes de Clausewitz, la relation entre politique et guerre est ambivalente. La première conséquence de ce renversement est simplement un effacement de la frontière ou de la différence entre guerre et paix. Dès lors qu'on présuppose que la politique est une guerre menée avec d'autres moyens, on prend pour acquis que la paix demeure une guerre latente ou dissimulée.

N.d.W. : La Deuxième Guerre mondiale, en raison du développement de la technologie de la bombe nucléaire, pose le problème de savoir si

celle-ci est une arme militaire ou non. Est-ce une arme ou pas ? Ou est-ce quelque chose d'autre ? Ici l'argument est que depuis qu'on connaît l'ultime conséquence ou conclusion de l'usage des armes nucléaires, particulièrement à la façon dont cela a été rationalisé dans les années 1950 et mis en scène dans *Dr Folamour*, c'est-à-dire l'assurance d'une destruction mutuelle, comme Arendt le relève dans *La Condition de l'homme moderne*, alors à ce stade il ne s'agit plus d'une arme². Il faut comprendre ici les armes comme instruments qui ont un objectif rationnel, à savoir la destruction de celles d'un ennemi afin de le contraindre à s'accorder à nos termes, afin qu'il nous donne un territoire, etc. Donc, pour Arendt par exemple, la Deuxième Guerre mondiale avec le développement des armes nucléaires représente en son essence l'effondrement de la conception clausewitzienne de la guerre et montre que désormais cette dernière a atteint la sublime absurdité d'une simple et pure destruction³. Pour elle c'est presque l'équivalent ou la contrepartie de l'Holocauste en ce qu'il a d'unique, spécifiquement opposé aux goulags de Staline. Elle marque ce contraste en expliquant que l'Holocauste a été conçu en tant que destruction d'un peuple, ce qu'elle appelle la nature « absolument superflue des Juifs ». Cette destruction fut menée contre l'existence elle-même, elle n'a donc pas d'objectif, c'était une pure annihilation.

É.J. : C'est aussi ce que Clausewitz appelle la « guerre absolue » qui était seulement, pour lui, un idéal ou même une idée régulatrice. Mais depuis que la guerre nucléaire a ouvert l'absolu de la guerre comme possibilité effective, la distinction entre guerre et paix a changé nécessairement.

N.d.W. : Peut-être peut-on dire qu'Arendt est intéressante du fait que d'un côté l'Holocauste représente la défaillance de notre vocabulaire moral de base face au monstrueux et au mal. Et parallèlement à cela, d'un autre côté, on constate la défaillance de notre vocabulaire politique avec les armes nucléaires parce qu'afin de stabiliser celui-ci, on doit être capable de fixer la différence entre guerre et paix. Une fois qu'on ne peut plus stabiliser cette distinction parce que désormais on a une arme qui ressemble à une arme de guerre mais qui en réalité implique

2. Il s'agit du film de Stanley Kubrick de 1964, *Dr Strangelove or: How I Learned to Stop Worrying and Love the Bomb*, où l'acheminement vers un holocauste nucléaire est mis en scène avec humour.

3. On peut retrouver également cette idée à la fin de l'introduction à la politique d'Arendt lorsqu'elle expose le retournement de la formule de Clausewitz. Voir : ARENDT H., *The Promise of Politics*, New-York, Schocken Books, p. 199-200.

la destruction de la planète – ainsi ce n’est plus une arme qui aurait un quelconque objectif – il ne s’agit plus d’une logique des moyens et des fins. Une autre chose que j’aimerais ajouter, qui ne concerne pas nécessairement Arendt, mais d’autres auteurs, est qu’on perçoit cette défaillance également dans l’expérience de la guérilla anticoloniale qui est très importante dans *La Théorie du partisan* de Schmitt. Avec les armes nucléaires, on a une concentration absolue de violence en une arme qui désormais excède et brise la rationalité du combat suivant ce qu’on peut désigner comme paradigme clausewitzien. Mais on trouve aussi une rupture de ce paradigme à partir d’un autre angle d’approche : celui du développement de la guerre de partisans, avec la guérilla et le terrorisme urbain. Dans le contexte de la France, c’est par exemple la guerre d’Algérie. Et ici, en ce sens, il n’y a pas de distinction entre une cible légitime ou illégitime. Poser une bombe dans un café et tuer des civils n’est pas considéré comme un acte de violence légitime suivant le paradigme clausewitzien. Dans ce contexte, on ne cible pas des soldats, mais des civils, au sens où on obtient une fusion de la violence et une sorte d’état perpétuel de celle-ci en tant qu’état continu du politique qui fait contraste avec l’absolue concentration de violence en l’arme nucléaire. On aboutit à cette sorte de paradoxe avec à la fois une maximalisation et une fusion de la violence. Prenons par ailleurs le terme « Holocauste » qui est contesté. Certains l’utilisent, d’autres non. Mais il est intéressant de voir que l’Holocauste avait un sens différent avant la Deuxième Guerre mondiale et qu’il avait été utilisé dans le contexte de la première. Lorsque l’armée allemande a envahi la Belgique et détruit la ville de Louvain et sa bibliothèque, on parla alors de l’Holocauste de Louvain⁴. Si on veut penser la guerre et la violence, il est remarquable que la Deuxième Guerre mondiale, en tant qu’expérience historique, ait largement défini et circonscrit la façon dont la philosophie répondit à la fois à la guerre et à la violence en tant que problèmes philosophiques, ne serait-ce que du point de vue de notre vocabulaire moral et politique ou de notre conception de l’histoire. Mais on ne doit pas oublier non plus qu’il y a eu une catastrophe avant la Deuxième Guerre mondiale, à savoir la première, qui à cette époque était reconnue comme ayant eu la même profondeur et la même signification philosophique. Ce fut tout aussi cataclysmique au sens où il s’agissait d’un événement philosophique auquel les philosophes répondirent. La Deuxième

4. On pourra consulter à ce sujet : KRAMER A., *Dynamic of Destruction : Culture and Mass Killing in the First World War*, New York, Oxford University Press, 2007, p. 6-31.

Guerre mondiale ne montre pas ce phénomène d'une mobilisation de philosophes : ils n'eurent pas la même importance au niveau de la sphère publique d'opinion. Bien sûr, il y a eu des philosophes nazis, mais pendant la Première Guerre mondiale leur rôle fut absolument crucial. On pourrait démontrer, clairement dans le contexte de la France, de l'Allemagne et jusqu'à un certain point en Angleterre, que le développement de la philosophie n'est pas compréhensible sans une mise en contexte explicite par rapport à l'impact de ce conflit. Quelque chose dans la nature même de la philosophie changea. Ainsi on ne peut pas comprendre le développement du soi-disant existentialisme dans ses différentes formes (littéraire, philosophique, artistique...) dans les années 1920 et 1930 sans percevoir le paradoxe de la Première Guerre mondiale pour la France, à savoir qu'elle a gagné mais n'a pas survécu en tant que telle. Je pense que c'est là le paradoxe de la guerre.

É.J. : Il me semble qu'en effet c'est ce que Clémenceau tend à démontrer dans l'ouvrage *Grandeurs et misères d'une victoire*, lorsqu'il explique les conséquences et les conditions de la paix après le premier conflit mondial. Dans le chapitre « La paix à reculons » il va jusqu'à dire que la France s'en est allé à la dérive vers des destinées inconnues⁵.

N.d.W. : Oui, et par exemple on peut voir cela chez une importante figure intellectuelle française de l'époque, aujourd'hui négligée, à savoir Gabriel Marcel. Il commence son *Journal Métaphysique* en 1914 pendant la guerre⁶. Il ne peut pas partir au front, n'est pas mobilisé et tente de développer une manière d'écrire et de faire de la philosophie très différente, par contraste avec Bergson, alors membre de l'Académie avec ses discours officiels. Cette manière d'écrire, cette façon de prendre en considération les problèmes, d'y penser, correspond à un brouillage du rôle du « philosophe » comme étant non plus un professionnel, mais en tant qu'il apparaît dans l'intimité d'un journal. Et ceci inaugure une manière bien différente de penser la philosophie elle-même, chose qui fut importante pour toute la génération de Sartre. On ne peut pas s'empêcher de lire *La Nausée* et de réaliser qu'il s'agit du contrecoup de la destruction des idoles bourgeoises. Il y a par exemple cette magnifique scène dans laquelle Roquentin se trouve à l'hôtel de ville et regarde tous les portraits de personnes importantes, celles qui

5. CLÉMENCEAU G., *Grandeurs et misères d'une victoire*, Paris, Perrin, 2010 (1930), p. 389-400.

6. Voir : MARCEL G., *Journal Métaphysique*, Paris, Gallimard, 1949.

ont reçu la légion d'honneur. Il parle de ces figures qui le regardent, ces serviteurs de l'État désormais immortalisés qui symbolisent le XIX^e siècle. Et il se sent complètement étranger ou déconnecté de la France conçue comme mission civique avec ses serviteurs.

É.J. : Pourrait-on dire plus largement qu'un effondrement moral a eu lieu pendant la Première Guerre mondiale ?

N.d.W. : Oui et à partir de là on peut se demander comment la guerre est entrée dans le domaine de la philosophie. Quand est-elle devenue centrale ? Quel événement historique a provoqué cette manière avec laquelle la guerre devint présente dans la pensée philosophique et même présente de différentes façons ? Comme je l'ai déjà dit, on pense souvent à ces questions à partir de la Deuxième Guerre mondiale, mais si l'on regarde un peu loin, jusqu'à la Première Guerre mondiale, on remarque en particulier que, dans le cadre du développement de la philosophie en Europe, une certaine institution de la philosophie en France se cristallise et joue la fonction d'un précurseur des délimitations dans la philosophie académique actuelle. La plus importante d'entre elle est la différence entre philosophie analytique et philosophie continentale.

É.J. : Iriez-vous jusqu'à dire que cette distinction majeure entre deux traditions dominantes dans la philosophie académique est une conséquence de la guerre ?

N.d.W. : Oui au sens où l'on peut poser cette question : à quel moment la culture est-elle devenue un repère pour la philosophie ? À quel moment est-il devenu possible de parler de « philosophie française » ? De « philosophie continentale » ? De « philosophie anglo-saxonne » ? Si l'on regarde l'histoire de la philosophie dans les manuels à la fin du XIX^e siècle, la philosophie n'est pas divisée par nations, mais par écoles de pensée. Et ces traditions ne se caractérisent pas par une culture. La Première Guerre mondiale fut le catalyseur de cette perception qui veut qu'on puisse dire qu'il y a quelque chose de nettement français dans telle ou telle philosophie ou qu'il y a quelque chose d'allemand en elle. Et bien sûr se déploient alors les stéréotypes et les clichés de l'époque : la philosophie allemande n'est pas claire, c'est obscur et technique, alors que la philosophie française est limpide bien que trop littéraire. En fait ce que la Première Guerre mondiale a provoqué, c'est une tentative de définition de qui l'on est à partir d'une philosophie. Quel est l'enjeu de la guerre dans les discours de Bergson ?

C'est « nous », ce que nous sommes, notre civilisation. Ensuite il faut trouver des repères pour cette identification : la justice, la liberté, etc. Et c'est ce qui est « français ». Et puis il y a aussi quelque chose d'« allemand » ou plus spécifiquement « prussien » : le militarisme, le mécanisme, etc. Petit à petit la philosophie fut comprise en tant que culture et on l'entend comme une activité culturelle. Et petit à petit on en est venu à penser que la philosophie définit notre culture. Lorsque la guerre devint fondamentalement une guerre à propos de la culture, ce qui à bien des égards est ce que fut la Première Guerre mondiale, alors ces deux éléments convergèrent. Quelles que soient les causes complexes à l'origine de cette guerre, lorsqu'elle éclata, la façon dont elle fut perçue par une majorité de philosophes qui avaient un intérêt à en dire quelque chose ne se formule pas en des termes politiques : ils la perçurent comme une guerre culturelle. Il suffit de songer de nouveau à la destruction de la bibliothèque de Louvain : comme Romain Rolland le disait, c'est même « impardonnable ».

É.J. : Cette destruction de la culture en elle-même est aussi une destruction de l'histoire finalement.

N.d.W. : Mettons cela en contraste avec la Deuxième Guerre mondiale. Avec ce conflit, la catégorie de l'impardonnable est bien sûr déployée dans le contexte de l'Holocauste. Parmi les discours de la Première Guerre Mondiale, le concept d'impardonnable est invoqué afin de parler de la destruction d'objets culturels. C'est là la tension et l'ambiguïté dans *Au-dessus de la mêlée* de Romain Rolland : il dit qu'il veut s'élever au-dessus de la bataille, qu'il ne veut pas succomber à la violence, mais néanmoins ce qu'ont fait les Allemands est impardonnable.

É.J. : Mais aurait-il été possible de ne pas être impliqué d'une quelconque manière dans une telle guerre ? Le cas de Romain Rolland est paradoxal. Comme on l'a vu, les discours officiels de Bergson semblent essentiellement exprimer une idéologie. Sans le contexte historique, sans le poids politique de sa fonction académique, il est difficile de comprendre comment un même auteur a pu être capable d'écrire de tels discours et un ouvrage comme *Matière et mémoire*. Comment un philosophe qui travaillait pour une institution pendant cette période particulière aurait pu rester extérieur à la guerre ? Quelles possibilités avait-il ?

N.d.W. : Romain Rolland est un bon exemple : il montre à la fois le paradoxe et l'impossibilité d'une extériorité. Rolland était à la fois intellectuellement et physiquement hors de France, en Suisse. Et il voulait prendre une position, comme il le dit dans le titre, « au-dessus de la mêlée »⁷. Le terme « mêlée » signifie cohue, confusion : il est au-dessus de cela en tant que patricien qui a une bonne perspective. Il souhaite délibérément s'élever au-dessus du conflit et explique qu'il veut parler aux Allemands comme à des frères, comme faisant partie de la culture, parce qu'il refuse de succomber à l'animosité et à la haine. Il décrit le « crime » de la destruction de la bibliothèque de Louvain, du bombardement de la cathédrale de Reims, avec le vocabulaire de l'impardonnable. Ce n'est pas expiable. Il a par exemple cette phrase notable : « Qui tue cette œuvre assassine plus qu'un homme ». C'est là le paradoxe : il n'y a pas de dehors, même pour quelqu'un qui se comporte en pacifiste. La seule exception à laquelle je pense serait cet auteur tchèque, assez obscur, Ladislav Klima, assez difficile à lire, un philosophe en un sens très large, une sorte d'esthète décadent, influencé par Nietzsche, Schopenhauer et Stirner, où tout est question d'ego. Il a publié par exemple ce livre intitulé *Je suis la volonté absolue*, il a aussi écrit des romans⁸. Dans un de ses journaux intimes rédigés pendant la guerre, il dit qu'il n'est pas concerné, que pour lui la guerre n'existe pas, elle n'a même pas eu lieu puisqu'il n'était intéressé que par l'absolu et lui-même. Mises à part certaines exceptions de ce genre, il n'y a pas de dehors à la Première Guerre mondiale.

É.J. : Husserl par exemple a écrit ses *Leçons sur Fichte* dans ce contexte, même si dans sa philosophie phénoménologique il n'y a rien qui se rapprocherait d'un concept de guerre.

N.d.W. : Je pense qu'il est important de faire une distinction entre la manière suivant laquelle la guerre devient un thème ou un objet du discours philosophique ou de l'analyse – lorsque quelqu'un essaie de développer une philosophie de la guerre ou de la violence – et la manière par laquelle la guerre devient l'objet, non pas d'une compréhension tentée philosophiquement, mais un objet sur lequel la philosophie essaie d'exercer une influence. Ici, encore, les discours d'Eucken, ceux de Bergson, sont deux exemples typiques : l'idée n'est pas tant de

7. Voir : ROLAND R., *Au-dessus de la mêlée*, Paris, Payot, 2013 (1915).

8. Voir en particulier : KLIMA L., *Je suis la volonté absolue. Autobiographie(s)*, tr. E. Abrams, Paris, Éditions de la Différence, 2012.

comprendre la guerre mais de l'influencer, au sens d'articuler son sens pour une population réticente à soutenir l'effort de guerre. Et ce qui est intéressant avec la Première Guerre mondiale – une fois de plus on peut utiliser la destruction de la bibliothèque de Louvain comme moment symbolique – c'est que, pendant les premières semaines d'ouverture des hostilités, avec l'établissement d'un front qui se cristallise dans la guerre de tranchées début septembre 1914, au même moment, un autre front s'établit, invisible, le front spirituel. On a à la fois un front militaire, matériel, et simultanément un front spirituel, avec un double effort de guerre à ces deux niveaux. Dans le contexte allemand, une dynamique intéressante se met en place, à savoir que la guerre peut être perdue au niveau militaire sans l'être au niveau spirituel de telle sorte que la guerre peut continuer philosophiquement. Une troisième manière d'envisager le problème serait de saisir la guerre ni comme un objet du discours, ni comme un objet sur lequel on voudrait d'une certaine façon exercer une influence ou auquel on souhaiterait donner une forme : c'est la guerre, si l'on veut, en tant que « sujet ». Elle entre dans le discours philosophique et y exerce ses propres actions. La guerre elle-même devient une sorte d'agent dans la pensée philosophique qui la plupart du temps n'est pas apparent aux yeux du philosophe lui-même, ici Husserl serait un bon exemple. On pourrait dire que c'est également le cas pour Heidegger. À aucun moment il n'analyse explicitement la guerre en tant que telle, mais on peut sentir qu'il est quelque chose comme l'agent de la guerre et de la violence qui suit son chemin dans sa pensée. Je pense qu'il est intéressant de peut-être faire la distinction entre les différents sens de la question de la guerre en général en philosophie. Et peut-être que ce qui est important concernant la Première guerre mondiale est que l'événement n'a pas vraiment produit une quelconque philosophie de la guerre à la façon d'un Clausewitz ou d'un Hobbes par exemple, c'est-à-dire une analyse philosophique de la guerre. Cette guerre a plutôt produit des approches qui correspondent à la deuxième manière de s'en saisir – les philosophes essayèrent de façonner la guerre, de lui donner une orientation – mais aussi, et peut-être plus, des approches du troisième type – des philosophes pour qui la guerre devint l'agent invisible de leur pensée. On peut interpréter cela avec une catégorie psychologique, le traumatisme, mais on peut aussi affirmer que c'est trop réducteur pour comprendre comment quelque chose comme la guerre entre dans l'espace de la pensée et commence, en un sens, à l'animer.

É.J. : Oui, mais dès lors qu'on présuppose un agent invisible, une sorte d'intellect agent de la guerre qui, en tant qu'actif, serait producteur, mais en tant qu'invisible échapperait à la pensée réflexive de l'auteur, quelles seraient les conséquences de telles pensées animées par la guerre ? Ou plus simplement, quelle serait la différence entre un texte écrit sous l'influence de cet agent et un autre, disons « normal », sans lui ?

N.d.W. : Prenons le cas de Heidegger. Pour lui, la philosophie est toujours comprise comme une forme de violence. Il rejette l'idée d'une philosophie comme dialogue, il refuse l'idée que la relation qu'ont les philosophes avec l'histoire de la philosophie est dialectique. C'est véritablement une question de violence, d'une orchestration de confrontations dans lesquelles il n'y a pas de rencontre. Lorsque Heidegger dit qu'il veut détruire l'histoire de l'ontologie, bien sûr, la destruction consiste à montrer quelque chose au-delà de la pensée. Lorsqu'il lit et se confronte à un autre philosophe, son intérêt n'est pas de le rencontrer mais de révéler quelque chose sans rencontrer le philosophe précisément parce qu'il est intéressé par ce que le philosophe ne comprend pas, ne voit pas. Je pense que Heidegger entend la philosophie à la façon d'une confrontation sans rencontre. Et c'est là la structure de la guerre : on ne rencontre pas véritablement l'ennemi, on se confronte à lui, on l'affronte. Le moment où il y a une rencontre est précisément celui où cette logique de la confrontation ou de l'antagonisme se brise. On peut voir cela dans des poèmes comme celui de Wilfred Owen, « *Strange Meeting* »⁹, à propos du rêve ou du cauchemar d'un soldat qui se trouve dans une sorte d'enfer et rencontre celui qu'il vient juste de tuer, face à face, puis réalise qu'il est lui-même mort aussi. Ou bien dans *A l'ouest rien de nouveau*¹⁰, lorsque le soldat allemand est dans un trou d'obus, face à face avec un soldat français en train de mourir, là il y a une rencontre. Il ne le voit plus comme un soldat, mais comme un homme mourant, un père ou un frère. Ces moments de rencontre suspendent précisément la logique de la confrontation : je ne

9. Le manuscrit original de ce poème, avec ses corrections, rédigé en 1918 est accessible sur le site des archives britanniques de la poésie de la Première Guerre mondiale. Voir : OWEN Wilfred, « *Strange Meeting* », The Day-Lewis/Balcon Estate via First World War Poetry Digital Archive. URL : <http://www.oucs.ox.ac.uk/ww1lit/collections/document/5654>.

10. REMARQUE E. M., *À l'ouest rien de nouveau*, tr. fr. A. Hella et O. Bournac, Paris, Le Livre de Poche, 1973 (1929).

t'affronte plus en tant qu'ennemi, je te rencontre en tant qu'autre soldat, autre mari, autre père. Dans les *Noyers de l'Altenburg* de Malraux, la première partie du roman est une description fictive, par la pensée, du premier usage des gaz pendant la Première Guerre mondiale sur le front de l'Est et il y a cette scène où les soldats allemands, une fois qu'ils réalisent à quel point le gazage des Russes est horrible, commencent à les sauver¹¹. Ils les perçoivent comme des êtres humains et ne les affrontent plus, ils les rencontrent.

É.J. : On peut même concevoir ce décalage comme étant caractéristique de la Première Guerre mondiale. D'un côté, on a une violence extrême avec 80 % des morts par artillerie pendant le conflit et, de l'autre côté, on a des histoires de soldats qui rencontrent les membres du camp opposé, commencent à fraterniser, échangent des objets, par exemple lors des fêtes de Noël en 1914 et 1915. Ce décalage ou cette discrédance entre la facilité des meurtres de masse, avec leur violence, et la difficulté à simplement percevoir ou même imaginer l'ennemi témoigne d'un problème qui me semble même encore plus fondamental au fur et à mesure de l'évolution globale des moyens militaires. La question de la visibilité dans l'armée française a été pensée et posée progressivement comme problème tactique. Les soldats qui portaient des pantalons rouges furent envoyés en courant face à des mitrailleuses et des armes automatiques. Il y avait une sorte de confiance aveugle en la mythologie guerrière de la nation qui provenait de l'époque napoléonienne, avec les baïonnettes et la *furia francese*. Puis les sanglantes batailles du sud de la Belgique – il suffit de penser aux 26 000 morts parmi les soldats français rien que lors de la journée du 24 août 1914 – déclenchèrent une réaction défensive avec les tranchées et les tactiques de siège d'abord, mais ensuite directement au moyen de nouvelles technologies, élargissant les théâtres des opérations au ciel et aux océans avec les avions et les sous-marins, alors que l'artillerie gagnait constamment de nouveaux pouvoirs de destruction. Les tanks apparurent plus tard lorsque l'objectif tactique consistant à rester caché et protégé sur le champ de bataille ne fut plus seulement conçu comme une manœuvre défensive pour elle-même mais ouvrant une nouvelle possibilité offensive, grâce à l'ajout de la mobilité. Autrement dit, en raison de telles évolutions technologiques, très rapides, la guerre se transforma en une situation où tuer des ennemis sans les percevoir

11. MALRAUX A., *Les Noyers de l'Altenburg*, Paris, Gallimard, 1997 (1943).

était devenu la norme de l'action. Ne pourrait-on pas dire que rencontrer directement l'ennemi est même devenu une « friction », un ralentissement du combat ? Je veux dire par là un risque de fraternisation tout autant que celui d'exécutions sommaires de prisonniers qui allaient à l'encontre du droit de la guerre ? Ces situations par la suite devinrent moins fréquentes, voire même impossibles en raison de l'échelle titanesque des avions, des tanks et des sous-marins.

N.d.W. : C'est une bonne question. La Première Guerre mondiale est unique pour de multiples raisons. L'une d'elles est que la plupart des soldats qui furent tués ne pouvaient pas voir ceux qui leur donnaient la mort. C'est très important : être tué sans savoir ni voir qui me tue ni même qui je tue. Ce que le développement des armes montre, chose qui à notre époque s'est accélérée davantage, c'est le meurtre à distance. En un sens, on pourrait dire que la Première Guerre mondiale est déjà une guerre virtuelle. La plupart des morts eurent lieu sans que les participants n'aient eu l'occasion de se rencontrer, ne serait-ce que de se percevoir l'un l'autre.

É.J. : Sauf que si on ne voit pas son ennemi, on doit alors s'en faire une représentation, on doit l'imaginer. C'est pourquoi il me semble si crucial d'analyser le rôle de l'imaginaire national dans le processus de légitimation de la violence. Il s'agit du moment où le passage de l'hostilité à des hostilités au pluriel, le glissement d'une opposition à un ennemi désigné dans les discours vers des actions de guerre, se trouve justifié dans les pratiques.

N.d.W. : Je pense que c'est un phénomène particulier dû au fait d'avoir des citoyens-soldats. Pour revenir à Clausewitz, il fait une distinction entre les intentions hostiles et les sentiments hostiles, la haine, l'animosité. Une armée, qui pour lui est professionnelle, n'a pas d'animosité à l'égard de l'ennemi, les combattants ont seulement une intention hostile. On a toujours cette idée du XVIII^e siècle que les armées sont professionnelles, que la guerre est affaire de spécialistes, avec de l'honneur et des prisonniers. Et l'hostilité existe à condition d'être en temps de guerre. Une fois ce temps achevé ou écoulé, il n'y a plus d'hostilité. Ainsi tel jour l'armée française peut combattre les Britanniques et tel autre jour avec eux contre un autre ennemi commun. Dans ce cadre, même si on le perçoit négativement, le soldat n'est qu'une pièce de machine. Avec l'émergence des citoyens-soldats, on doit les motiver à tuer et faire accepter d'être tué d'une manière

différente. C'est alors qu'on a besoin d'un affect politique, d'une haine qui doit être cultivée, produite. A cela s'ajoute bien sûr que par définition personne n'est un ennemi par nature. On peut bien être en compétition pour de la nourriture, pour des ressources, mais ce n'est pas là être ennemi en ce sens. Il y a toujours quelque chose d'imaginé dans l'ennemi.

É.J. : Iriez-vous jusqu'à affirmer qu'il n'y a tout simplement pas d'ennemi « existentiel » ?

N.d.W. : Oui et vous le savez puisque c'est l'enjeu de vos travaux sur l'hostilité pendant la Première Guerre mondiale de démontrer que la thèse de Schmitt¹², contestée, amplement discutée et en un sens influente – le politique comme essence de la décision de qui est l'ennemi existentiel – est véritablement signifiante en elle-même dans le sillage immédiat du conflit. À cette époque s'est répandu largement le vocabulaire en Allemagne d'une guerre en tant que « combat pour l'existence » (*Kampf um's Dasein*). On voit cela dans de nombreux discours de guerre allemands et en philosophie : la guerre ne serait pas seulement une question de politique, pas seulement un problème d'intérêts économiques, tout cela étant négociable. Ce ne serait pas non plus seulement culturel, il y a à l'époque quelque chose de plus profond : il s'agit de l'existence elle-même. Husserl utilise ce vocabulaire par exemple. Ils l'utilisent tous. Et une fois que la guerre concerne quelque chose comme l'existence en tant que telle, alors on fait de la guerre quelque chose d'existence. Et ce n'est pas politique au sens normal du terme, mais cela le devient en un sens plus profond, à savoir en un sens existentiel.

É.J. : L'idée de Schmitt consiste à dire qu'on a le dualisme fondateur entre le bien et le mal pour la morale et qu'en politique ce rôle de fondement est joué par l'opposition entre ami et ennemi. Il en fait une distinction irréductible. Mais finalement ne peut-on pas faire ce que Nietzsche avait déjà entrepris avec la morale ? Si on affirme qu'il y a toujours une constitution historique, une généalogie de cette différence, elle n'apparaît plus comme un principe absolu. On peut alors la resituer dans la période historique qui l'a vu émerger dans les discours politiques et philosophiques, chose qui par ailleurs n'est pas propre à l'Allemagne

12. Voir en particulier : SCHMITT C., *La notion de politique*, suivi de *Théorie du partisan*, tr. fr. M.-L. Steinhauser, Paris, Flammarion, 2009 (1932).

mais se retrouve dans une dynamique relativement similaire en France avec des particularismes disons culturels et institutionnels.

N.d.W. : On peut montrer qu'il y a toujours une généalogie de tout ce qui peut être perçu à un quelconque moment comme étant une distinction existentielle entre ami et ennemi. La notion schmittienne de « l'ennemi existentiel », j'ajouterais, est un autre exemple de ce que je désignais comme confrontation sans rencontre. L'autre, l'ennemi, n'est qu'un élément de confrontation mais jamais celui d'une rencontre. Si on prend de nouveau les discours de guerre en Allemagne pendant le premier conflit mondial, l'expression récurrente est toujours « combat pour l'existence », c'est ce dont il s'agit avec la guerre, c'est pourquoi lorsqu'on lit *Mon combat (Mein Kampf)* de Hitler on y reconnaît clairement que c'est la Première Guerre mondiale qui est en train de parler. C'est dans la langue que cela a été internalisé.

É.J. : Si on conserve ce cadre ou cet arrière-plan produit par les deux guerres mondiales, pourrait-on affirmer, comme c'est relativement courant, que la deuxième fut la revanche de la première ? Lorsqu'on fait la liste des acteurs majeurs de la Deuxième Guerre mondiale : Churchill, De Gaulle, Mussolini, Hitler, Staline et même Patton, on remarque qu'ils avaient déjà combattu pendant la Grande Guerre. Ne peut-on donc pas simplement dire qu'en dépit de l'importance historique de la Deuxième Guerre mondiale il s'agit d'une génération qui politiquement a voulu prendre sa revanche ou du moins a estimé que la guerre était un moyen auquel il fallait de nouveau recourir ? Lorsqu'on perd à un niveau matériel et militaire, mais qu'on continue de dire que le combat continue sur un plan spirituel ou intellectuel, essentiellement parce qu'il en va de l'existence elle-même, il devient possible d'utiliser ce plan pour légitimer le renouveau d'une société en vue de la préparer pour de futures mobilisations matérielles. En fait ma question serait plus précisément : dans quelle mesure peut-on donner du crédit à la thèse d'une brutalisation du champ politique par l'expérience de la guerre ?

N.d.W. : Vous avez raison, c'est une question contestée parmi les historiens et c'est également facile de raconter l'histoire à partir de la fin, de prendre ce qui est advenu historiquement comme un *telos*, ce que Bergson appelle le « mouvement rétrograde du vrai ». De nombreuses personnes ont étudié la question, la plus importante d'entre elle étant l'historien George Mosse qui parle de brutalisation, que la Première

Guerre mondiale aurait brutalisé une génération entière¹³. Et cela fut l'une des conditions du développement du fascisme dans les années 1920 et 1930. Il y a quelque chose de cela, une brutalisation par la guerre, tout autant que Hitler, avec Mussolini, en tant qu'individus, furent affectés directement par elle. Mais je crois que cette question, d'un point de vue philosophique serait plutôt : dans quelle mesure cette question historique est-elle importante ? Elle reste ouverte pour la philosophie. On ne doit pas manquer de voir que dans les années 1920 et 30, si on considère l'Allemagne et la France qui étaient les deux nations philosophiques dominantes, avec l'Angleterre, il y a eu une tentative à cette époque, et pas seulement parmi les philosophes, mais aussi parmi les écrivains, de réconcilier l'Europe dans le monde de l'esprit, de la reconstituer suite à sa guerre civile en quelque sorte pendant la Première Guerre mondiale. J'interprète l'invitation de Husserl à venir donner des conférences à Paris en ce sens. En témoignent les remarques introductives de Xavier Léon à la Sorbonne qui présente Husserl. C'était un ami proche de Bergson. Et Léon est intéressant parce qu'il est spécialiste de Fichte et avait commencé à écrire un livre juste avant la guerre en 1913 dont le titre est *Fichte et son temps*¹⁴. Dans ce livre publié au début des années 1920, entre autres choses, il défend l'idée que la philosophie politique de Fichte est une continuation du républicanisme français et de la Révolution française. Mais lorsque Xavier Léon présenta Husserl, qui fut le premier philosophe allemand à venir à la Sorbonne après la Première Guerre mondiale (même s'il n'était pas le premier à être invité en France, c'était Scheller), il dit très clairement que cette invitation de Husserl et de sa phénoménologie a été faite dans l'esprit d'une réconciliation entre la France et l'Allemagne. Il y avait aussi les décades de Pontigny où des personnes telles que Gide, Valéry ou Scheller tentèrent de faire venir des intellectuels. En même temps il y avait également le contraire, particulièrement en Allemagne – et ici Heidegger en est une figure majeure – où d'une certaine façon la guerre n'était pas finie et c'est là tout l'enjeu. Donc finalement la question de savoir dans quelle mesure la Deuxième Guerre mondiale fut inévitable reste une question historique. Pour y répondre, on doit faire de trop nombreuses suppositions. Une autre manière de voir les choses consisterait à ne pas distinguer si nettement la Première et la Deuxième

13. Voir : MOSSE G., *De la Grande Guerre au totalitarisme : La brutalisation des sociétés européennes*, tr. fr. E. Magyar, Paris, Hachette Pluriel Editions, 2015.

14. Voir : LÉON X., *Fichte et son temps*, Paris, Armand Colin, 1922.

Guerre mondiale. Quelques historiens ont fait cette proposition bien qu'elle soit contestée. Il s'agirait d'y voir une nouvelle guerre de trente ans : de 1914 à 1945 aurait eu lieu un seul événement avec différentes pulsations de violence. On ne devrait pas oublier qu'en 1918 la guerre ne s'est pas achevée nettement.

É.J. : Elle s'est poursuivie avec une guerre civile en Allemagne et différentes révolutions par après.

N.d.W. : Oui, il y a eu les retombées de la révolution russe entre Russes Blancs et Rouges, la guerre en Pologne, dans les Balkans, les incursions italiennes en Éthiopie, les différents troubles en Mandchourie entre les Chinois et les Japonais, la Guerre civile espagnole...

É.J. : En fait on pourrait faire une longue liste d'événements violents entre 1918 et 1939, même si l'intensité fut moins forte que pendant les deux guerres mondiales.

N.d.W. : C'est une sorte de préjugé dû à la perspective de l'Europe occidentale qui veut que la Première Guerre mondiale se soit terminée en 1918. Mais c'était seulement une partie de la structure globale de violence qui s'était achevée ou qui fut temporairement suspendue. Cela dépend du point de vue, la violence continua. On pourrait dire aussi que la Première Guerre mondiale n'a pas commencé en 1914 à cause de la guerre des Balkans en 1913. En ce sens toute délimitation d'un commencement ou d'une fin reste relative.

É.J. : Dans ce cas, comment peut-on savoir précisément quand une guerre commence et quand elle se termine ? Si on prend un point de vue légal ou même simplement à nouveau un cadre clausewitzien d'analyse, une guerre commence lorsqu'elle est déclarée officiellement et s'achève à la signature d'un traité. Ce qui est déterminant, me semble-t-il, ce sont ces deux textes, au début et à la fin. Si on prend les manuels d'histoire, le souvenir le plus commun que tout le monde semble garder à l'esprit même des années après avoir assisté à des cours d'histoire, c'est l'assassinat de l'Archiduc Franz Ferdinand d'Autriche qui marque le début de la Grande Guerre. Mais dans quelle mesure peut-on dire que cela en fut le point de départ ? Peut-être qu'une perspective philosophique concernant l'historicité de l'événement serait utile en termes de délimitation ?

N.d.W. : Et bien c'est une question difficile parce que d'un côté la guerre fut déclarée officiellement, avec des ultimatums, des mobilisations,

en un sens un protocole fut suivi. D'un autre côté, lorsque nous évoquions le début des hostilités, lorsqu'ainsi l'Allemagne envahit la Belgique, un second front fut initié, celui au niveau des idées. On pourrait dire que c'était une guerre que tout le monde savait proche. Parce que si on prend en considération les années qui la précédèrent, en remontant jusqu'aux années 1890, on le voit même dans le développement naissant de la science-fiction, dans *La Guerre des mondes* de H.G. Wells par exemple, avec des récits d'invasion¹⁵. Ensuite on a aussi l'ouvrage assez perspicace de von Bernhardi, *L'Allemagne et la prochaine guerre* (*Deutschland und der nächste Krieg*) qui fut publié en 1911 et dont le titre à lui seul exprime déjà l'idée qu'il y avait une autre guerre à laquelle il fallait se préparer¹⁶. Il y a eu aussi ce millionnaire polonais, un peu excentrique, Jean de Bloch qui avait écrit dans les années 1890 que la prochaine guerre serait celle des machines et qu'il serait vain de combattre puisque personne ne pourrait gagner¹⁷. Il y avait donc déjà l'idée que si une autre guerre se produisait, en raison du développement des armes, elle serait ingagnable et ne donnerait lieu qu'à un massacre, qu'elle ne serait pas soutenable économiquement, etc. Sous différentes formes la Première Guerre mondiale fut une guerre que tout le monde estimait sur le point d'avoir lieu. Et lorsqu'elle eut lieu, personne n'y fut préparé, c'est encore un autre paradoxe. Cela signifie que bien que la guerre ait commencé avec l'assassinat de l'Archiduc d'Autriche, l'atmosphère de la guerre était déjà palpable, elle suscitait une attente et en effet une mobilisation de la culture existait déjà. Elle provoqua une mobilisation de philosophes mais il y avait déjà une prémobilisation, pas aussi répandue, mais assez d'écrivains se mobilisaient déjà eux-mêmes. Et finalement on en revient à la question fondamentale : comment définir la guerre ? De quoi la guerre était-elle fondamentalement la confrontation ? S'il est question de culture, l'antagonisme était déjà présent dans sa définition à la fin du XIX^e siècle, la culture était déjà une lutte parmi d'autres cultures.

15. WELLS H.G., *La Guerre des mondes*, tr. fr. H.-D. Davray, Paris, Folio, 2005 (1898).

16. VON BERNHARDI F., *Deutschland und der nächste Krieg*, Stuttgart-Berlin, Cotta, 1911.

17. Des six volumes de son œuvre initialement rédigés en polonais a été traduit le sixième en anglais sous cette référence : BLOCH J., *Is war now impossible?: Being an abridgement of The war of the future in its technical, economic and political relations*, Londres, Richards, 1899.

É.J. : On peut voir cela chez Dilthey par exemple avec le conflit des conceptions du monde en philosophie. Peut-être cela est-il dû au fait qu'à cette époque le savoir et les universités avaient découvert et accumulé une pluralité de connaissances réparties en de nouvelles disciplines. Ici la question porterait sur la relation entre culture et monde au sens où l'échelle de la culture s'étendit à une perspective globale tant au niveau temporel qu'au niveau spatial.

N.d.W. : La culture était pour ainsi dire déjà en état de guerre. C'est ce qu'il y a d'étonnant chez Dilthey : les conceptions du monde ont fondamentalement des relations antagonistes avec les autres. Elles sont toujours en lutte au sens où la culture a déjà une structure latente de guerre dans la mesure où l'une domine les autres, elles sont irréductibles, basées sur des formes de vie, elles s'auto-légitiment. Même si Dilthey essaya d'éviter la conséquence de sa perspective, apparemment sans succès, de façon inhérente il s'agit là d'une vue relativiste des cultures en raison de leur système de valeurs. Ainsi c'est toujours une lutte et la vie devient un conflit qui montre aussi une influence profonde du darwinisme social. La forme par laquelle le conflit pour la vie se manifeste est la culture. Les cultures sont donc des formes de lutte au sens où la vie tente de se maîtriser elle-même en cela, elle essaie de rendre intelligible sa propre inintelligibilité. Pour Dilthey la culture est une manière par laquelle la vie trouve un foyer pour elle-même. La notion de culture dans ce contexte contient déjà une violence latente.

É.J. : Pensez-vous que c'est particulier à la perspective allemande ? Pourrait-on mettre la notion de *Kriegsphilosophie* (philosophie de la guerre) dans ce cadre en y incluant la philosophie de la vie de la fin du XIX^e siècle ? Ou pour le dire autrement, pourriez-vous dire en quoi cela entre dans la problématique que vous travaillez dans votre futur ouvrage sur cette question ?

N.d.W. : Cela nous ramène à ce qu'on avait évoqué au début. Mon ouvrage porte spécifiquement sur la philosophie allemande et l'impact de la Première Guerre mondiale sur celle-ci. L'argument fondamental, la première idée disons, est ici qu'on ne peut pas comprendre le développement de la philosophie allemande sans prendre en compte les conséquences de la guerre. Si on considère la philosophie des années 1920 et 30, celle des deux décennies après la guerre pendant la République de Weimar, et pas seulement en philosophie, aussi en littérature, en art, on peut défendre l'idée que ce fut la période intellectuelle la plus productive en Europe. Nos théories de la modernité, du scepticisme, etc., furent produites à cette

époque. On pourrait lister un nombre considérable d'auteurs. Et ce n'est pas un hasard si cela apparaît après le conflit. Je ne m'intéresse pas à la philosophie allemande du langage, au cercle de Vienne par exemple, ce serait l'objet d'un autre livre. La seconde idée est qu'on ne peut pas répondre à cette question de façon univoque parce qu'il n'y a pas qu'un seul récit ou une seule histoire de ce que cet impact fut. Si on s'interroge sur le récit qu'on donne du développement culturel et intellectuel de l'Allemagne pendant les années de Weimar, cela n'est pas réductible à une seule version. Peter Gay et d'autres auteurs ont essayé de montrer qu'il y a un récit principal, mais il est trop diversifié, les narrations se meuvent à différents rythmes¹⁸. J'utilise ici une idée d'Ernst Bloch, la non-simultanéité de différents courants temporels (*die Ungleichzeitlichkeit*). Je pense que l'impact de la guerre mit en mouvement différentes réactions qui ne sont pas synchronisées les unes avec les autres. Ce que j'essaie de faire n'est pas seulement de l'histoire intellectuelle.

É.J. : Ce sera ma dernière question : pourriez-vous apporter quelques précisions concernant cette guerre comme étant philosophique dans le contexte de vos travaux ?

N.d.W. : La Première Guerre mondiale fut particulièrement perçue comme révélatrice ou décisive philosophiquement. En tant qu'événement historique, elle était déjà perçue comme philosophique. Et inversement, le discours philosophique fut perçu comme engagé dans l'histoire. On ne peut pas faire une distinction claire entre l'histoire et la philosophie, on ne peut pas les démarquer l'une de l'autre. Cela signifie que la guerre a eu un impact de différentes manières sur différents philosophes. Et j'aimerais comprendre la diversité de cet impact sur trois sortes de philosophes : ceux qui essayèrent de faire usage de la philosophie pour prendre part à la guerre, dont la philosophie s'est en quelque sorte armée, comme Eucken, Scheller ou Simmel, ceux pour qui la guerre est devenue un objet de réflexion et ceux pour qui la guerre est entrée dans leur pensée, l'a provoquée et en devint un agent. C'est pourquoi je tiens compte de différents auteurs dans mes travaux comme Cassirer, Rosenzweig ou Heidegger¹⁹. Je souhaite prendre en considération un spectre représentatif, pas seulement la phénoménologie, mais aussi ce qui a formé un paysage national de la pensée.

18. Voir : GAY P., *Weimar Culture: The Outsider as Insider*, New York – Londres, Norton & Company, 1968.

19. Voir par exemple : DE WARREN N., « Heidegger, le judaïsme et la deuxième guerre de Trente Ans », dans *La Règle du Jeu*, 58-59, tr. fr. É. Jolly, 2015, p. 235-280.