



HAL
open science

SELTSAMER KRIEG – UNE GUERRE DANS L’HISTOIRE DE L’ÊTRE.

Vincent Blanchet

► **To cite this version:**

Vincent Blanchet. SELTSAMER KRIEG – UNE GUERRE DANS L’HISTOIRE DE L’ÊTRE..
Götzendämmerung - Crépuscule des Idoles. Der Zweite Weltkrieg im kollektiven Gedächtnis Eu-
ropoas in Literatur - Kunst - Geschichte / Philosophie Philosophie Seconde Guerre mondiale dans la
mémoire collective: Littérature – Art – Histoire, 2017. hal-01672327

HAL Id: hal-01672327

<https://hal.science/hal-01672327>

Submitted on 24 Dec 2017

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

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

Seltsamer Krieg – l'étrange ou « drôle » de guerre, selon l'expression française consacrée – nomme le climat indécis s'instaurant dans l'intervalle entre la déclaration de guerre de la Grande-Bretagne et de la France à l'Allemagne, qui venait d'envahir la Pologne le premier jour de septembre 1939, et le 10 mai 1940, date du déclenchement de l'offensive à l'Ouest.

À cette époque, Heidegger habite Fribourg-en-Brisgau, ville dont on envisage l'évacuation en raison de sa proximité du Rhin et de la frontière française. Très tôt, ce sont ses manuscrits qu'il place en lieu sûr¹. Notamment chez son frère, dans sa ville natale de Meßkirch, où lui-même ira ponctuellement séjourner pour œuvrer à ses textes². Depuis le chalet de montagne de Todtnauberg, il écrit en effet à sa sœur, quatre jours après son cinquantième anniversaire le 26 septembre 1939, qu'il a passé celui-ci à emballer ses papiers³. En cette période incertaine, c'est entre ces trois lieux, bordés par la Forêt Noire, que Heidegger vivra et travaillera. C'est de là également que ses lettres parviendront à ses amis. Cette correspondance mentionne ses fils et l'inquiétude que suscite leur départ pour le front. Mais elle donne également une idée de ce qui retenait alors sa pensée. Les courriers adressés à Rudolf Bultmann en octobre 1939 ainsi qu'à Kurt Bauch en novembre de la même année contiennent en particulier des réflexions, à certains égards déconcertantes, sur les événements alors les plus récents.

[...] l'histoire celée [*verborgene Geschichte*] a déjà pénétré en des régions décisives, qui ne deviennent jamais accessibles à partir de ce qui a eu cours jusqu'à présent ni de l'actualité. Et alors « l'étrange [*Seltsame*] », dont tout le monde parle aujourd'hui sans pouvoir pressentir l'étrangeté [*Seltsamkeit*], est justement un signe pour l'unique décision : que l'Être soit encore une fois initialement fondé en sa vérité ou bien que l'étant poursuive son cours, fût-ce à travers les plus inquiétantes et étranges mutations, et enterre toute possibilité d'histoire. [...] Nous sommes tellement ensorcelés, aussi bien par les « actes » et les « réussites » publiquement manifestes que par « l'étant », qu'il nous est difficile et rare d'atteindre le savoir que, dans la proximité de l'Être, le dieu le plus lointain échange un signe de salutation avec une autre humanité. [...] Ce que cette époque manifeste publiquement est très ordinaire et commun, et éprouvé partout historiquement. Mais ce qu'elle recèle [*ihr Verborgenes*] est unique, aussi unique que le commencement de l'histoire occidentale⁴

Heidegger n'envisage la situation où l'Europe et le monde se trouvent qu'à travers le tranchant d'une alternative entre « l'histoire celée » et les événements historiques, entre l'être et l'étant. Il s'impatiente dans la certitude de l'impuissance face à l'essentiel, qui caractérise tout le déchaînement de violence dont il redoute

1 Lettre à Rudolf Bultmann, 2 octobre 1939, Rudolf Bultmann / Martin Heidegger, *Briefwechsel 1925-1975*, Klostermann, Frankfurt am Main, 2009, p. 202.

2 Lettre à Kurt Bauch, 24 novembre 1939, Martin Heidegger-Kurt Bauch, *Briefwechsel 1932-1975*, Briefausgabe (BA), Bd. II. 1, Karl Alber, Freiburg im Breisgau, 2010, p. 60.

3 Lettre à Maria Oswald, 30 septembre 1939, Heidegger, *Briefwechsel mit seinen Eltern (1907-1927) und Briefe an seine Schwester (1921-1967)*, BA, Bd. I. 1, p. 133.

4 Lettre à Kurt Bauch, 24 novembre 1939, BA, II. 1, p. 58-59.

l'imminence. L'unique enjeu du partage dont il cherche les signes demeure spirituel. Mais la signification de cet enjeu est d'autant moins évidente que Heidegger avait banni dès 1927, dans *Être et temps*, l'esprit tel qu'il était conçu dans le cartésianisme et l'idéalisme allemand. De plus, lorsqu'il écrit le 2 octobre 1939 au théologien Rudolf Bultmann, avec lequel il s'était lié d'amitié à Marbourg, pour lui exprimer son inquiétude spirituelle, Heidegger a pourtant lui-même cessé depuis longtemps d'être requis par l'appel de la foi⁵.

Ce qui se déroule et s'étend maintenant partout ne peut pas être appelé histoire au sens essentiel, car en elle des décisions spirituelles [*geistige*] devraient être ou bien préparées ou bien exécutées. Les deux font défaut. Ce qui est décidé depuis longtemps, à savoir l'essence de la modernité et la suprématie [*Vormacht*] de la manœuvre hégémonique [*Machenschaft*], se presse à présent vers son accomplissement. Pour ceux qui pensent en avançant [*Vor-Denkenden*], le présent est déjà, en dépit de son accablante souffrance et du chaos pressant, une chose passée. Impulsions spirituelles [*geistige*] et nécessités de la méditation jailliront tout aussi peu de cette guerre mondiale que de la première.⁶

Par leur contenu, ces lettres sont incontestablement très proches d'un court essai où Heidegger aura continué à méditer cette expression d'« étrange guerre » évoquée par sa correspondance avec Kurt Bauch et dans laquelle il semble avoir entendu une énigme. Intitulées « Κοινόν. *Aus der Geschichte des Seyns* » et datées de 1939/40, ces quelques feuilles ne paraîtront pour la première fois qu'à titre posthume, en 1998, avec le volume 69 de l'édition complète publiée chez Klostermann. Dans ce manuscrit, le lecteur trouve néanmoins des réflexions proches, peut-être une ébauche, de la section XXVI – d'ailleurs marginalement datée, elle aussi, de 1939/40 – appartenant au « Dépassement de la métaphysique », qui constitue un chapitre de la première partie des *Essais et conférences*, publiés en 1954. Dans la mesure où ces notes, de manière tout à fait concertée, seront rendues publiques après la guerre, il faut supposer qu'elles n'avaient alors, pour leur auteur, rien perdu de leur pertinence. Cela nous permet de remarquer d'emblée, afin d'en bien saisir la portée, que c'est précisément dans les circonstances déterminées du *Seltsamer Krieg* que se sera élaboré le cadre conceptuel à partir duquel Heidegger comprendra encore le contexte de la guerre froide⁷. Dans ces pages donc, « l'étrange », *das Seltsame*, par lequel le discours commun et la propagande s'étaient emparés de la guerre, sert d'instrument à l'exploration d'une nouvelle profondeur de signification. La question sous-jacente est alors la suivante : si le conflit peut être officiellement déclaré sans qu'aucun affrontement n'ait lieu, l'interruption des combats sera-t-elle déjà synonyme de paix ? Heidegger scrute cette nouvelle et déconcertante indistinction de la guerre et de la paix, puis tente de l'ancrer dans une analyse de l'impératif de puissance exerçant son empire sur tout ce qui apparaît. S'ensuivent des considérations, pour le moins sommaires, sur le communisme vu comme accomplissement métaphysique de cette nouvelle époque de l'histoire de l'être.

À travers le mot « histoire » (*Geschichte*), Heidegger ne désigne pas ici le déroulement continue

5 Voir J. Derrida, *De l'esprit. Heidegger et la question*, Paris, Galilée, 1987.

6 Lettre à Rudolf Bultmann, 2 octobre 1939, *op. cit.*, p. 201.

7 Ainsi écrit-il à H. Arendt le 12 avril 1950 : « Staline n'a même pas besoin de déclarer la guerre à laquelle tu songes. C'est chaque jour qu'il gagne une bataille » (Hannah Arendt / Martin Heidegger. *Briefe 1925 bis 1975 und andere Zeugnisse*, Klostermann, Frankfurt am Main, 1998, p. 94).

d'événements dans le temps, mais plutôt les différentes manières dont « l'être », c'est-à-dire l'horizon vers lequel la philosophie s'oriente depuis son commencement grec, se présente à l'homme pour lui donner sa place au milieu de l'étant, en ouvrant et déterminant par avance l'expérience qu'il en peut avoir. Aux yeux de Heidegger, cette destination de l'être à l'homme constitue la source et la ressource de l'histoire manifeste, au sens où elle la rend à chaque fois compréhensible et fixe son orientation fondamentale. Ces traits sous lesquels l'être s'avance en instituant la totalité de l'étant dans une tournure à chaque fois singulière, c'est à travers les langues de l'Occident et les dénominations par lesquelles elles disent à chaque fois le principe ultime de toute chose, que Heidegger en aura ressaisi le destin – depuis son coup d'envoi jusque dans l'épuisement où plus aucun nom pour l'être ne s'impose et où tous se valent et se concurrencent sans fin. Et c'est encore cette méthode, attentive à la façon dont les événements se nomment, qu'il emploiera dans le texte sur lequel s'appuieront à présent nos remarques.

Tel est le front, irréductible à l'autre, celui sur lequel ses propres fils seront engagés, depuis lequel Heidegger voudrait ressaisir le *Seltsamer Krieg : aus der Geschichte des Seyns*⁸. C'est de ce domaine, « au-delà de la haine et l'amour »⁹, qu'il attend pour la guerre mondiale une mesure et un sens. Qu'il s'agisse ici aussi de livrer bataille – fût-ce d'une toute autre manière et en poursuivant d'autres fins –, que cette lutte soit plus essentielle que l'autre et tout aussi éprouvante, Heidegger devait en être convaincu. Il écrit en effet le 14 novembre 1939 à l'épouse de Kurt Bauch : « Cette guerre exige de ceux qui savent les plus grands sacrifices ; car les dévastations intérieures dépassent essentiellement toutes les destructions extérieures à venir »¹⁰.

Peut-être n'est-il pas possible de mieux résumer la clairvoyance et la cécité de Heidegger¹¹. Dans une lettre, elle aussi destinée à Doris Bauch quelques jours auparavant, il décrit lui-même son activité de la manière suivante : « Je suis à l'heure actuelle encore emmuré dans l'enceinte montagnaise des affaires qui me concernent ici, dans un travail qui ne tolère pas l'interruption. C'est là l'unique façon de surmonter l'existence fantomatique d'aujourd'hui »¹². Les yeux apparemment clos pour les violences et les souffrances les plus effectives sont les mêmes que ceux qui s'ouvrent à un autre anéantissement. Que l'effondrement retenant le philosophe soit intérieur, ne signifie pas qu'il soit psychologique ; il renvoie à l'être, plus intime à l'étant que lui-même. Si les volumes récemment parus dans l'édition des œuvres complètes de Heidegger exigent que nous reconnaissons une fois pour toutes cet aveuglement, s'il doit toujours à nouveau nous mettre en garde, nous avons aussi à en endurer le sens et l'absurdité.

Il n'y a rien d'anodin à ce que Heidegger se soit tourné, à plusieurs reprises, en direction de la guerre. Pour des raisons plus philosophiques que circonstancielles, et non sans que l'on ne puisse en retrouver déjà le germe dans ses écrits antérieurs, la pensée heideggerienne avait pris, dès les années 1930 et pour longtemps, une tournure manifestement polémologique¹³, suscitée avant tout par son rapport à la finitude et à la mort.

8 Gesamtausgabe (GA), Vittorio Klostermann, Frankfurt am Main, Bd. 69, p. 175-198.

9 Lettre à K. Bauch, 18 décembre 1939, BA, II. 1, p. 61.

10 Lettre à Doris Bauch, 14 novembre 1939, BA, II. 1, p. 57.

11 Sur cette obstination à ne pas voir le désastre simplement humain de la guerre, voir R. Safranski, *Ein Meister aus Deutschland. Heidegger und seine Zeit*, Carl Hanser, München Wien, 1994, p. 378-383.

12 Lettre à Doris Bauch, 6 novembre 1939, BA, II. 1, p. 57.

13 Voir à ce sujet les indications données par J.-Fr. Courtine, dans J.-Fr. Courtine (éd.), *L'Introduction à la métaphysique de Heidegger*, Paris, 2007, p. 13 et suiv. Doit également être pris en compte le chapitre IV

Cela ne doit cependant pas faire oublier l'omniprésence du motif du combat et des références à la culture antique dans le contexte intellectuel et idéologique de l'époque¹⁴. Car c'est bien dans ces deux directions également, celle de la lutte et celle de la Grèce plus précisément, que Heidegger aura lui aussi cherché un terrain pour un renouveau philosophique. Et c'est au moment même – décalage troublant – où les affrontements sur le point de s'engager devaient les faire vibrer de funestes échos et alors que la Grande Guerre leurs avait déjà conférés de douloureuses résonances, que Heidegger prétendait justement, sans rien dire ou presque de telles équivoques, nommer l'être dans les termes de la guerre et du combat. Or, c'est précisément parce qu'il ne faut pas être sourd aux résonances idéologiques et immédiates impliquées par un tel contexte, qu'il convient de ne pas atténuer la distance qui en sépare pourtant les patientes reconstructions heideggeriennes de la signification initiale du πόλεμος héraclitéen, en lequel sa conception du combat trouve sa principale mesure. Et c'est dans cette tension uniquement que devient possible l'interprétation de la manière dont l'œuvre de Heidegger s'insère dans son époque.

I- Questionner l'étrangeté de la guerre

Qu'aura vu Heidegger dans les premiers mois du second conflit mondial ? Comment le conflit apparaît-il lorsqu'il est envisagé sous l'horizon de la *Seinsfrage* ou de ce qui lui succède ? Cette étrangeté, à travers laquelle la seconde guerre mondiale s'est d'abord avancée, il convenait avant tout de ne pas l'escamoter, de ne pas s'y accoutumer, ni d'estimer trop rapidement que le véritable commencement des opérations militaires puisse y mettre un terme. Que la guerre ait bien d'ores et déjà commencé entre l'automne 1939 et le printemps 1940, lors même que tout semble flotter dans l'indécision, et son caractère inhabituel ne devra jamais lui être dénié. Or ce déni est justement le principe commun que Heidegger décèle à travers deux tendances apparemment opposées du discours ambiant. D'un côté, celle qui manifeste son embarras devant l'inhabituel dont elle juge depuis le cercle restreint de sa vie ordinaire ; de l'autre, celle qui voudrait échapper à cette myopie en reconnaissant dans la drôle de guerre la norme d'un conflit « moderne ». Il se pourrait, en effet, que l'opacité des événements provienne moins du phénomène que de l'observateur, d'une immaturité du jugement, pris dans ses habitudes et incapable de distinguer l'anormal du nouveau. Mais quel genre d'explication la « modernité » saurait-elle toutefois fournir à l'étrangeté, dès l'instant que son

« Polemos/Logos » d'un ouvrage plus important : J.-Fr. Courtine, *Archéo-Logique. Husserl, Heidegger, Patočka*, Paris, PUF, 2013. On consultera également, pour l'ancrage de cette question dans le domaine politique et historique, G. Fried, *Heidegger's Polemos. From Being to Politics*, Yale University Press, 2000.

14 Pour se faire une idée de l'importance du combat et de la lutte sous toutes ses formes dans le contexte intellectuel des années 1930 en Allemagne, on lira à profit « Combattre », la seconde partie de J. Chapoutot, *La loi du sang. Penser et agir en nazi*, Paris, Gallimard, 2014. En dépit de la nécessaire lumière qu'il jette sur la langue de l'époque – dont Heidegger ne pouvait ignorer les échos –, le livre de D. Losurdo, *La comunità, la morte, l'Occidente. Heidegger e l'ideologia della guerra*, Bollati Bonringhieri, Torino, 1991, n'est peut-être pas suffisamment conscient de cet écart.

Sur le renouvellement de la recherche allemande autour des présocratiques et notamment d'Héraclite, on pourra lire Glenn W. Most, « Πόλεμος πάντων πατήρ. Les Présocratiques dans la recherche des années 1920 », in *Les Études philosophiques*, 2010/2 n° 93, p. 235-253. Afin de comprendre le rapport des idéologues nazis – desquels Heidegger se distingue abyssement sur ce point – aux penseurs grecs, voir J. Chapoutot, *Le nazisme et l'Antiquité*, Paris, PUF, 2012.

propre sens n'est pas lui-même préalablement éclairci ? Par ailleurs, dans la mesure où la constellation de l'actualité se trouve de part en part saturée par le conflit devenu mondial, ne faut-il pas reconnaître que la guerre rend mieux compte de la modernité que le contraire ? Comme Jan Patočka s'en sera aperçu à son tour, les guerres du vingtième siècle ne doivent pas uniquement être situées en leur temps, mais celui-ci rendu intelligible à partir d'elles¹⁵. Pour Heidegger déjà, ceux qui avancent la modernité de la guerre comme une « explication et une justification » de son étrangeté, ne s'arrachent à « l'absence de pensée » qui érige l'expérience quotidienne en mesure universelle, que pour sombrer dans « l'absence de méditation » qui se réfugie dans des généralités vides et ne parvient plus à s'étonner¹⁶. Or, considérant le *Seltsamer Krieg* aussi bien que la *Modernität*, que s'agit-il de porter au regard, sinon précisément ce qui s'avance sous l'aspect de sa propre réserve et dans l'oscillation de ses contours ? Le jugement et la réflexion formés à la mesure d'époques antérieures et de guerres passées, ou, à l'inverse, trop rapidement taillés sur l'étoffe du présent, restent par nature fermés à ce qui, sans délivrer encore son sens, advient pourtant déjà.

Au contraire, pour d'autres encore, l'étrange devient toujours plus étrange. Ils ne répriment plus l'étrange dans des jugements issus de ce qui a eu cours jusqu'ici et substituent encore moins à l'étrangeté une « modernité » apparemment indubitable [*fraglose*].¹⁷

Docile à ce qui apparaît, l'accueillir véritablement suppose d'en laisser croître le mystère, de recevoir celui-ci comme son trait propre, s'ouvrant au retrait dans la retenue et la réticence. Pour autant qu'une question ne laisse briller ce qu'elle décèle que depuis son étrangeté, ce regard s'efforçant de ménager une disponibilité pour ce qui s'ouvre avec et dans la guerre s'accomplit en un questionner. Questionner n'est pas interroger néanmoins. « Pouvoir questionner signifie : pouvoir attendre »¹⁸. Là encore, ne nous méprenons pas, car le regard questionnant ne se réduit pas pour autant à une pure réceptivité. Il lui faut au contraire toujours arracher ce qui le touche à la signification immédiate hors de laquelle il lui est impossible de se donner. Traversant ce qui vient à lui, le regard de la question ne passe pas simplement au-delà de ce qui se montre, il ne le transcende ainsi que pour en ouvrir préalablement le sens et lui revenir depuis l'éclaircie de cet horizon. Pas plus un tel questionnement ne se réduit-il à une modalité interrogative de la proposition, qu'il ne se laisse comprendre comme exigence ou désir de réponse, car l'une et l'autre de ces manifestations s'enracinent dans l'expérience préalable d'un non savoir qu'il s'agit toujours de reconquérir et qui constitue le préalable à tout « pouvoir apprendre »¹⁹. Se projetant au-delà de ce qui apparaît pour le ressaisir à partir de son apparaître, le questionnement exerce une tension polémique au milieu de l'étant et accomplit l'explication frontale, *Auseinandersetzung*, en laquelle l'homme devient proprement lui-même en faisant la clarté sur l'être de l'étant. En résumé : le « combat projette et déploie préalablement l'in-ouï, jusqu'alors non dit et non

15 Voir Jan Patočka, « Les guerres du XXe siècle et le XXe siècle en tant que guerre », in *Essais hérétiques sur la philosophie de l'histoire*, trad. E. Abrams, Paris, Verdier, 1999, p. 168 et 170.

16 GA 69, p. 179.

17 GA 69, p. 179.

18 GA 40, p. 215 : *Fragen können heißt: warten können, sogar ein Leben lang.*

19 GA 40, p. 24. Cf. GA 16, p. 111.

pensé »²⁰, lors même que tout a déjà été dit et pensé. À partir de là, l'étrangeté de la guerre comme sa modernité ne sauraient être saisies sans ce recueillement préalable de la pensée au sein de la lutte questionnante qui, lorsqu'elle porte au plus loin et s'efforce de déceler l'être de l'étant comme tel et en totalité, devient elle aussi – différemment toutefois – un affrontement mondial. Que le monde soit ce que la philosophie s'efforce toujours de rendre plus clair et plus éclatant, et que celle-ci s'accomplissent dans le questionnement, que celui-ci, enfin, déploie nécessairement une sorte de confrontation, et Heidegger pourra finalement noter : « Où cesse le combat, l'étant ne disparaît pas, mais le monde se détourne »²¹. Un tel *Kampf* désigne par conséquent tout autre chose qu'une simple opposition des visions du monde. Le débat où se joue la pensée tient dans son exigence perpétuelle de ressaisir son geste polémique initial, celui par lequel il lui faut inlassablement écarter la signification donnée en faveur de sa donation. La destruction, *Destruktion*, qu'elle accomplit à l'encontre de toute cristallisation du sens dans la vie quotidienne ou la tradition, consiste dès lors à reconduire tout ce qui apparaît à son éclat originaire²².

L'insolite, à présent, se fait « digne de question [*frag-würdig*] » et « il n'est alors plus jamais uniquement "l'étrange" et encore moins simplement "moderne" »²³. Que voient, dès lors, en cette méditation, ceux qui plongent résolument le regard dans l'inhabituel ? Sans l'écarter, ils reconnaissent en celui-ci ce qui, se tournant vers nous, garde néanmoins en lui ce qui lui est propre, et laissent par là luire « le signe précurseur de cette dignité, irradiant depuis le cèlement propre à l'essence de toute chose, et dont le rayonnement s'épuise souvent pour longtemps dans le vide »²⁴. Affronté en une question, l'étrange prend dès cet instant la figure d'un présage, *Anzeichen*. Paradoxalement, celui-ci ne montre pourtant pas d'abord des choses à venir, mais il reconduit plutôt en arrière tout ce qui s'avance, pour laisser paraître chaque phénomène depuis la retraite dont il provient et permettre inversement à la seconde de luire encore dans le premier. Il appartient toutefois au rayon de cette retraite, *Verborgenheit*, de se dérober au regard et, indépendamment de toute durée, de briller déjà sans être vu. Mais comment ces présages doivent-ils toutefois être compris ? « Le signe (*Zeichen*) montre – en tant qu'il montre il rend manifeste mais de telle sorte qu'à la fois il recèle »²⁵. Sans pouvoir déceler ni celer simplement, le signe a la propriété de ne découvrir que pour laisser paraître *en lui* l'inapparence de cela même qu'il indique. Dans la mesure où, pour ne pas s'y réduire, ce que manifeste le signe ainsi déterminé ne lui est pas non plus extérieur, les signes avant-coureurs ne renverront pas, transitivement à une constellation future de l'étant qu'ils permettraient d'anticiper. Ce sont bien au contraire les indices de la temporalisation du temps lui-même, et leur ambiguïté même leurs confère de manifester pleinement la venue en présence. *Anzeichen* – ce sont les signes ambigus d'une approche, c'est-

20 GA 40, p. 66. Le terme que nous rendons ici par combat correspond à l'allemand *der Kampf*. Conquis à partir du πόλεμος qui ouvre le fragment DK 53 d'Héraclite, Heidegger le traduisait cependant, quelques lignes auparavant, par *Auseinandersetzung* et le distinguait de tout « *Krieg nach menschlicher Weise* ».

21 GA 40, p. 67.

22 Pour la destruction de la tradition ontologique, à laquelle correspond l'arrachement de la résolution à l'inauthenticité quotidienne, voir en particulier le § 6 de *Sein und Zeit* (GA 2, p. 27-36). Le sens de cela apparaît décisivement avec le § 44 (GA 2, p. 282-305).

23 GA 69, p. 180.

24 GA 69, p. 180.

25 GA 53, p. 202.

à-dire encore le ménagement d'une distance. Mieux, ils sont l'approche elle-même ou l'être en chemin comme tel. Équivoques, ils ouvrent le temps dans l'imminence étrange de l'instant fulgurant du regard – *Augen-blick*. Notons dès maintenant, nous le retrouverons plus tard, que ces signes nomment pour Heidegger les dieux eux-mêmes. Car « les dieux font simplement signe par cela même qu'ils *sont* [*indem sie sind*] »²⁶. Là, et là uniquement, advient l'histoire à laquelle Heidegger pense et dont il souligne partout l'absence. L'étrangeté de la guerre la place parmi les signes²⁷ et c'est comme tel que le questionnement méditatif s'y rapporte, afin, si c'est encore possible, de déceler en elle le regard d'un dieu, le signe de l'histoire.

À ceux qui questionnent, *die Fragenden*, « les signes extérieurs de la guerre mondiale ne sont même pas d'abord nécessaires pour habiter les yeux ouverts au sein de ce qui, dans l'étrange, est digne de question »²⁸. L'étrangeté ne se borne pas dans le prélude aux hostilités, comme si elle pouvait céder devant les « énormes batailles d'annihilation » dont Heidegger note qu'elles « ne pourront supprimer la dignité de question voilée dans l'étrange »²⁹. En d'autres termes, songeant sans doute aux ravages matériels et humains de la Grande Guerre autant qu'à ceux dont menacent les nouveaux moyens techniques de la violence, Heidegger estime qu'ils ne sont qu'une manifestation extérieure contribuant à masquer le danger moins évident dont ils proviennent. Quelle que soit leur énormité, les suites entraînées par le différend n'en révéleront pas le sens en délaissant l'indécision de son commencement comme un phénomène transitoire. Elles ne doivent, ni ne peuvent au fond, nous libérer de l'inconfort pesant de l'étrange et de l'exigence de le questionner. Car ce n'est pas l'étrange qui doit être compris à partir de la guerre qu'il caractérise, mais la seconde depuis le premier, dont elle n'est finalement qu'une expression parmi d'autres³⁰. Le conflit n'est pas la cause de l'étrangeté qui nous saisit ; par son caractère inhabituel, il ne fait que révéler une dimension plus énigmatique encore. Dès lors, échapper à l'ombre projetée par la conflagration mondiale en préparation requiert plus et autre chose que l'éclatement au grand jour des batailles ou, au contraire, le retour de la paix et de « l'ordre mondial ».

II – De l'Être au Πόλεμος

Mais précisons encore ce qui se donne à voir en de tels signes qui, pour caractériser la guerre en l'absence de ses stigmates courants, logent l'étrange au cœur même du familier.

L'émergence et le retrait déployant leur essence dans tout étant qui émerge – l'être lui-même – sont par conséquent aussi ce dont l'expérience habituelle dans son affairément quotidien autour de l'étant ne peut manquer de s'étonner, lorsque d'une manière ou l'autre l'être lui-même, qu'elle a toujours en vue, vient s'offrir proprement à son regard.³¹

26 GA 39, p. 32.

27 GA 69, § 45, p. 53.

28 GA 69, p. 180.

29 GA 69, p. 180.

30 GA 69, p. 181.

31 GA 54, p. 150. C'est bien l'Être qui est l'inhabituel dont l'étrange porte la trace : *Im Seltsamen meldet sich das Ungewöhnliche. Was ist dem neuzeitlich ins Seiende seinsvergessen gebannten Menschen ungewöhnlicher als das*

Heidegger parle ici à partir de l'ἀλήθεια, c'est-à-dire depuis la vérité comprise, à l'écoute des premières paroles de la pensée grecque, non comme concordance entre une proposition ou une représentation et la réalité qu'elle vise, mais comme le décèlement préalable à l'une et l'autre visées. En d'autres termes, il faut entendre la vérité comme le déploiement même de l'être de l'étant que suppose chaque discours et chaque prise de position à l'égard de ce qui est. Habitant le domaine de l'étrange sur le mode du savoir lui correspondant, ceux qui questionnent voient alors dans la guerre un signe de l'ἀλήθεια. Tel que Heidegger aura cherché à la comprendre, celle-ci désigne donc le décèlement, la sortie hors du retrait depuis laquelle l'étant approche l'homme dans l'éclaircie préalable de son être. Il appartient toutefois à l'être comme à sa vérité de se laisser oublier derrière cela même dont ils rendent la rencontre possible, derrière l'étant sur lequel se règle « l'affairement quotidien » et auquel il faut toujours à nouveau les arracher. Ceci pourtant de telle sorte que la monstration de l'ἀλήθεια ménage en elle le retrait qui lui est propre. Cette expropriation de ce qui donne au sein même de ce qu'il donne en se retenant, désigne le cèlement comme la source et la ressource de toute venue en présence. Qu'il vienne maintenant à éclater dans l'étant, et brille alors en lui, à la fois ce qu'il a de plus intime, et de plus étranger. Dans l'étrangeté de la guerre se manifeste alors, pour Heidegger, ce que la quotidienneté a toujours passé sous silence, à savoir la vérité propre de l'être de l'étant. Si une lutte portait déjà l'appropriation du *Dasein* à l'être de l'étant, on voit à présent qu'un autre combat transit de part en part la vérité de l'être lui-même. De fait, puisque, en elle, le décèlement, *Entbergung*, lutte essentiellement avec le cèlement, *Verbergung*³², il convient de reconnaître « l'essence conflictuelle de l'ἀλήθεια »³³. Le combat intervient donc doublement dans la pensée de Heidegger. Il est à la fois l'événement appropriant le *Dasein* à soi en l'appropriant à l'être en lui et à la fois celui de l'essence de l'être lui-même – *Das Seyn ist die erstreitende Ereignis*³⁴. Cette appropriation ou cet événement appropriant, *Ereignis*, deviendra à partir des années 1930, le nom heideggerien pour l'advenue de l'être. Parce qu'il est toujours une explication frontale, tout questionnement véritable est donc approprié au conflit où se donne l'être lui-même. Toutefois, puisque le πόλεμος désigne l'*Ereignis* ainsi envisagé depuis l'ἀλήθεια, il ne se déploie pas uniquement dans l'opposition, mais celle-ci se découvre comme la condition ouvrant chaque chose à ce qui lui revient en propre. Le πόλεμος ajointe et protège par là toute venue en présence. À l'autre bout de l'histoire s'achevant dans la confusion de la guerre et de la paix, sur laquelle nous allons nous arrêter à présent, Heidegger aura donc entendu, dans Héraclite en particulier³⁵, le témoignage de ce que le combat essentiel est à la fois ἁρμονία ἀφανής³⁶ et παλίντροπος ἁρμονίη³⁷.

Par ailleurs, puisqu'il ne saurait y avoir de combat essentiel sans que se décide en lui l'être ou le non-être des combattants³⁸, celui-ci se déploiera toujours comme la possibilité de la mort et celle-ci à son tour, par

Seyn ? (GA 69, p. 54).

32 GA 54, p. 197-199.

33 GA 54, p. 134.

34 GA 65, § 270 p. 48.

35 Voir GA 65, § 144 en particulier.

36 Héraclite, DK 54.

37 Héraclite, DK 51.

38 GA 36/37, p. 94-95. Il est impossible de faire référence à ce cours sans signaler que son contexte historique est tel

conséquent, comme le « plus haut témoignage de l'être »³⁹. Si les dieux sont des signes, ceux de l'événement où l'être se donne, alors la mort – non pas comprise comme interruption de la vie mais en tant que témoignage ultime de l'être – est le « dernier dieu »⁴⁰ lui-même, c'est-à-dire le plus extrême ou le plus lointain, celui qu'évoquait justement la lettre à Kurt Bauch de novembre 1939. Ainsi comprise, elle ne désigne donc pas d'abord et pas prioritairement le décès, mais la possibilité indépassable depuis laquelle il est permis d'être singulièrement soi-même⁴¹. Ce que dit Heidegger, en dépit des conditions où il était écouté et des confusions qu'elles pouvaient attirer sur son propos, c'est que les hommes ont d'abord à lutter avec leurs propres limites, chacun avec soi pour se gagner ou se perdre soi-même⁴². Une telle épreuve, pour les mortels, aura par conséquent toujours aussi le sens d'une confrontation aux immortels – dont l'immortalité tient moins à ce qu'ils seraient au-delà de la mort, qu'à ce qu'ils ne la *peuvent* pas. Autrement dit, les dieux meurent autant et « aussi peu que la mort elle-même »⁴³. Ce n'est pas des litiges humains que Heidegger attend la décision en laquelle se constituent la singularité historique d'un *Dasein* et – plus énigmatiquement – celle d'un *Mitdasein*⁴⁴. Cette lutte avec les dieux repose par ailleurs sur celle qui constitue la vérité propre de l'être ; celle du cèlement – vers lequel le terrestre fait signe – et du décèlement – dont le monde d'abord – puis le ciel – sera le nom propre. Ce n'est plus uniquement la transcendance finie du *Dasein* qui appelle un regard pour le combat, mais la finitude de l'être lui-même. La venue en présence de toute chose advient alors dans l'intrication d'un double antagonisme déterminant le rythme quaternaire du monde ou de ce qui, plus tard, se nommera *das Geviert*. Heidegger résume ainsi ce qu'il s'agit de penser : « le combat du monde à l'encontre de la terre au lieu où son chemin croise la réplique des dieux heurtant les mortels »⁴⁵. Sous cette

qu'il plonge les mots de Heidegger dans une équivoque que lui-même s'abstient de dissiper de manière suffisamment claire.

39 GA 65, p. 230 : *der Tod das höchste Zeugnis des Seyns*.

40 GA 65, § 117 p. 230 et § 253, p. 405. Cf. Héraclite, DK, 15 : ὄντος δὲ Αἰδῆς καὶ Διόνυσος .

41 GA 4, p. 165 : *Indem der Tod kommt, entschwindet er. Die Sterblichen sterben den Tod im Leben. Im Tod werden die Sterblichen un-sterblich*.

42 Et cependant : *aller Heroismus gehört der schon vergehenden « Welt » der Machenschaft an und reicht nicht zu für die Inständigkeit im Übergang* (GA 69, p. 197). E. Jünger écrivait au contraire « La vertu qui convient à cette situation, c'est le réalisme héroïque que ne peut ébranler même la perspective de l'anéantissement total et de l'inanité de ses efforts » (*Le travailleur*, trad. J. Hervier, éd. Christian Bourgeois, 1994, p. 222). On sait que Heidegger lisait à cette période, avec un cercle d'amis, certains ouvrages de Jünger, en particulier *Der Arbeiter*, qui fait l'objet d'un séminaire privé, mais aussi *Das abenteuerliche Herz* (Voir la lettre à K. Bauch du 28 mai 1939, BA, II, 1, p. 56).

43 GA 14, p. 85 : *Ἀλήθεια ist nichts Sterbliches, so wenig wie der Tod selbst*.

44 « Lorsqu'un peuple entreprend de se mettre à l'épreuve de ce conflit qui met au prises ses actions essentielles, il se prépare à la proximité comme à l'éloignement de son Dieu – et c'est seulement ainsi qu'il est donné à un peuple de savoir *ce qu'il est* ». Ce texte, prononcé à Rome le 8 avril 1936, est traduit et fait l'objet d'une présentation éclairante de G. Fagniez dans la revue *Philosophie*, n° 116, hiver 2012, Paris, Minit, pp. 3-22). Cf. GA 39, p. 72.

Sur l'importance que revêt le πόλεμος dans la constitution du peuple, on peut se rapporter aux deux articles importants de S. Jollivet : « De la guerre au *polemos* : le destin tragique de l'être », *Astérior* [En ligne], 3 | 2005, mis en ligne le 15 septembre 2005, consulté le 12 octobre 2012. URL : <http://asterion.revues.org/419> et « Enjeux de la polémologie heideggerienne : entre *Kriegsideologie* et refondation politique », *Astérior* [En ligne], 6 | 2009, mis en ligne le 03 avril 2009, consulté le 11 octobre 2012. URL : <http://asterion.revues.org/1504>.

On ne saurait cependant comprendre le rapport que Heidegger établit entre le peuple, la langue et les dieux, sans faire droit à sa lecture de Hölderlin ni se tourner vers Hölderlin lui-même. C'est là en effet que Heidegger situe lui-même le dépassement du tout nationalisme comme de tout internationalisme (GA 97, p. 52 et surtout p. 76), et que s'articule son entente de l'universalité accessible aux peuples. C. Layet aborde cette question, tout en soulignant les lieux où Heidegger s'écarte de Hölderlin, dans la préface de sa traduction de la première version de *Vom Ursprung des Kunstwerks*, Paris, Payot & Rivages, 2014.

45 GA 69, p. 125. Cf. GA 69, p. 19.

autre lumière également, envisagée depuis l'histoire de l'être, la guerre s'avère mondiale et le monde polémique⁴⁶.

Pour peu que l'on garde à l'esprit ce qui vient d'être rappelé, on comprend à présent la direction que prennent les réflexions heideggeriennes. Maintenant son regard fixé sur l'étrangeté de la guerre depuis peu déclarée, il cherche à y déceler le signe polémique et ambigu de l'événement appropriant l'être à lui-même dans l'appropriation de l'homme à l'être qui ouvre leur histoire partagée. Sa question, déconcertante, est la suivante : où passe aujourd'hui le dernier dieu, c'est-à-dire qu'en est-il à présent de la mort qui signale l'être dans l'étant et donne à l'homme la mesure conjointe de son histoire et de sa langue ? Dans cette guerre qui paraît d'abord ne plus déployer avec elle l'horizon de la mort, c'est-à-dire effacer la trace de l'être dans l'étant, l'étrangeté originare se redouble en prenant l'aspect de l'ordinaire. L'effacement de l'être et de la mort est en réalité l'intensification de leur secret, au point toutefois où ils risquent de nous échapper. Comme Heidegger le consigne : « l'ébranlement » que cette situation « entraîne de tout ce qui est habituel se fait d'autant plus inhabituel que l'habituel progresse et se trouve exclusivement maintenu »⁴⁷. S'il en est ainsi, la guerre suspendue – et, après 1945, l'apparente suspension de la guerre – est-elle une privation de l'originare ou son accomplissement dans le retrait qui lui est propre ? L'étrangeté de cette guerre fait-elle encore signe vers l'ἁρμονία ἀφανής ou bien la dérobe-t-elle au contraire définitivement ?

III – Le « monde devient belliqueux »

Si nous gardons en tête cet arrière-plan, nous pouvons désormais suivre la description que livre Heidegger de la guerre mondiale, et plus spécifiquement de l'indécision crépusculaire du *Seltsamer Krieg*. Quel est le premier trait que celui-ci présente ?

On a déjà fait l'expérience, depuis la dernière année de la première guerre mondiale, de l'empiétement de la guerre sur la totalité du comportement et de l'activité humaine. Depuis lors circule l'appellation de "guerre totale". Mais ici la "totalité" de la guerre n'est encore qu'à moitié conçue, c'est-à-dire absolument pas encore. [...] Les "guerres mondiales" reçoivent en premier lieu leur nom de ce qu'elles recouvrent, sans en épargner aucun secteur, le monde au sens du globe terrestre habité. Le contenu plus essentiel de ce nom fait cependant signe vers autre chose. Le "monde" au sens de la structure de renvois recueillant en son règne le domaine projectif de l'homme, ce "monde" devient belliqueux⁴⁸.

À la lumière de l'histoire de l'être, la mondialité de la guerre entre dans une équivoque essentielle. Si cette propriété vise la suppression de la démarcation entre le front et l'arrière autant que l'extension du

46 Lumière de l'être qui fait alors pâlir, aux yeux de Heidegger, celle des événements historiques : *Mit ihr [Auseinander-setzung des Seins], bleiben Weltkrieges vordergründig. Sie vermögen immer weniger zu entscheiden, je technischer sie sich rüsten* (GA 9 p. 424-425).

47 GA 69, p. 181.

48 GA 69, p. 180.

conflit à l'ensemble de la planète, elle indique toutefois autre chose encore lorsque le monde est envisagé depuis la vérité de l'être⁴⁹. Celui-ci ne renvoie pas en effet à la somme de l'étant, mais désigne bien plutôt l'ouvert préalable à toute apparition. Non pas une dimension spatiale indépendante des phénomènes qui la visiteraient tour à tour, mais l'amplitude qui n'accueille l'étant en son apparition propre qu'aussi longtemps que celui-ci manifeste et déploie celle-là. Toute compréhension humaine de l'être de l'étant qu'il rencontre, s'inscrit toujours et n'est possible qu'à partir de cette ouverture du monde – fût-elle recouverte par ce à quoi elle donne lieu. Outre sa mondialisation ontique, la guerre recèle donc une mondialité ontologique, et c'est prioritairement en ce sens que le monde « devient belliqueux ». Cette signification de la mondialité du combat se trouve cependant occultée par l'évidence de son étendue spatiale et la guerre elle-même réduite à l'opposition des individus et des peuples qui occupent la surface terrestre. En quel sens le monde distingué de la planète devient-il alors belliqueux ? Retrouve-t-il par là le πόλεμος qui lui appartient originellement ? En aucun cas. « La "guerre", note Heidegger, – pour la plupart des gens cela reste encore le contraire de la "paix", paix que la guerre remporte peut-être à travers son achèvement ». Or un tel achèvement fait désormais essentiellement défaut, et la guerre ne donne plus accès à aucune « situation de paix », car c'est encore elle qui, à l'inverse, « fixe une nouvelle essence de la paix »⁵⁰. Vaincre l'ennemi ne revient pas à venir à bout du principe de dissension et il n'y a plus en conséquence ni vainqueur, ni vaincu⁵¹, ni aucune décision. Pour autant qu'il demeure soumis aux nécessités de son impérialisme, celui qui triomphe ne s'apaise ni ne se libère, insatisfait des limites qui lui reviennent pour n'y point reconnaître ce qui lui est propre, sa volonté projette partout indifféremment son expansion future. Désormais incapable d'obtenir la paix, s'accommodant de chaque événement et de toute conjoncture en lesquels il se déchaîne pareillement, nous ne saurions plus attendre du conflit un quelconque partage et il faut reconnaître que la « guerre ne décide de rien »⁵². Libre de ne pas se déclarer autant qu'impuissante à produire les décisions ultimes, la confusion engendrée par cette discorde est tout le contraire de l'alternative à laquelle le πόλεμος essentielle soumet toute chose. Et la paix, à son tour, reçoit un autre visage.

La paix est maintenant la domination surpuissante [*übermächtige Beherrschung*] de toutes les potentialités militaires [*Kriegsmöglichkeiten*] et l'assurance des moyens de leur réalisation. Mais la paix ne se change pas uniquement par là en une guerre temporairement suspendue. Dans la mesure où l'inquiétante et inapparente étrangeté de

49 Voir GA 69, p. 50. Remarquons que Heidegger identifie ici deux notions distinctes, la guerre mondiale d'une part et la guerre totale de l'autre. La seconde, toutefois, atteint peut-être dans la première sa première manifestation réelle. Il n'est pas sans intérêt de remarquer que, lorsqu'il élabore le concept de « guerre absolue », Clausewitz (*Vom Kriege*) note qu'elle implique une mobilisation sans reste de la puissance. Il ne faut pas oublier, par ailleurs, que Ludendorff, dans un essai intitulé *Der totale Krieg*, peut-être implicitement visé par la remarque critique de Heidegger, prétendait réévaluer la portée de ce concept à l'aune de la Grande Guerre. Celle-ci aurait, entre autre, montré que la guerre n'est pas la « continuation de la politique par d'autres moyens », comme l'affirmait Clausewitz, mais que son caractère total implique que le politique et toutes les dimensions du peuple et de l'individu, soient mis au service de la guerre.

Sur d'autres fondements, Heidegger amende lui aussi la formule de Clausewitz (GA 69, p. 209). La « guerre totale » fait également l'objet de commentaires dans la lettre à K. Bauch du 24 novembre 1939, BA, Bd. II, 1, p. 59.

50 Pour les trois dernières citations, voir GA 69, p. 180.

51 GA 69, p. 209-210. Cf. GA 77, p. 240-241.

52 GA 77, p. 244. Alors que le πόλεμος, sans s'accomplir lui non plus dans le militaire, avait justement le sens de la décision : GA 36/37, p. 89 et p. 94.

ce que la guerre peut être, règne de manière plus menaçante encore dans la paix, celle-ci devient la suppression de la guerre. La guerre « totale » inclut la paix et cette « paix » exclut la « guerre »⁵³.

Se déployant avec et comme le monde lui-même, c'est-à-dire comme la dimension toujours déjà présupposée par chaque comportement du *Dasein*, la guerre s'insinue jusque dans la paix pour y déployer sa dévastation indécise. Elle-même se fait alors belliqueuse, armée et toujours disposée à déclencher la puissance de destruction qu'elle accumule. Mais pour la même raison, cette paix dispense des actions militaires conventionnelles, puisqu'elle exerce finalement d'autant mieux son intimidation qu'elle retient son bras et maintient toute chose sous sa menace. Voilà comment seront alors appréhendées aussi bien la « drôle de guerre » que la guerre froide : « Encore insaisissable, ce qui s'introduit insensiblement et s'impose pourtant partout est la disparition de la différence entre guerre et paix »⁵⁴. Ce nouvel état de chose n'advient pas comme l'enchevêtrement du pacifique et du belliqueux, il a au contraire rendu d'avance incompréhensible cette distinction elle-même, et d'abord sans doute pour les partisans de la paix ou de la guerre qui ne savent plus au fond de quoi il retourne en réalité avec ces mots. Nul ne doit plus attendre de la guerre une alternative au déclin⁵⁵, ni espérer de la paix un véritable repos.

Mais quel est, dans ces conditions, ce belliqueux qui s'empare du monde et qui ne se laisse reconduire ni à un conflit au sens courant ni même au combat de l'être ?

La disparition de la différence entre la guerre et la paix atteste que la puissance [*Macht*] s'est emparée du rôle décisif au sein du jeu mondial, c'est-à-dire de la manière dont l'étant s'ordonne et de la façon dont se détermine son apaisement [*Ruhe*].⁵⁶

Le demi-jour décrit par Heidegger procède de l'emprise de la puissance sur l'ouverture du monde, sur le jeu de son libre déploiement en lequel l'étant reçoit sa mesure propre et trouve ainsi le calme, *Ruhe*, véritable. Mais, d'une part, lorsque la puissance pénètre et régit le déploiement jusqu'aux limites de la totalité de l'étant, le jeu devient contraint. Comme Heidegger devait le relever plus tard : « Une telle "assignation" des limites se nomme en romain *pango*, d'où vient le mot *pax* – la paix »⁵⁷. À l'époque d'un nouveau Reich, la signification nouvelle, prise par la paix, ressaisie depuis l'histoire de l'être et de ses langues, manifeste au grand jour le caractère impérial qu'elle prit déjà à Rome. Pour autant, d'autre part, qu'elle ne se laisse situer que dans l'étant et ne prétend procéder que de lui, et dans la mesure où l'étant n'est pas l'être, alors l'emprise exclusive de tout l'étant sur lui-même suppose et implique une sorte d'insurrection⁵⁸. Voilà le belliqueux qui perdure jusque dans l'absence de conflits ouverts, à savoir le soulèvement de l'étant contre l'être d'où pourtant

53 GA 69, p. 180-181.

54 GA 69, p. 181.

55 Hegel, *Principes de la philosophie du droit*, § 324, Paris, PUF, 1998, p. 420.

56 GA 69, p. 182.

57 GA 54, p. 60.

58 Sur l'insurrection qui caractérise le mal en l'être : GA 77, p. 207-208. Voir sur cette question et, plus largement, sur le rapport entre l'histoire de l'être et le christianisme sur lequel nous revenons plus loin, D. Franck, *Heidegger et le christianisme*, Paris, PUF, 2004.

il ne cesse de provenir. Les guerres mondiales et les ordres mondiaux ressortissent dès lors de la même hégémonie de la puissance, régnant avant tout et surtout comme la concurrence pour la domination du monde. Dans la mesure toutefois où cette force insurrectionnelle détermine l'apparaître de tout ce qui apparaît, il faut cependant reconnaître, bien qu'elle le dénie, qu'elle échappe, pour les avoir précédées et les rendre d'abord possibles, à toutes les dissensions ontiques et humaines. Au plus profond de l'oubli de l'être en faveur de l'étant : « La puissance est ainsi le nom pour l'être de l'étant »⁵⁹. Belliqueux, mais tout autrement qu'à partir du πόλεμος, l'être le devient lui-même comme mise en ordre impérative de l'étant par ses forces seules. Là uniquement se trouve, pour Heidegger, « le fondement du surgissement toujours plus effréné du combat [*des Kampfes*] pour la possession du pouvoir "mondial" [*"Welt"-Machtbesitz*] »⁶⁰. Une telle course à la conquête du pouvoir sur l'étant, installant à chaque fois un monde, c'est-à-dire à présent un ordre, ne saurait cependant donner lieu à une configuration stable de son administration. En tout ce qu'elle vise, et jusque dans l'uniformité, *Einformigkeit*, de ce κοινόν qu'elle voudrait instaurer – raison pour laquelle Heidegger voit dans la puissance soviétique l'incarnation déterminante de cette insurrection –, c'est elle-même en réalité que la puissance cherche toujours à atteindre, ainsi que les conditions de sa propre reconduction et de son intensification. Or, sa domination ne saurait s'attester à elle-même et s'accroître sans le retour périodique du chaos et l'occasion qu'il lui offre d'imposer sa force. L'ordre déployé par les manœuvres de la puissance, par la *Machenschaft*, se renverse alors en « anarchie des catastrophes »⁶¹. Aussi dévastatrices soient-elles, les guerres mondiales n'épuisent pas cette destruction, *Zerstörung*, et le belliqueux leur survit sous d'autres formes⁶². Mais dire cela, admettre que la paix n'est plus l'assurance de l'apaisement et que l'insurrection s'accommode de tous ses mots d'ordre, trouve en eux – qui pis est – le refuge nécessaire à sa progression, demande de reconnaître que « plus rien ne demeure en direction de quoi le monde jusqu'ici habituel de l'humanité pourrait encore être sauvé », que « rien ne se propose plus, à partir de ce qui a eu cours jusqu'ici, qui pourrait encore être érigé comme un but pour l'habituelle sécurisation de soi de l'homme »⁶³. Dès l'instant que le simple retour de l'habituel – qu'il soit celui de la paix ou de la guerre conventionnelle – n'est plus que l'instrument de la puissance, il ne saurait être d'aucun secours pour se soustraire à son empire. Seul paraît alors salutaire, pour autant qu'il montre le péril, « l'étrange qui par moment nous frôle au milieu de la quotidienneté » et qui « donne le signe de ce processus de conduction forcée de l'étant dans l'inhabituel »⁶⁴. Cet « instant fulgurant s'approche » lorsque, comme le dernier dieu, « de manière intermittente et presque sans trace, l'étrange passe à proximité [*vorbeizieht*] »⁶⁵.

En montrant une guerre dans l'autre, l'une à la place de l'autre, Heidegger aura donc exclusivement, aveuglément en ce sens, cherché à frayer un chemin à travers l'étrangeté du conflit pour laisser voir, en son

59 GA 69, p. 182.

60 GA 69, p. 182.

61 GA 7, p. 88.

62 GA 69, p. 187 et GA 97, p. 127.

63 GA 69, p. 181.

64 GA 69, p. 181.

65 GA 69, p. 181. Cf. le *Vorbeigang des [letzten] Gottes* dans les *Beiträge zur Philosophie* (GA 65), en particulier la section 256

flottement même, la sourde secousse de la puissance en laquelle se renverse l'essence polémique de l'être. Indiquer dans la confusion de la guerre et de la paix l'oubli de l'être d'où elle procède, n'avait alors d'autre but que d'ouvrir le domaine, libre d'une telle fureur insurrectionnelle pour l'avoir toujours déjà précédée, où l'homme se trouve à son tour libéré. Apercevoir le πόλεμος indépassable où s'harmonisent les conditions dernières de l'expérience, devait finalement mettre un terme à l'hégémonie des principes promus par la métaphysique dont la lutte pour la domination mondiale de la puissance était l'accomplissement, achèvement dont l'étrange guerre devait être perçue comme un symptôme. Mais en montrant tout au long de son analyse que cette démesure de violence ressortit en dernier instance à l'être de l'étant, Heidegger indiquait simultanément que « la malignité est un trait essentiel de l'être lui-même »⁶⁶. Penser ce mal, mais non plus au détriment de l'autre, celui dont Heidegger ne dit résolument rien, constitue alors une tâche essentielle pour le présent et l'avenir de la philosophie.

Vincent Blanchet

66 GA 53, p. 96.