

Martin Heidegger, lecteur et critique d'Ernst Jünger

Martine Béland

Volume 14, numéro 2, printemps 2004

Rencontres avec Heidegger

URI : <https://id.erudit.org/iderudit/801264ar>

DOI : <https://doi.org/10.7202/801264ar>

[Aller au sommaire du numéro](#)

Éditeur(s)

Collège Édouard-Montpetit

ISSN

1181-9227 (imprimé)

1920-2954 (numérique)

[Découvrir la revue](#)

Citer cet article

Béland, M. (2004). Martin Heidegger, lecteur et critique d'Ernst Jünger. *Horizons philosophiques*, 14(2), 57–80. <https://doi.org/10.7202/801264ar>

MARTIN HEIDEGGER, LECTEUR ET CRITIQUE D'ERNST JÜNGER

Pourquoi le philosophe Martin Heidegger s'est-il intéressé aux écrits de l'essayiste Ernst Jünger? Cette question tire toute son importance de l'absence d'intérêt véritable, de la part du second Heidegger, pour tout autre penseur¹. Cette interrogation qui guide le présent travail est orientée par un double constat.

Premier constat : entre Heidegger et Jünger s'est tissée, sur une quarantaine d'années, une relation philosophique. L'on sait que les deux penseurs échangèrent une correspondance dès les années 1930 et que durant l'hiver 1939-1940, Heidegger dirigea un séminaire privé sur *Le Travailleur* de Jünger. Cette correspondance et ce séminaire étant toujours inédits, nous devons nous tourner vers les deux importants textes sur le nihilisme que les penseurs se dédièrent dans les années 1950 : Jünger a rédigé en 1950 *Über die Linie* (*Passage de la ligne*), essai auquel Heidegger a répondu en 1955 par *Über «die Linie»* («Contribution à la question de l'être»)². Par ailleurs, outre ces deux essais, diverses indications au sein des œuvres de Jünger et de Heidegger témoignent du dialogue qu'ils entretenirent et révèlent les thèmes dont ils discutèrent. Jünger a offert à Heidegger pour son soixante-dixième anniversaire une synthèse de son essai *Le mur du Temps* (1959) et a rédigé, pour le quatre-vingt-dixième anniversaire du philosophe, une série de remarques sur le langage, intitulée «Volants» (1968). Jünger a de plus discuté de ses rapports avec Heidegger dans un entretien mené en 1981 avec F. de Towarnicki («Le Travailleur planétaire»), ainsi que dans une série d'entretiens menés en 1995 avec ses traducteurs italiens (*Les prochains Titans*). Quant au corpus heideggerien, il présente diverses indications qui témoignent de l'intérêt porté par Heidegger aux idées de Jünger, notamment dans le second paragraphe des notes de 1936-1946, «Dépassement de la métaphysique»; dans un complément à la conférence de 1938, «L'époque des "conceptions du monde"»; dans un texte de 1945 sur l'époque du rectorat de l'université de Fribourg, «Le rectorat 1933-1934. Faits et réflexions»; dans le vingt-sixième paragraphe du «Dépassement de la métaphysique» (datant, celui-ci, de 1951); et dans une lettre de 1969 rédigée en réponse aux «Volants» de Jünger.

Ces indications permettent de restreindre à trois thèmes le champ de réflexion commun à ces deux penseurs : l'intérêt pour le langage et l'étymologie; la conception de l'époque présente comme intervalle entre deux grandes époques de l'histoire, l'époque passée étant celle de la métaphysique moderne (Heidegger) ou du libéralisme bourgeois (Jünger), et l'époque à venir étant enveloppée de mystère et d'incertitude; et enfin, l'importance de la philosophie nietzschéenne.

Second constat : cette relation philosophique entre Jünger et Heidegger fut établie à l'initiative de ce dernier. N'étant ni redevable à une amitié particulière entre les deux penseurs ni à un intérêt profond de la part de Jünger pour les idées de Heidegger³, la relation qui s'est tissée entre eux a été entretenue principalement par le philosophe qui s'est montré intéressé par certains essais de Jünger (entre autres : *La mobilisation totale*, *Le Travailleur* et *Passage de la ligne*), dans lesquels celui-ci décrit son interprétation de la technique et du nihilisme et présente sa conception métaphysique de la nouvelle époque de l'histoire en cours. En entretenant cette relation, Heidegger a poursuivi une réflexion touchant le cœur de ses préoccupations — l'oubli de l'Être à l'époque de la technique et du nihilisme —, alors que pour Jünger, les questions du nihilisme et de la technique, certes capitales, s'inscrivent au sein de la myriade d'objets qui ont intéressé non seulement l'essayiste, mais aussi le romancier et le diariste en lui.

Mais pourquoi Heidegger s'est-il donc intéressé à la pensée de Jünger? Serait-il possible de ramener cet intérêt de la part du philosophe au seul fait que lui et l'essayiste partagèrent, dans l'entre-deux-guerres allemand, un contexte intellectuel commun — celui de la Révolution conservatrice? Il nous semble que non. De nombreuses positions communes à Heidegger et Jünger témoignent certes de leur appartenance (idéologique pour l'un, active pour l'autre) à une même constellation d'idées, qui fut celle de ce courant intellectuel caractérisé, entre autres, par un antidémocratisme, par la recherche d'une troisième voie entre le communisme et le libéralisme, par la croyance en une mission spirituelle de l'Allemagne et par un engouement passager pour le national-socialisme⁴. Toutefois, ces positions communes ne sont pas suffisantes pour expliquer l'existence d'un intérêt particulier de la part de Heidegger pour les idées de Jünger, plutôt, par exemple, que pour les idées d'autres penseurs qualifiés de révolutionnaires-conservateurs, tels Carl Schmitt (que Heidegger ne mentionne jamais) ou Spengler (que Heidegger effleure parfois, et toujours de manière critique⁵).

Pourquoi Heidegger a-t-il consacré un séminaire complet au *Travailleur* de Jünger et dédié à cet auteur un important essai en 1955? Nous estimons qu'il y a des motifs philosophiques à l'intérêt profond du philosophe pour les idées de l'essayiste, motifs qui peuvent être décelés dans des essais de Heidegger et de Jünger rédigés entre les années 1930 et 1950. Ces motifs déterminent la forme qu'a revêtu l'intérêt du philosophe pour l'essayiste, à savoir une *lecture critique*. D'une part, Heidegger pense avec Jünger et assimile des thèmes jüngériens et des analyses de l'époque en cours développées par l'essayiste. D'autre part, Heidegger pense par delà Jünger et critique le fait que ces analyses ne soient pas allées assez loin dans la compréhension de l'époque présente de l'histoire.

Dans les pages qui suivent, nous voulons expliciter cette double posture de Heidegger vis-à-vis des idées de Jünger, de façon à comprendre le fondement de son profond intérêt pour la pensée jüngérienne. Pour ce faire, nous examinerons les deux dimensions de la lecture critique de Jünger menée par Heidegger, soit les deux thèmes centraux de leur relation philosophique : la métaphysique et le nihilisme. D'une part, nous verrons comment Heidegger critique la pensée jüngérienne sur la base d'une interprétation de la métaphysique nietzschéenne de la volonté de puissance. D'autre part, nous soulignerons pourquoi Heidegger estime nécessaire de pousser plus à fond l'interprétation jüngérienne du nihilisme. Cette étude voudra ainsi montrer que c'est en rapport direct à l'histoire de l'Être que Heidegger interprète les insuffisances de la pensée de Jünger. Mais nous voudrions par le fait même faire ressortir la place centrale de la figure de Nietzsche dans la relation entre ces deux penseurs.

Métaphysique et histoire de l'Être

En un premier temps de sa lecture critique de Jünger, Heidegger a cherché à souligner le fondement métaphysique de la vision jüngérienne du monde. L'examen de cette critique ne peut faire l'économie d'un rappel de l'interprétation heideggerienne de la métaphysique. Dès la seconde moitié des années 1930, Heidegger développe une réflexion sur la métaphysique occidentale, selon laquelle métaphysique et philosophie sont indissociables : la philosophie, dans son essence et sa tâche, est essentiellement une métaphysique et ainsi «elle constitue un phénomène propre à l'Occident (qui) contribue à déterminer essentiellement son histoire⁶». Pour Heidegger, les expressions «métaphysique occidentale» et «philosophie occidentale», en plus d'être synonymes, sont donc des pléonasmes.

Heidegger estime que l'histoire de la philosophie est histoire de l'Être au sens d'un double génitif : l'Être est à la fois le «sujet» qui fait l'histoire (car c'est toujours l'Être qui se présente ou se retire, engendrant de la sorte une phase particulière de l'histoire de la philosophie) et l'«objet» de l'histoire (car la philosophie depuis ses débuts se présente comme une entreprise de compréhension de l'être en tant que principe fondamental du réel). Dans cette dernière acception, toutefois, la philosophie témoigne selon Heidegger d'un oubli de l'Être, puisque la philosophie pense l'être comme l'étant suprême, comme l'étant premier (ainsi la philosophie est-elle nécessairement une métaphysique). Plutôt que de penser l'Être dans sa vérité initiale⁷, la métaphysique comprend l'être comme l'essence de l'étant : elle se penche sur l'être de l'étant — entendre : la *Seiendheit* de l'étant, l'*ousia* de l'*on*. Ainsi, pour Heidegger, l'histoire de la philosophie consiste-t-elle en une progression qui perd de vue, tout en s'en éloignant de plus en plus, le véritable commencement de la pensée, soit la manifestation et le retrait de l'Être. Au fondement de la métaphysique se tient donc un triple oubli : l'oubli de l'Être comme tel, l'oubli de la différence ontologique (soit de la différence entre l'Être et l'étant) et l'oubli de la possibilité d'une pensée qui soit autre chose qu'une recherche de l'être de l'étant (entendre : de l'essence de l'étant comme principe du réel).

Heidegger estime qu'il y a une seule question conductrice au départ de toute métaphysique : *ti to on*, qu'est-ce que l'étant? Cette «unique question de la philosophie⁸» dirige la recherche de l'*archè*, du «principe» de ce qui est, que mène la métaphysique. Cette question délimite ainsi la tâche propre à la philosophie : trouver la réponse quant à ce qui constitue le principe de l'étant dans son ensemble. Heidegger remarque que l'être de l'étant est donc déjà déterminé d'une manière particulière, en tant que «présence régnante». Mais ainsi guidée par la question conductrice «qu'est-ce que l'étant?», la philosophie néglige de s'interroger quant à la nécessité et à la particularité de cette question qui dirige toute son entreprise. La philosophie ne questionne pas la question conductrice de la métaphysique. Selon Heidegger, il y a donc au fondement de la métaphysique, en plus d'un triple oubli, une exigence (celle de poser et de résoudre la question de l'être de l'étant) qui n'est ni remise en cause ni comprise comme exigence contraignante.

À l'opposé de la question conductrice se déploie la question fondamentale — la question de l'Être — telle que veut la mener

Heidegger. Loin de rechercher une réponse à la question de l'être de l'étant, la question fondamentale pense le triple oubli qui est au fondement de la métaphysique et interroge la question conductrice, de façon à mettre au jour sa structure et le caractère non originel de sa démarche. Le tâche d'interprétation de la philosophie occidentale, à laquelle Heidegger a dédié la plus grande part de sa réflexion d'après-guerre, est donc partie intégrante de la pensée «postmétaphysique» qu'entraîne la question fondamentale. Cette tâche permet, d'une part, de cerner la position fondamentale métaphysique propre aux philosophes qui marquent les époques particulières de la philosophie et, d'autre part, de situer le début et la fin de la métaphysique qui se présente, pour Heidegger, comme un déroulement circulaire achevé.

Dès la seconde moitié des années 1930⁹, Heidegger avance les éléments d'une ligne du temps de l'histoire de la philosophie comme histoire des déterminations de l'être de l'étant données en réponse à la question conductrice. Dans cette ligne du temps, la philosophie se déploie en quatre grandes périodes situées entre l'aube de la pensée chez les présocratiques et l'époque actuelle de la métaphysique achevée. Les trois premières sont la métaphysique ancienne (grecque), la métaphysique de la théologie médiévale et la métaphysique moderne (cartésienne). La quatrième et dernière est l'époque du déclin, celle de l'achèvement de la métaphysique sous la forme de la métaphysique de la volonté, dont le dernier représentant est Nietzsche. Heidegger estime qu'avec Nietzsche, la métaphysique a fait le tour de ses possibilités et qu'elle est donc achevée. Quant à Heidegger lui-même, il se situe alors en dehors de la métaphysique, dans une position inédite qui lui permet de saisir le déroulement de la philosophie : sa progression dans l'oubli de ses origines et sa fin, chez Nietzsche, dans une volonté de renversement des origines.

Heidegger développe ainsi une interprétation originelle de la philosophie comme étant essentiellement une métaphysique qui cherche à cerner le principe de l'étant dans son ensemble. C'est sur la base de cette interprétation qu'il critique la pensée de Jünger en vertu de son appartenance à la quatrième et dernière phase de la métaphysique. Il sera donc utile, avant de nous pencher sur l'interprétation heideggerienne de Jünger, de souligner la lecture que fait Heidegger de la métaphysique nietzschéenne de la volonté de puissance.

Heidegger estime qu'«en dépit de sa conception par ailleurs originelle de la philosophie présocratique¹⁰», Nietzsche a «contracté

l'habitude» propre à la philosophie de considérer son objet comme étant la recherche du principe de l'étant dans son ensemble. Selon Heidegger, il est donc possible pour la question fondamentale d'interroger la pensée de Nietzsche de façon à y dégager la structure propre à la question conductrice. Suivant le cadre interprétatif heideggerien, l'on peut ainsi d'une part cerner la position fondamentale métaphysique de Nietzsche; d'autre part, situer Nietzsche dans le cours de l'histoire de la philosophie; enfin, apprécier la philosophie de Nietzsche en fonction de la place qu'elle occupe au sein de la métaphysique.

Selon Heidegger, la position fondamentale métaphysique de Nietzsche s'exprime en deux propositions : le caractère fondamental de l'étant est défini par la volonté de puissance; l'être est défini par l'éternel retour du même. Nietzsche aurait lui-même nommé cette position fondamentale métaphysique «*amor fati*»¹¹. Cette position fondamentale métaphysique permet de situer Nietzsche dans la dernière phase de la philosophie, soit celle de la métaphysique de la volonté — laquelle inclut Leibniz, Schelling, Hegel et Schopenhauer, «les ancêtres spirituels de Nietzsche relativement à la doctrine qui caractérise l'(ê)tre de l'étant en tant que volonté¹²». Heidegger veut ainsi montrer que l'apparition de la doctrine de la volonté de puissance, loin d'être un moment arbitraire de l'histoire de la philosophie, en serait un moment nécessaire par lequel Nietzsche marque l'achèvement, d'une part, de la phase de la métaphysique de la volonté et, d'autre part, de la métaphysique comme telle.

En effet, Nietzsche pousse le concept de volonté à son dernier degré. Pour lui, la volonté est volonté de puissance, la puissance étant l'essence de la volonté¹³. Heidegger remarque que la volonté fait ainsi référence non à un désir, mais bien à une *résolution* : vouloir, c'est «se soumettre à son commandement propre, c'est la résolution de se commander à soi-même, qui par elle-même en est déjà l'exécution¹⁴.» C'est une volonté de volonté que pense Nietzsche : volonté d'elle-même, mais qui, de ce fait, est volonté d'aller au-delà d'elle-même, car le vouloir «est un *vouloir-être-plus*». Ainsi la volonté est-elle en elle-même puissance. Mais la «puissance même n'existe que pour autant et aussi longtemps qu'elle demeure un *vouloir-être-de-plus-en-plus-puissance*¹⁵» : la puissance est la constance du vouloir qui ne peut qu'être volonté de se surpasser soi-même. Heidegger estime que «pour Nietzsche, puissance et volonté ont un sens identique¹⁶» : l'expression «volonté de puissance» exprime le

double rapport suivant lequel la volonté est volonté d'augmentation de la puissance et la puissance est la constance de la volonté d'augmentation de la puissance, indiquant ainsi l'interdéfinition des deux termes qui la forment.

Dans l'histoire de la philosophie, Nietzsche tient donc une place capitale : celle de l'achèvement de la métaphysique et, donc, de l'histoire de la philosophie. Heidegger estime en effet que la métaphysique nietzschéenne boucle le cercle de la question conductrice de la philosophie : «La philosophie de Nietzsche constitue la fin de la métaphysique, du fait qu'elle revient au commencement de la pensée grecque, qu'elle assume ce commencement à sa manière, et ainsi ferme le cercle que décrit dans son ensemble la marche de la question recherchant l'étant en tant que tel¹⁷» Avec la pensée de Nietzsche, la métaphysique a fait le tour complet de ses possibles : la boucle du cercle de la métaphysique étant fermée, l'histoire de la philosophie est achevée. C'est pourquoi il est dès lors possible de se tenir en dehors du cours circulaire et achevé de la métaphysique pour questionner à la fois la structure propre au mode de pensée métaphysique, les étapes que cette structure a entraînées et qui forment l'histoire de la philosophie, le moment du commencement de ce mode de pensée, ainsi que le triple oubli sur lequel repose ce commencement.

Le moment de l'achèvement de la métaphysique rend ainsi possible un retour à la question de l'Être, qui est la tâche propre de la pensée fondamentale que veut mener Heidegger. Celui-ci estime en effet que toutes les positions fondamentales de la métaphysique s'achèvent avec Nietzsche en une position fondamentale nietzschéenne qui, si elle est déterminée par celles qui la précèdent, n'en est pas moins féconde, à condition qu'à la lumière de la tâche propre de la question *fondamentale*, on sache la «développer jusqu'à en faire une *contre-position* (...) à partir d'où la pensée puisse regarder devant soi, par-delà cette philosophie¹⁸». L'on voit que la position de Nietzsche au sein de l'histoire de la philosophie lui fait prendre une importance tout aussi capitale, aux yeux de Heidegger, que celle des présocratiques.

C'est au regard de cette interprétation de la métaphysique nietzschéenne de la volonté de puissance, que l'on peut apprécier la lecture critique que mène Heidegger de la pensée développée par Ernst Jünger dans les années 1930. D'une manière générale, Heidegger affirme que la pensée jüngerienne participe de la

métaphysique moderne de la subjectivité. Il souligne que pour Jünger comme pour Descartes, c'est l'être humain qui est au fondement de l'être de l'étant et, donc, qui est la source de la donation de sens, le «subjectum déterminant» (CQÊ 214)¹⁹. Conformément à la structure de la métaphysique moderne, l'être de l'étant, chez Jünger, est pensé en tant que forme qui «repose sur les traits essentiels d'une humanité, qui en tant que subjectum est au fondement de tout étant» (CQÊ 212-213).

Mais de manière plus précise, Heidegger affirme que la pensée de Jünger s'inscrit au sein de la métaphysique nietzschéenne de la volonté de puissance : la position fondamentale métaphysique de Jünger serait donc déterminée par la notion et l'expérience de la volonté de puissance. Heidegger estime en effet que toute description offerte par un penseur prend place dans un horizon de pensée — une position fondamentale métaphysique — qui résulte d'«expériences fondamentales» de l'étant dans son ensemble. Or, l'expérience fondamentale à la base de la pensée de Jünger, c'est la «guerre de matériel²⁰» propre à la Première Guerre mondiale. Pour Jünger, l'étant en totalité est *mobilisation*; le principe décisif de la mobilisation totale, c'est la «disponibilité à être mobilisé» (MT 4, 115)²¹. Jünger fait l'expérience de l'étant dans son ensemble comme disponibilité sans fin à être mobilisé pour le simple but de libérer toujours plus d'énergie. L'expérience décisive pour lui est celle de la mobilisation comme déploiements de force «dont le signe distinctif, écrit-il, est d'être dépourvus de finalité» (MT 4, 116). C'est, en somme, une expérience de la *puissance*, au sens essentiel que Nietzsche a donné à ce terme : Jünger pense la puissance comme volonté de puissance, soit comme volonté d'augmentation sans fin de la puissance. C'est pourquoi Heidegger note que le double fondement du *Travailleur* est l'expérience fondamentale de la mobilisation et la métaphysique nietzschéenne de la volonté de puissance : voilà ce qui forme la position fondamentale métaphysique de Jünger.

Son ouvrage de 1932 témoigne en effet que Jünger a développé son concept de la Figure du Travailleur en rapport direct à la conception nietzschéenne de la volonté de puissance. Une section du *Travailleur* intitulée «La puissance comme représentation de la Figure du Travailleur» (§ 21-24) fait d'ailleurs explicitement référence à Nietzsche en s'ouvrant sur l'affirmation que «(!)a preuve de la validité universelle de la volonté de puissance a été administrée très tôt — dans un travail qui s'entendait aussi à miner les parcours les plus

secrets d'une morale d'ancien style et à renchérir de ruse sur chacune de ses ruses» (τ 21, 103)²². Dans le monde du travail²³, la puissance est «une représentation de la Figure du Travailleur» : voilà pour Jünger «la légitimation d'une volonté de puissance toute nouvelle et particulière» (τ 22, 107) qui fonde la mission propre à la Figure du Travailleur, soit l'établissement planétaire du monde du travail par la mobilisation totale, ce qui demande, outre un «nouvel art politique» (τ 22, 108), la conformité du monde humain à la «mobilisation supérieure accomplie par l'époque à travers nous» (MT 6, 127).

Bien qu'il souligne cette conception jüngerienne de la puissance, Heidegger ne voit pas dans le concept de puissance le cœur de la pensée de Jünger. Plutôt, comme celui-ci affirme que «[l]a technique est l'art et la manière dont la Figure du Travailleur mobilise le monde» (τ 44, 198), Heidegger estime que la métaphysique jüngerienne repose sur une triade formée par les idées de mobilisation, de technique et de travail. Cette triade qui résume l'appareillage conceptuel mis de l'avant par Jünger, repose elle-même sur l'expérience fondamentale de la guerre de matériel, qui est expérience de la puissance. Le Travailleur, en tant que mobilisé, est volonté et puissance de mobilisation totale du monde en vue d'un nouvel ordre mondial, volonté et puissance qu'il réalise concrètement sous forme de travail ou — ce qui revient au même — par la technique. Du coup, aux yeux de Heidegger, la position fondamentale métaphysique de Jünger participe du paradigme nietzschéen de la volonté de puissance. Aussi Heidegger critique-t-il le fait que Jünger *n'ait pas vu* que la position fondamentale métaphysique de Nietzsche a rendu possible une contre-position féconde pour penser par delà la philosophie nietzschéenne et, donc, par delà la métaphysique.

Malgré cette critique, Heidegger accorde une importance particulière à la pensée de l'essayiste. Il estime en effet que *Le Travailleur* est une œuvre de poids, du fait qu'elle «entreprend de rendre possible une expérience de l'étant et de la façon dont il est, à la lumière du projet nietzschéen de l'étant comme volonté de puissance» (cQÉ 206), ce dont toute la littérature nietzschéenne se serait montrée incapable jusqu'alors. Toutefois, si Jünger a compris qu'un phénomène planétaire de grande importance est en cours, il n'a su le penser que *métaphysiquement*, à partir de la question conductrice — et non à partir de la question fondamentale *extérieure* à la métaphysique, position pourtant rendue possible depuis que la pensée de Nietzsche a signé l'achèvement de la métaphysique. En d'autres termes,

Jünger, après Nietzsche, a lui aussi «contracté l'habitude» propre à la métaphysique de chercher le principe de l'étant en général, alors que Heidegger, pourtant contemporain de Jünger, a été à même de remarquer le triple oubli qui caractérise la métaphysique. Mais que Jünger soit demeuré dans le paradigme nietzschéen est déjà beaucoup aux yeux de Heidegger, car de toutes les positions fondamentales métaphysiques, celle de Nietzsche est peut-être pour lui la plus digne d'être pensée, du fait qu'achevant la métaphysique par un retour métamorphosant aux sources de la philosophie, elle rend possible cette «contre-position» qui est le point de départ de la pensée fondamentale menée par le second Heidegger.

Avant de nous tourner vers le second thème central de la lecture critique de Jünger menée par Heidegger, nous pouvons donc d'emblée conclure que l'appartenance de Jünger au paradigme nietzschéen, plutôt qu'à une autre position fondamentale métaphysique, est cause à la fois de l'intérêt porté par Heidegger aux idées de l'essayiste et de la critique de celles-ci par le penseur de l'Être situé à l'extérieur du cours achevé de la philosophie.

Le nihilisme

L'essayiste et le philosophe ont discuté du phénomène du nihilisme dans les deux essais qu'ils se sont dédiés dans les années 1950. La «ligne» à laquelle font référence à la fois le *Passage de la ligne* de Jünger et la «Contribution à la question de l'être» de Heidegger — sous son titre primitif de *Über «Die Linie»* — est, suivant Jünger, celle «devant laquelle fondent toutes les valeurs» (PL 78)²⁴ : la ligne délimite la fin de l'époque du nihilisme. L'essai de Jünger affirme que le monde traverse actuellement cette ligne. Quant à l'essai de Heidegger, il met surtout de l'avant la nécessité de méditer l'essence du nihilisme dans l'optique de la question de l'Être. Heidegger juge en effet nécessaire de compléter l'interprétation jüngérienne du nihilisme par une compréhension plus profonde de ce phénomène. Mais en quoi consiste la réflexion que mène Jünger sur le nihilisme?

Dans son essai de 1950, Jünger s'est donné une tâche de *description*, celle de savoir où en est le nihilisme depuis les pronostics qu'en donnèrent Nietzsche et Dostoïevski. Selon Jünger, le nihilisme consiste d'une part en la planétarisation d'un système d'ordre uniformisé qui exerce un contrôle sur toutes les dimensions de la vie et, d'autre part, en un sentiment de dérélliction chez l'individu suite à la dévaluation des valeurs suprêmes, sentiment qui favorise la main-mise du système d'ordre sur l'individu comme tel.

Mais Jünger ne s'est pas limité à ce travail de description²⁵ : il l'a fait suivre d'une tâche de *prescription*, celle d'esquisser une ligne de conduite à tenir pour l'individu dans le contexte du nihilisme. Jünger a ainsi décrit trois forces (le réalisme héroïque, l'amour et l'art) qui sont autant d'expressions de la liberté humaine et qui, de ce fait, présentent à l'individu une porte de sortie de l'ordre qu'impose le nihilisme. En effet, la liberté réside «dans l'inordonné, dans l'indifférencié», dans des domaines — ou des «déserts» (PL 92) — qui échappent à toute compréhension sous le mode de l'organisation et de l'ordre : la liberté est ainsi incompatible avec le nihilisme. Or, le réalisme héroïque, l'amour et l'art créent en marge de l'ordre planétaire des espaces de liberté pour l'être humain. En effet, le réalisme héroïque²⁶ est l'attitude de celui qui ne craint pas la mort et qui échappe ainsi en partie à l'emprise de l'ordre planétaire en construction (PL 92). Pareillement, l'amour crée un espace de liberté au sein de l'uniformité généralisée. Quant à l'art, il peut conférer un sens suprême à l'élan métaphysique qui sous-tend le monde de la technique et du nihilisme. Mais voilà tout ce que dit l'essayiste à ce sujet : il faut en effet noter que dans *Passage de la ligne*, Jünger a peu développé sa tâche prescriptive et s'est limité à énoncer l'existence de ces forces et à suggérer de miser sur elles plutôt que sur le système en place. Toutefois, il a par ailleurs délimité la tâche propre à l'époque présente en rapport à l'avancée du nihilisme : celle, d'une part, de chercher à savoir si la «traversée du désert» — soit de la phase nihiliste — mènera à de nouvelles sources de sens et celle, d'autre part, de déterminer jusqu'à quel point les œuvres et les institutions présentes²⁷ ont passé la ligne «devant laquelle fondent toutes les valeurs» (PL 78-79). Enfin, du fait qu'il remarque que les gens luttent un peu partout contre le nihilisme, l'auteur termine son essai de façon optimiste en annonçant que si l'être humain triomphe dans cette lutte, «le néant refluera» et «laissera sur la plage les trésors qu'avait recouverts sa marée», trésors qui sauront compenser «les sacrifices» jusqu'alors nécessaires (PL 101)

Le double projet (descriptif et prescriptif) que se donne Jünger dans *Passage de la ligne* nécessite toutefois une définition de ce qu'est le nihilisme. Selon Heidegger, Jünger définit le nihilisme en reprenant l'interprétation nietzschéenne du nihilisme comme l'état psychologique normal qui suit le processus de dévalorisation des plus hautes valeurs. Nietzsche estimait que le nihilisme advient (i) lorsqu'on a cherché «dans tous les faits le «sens» qu'ils ne comportent pas» : le nihilisme est ainsi reconnaissance du fait que le devenir n'a pas de *fin*; (ii) lorsqu'on a «supposé une *totalité*, une sys-

tématisation, voire une *organisation* à l'intérieur des faits et entre tous les faits» : le nihilisme est alors reconnaissance de l'absence d'unité du monde et des phénomènes; et (iii) lorsqu'on a tenté «d'inventer un monde situé au-delà, qui serait le monde *vrai*» : le nihilisme est enfin négation du monde métaphysique postulé dans l'au-delà et, par suite, refus de croire à l'existence d'un monde *vrai*²⁸. Le nihilisme représente ainsi la dévaluation des trois valeurs suprêmes qui ont donné sens au monde : la fin, l'unité et l'être. À ce stade, la conscience nihiliste est face à un monde dénué de sens et de valeur²⁹.

Estimant que Nietzsche est l'un des deux grands théoriciens du nihilisme, Jünger reprend les lignes principales de son interprétation de la conscience nihiliste comme résultant de la dévaluation des valeurs suprêmes. Heidegger a raison d'attribuer à l'essayiste une interprétation nietzschéenne du nihilisme : Jünger discute de la «dévaluation des valeurs suprêmes» qui «entraîne des substitutions dans l'espace ainsi rendu vacant» (PL 67). Mais comme il veut montrer par là que le nihilisme s'étend *aussi* à la sphère morale, c'est que pour lui, le nihilisme n'y est pas limité. Celui-ci est plutôt un phénomène planétaire qui recouvre désormais la totalité du réel : «Le trait propre à cette évolution [du nihilisme] n'est pas sa nouveauté. C'est plutôt la manière dont elle embrasse le monde entier. Pour la première fois, nous observons le nihilisme devenu style» (PL 68). Toutefois, en essayiste qu'il est — plutôt qu'en théoricien —, Jünger ne présente pas de *définition* du nihilisme. Il en décrit plutôt les symptômes — la réduction³⁰ et l'abolition du merveilleux — qui sont causés par un «effritement sensible de la personnalité» (PL 67). Il ne cache pas sa difficulté à définir le phénomène du nihilisme, du fait que «l'esprit n'est pas capable de se représenter le néant» (PL 47). Peut-être est-ce d'ailleurs en raison de cette difficulté que Jünger procède négativement dans sa description du phénomène nihiliste : de façon à en cerner la spécificité, il s'emploie en effet à décrire ce que le nihilisme *n'est pas*, expliquant qu'il ne doit être confondu ni avec le chaos, ni avec la morbidité ou la maladie, ni avec le mal.

L'on peut conclure que selon Jünger, le nihilisme est ce phénomène planétaire, ce mode d'être devenu style, qui se caractérise principalement par ces deux processus que sont la réduction et l'abolition du merveilleux (lesquels sont causés par un effritement de la personnalité) et qui, présentant une affinité naturelle avec les systèmes d'ordre, s'étend au domaine de la morale comme à celui du

politique. Au cœur de la conception jüngerienne du nihilisme se trouve cette idée du vide — moral, spirituel, religieux — qui caractérise la vie humaine depuis que le ciel des valeurs s'est retiré. Dès lors, «(n)otre vie morale est réduite à se réfugier, soit dans un passé, soit dans un monde encore invisible, en gestation» (PL 44). Du coup, Jünger conçoit l'époque présente comme étape de transition pendant laquelle s'effectue le passage de la ligne. C'est une époque d'espoir, qui laisse croire qu'un climat spirituel meilleur se profile à l'horizon. L'analyse de Jünger tend nettement à suggérer que si «nous sommes toujours en conflit avec le nihilisme» (PL 81), l'issue de cette époque de transition s'annonce bénéfique. Jünger rappelle qu'il n'y aura sûrement pas d'«épiphane soudaine ou éblouissante» (PL 70). Mais il affirme par ailleurs avec certitude que «(l)e moment où la ligne sera passée amènera un nouvel afflux (*Zuwendung*) d'être, et (que) ce qui est réel commencera alors à luire» (PL 81). Témoignant d'un véritable optimisme, Jünger affirme qu'un «temps meilleur», qu'une «éclaircie» s'annoncent déjà par certains signes qui montrent que le moment du reflux du nihilisme n'est peut-être pas si loin. De ce fait, l'espoir est certainement possible, et même noble³¹

Mais près de 30 ans plus tard, en se remémorant son essai dédié à Heidegger, Jünger affirmera : «À cette époque, j'étais trop optimiste. Après la défaite, je disais en substance : (...) nous entrerons bientôt dans un climat spirituel meilleur, et cætera. En fait, nous en sommes loin. (...) (P)our l'instant, nous vivons je crois une sorte de collision entre les anciens dieux et les nouveaux Titans, et ce choc risque de nous conduire à une apocalypse³²» Ainsi après une phase de nihilisme actif³³ dans les années 1930³⁴, Jünger serait passé à une phase d'optimisme quant à l'après-nihilisme (1950), pour en arriver à une période de pessimisme (1980). Comme la pensée d'Ernst Jünger a subi un revirement de 1930 à 1950, ne pourrait-on pas aussi parler de «tournant» chez Jünger, comme c'est le cas pour Heidegger? Jünger est en effet passé d'un soldatisme et d'un activisme nationaliste prononcés³⁵, à une pensée plutôt mystique et sereine — ayant délaissé le style pamphlétaire pour écrire plutôt de la littérature et des mémoires —, ces deux temps de sa pensée étant chacun marqués à leur manière d'une quête métaphysique visant la compréhension du tout.

Mais pour en revenir à la question du nihilisme, il demeure clair, ainsi que l'a remarqué Heidegger, que la «ligne» dont fait état l'essai de Jünger marque la frontière entre deux époques de l'histoire.

Heidegger comprend le «passage de la ligne» comme le fait de quitter la zone du «nihilisme accompli». Franchir la ligne, c'est entrer dans un au-delà du nihilisme, dans un «autre âge du monde» (CQÊ 199). L'époque présente est donc celle du nihilisme accompli, époque dont l'essai de Jünger permet de savoir «si, et dans quelle mesure», nous en sortons (CQÊ 200). Selon Jünger, la zone du nihilisme serait circonscrite, à son entrée, par le point zéro, et à sa sortie, par la ligne «devant laquelle fondent toutes les valeurs» (PL 78). En posant qu'à des fins descriptives, l'essayiste donne ici au monde la forme d'un serpent, l'on peut comprendre qu'il écrive que «(l)à tête a franchi la ligne» (PL 72) alors que le corps est toujours dans la zone du nihilisme³⁶. Voilà pourquoi Jünger peut à la fois affirmer que nous avons passé le zéro et que nous sommes toujours «en deçà de la ligne» et, donc, «toujours en conflit avec le nihilisme» (PL 70; 80). Par ailleurs, l'essayiste note que comme nous ne savons pas encore quelle est la position exacte du zéro, nous ne connaissons pas le lieu exact de la ligne, tout comme nous demeurons cachés le parcours précis du monde dans la zone du nihilisme et le moment de sa sortie complète de cette période transitoire de l'histoire. Le monde serait ainsi aujourd'hui «à cheval» sur la ligne, une partie l'ayant traversée, l'autre demeurant toujours dans la zone du nihilisme : le *passage* de la ligne serait en cours et non totalement accompli.

Mais voilà où intervient la critique de Heidegger. Le *lieu* ou le *site* de la ligne : c'est là l'inconnu que le philosophe affirme vouloir cerner dans son essai dédié à Jünger, lorsqu'il écrit vouloir «esquisser la pensée du site de la ligne, et en ce sens la “situer”» (CQÊ 200). Cherchant ainsi «la provenance de l'essence du nihilisme et de son accomplissement» (CQÊ 200), Heidegger veut réaliser ce dont Jünger reconnaissait toute la difficulté, à savoir donner une définition du nihilisme qui rendrait possible la guérison. Ce changement d'optique, qui est en fait une continuation de l'entreprise jüngérienne, permet de comprendre le titre que Heidegger a donné à son essai, en écho à celui de Jünger. Le *Über die Linie* — qui signifie l'«au-delà de la ligne» ou le «passage de la ligne» : *trans lineam* — devient, chez Heidegger, *Über «Die Linie»* — à savoir «au sujet de la ligne» : *de linea*. Le texte de Jünger présente un bilan quasi médical de la situation du monde à l'époque du nihilisme, alors que le texte de Heidegger entreprend la recherche du site de la ligne qui marque la limite de la zone du nihilisme. Si le philosophe estime urgent de connaître l'*essence* du nihilisme, c'est qu'à la suite de Jünger, il reconnaît qu'aujourd'hui «[l']enjeu, c'est la planète entière» (PL 73).

Au fil de la «Contribution à la question de l'être» de Heidegger, la lecture interprétative de la pensée jüngérienne se mue en lecture critique. À mesure que Heidegger revient à la question pour lui primordiale, la question de l'Être, la distance entre le philosophe et l'essayiste se creuse : selon Heidegger, Jünger participe de l'histoire de la métaphysique, alors que le penseur de l'Être se situe dans une position inédite par delà la métaphysique. À partir de cette position, Heidegger critique le fait que la conception jüngérienne du nihilisme ne témoigne pas d'une compréhension de l'essence du néant et, donc, du lien entre l'Être et le néant. Jünger a présenté une description du nihilisme et de ses progrès, alors que Heidegger estime que toute «topographie» de ce genre doit être précédée d'une «topologie» — soit d'un «effort de situation» du site ou du lieu du nihilisme, en lequel l'Être et le néant en viennent à se rassembler (cqê 234).

C'est ainsi qu'entrent en scène, dans un essai sur le nihilisme, les grandes lignes de la pensée de l'Être menée par le second Heidegger. En montrant que l'être humain, l'Être et le néant s'entre-appartiennent, Heidegger affirme que l'être humain est le lieu de l'essence du nihilisme.

Pour ce faire, il explique d'abord en quoi consiste l'entre-appartenance de l'être humain et de l'Être, en rappelant les grandes lignes de sa réflexion sur l'essence de l'être humain — mise de l'avant, entre autres, en 1946 dans la *Lettre sur l'humanisme*. Pour Heidegger, l'essence de l'être humain est en liaison intime et essentielle avec l'Être : d'une part, «l'homme ne se déploie dans son essence qu'en tant qu'il est revendiqué par l'Être³⁷»; d'autre part, l'être humain est celui qui permet à l'Être d'être là, manifeste et pensé, puisqu'en tant que Dasein, il est le seul étant qui a une ouverture à l'Être et le seul à avoir une compréhension de l'Être. Il est de l'essence de l'être humain d'être le «berger de l'Être³⁸», soit de veiller, par la pensée, à la sauvegarde de la vérité de l'Être. Heidegger estime donc qu'il y a une «appartenance mutuelle» entre l'Être et l'être humain, voire même une «conjonction de l'homme et de l'Être³⁹».

Heidegger veut ensuite montrer que comme l'Être et le néant sont une même chose et comme l'être humain est en relation d'appartenance mutuelle avec l'Être, l'être humain et le néant sont essentiellement liés. Il explique que le néant, le non-être, est le retrait de l'Être qui relève de l'Être lui-même : le néant est «ce "Tout autre" que tout étant» qui advient en même temps que l'Être (cqê 242-243). Selon Heidegger, l'Être «se donne et se refuse à la fois⁴⁰» : il est

manifestation, dévoilement et éclaircie en même temps qu'il est retraits, dissimulation et cèlement. L'Être est mystère, il est à la fois manifestation et voilement, Être et non-être.

Ainsi, si l'être humain et l'Être s'entre-appartiennent essentiellement — en tant que l'Être revendique l'essence du Dasein et que celui-ci est une ouverture à l'Être sur la vérité duquel il doit veiller —, alors l'être humain et le néant sont aussi en rapport d'entre-appartenance — en tant que le néant est le non-être qui, comme retrait de l'Être, relève de l'Être lui-même et participe de la vérité de l'Être. Être, néant et être humain sont liés d'une manière essentielle et leurs essences s'entre-appartiennent.

Heidegger définit le nihilisme comme la période où le néant (ou le non-être comme «auto»-retrait de l'Être)⁴¹ «parvient, de façon particulière, à la domination» (cqÉ 233). Par suite, il propose la «topologie» suivante : le lieu du nihilisme est le lieu du rassemblement de l'essence de l'Être et du néant (ou du non-être en tant que retrait de l'Être). Or ce lieu, c'est l'être humain : c'est dans l'ouverture du Dasein à l'Être que se trouve «la ligne» où se rencontrent et se rassemblent l'Être et le néant dans l'accomplissement du nihilisme comme retrait de l'Être. L'interprétation de Heidegger peut donc être résumée ainsi : en tant que l'être humain vit dans une proximité à l'Être, il est aussi dans une proximité au néant, soit au non-être comme «auto»-retrait de l'Être. Or, comme c'est à travers le Dasein que l'Être, dans sa manifestation et son voilement (son retrait), peut être là, c'est aussi l'être humain qui est le lieu du nihilisme comme retrait généralisé de l'Être.

Ainsi Heidegger renverse-t-il une proposition jüngerienne : si l'accomplissement du nihilisme est dû au fait que l'Être *de lui-même* s'est retiré, alors peut-être est-ce plutôt le «nouvel atour (*Zuwendung*) de l'être» qui «nous révélera seulement le moment propice au passage de la Ligne» (cqÉ 226) et non le contraire⁴². Mais surtout, Heidegger conclut que si l'être humain est la ligne qui marque l'accomplissement du nihilisme, alors il n'y a pas de possibilité de *passage* de la ligne. La ligne n'est pas un moment historique à venir qu'il faudrait atteindre et franchir. Pour Heidegger, la question du dépassement (*Überwindung*, «surpassement») du nihilisme rejoint ainsi la question du dépassement (*Verwindung*, «appropriation») de la métaphysique, comme dépassement qui conserve. L'époque de l'accomplissement du nihilisme est l'époque «où l'essence de la Métaphysique déploie ses possibilités extrêmes» (cqÉ 236) qui — on l'a vu — consistent en

l'aboutissement de la métaphysique nietzschéenne de la volonté de puissance, aboutissement qui se trouve concrétisé dans la triade métaphysique jüngerienne de la mobilisation, de la technique et du travail.

Le dépassement du nihilisme se produit donc au sein du dépassement de la métaphysique, événement auquel Jünger, ainsi que le remarque Heidegger, aura voulu aider «à sa manière» (cœ 240). Toutefois, s'il y a là une tâche pour la pensée — celle de penser l'oubli de l'Être ainsi que l'appartenance essentielle de l'être humain, de l'Être et du néant —, l'on aura compris que l'advenue d'une nouvelle manifestation de l'Être — et, donc, du réel «dépassement» du nihilisme comme «dépassement-appropriation» de la métaphysique — sera principalement, selon Heidegger, le fait de l'Être (qui de lui-même se retire ou se dévoile) et non de la volonté ou de l'action humaine. La pensée ne peut que préparer *l'ouverture* de l'être humain à la *compréhension* d'un tel événement, et non le déclencher ou le favoriser. Du fait qu'il estime qu'il ne peut être question de « passage de la ligne », Heidegger va jusqu'à affirmer que la tentative jüngerienne de franchir la ligne du nihilisme témoigne de l'oubli de l'Être. Elle résulte d'une incompréhension du lien essentiel entre l'Être, le néant et l'être humain et ne peut que s'exprimer «avec les concepts fondamentaux de la métaphysique» (cœ 246), concepts pourtant inadaptés à la compréhension profonde et essentielle de ce phénomène que Nietzsche, le premier, avait entrevu et pensé : le nihilisme, phénomène d'abord européen, puis planétaire.

Conclusion

Si la nature du lien entre Heidegger et Jünger n'est pas aisée à définir au premier abord (ni véritable amitié, ni relation professionnelle, ni rapport entre collègues), une étude des textes permet de comprendre ce lien comme une relation philosophique critique entretenue par le philosophe à l'égard de l'essayiste. Si Heidegger s'est fait critique de Jünger, c'est qu'en raison de sa compréhension de l'essence de la métaphysique, il a vu la nécessité de poursuivre la réflexion jüngerienne sur le nihilisme, d'inspiration nietzschéenne, dans le champ de la pensée fondamentale menée par la question de l'Être.

Ainsi peut-on affirmer que le philosophe s'est intéressé à la pensée de l'essayiste en raison de son estime profonde pour la pensée de Nietzsche et de sa compréhension du moment particulier

qu'occupe cette philosophie dans l'histoire de la pensée occidentale. En fait, chez l'essayiste comme chez le philosophe, la réflexion sur le nihilisme marque un passage obligé par la pensée nietzschéenne : elle ne peut faire l'économie d'une discussion de l'interprétation nietzschéenne de la volonté de puissance, de la conscience nihiliste et de la crise européenne. Pour l'un, Nietzsche est le penseur qui a mis au jour les rouages métaphysiques de la nouvelle époque en cours. Pour l'autre, Nietzsche est celui qui a pensé la phase d'achèvement de la métaphysique moderne et entrevu l'accomplissement du nihilisme, tout en demeurant prisonnier du mode de pensée propre à la métaphysique. Pour Heidegger, Nietzsche ferme la boucle de la métaphysique et rend possible le dépassement de celle-ci vers une autre pensée, qui sera l'ontologie fondamentale. C'est pourquoi le fondement nietzschéen de la pensée jüngerienne est cause à la fois de l'intérêt que celle-ci a pu susciter chez Heidegger et de la critique que ce dernier en a développée. Du fait qu'elles s'inscrivent dans le paradigme nietzschéen, qui est la phase d'achèvement de la métaphysique, les idées de Jünger sont dignes de pensée. Mais c'est pour cette même raison que celles-ci peuvent être objet de critique, car Jünger n'a pas vu que la philosophie de Nietzsche a rendu possible une contre-position permettant le développement d'une pensée postmétaphysique : la pensée fondamentale de l'Être.

Penser le néant, pour Heidegger, c'est penser l'Être. Avec le second Heidegger, la réflexion sur le nihilisme devient une autre façon de poser la question de l'Être. S'il a voulu dialoguer avec Jünger dans sa lettre-essai sur le nihilisme, Heidegger n'a su le faire qu'à l'intérieur de son propre cadre de pensée et qu'au moyen de son propre langage. La réflexion «sur la ligne» du nihilisme est devenue une «contribution à la question de l'Être» parmi d'autres du même auteur. Lecteur et critique de Jünger, Heidegger est demeuré, somme toute, le penseur de l'Être. Dans son dialogue avec l'essayiste, comme dans ses rapports avec les poètes et exégètes, Heidegger a ramené une question philosophique d'actualité — celle de savoir comment résister au nihilisme après la chute des anciens systèmes de valeur — à la tâche de méditer l'Être. Pour Heidegger, nulle possibilité de s'interroger avec Jünger sur le rôle possible du citoyen dans le contexte actuel de transition époquale caractérisé par le nihilisme, la planétarisation de la technique et l'uniformisation des modes de vie.

Si l'étude du rapport entre Heidegger et Jünger permet de précis-

er la position de ces penseurs sur certains enjeux de l'époque actuelle et de l'époque à venir, elle permet surtout de souligner la difficulté — voire l'impossibilité — pour Heidegger de dialoguer à l'extérieur de son propre cadre de référence. Pour fondamentale que soit la question de l'Être, il demeure qu'elle empêche Heidegger, dans son rapport avec d'autres penseurs, de revenir à des questions plus concrètes et immédiates qui concernent le politique, l'éthique et même l'attitude individuelle possible, sinon souhaitée, au sein du marasme occidental caractérisé par le nihilisme et la déréliction. Du reste, voilà peut-être pourquoi Ernst Jünger est l'un des rares penseurs avec qui Heidegger, après le Tourmant, ait su dialoguer : leurs pensées à tous deux témoignent d'un désintéret pour le particulier et l'historique, qui leur permet de passer outre certaines questions — capitales, aux yeux du philosophe politique — qui découlent de leurs constats philosophiques.

Martine Béland
École des hautes études en sciences
sociales (EHESS), Paris

Bibliographie

- BERGGÖTZ, S. O., dir., *Ernst Jünger. Politische Publizistik 1919-1933*, Stuttgart, Klett-Cotta, 2001.
- BOURDIEU, Pierre, *L'ontologie politique de Martin Heidegger*, Paris, Minuit, coll. «Le sens commun», 1988 (1975).
- BREUER, Stefan, *Anatomie de la Révolution conservatrice*, trad. O. Mannoni, Paris, Éditions de la Maison des sciences de l'homme, 1996 (1993).
- DUPEUX, Louis, «Le "nouveau nationalisme" d'Ernst Jünger, 1925-1932. Du soldatisme à la "Totalité" politico-métaphysique», *Études germaniques* 51 (1996) : 599-625.
- HEIDEGGER, Martin, «Alèthéia (Héraclite, fragment 16)» (1943), in Heidegger, *Essais et conférences*, trad. A. Préau, Paris, Gallimard, coll. «Tel», 1958, p. 311-341.
- , «Contribution à la question de l'être» (1955), trad. G. Granel, in Heidegger, *Questions I et II*, Paris, Gallimard, coll. «Tel», p. 195-252.
- , «Dépassement de la métaphysique» (1936-1946), in Heidegger, *Essais et conférences*, trad. A. Préau, Paris, Gallimard, coll. «Tel», 1958, p. 80-115.
- , «L'époque des "conceptions du monde"» (1938), in Heidegger, *Chemins qui ne mènent nulle part*, trad. W. Brokmeier, Paris, Gallimard, coll. «Tel», 1986, p. 99-146.
- , *Introduction à la métaphysique* (1935), trad. G. Kahn, Paris, Gallimard, coll. «Tel», 1980 (1967).
- , «Lettre de Martin Heidegger» (7 nov. 1969), in Ernst Jünger, *Rivarol et autres essais*, trad. J. Naujac et L. Eze, Paris, Grasset, coll. «Les cahiers rouges», 1974, p. 161-164.
- , *Lettre sur l'humanisme* (1946), trad. R. Munier, éd. bilingue, Paris, Aubier, 1964.
- , *Nietzsche* (1936-1946), 2 vol., trad. P. Klossowski, Paris, Gallimard, coll. «Bibliothèque de philosophie», 1971.
- , «Le principe d'identité» (1957), trad. A. Préau, in Heidegger, *Questions I et II*, Paris, Gallimard, coll. «Tel», p. 257-276.
- , *Qu'appelle-t-on penser?* (1951-1952), trad. A. Becker et G. Granel, Paris, P.U.F., coll. «Quadrige», 1999.
- , «Le rectorat 1933-1934. Faits et réflexions » (1945), trad. F. Fédier, *Le Débat* 27 (1983) : 73-89.
- , «Le Tournant» (1949), trad. J. Lauxerois et C. Roëls, in Heidegger, *Questions IV*, Paris, Gallimard, 1976, p. 140-157.
- , «L'Université allemande envers et contre tout elle-même» (1933), trad. F. Fédier, *Le Débat* 27 (1983) : 90-97.

- Ernst Jünger, *L'État universel* (1960), suivi de *La mobilisation totale* (1930), trad. H. Plard et M. B. de Launay, Paris, Gallimard, coll. «Tel », 1990.
- , *Le mur du Temps* (1959), trad. H. Thomas, Paris, Gallimard, coll. «Folio essais», 1994 (1963).
- , *Passage de la ligne* (1950), trad. H. Plard, Paris, Christian Bourgois, 1997.
- , *Les prochains Titans* (1995), entretiens avec A. Gnoli et F. Volpi, trad. M. Bouzaher, Paris, Grasset, 1998.
- , *Le Travailleur. Domination et Figure* (1932), trad. J. Hervier, Paris, Christian Bourgois, coll. «Choix essais», 1989.
- , «Le Travailleur planétaire. Entretien avec Ernst Jünger» (1981), propos recueillis par F. de Towarnicki, in M. Haar (dir.), *Cahier de l'Herne Martin Heidegger*, Paris, L'Herne, 1983, p. 145-150.
- , «Volants. À Martin Heidegger pour son 80^e anniversaire» (24 sept. 1968), in Ernst Jünger, *Rivarol et autres essais*, trad. J. Naujac et L. Eze, Paris, Grasset, coll. «Les cahiers rouges», 1974, p. 129-159.
- LOSURDO, Domenico, *Heidegger et l'idéologie de la guerre*, trad. J.-M. Buée, Paris, P.U.F., coll. «Actuel Marx Confrontation», 1998.
- NIETZSCHE, Friedrich, *La volonté de puissance*, 2 vol., éd. F. Würzbach, trad. G. Bianquis, Paris, Gallimard, coll. «Tel», 1995.

1. Le premier Heidegger a certes dialogué, en tant que philosophe, avec E. Husserl, N. Hartmann et K. Jaspers. Mais le second Heidegger a plutôt entretenu des relations de pensée avec des poètes (R. Char), des exégètes (J. Beaufret), des traducteurs (F. Fédier) et des commentateurs de son œuvre (le père Richardson, J.-M. Palmier).
2. Les références complètes aux textes cités apparaissent en bibliographie.
3. Pour des précisions à ce sujet, cf. E. Jünger, *Les prochains Titans*. Bien qu'il reconnaisse chez Heidegger «le grand pouvoir d'attraction qu'exerçait sa personnalité» (p. 53) et qu'il souligne l'aura de magie qui se dégageait de sa façon de parler, Jünger ne dit pas avoir été influencé par la pensée de Heidegger ni marqué par la lecture des travaux du philosophe, et ne parle de lui ni comme proche ami ni comme collègue.
4. À ce sujet, nous renvoyons le lecteur au Discours de rectorat prononcé par Heidegger en 1933 («L'Université allemande envers et contre tout elle-même»), ainsi qu'à son cours de 1935, *Introduction à la métaphysique*; aux articles politiques et aux essais rédigés par Jünger dans les années 1930; à l'ouvrage de Losurdo, *Heidegger et l'idéologie de la guerre*, à l'essai de Bourdieu, *L'ontologie politique de Martin Heidegger* et au livre incontournable de Breuer, *Anatomie de la Révolution conservatrice*.
5. Par exemple, dans «Le Tourmant» (conférence de 1949), p. 153 et *Qu'appelle-t-on penser?* (cours de 1951-1952), première partie, § III, p. 35.
6. Martin Heidegger, «L'Éternel Retour du Même», cours du semestre d'été 1936 (*in Nietzsche I*), p. 347.
7. L'on sait qu'à l'aune de la conception grecque de la vérité comme «alèthéia», non-voilement, Heidegger pense l'Être comme manifestation et voilement ou manifestation et retrait (cf. Heidegger, «Alèthéia [Héraclite, fragment 16]», 1943).
8. Martin Heidegger, «L'Éternel Retour du Même», p. 349.
9. Entre autres, dans «Dépassement de la métaphysique» et «Projets pour l'histoire de l'Être en tant que métaphysique», 1941 (*in Nietzsche II*).
10. «La volonté de puissance en tant qu'art», cours du semestre d'hiver 1936 (*in Nietzsche I*), p. 26.
11. Les termes de l'expression renvoient chacun à une des deux propositions nietzschéennes : l'*amor* est «la volonté qui veut que l'objet aimé soit, dans son essence, ce qu'il est»; le *fatum* est la nécessité qui, «dans l'instant saisi, se dévoile en tant que l'éternelle plénitude du devenir de l'étant dans sa totalité» («L'Éternel Retour du Même», p. 365).
12. «La volonté de puissance en tant qu'art», p. 40.
13. Cf. Friedrich Nietzsche, *La volonté de puissance*, entre autres le premier tome, § 41 (mars-juin 1888), p. 230-231.
14. Martin Heidegger, «La volonté de puissance en tant qu'art», p. 44.
15. *Ibid.*, p. 61.
16. *Ibid.*, p. 64.
17. «L'Éternel Retour du Même», p. 360-361. Heidegger veut montrer que la réponse apportée par Nietzsche à la question conductrice métamorphose «les positions fondamentales essentielles du commencement (de la philosophie) et cela dans leur cohésion». Ces premières réponses apportées, à l'aube de la pensée, à la question

philosophique, sont celles de Parménide et d'Héraclite. Le premier, en affirmant que «l'étant est», exprime que «être» et «est» signifient «constance et présence, éternelle actualité.» Le second, en affirmant que «l'étant devient», exprime que «c'est en étant que l'étant est dans un constant devenir, dans un *se-déployer* et un *s'abîmer en soi-même*». Or, Nietzsche affirme que l'être de l'étant est le devenir : «l'étant est au fond un constant créer», un dépassement de lui-même créateur, ainsi que l'exprime l'idée de la volonté de puissance. Nietzsche affirme que le devenir est la constance de l'étant, que c'est sous la forme du devenir que l'étant est, ainsi que l'exprime l'idée de l'éternel retour du même (p. 363).

18. *Ibid.*, p. 364.
19. Martin Heidegger, «Contribution à la question de l'être», p. 214. Ci-après cité «CoÉ» entre parenthèses dans le corps de notre article, suivi de la page.
20. Ernst Jünger emploie cette expression dans *La mobilisation totale* pour caractériser la nouveauté des batailles propres à la Première Guerre mondiale, où les soldats s'affrontent par le biais d'un «terrifiant barrage d'artillerie» et de machines : la Première Guerre mondiale est la première «guerre des travailleurs» où la technique tient le premier rôle (§ 6, p. 130; § 3, p. 113).
21. *La mobilisation totale*, § 4, p. 115. Ci-après cité «MT» entre parenthèses dans le corps de notre article, suivi du paragraphe et de la page.
22. *Le Travailleur*, § 21, p. 103. Ci-après cité «T» entre parenthèses dans le corps de notre article, suivi du paragraphe et de la page.
23. Le monde du travail est le monde de la mobilisation totale qui marque la nouvelle ère métaphysique en cours, laquelle consiste en «(l)'exploitation totale de toute l'énergie potentielle» (MT 3, 107).
24. Ernst Jünger, *Passage de la ligne*, p. 78. Ci-après cité «PL» entre parenthèses dans le corps de notre article, suivi de la page.
25. C'est d'ailleurs là, selon Heidegger, ce qui fait l'intérêt philosophique du *Passage de la ligne* (cf. CoÉ 199).
26. Le concept de «réalisme héroïque» intervient aussi dans *Le Travailleur*, où il revêt une autre signification que dans *Passage de la ligne*. Jünger définissait alors le réalisme héroïque au regard de la nouvelle configuration métaphysique de l'époque inaugurée par la Première Guerre mondiale, totalité métaphysique à laquelle l'"individu», comme manifestation particulière de la Figure métaphysique du Travailleur, peut être sacrifié, en tant qu'il participe nécessairement à cette totalité «qui englobe plus que la somme de ses parties» (T 8, 62).
27. Ernst Jünger ne fait référence à aucune œuvre ou institution en particulier.
28. Friedrich Nietzsche, *La volonté de puissance*, t. 2, § 111 A (nov. 1887-mars 1888), p. 54-55.
29. La conscience nihiliste qui demeure à ce stade témoigne d'un nihilisme *passif* qui, selon Nietzsche, doit être dépassé par un nihilisme *actif*, stade de la construction de nouvelles valeurs (cf. *ibid.*, § 276-277 [printemps-automne 1887], p. 109-110).
30. Sur la réduction, cf. PL 64 : «Le monde nihiliste est de sa nature un monde réduit, et qui continue à se réduire. (...) La réduction peut être spatiale, intellectuelle, spirituelle». Jünger écrit qu'avec le merveilleux, s'enfuient «et les formes que prend la vénération, et la surprise, source de science». L'individu en vient à perdre ses traits propres et sa liberté pour se fondre dans le moule uniforme et planétaire du nouveau type humain : voilà en quoi consiste, pour Jünger, la perte de liberté

- individuelle et la disparition de l'individu au profit du système d'ordre mondial représenté par la figure du Léviathan.
31. Ernst Jünger a répété cet espoir et cet optimisme à la fin des années 1950, dans *Le mur du Temps* (§ 185, p. 313).
 32. Ernst Jünger, «Le Travailleur planétaire» (1981), p. 149.
 33. Friedrich Nietzsche distinguait le «nihilisme incomplet» — qui consiste en ces «tentatives d'échapper au nihilisme, *sans renverser* les anciennes valeurs» — du «nihilisme actif» — qui reconnaît la nécessité de valeurs nouvelles et de l'avènement d'une nouvelle doctrine, d'un ordre nouveau du monde (cf. *La volonté de puissance*, t. II, § 7 [printemps-automne 1887], p. 12).
 34. En 1932, *Le Travailleur* présente l'époque en cours comme se dirigeant vers l'accomplissement général du nihilisme et décrit l'avènement d'un nouveau type humain et d'une nouvelle configuration du monde humain, à la construction de laquelle l'humanité est nécessairement appelée à participer. Rappelons à cet égard un passage éloquent, datant de 1930 : «La mobilisation totale (...) n'est qu'un indice de cette mobilisation supérieure de l'époque à travers nous. Cette mobilisation-là possède sa logique propre; et si la logique humaine veut garder quelque efficacité, il lui faudra suivre un cours parallèle» (MT 6, 127-128).
 35. Cf. Louis Dupeux, «Le «nouveau nationalisme» d'Ernst Jünger, 1925-1932. Du soldatisme à la «Totalité» politico-métaphysique».
 36. Cf. Ernst Jünger, «Le Travailleur planétaire» : «(dans *Passage de la ligne*) je disais en substance : la tête du serpent a déjà franchi la ligne du nihilisme, elle en est sortie, et le corps entier va bientôt suivre, et nous entrerons dans un climat spirituel meilleur» (p. 149).
 37. Martin Heidegger, *Lettre sur l'humanisme* (1946), p. 57.
 38. *Ibid.*, p. 109.
 39. Martin Heidegger, «Le principe d'identité» (1957), p. 262 et 264.
 40. *Lettre sur l'humanisme*, p. 91.
 41. «Dans la phase d'accomplissement du nihilisme (...) Être reste absent d'une façon singulière. Il se voile» (ccê 237).
 42. Rappelons que dans *Passage de la ligne*, Jünger écrivait en effet que le «moment où la ligne sera passée amènera un nouvel afflux (*Zuwendung*) d'être» (PL 81).