

Heidegger en dialogue : par-delà Ernst Jünger, un retour à Nietzsche

MARTINE BÉLAND *École des hautes études en sciences sociales (Paris)*

RÉSUMÉ : Cet article questionne la relation de pensée entre Martin Heidegger et Ernst Jünger. Pour comprendre les motifs philosophiques qui la sous-tendent, nous situons Jünger dans la reconstruction heideggerienne de la métaphysique. On s'aperçoit alors que Heidegger mesure la pensée de Jünger en fonction de la place de Nietzsche dans l'histoire de la philosophie. Parce que Jünger appartient au paradigme nietzschéen, Heidegger le juge digne d'être lu, et critiqué, car Jünger n'a pas accompli le projet que Nietzsche a rendu possible en signant l'achèvement de la métaphysique. C'est ce projet que Heidegger a adapté, en menant la pensée philosophique par-delà la métaphysique et en espérant un renouveau civilisationnel de l'Allemagne. Nietzsche se présente comme le pôle central de la relation entre Heidegger et Jünger : à travers sa lecture critique de Jünger, Heidegger mène un dialogue ininterrompu avec Nietzsche.

ABSTRACT: This article investigates Martin Heidegger's intellectual relation to Ernst Jünger. In order to show that Heidegger's appraisal of Jünger is directly related to his understanding of Nietzsche's pre-eminent standing in the history of Western philosophy, I situate Jünger in the Heideggerian reconstruction of the history of metaphysics. It is because Jünger belongs to the Nietzschean paradigm that Heidegger believes he is worth reading—but also worth criticizing. Indeed, Jünger did not undertake the philosophical project that Nietzsche made possible by accomplishing the end of metaphysics. This is the very project adopted by Heidegger, first by thinking beyond metaphysics, and second by hoping Germany would turn towards a spiritual renewal of its civilization. Thus, since Nietzsche is the central figure who stands between Heidegger and Jünger, this article wishes to show that through his critical reading of Jünger, Heidegger in fact fosters a fundamental and uninterrupted dialogue with Nietzsche.

Dialogue XLV (2006), 285-305

© 2006 Canadian Philosophical Association / Association canadienne de philosophie

Que le philosophe Martin Heidegger et l'essayiste Ernst Jünger aient entretenu une relation de pensée, voilà un constat qui ne fait aucun doute. En effet, c'est ce dont attestent leur correspondance (toujours inédite), le cercle de lecture sur Jünger que Heidegger a réuni à l'université de Fribourg en 1939-1940, et divers renvois disséminés dans l'œuvre immense des deux penseurs. C'est ce dont témoignent, aussi, les deux importants essais sur le nihilisme qu'ils se dédièrent dans les années 1950 : le *Über die Linie* de Jünger et la réponse qu'y apporta Heidegger en 1955, *Über «die Linie»*¹. Mais voilà un constat qui intrigue : pourquoi une relation de pensée s'est-elle tissée entre le philosophe et l'essayiste? Plus précisément, la question qui guide notre étude est double : à quoi doit-on l'existence de cette relation de pensée et en quoi consiste-t-elle?

Si le lien entre Heidegger et Jünger n'est pas passé inaperçu des commentateurs, c'est surtout dans une dimension d'histoire des idées et d'histoire politique qu'il a été commenté et apprécié — que l'on pense entre autres aux études de Christian Graf von Krockow, de Jean-Michel Palmier ou de Dirk Hoerges². Dans une même perspective, Pierre Bourdieu et Domenico Losurdo ont cherché à cerner les «mécanismes inconscients du fonctionnement du champ»³ social dans lequel s'inscrivait Heidegger, pour montrer la dimension culturelle de sa pensée et son insertion dans un espace commun à Ernst Jünger. Ces commentateurs auront cherché à montrer qu'étant donné leur participation à un contexte sociopolitique précis, Heidegger tout comme Jünger furent naturellement amenés à un champ restreint de «prises de position philosophiques compatibles avec [leurs] options éthico-politiques»⁴.

Cette volonté d'expliquer le lien entre Heidegger et Jünger par le contexte sociopolitique weimarien peut sembler aller de soi : il est en effet possible de considérer que le philosophe et l'essayiste se soient situés dans une même constellation d'idées sous la République de Weimar, à savoir le mouvement généralement qualifié de «Révolution conservatrice». Sous Weimar, Martin Heidegger était philosophe et professeur d'université, d'abord à Marbourg, puis à Fribourg, pendant qu'Ernst Jünger était essayiste et journaliste politique. Ce dernier s'inscrit sans conteste dans la mouvance conservatrice-révolutionnaire dont il a d'ailleurs lui-même affirmé avoir été «l'expression»⁵. Mais qu'en est-il de l'auteur d'*Être et Temps*? Une analyse et une appréciation des textes heideggériens des années 1930 (entre autres le Discours de rectorat de 1933, mais aussi l'*Introduction à la métaphysique* de 1935) permettent de déceler des *topoi* conservateurs-révolutionnaires dans la pensée de Heidegger. Mais l'analyse sociohistorique est-elle la mieux placée pour expliquer la relation de pensée entre le philosophe et l'essayiste? Nous croyons que non : le fait que Heidegger et Jünger aient gravité autour de la Révolution conservatrice ne peut rendre compte de leur relation de pensée ni expliquer en quoi elle a consisté. En effet, cette communauté idéologique n'explique pas que

Heidegger se soit tout particulièrement intéressé aux idées développées par Jünger dans *La mobilisation totale*, *Le Travailleur* et *Passage de la ligne*, plutôt qu'aux écrits de Schmitt (que Heidegger ne mentionne jamais) ou même de Spengler (que Heidegger effleure parfois, et toujours de manière critique⁶). De même, elle ne permet pas d'expliquer en quoi consiste cette relation de pensée qui n'aborde à peu près pas les préoccupations sociopolitiques propres à l'idéologie conservatrice-révolutionnaire sous Weimar. En effet, le dialogue entre Heidegger et Jünger s'est plutôt développé autour d'une discussion sur l'importance de Nietzsche, sur l'essence et la portée de la technique moderne et sur le sens à accorder au nihilisme contemporain.

Nous croyons que la compréhension de la relation entre Heidegger et Jünger ne peut se faire dans une perspective proprement philosophique. Un tel travail n'a pas encore été entrepris, et de plus on remarque que Jünger est l'un des rares penseurs pour lequel le second Heidegger ait témoigné d'un véritable intérêt⁷. Cette tâche de comprendre la relation philosophique entre les deux penseurs prend ainsi toute son importance, d'autant plus — nous le verrons — que cet intérêt de Heidegger pour les thèses jüngériennes rejoint les préoccupations fondamentales du philosophe.

Pour développer l'hypothèse voulant que des motifs philosophiques sous-tendent la relation de pensée entre Heidegger et Jünger, nous procéderons en trois étapes. En un premier temps, nous tâcherons de cerner l'origine de cette relation, en retraçant les textes où elle s'est développée. En un deuxième temps, nous analyserons l'interprétation heideggérienne de Jünger. Cela nous permettra de souligner qu'une troisième figure intervient au cœur de la relation de pensée entre Heidegger et Jünger : celle de Nietzsche. Nous montrerons que c'est en raison de sa compréhension de l'histoire de la métaphysique et de l'appartenance de Jünger au paradigme nietzschéen que Heidegger s'est fait *lecteur* et *critique* de Jünger. L'examen de la lecture heideggérienne de Nietzsche est donc essentiel à l'analyse du rapport entre Heidegger et Jünger. En un troisième temps, nous discuterons de l'utilité que représente pour Heidegger sa lecture critique de Jünger, notamment quant à la double tâche que le philosophe a entreprise après l'achèvement nietzschéen de la métaphysique.

1. Une discrète relation de pensée

Si l'existence d'une relation de pensée entre Heidegger et Jünger ne fait aucun doute, elle ne s'est toutefois développée que bien discrètement. Hormis les essais sur le nihilisme que les penseurs se dédièrent dans les années 1950 (*Passage de la ligne* et «Contribution à la question de l'être»), le dialogue entre Heidegger et Jünger s'est déployé prudemment, se tissant au fil des ans au travers de renvois et de références disséminés au sein des nombreuses œuvres des deux auteurs. Il est toutefois possible d'identifier

ces renvois et de délimiter de la sorte ce que nous pourrions appeler le «corpus» de la relation entre Heidegger et Jünger, corpus dont la rédaction s'étale sur près d'une soixantaine d'années. Il importe de décrire ce corpus pour cerner l'origine et la teneur philosophique du dialogue entre les auteurs. Nous le survolerons ici de manière chronologique.

Entre 1936 et 1946, Heidegger rédige des notes qu'il publie sous le titre «Dépassement de la métaphysique» et dont le second paragraphe, au sein d'une description de la phase présente de la métaphysique moderne, renvoie au *Travailleur* de Jünger. C'est dans l'optique des descriptions du *Travailleur* que Heidegger écrit : «le travail [...] accède aujourd'hui au rang métaphysique de cette objectivation inconditionnelle de toutes les choses présentes, qui déploie son être dans la volonté de volonté»⁸. De même, le philosophe prononce en 1938 à Fribourg la conférence «L'époque des "conceptions du monde"», dont une note présente des descriptions de l'époque en cours qui font directement référence aux métaphores de *La mobilisation totale* de Jünger. En effet, Heidegger décrit l'époque de la technique moderne en parlant du «parachèvement de l'exploitation organisée requis par l'époque» et de «la sphère vive des forces essentielles propres à cet âge», pour conclure que cependant, «il ne suffit pas, à cet effet, de dire oui, par exemple, à la technique, ou bien, à partir d'une position incomparablement plus essentielle, de poser d'une manière absolue la "mobilisation totale", une fois qu'elle est reconnue comme telle»⁹.

En 1939-1940, Heidegger réunit un cercle de lecture pour discuter des thèses de Jünger¹⁰. Cinq ans plus tard, il explique, dans une réflexion sur l'époque de son rectorat à l'université de Fribourg, que la lecture de Jünger a joué un rôle décisif pour sa compréhension de l'époque présente de la métaphysique occidentale. Il affirme, entre autres choses, avoir mené une étude des essais jüngériens des années 1930 dans le but de «montrer comment en eux s'exprime une entente essentielle de la métaphysique de Nietzsche, en ceci que l'histoire et le présent de l'Occident sont vus et présagés dans l'horizon de cette métaphysique»¹¹.

En 1950, Jünger rédige un essai sur le nihilisme en hommage à Heidegger pour son 60^e anniversaire : *Passage de la ligne*. Dans un esprit d'optimisme et d'espoir, Jünger s'y est donné une double tâche de description du nihilisme et de prescription de lignes de conduite pour l'individu et pour l'Occident. Jünger prend la pensée nietzschéenne comme point de départ : il cherche à évaluer la situation du nihilisme depuis les pronostics que Nietzsche livra dans ses aphorismes réunis de manière posthume sous le titre *La volonté de puissance*. 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 déréliction chez l'individu suite à la dévaluation des valeurs suprêmes. Loin d'en demeurer à cette tâche purement descriptive, Jünger décrit trois forces (le réalisme héroïque, éros et l'art) qui sont autant

d'expressions de la liberté humaine et qui, de ce fait, présentent à l'individu une possible porte de sortie de l'ordre qu'impose le nihilisme¹². La liberté est incompatible avec le nihilisme, c'est pourquoi il faut chercher à la cultiver. Selon Heidegger — nous y reviendrons —, c'est cette volonté de ne pas limiter la réflexion sur le nihilisme à une tâche purement descriptive qui fait l'intérêt philosophique de l'essai de Jünger¹³.

L'année suivante, en 1951, Heidegger insère un 26^e paragraphe dans son texte «Dépassement de la métaphysique». Ce paragraphe fait écho aux idées développées par Jünger dans les années 1930, entre autres quant aux caractéristiques de l'époque de la «mobilisation totale» : la «suppression de la différence entre la guerre et la paix», le processus d'uniformisation qui s'étend à tous les domaines de la vie et le mouvement de planétarisation qui mène à l'établissement d'une «unité impériale» du monde¹⁴.

En 1955, cinq ans après qu'il eut reçu *Passage de la ligne*, Heidegger dédie à Jünger, pour son 60^e anniversaire, l'essai «Contribution à la question de l'être». Il prend comme point de départ l'analyse jüngérienne du nihilisme développée en 1950, afin de la compléter par une réflexion sur le lien entre l'être et le néant, lien qui forme l'essence du nihilisme. Heidegger y discute aussi des textes jüngériens des années 1930 : non seulement affirme-t-il que les analyses exposées dans *Le Travailleur* ont été de première importance pour l'élaboration de sa réflexion sur la technique moderne, mais il affirme de plus l'acuité et l'actualité du regard jüngérien sur l'époque en cours¹⁵. Il en profite aussi pour souligner l'insuffisance de l'interprétation jüngérienne : l'essayiste se révéla incapable de penser l'essence du nihilisme — c'est-à-dire qu'il ne fut pas à même de penser l'essence de l'époque actuelle de l'histoire occidentale en tant qu'essence d'une époque particulière de *l'histoire de la pensée*. Selon Heidegger, Jünger n'a pas vu le lien décisif entre le nihilisme contemporain et la métaphysique occidentale, comme nous le verrons dans la seconde partie de cette étude.

Les années 1940-1950 fournissent les éléments les plus importants au corpus de la relation entre Martin Heidegger et Ernst Jünger. Mais au moins cinq autres renvois s'ajoutent au corpus qui s'étire ainsi jusqu'aux années 1990. En 1959, pour les 70 ans de Heidegger, Jünger publie une synthèse de son nouvel essai sur l'histoire, *Le mur du Temps*. Dans le cadre d'une réflexion sur la révolution planétaire en cours, l'essayiste reprend notamment l'expression heideggérienne de «*Gestell*» pour décrire la technique dont le rôle serait de fournir des avertissements quant aux profonds changements en cours¹⁶.

En 1968, pour le 80^e anniversaire du philosophe, Jünger rédige «Voulants», une série de remarques sur le langage, où il souligne la «force spirituelle» de Heidegger. L'année suivante, Heidegger répond à cet hommage par une courte lettre¹⁷. Ces textes témoignent de l'intérêt et de l'amour

commun des deux auteurs pour le langage en général et la langue allemande en particulier.

En 1981, lors d'un entretien avec Frédéric de Towarnicki, Jünger discute brièvement des liens entre sa pensée et celle de Heidegger, notamment de l'influence du *Travailleur* sur ce dernier, de l'interprétation de la technique et de la mobilisation totale, de l'étape de transition en laquelle consiste l'époque actuelle et de l'espoir que plaçait Heidegger «dans l'acheminement vers une pensée plus profonde, dans la venue salutaire de nouveaux dieux»¹⁸. Enfin, en 1995, Jünger relate ses rapports avec le philosophe dans une série d'entretiens avec ses traducteurs italiens, *Les prochains Titans*.

L'examen de ce corpus permet de préciser la teneur ainsi que l'origine du dialogue entre Heidegger et Jünger. L'on remarque en un premier temps que par-delà leur commune option politique des années 1930 — celle de la «troisième voie» allemande, souhaitée et crue possible, pour un temps, par le philosophe comme par l'essayiste¹⁹ —, Heidegger et Jünger occupaient un même champ de réflexion balisé par trois thèmes particuliers. Nous ne ferons ici qu'esquisser ces thèmes que nous développerons dans les deuxième et troisième parties de cette étude.

Tout d'abord, Heidegger et Jünger s'intéressent au langage, à la langue allemande et à l'étymologie²⁰. Tous deux exploitent en outre un même ensemble de métaphores, parmi lesquelles figurent la forêt, les Titans, l'éclipse du divin et l'attente d'un dévoilement. Jünger et Heidegger partagent ensuite une conception de l'époque présente comme *intervalle indéterminé* entre deux grands moments de l'histoire. L'époque passée — celle de la métaphysique moderne, pour Heidegger, ou du libéralisme bourgeois, pour Jünger — est considérée comme étant révolue, et l'époque à venir est pensée comme un nouveau paradigme dont la configuration demeure incertaine puisqu'elle repose essentiellement sur une *révélation imprévisible*. Enfin, tous deux s'intéressent à l'interprétation nietzschéenne du nihilisme et de la volonté de puissance — le *Passage de la ligne* et la «Contribution à la question de l'être» forment d'ailleurs un véritable dialogue sur ces deux derniers thèmes.

L'examen de ce corpus permet en un second temps de remarquer que la discrète relation entre Ernst Jünger et Martin Heidegger ne s'explique ni par le seul contexte intellectuel commun, ni par une amitié particulière entre les deux penseurs, ni par un intérêt profond de la part de Jünger pour la philosophie heideggérienne. C'est ce qui ressort des entretiens italiens de 1995 : Jünger reconnaît avoir été frappé par le charisme de Heidegger²¹, mais il ne dit pas avoir été influencé par la pensée du philosophe ni marqué par la lecture de ses travaux, et ne parle de lui ni comme d'un proche ami ni comme d'un collègue. Par ailleurs, que les mentions de Heidegger dans l'immense œuvre d'essayiste de Jünger soient peu nombreuses et peu

substantielles témoigne du rôle modeste qu'a pu jouer la pensée heideggérienne pour Jünger.

Si Jünger a toujours souligné des caractéristiques relevant de la *personnalité* de Heidegger, le philosophe a de son côté lui-même affirmé l'importance des *idées* de Jünger, non seulement pour le développement de sa propre pensée, mais aussi en elles-mêmes. Il appert en fait que la relation entre le philosophe et l'essayiste a été tissée principalement par Heidegger. Celui-ci a accordé une grande importance aux écrits de Jünger, ainsi qu'en témoignent ses écrits des années 1930 et 1950. Selon Heidegger, Jünger a présenté un diagnostic précis et exact du cours actuel de l'Occident en s'appuyant sur la métaphysique nietzschéenne de la volonté de puissance. C'est en cela que résident l'intérêt et l'importance pour le philosophe de penser *avec* l'essayiste. Mais loin d'en rester à ce partage d'idées, il a aussi vu la nécessité de penser *par-delà* Jünger, c'est-à-dire par-delà la métaphysique nietzschéenne de la volonté de puissance dont Jünger est demeuré entièrement tributaire.

Il se dégage d'un premier examen du corpus que Heidegger s'est fait à la fois lecteur et critique d'Ernst Jünger, aux idées duquel il s'est véritablement intéressé pour des motifs philosophiques. Il nous faut à présent examiner de plus près les textes des années 1930-1950 dans l'optique de la lecture que les deux auteurs font de Nietzsche.

2. La métaphysique nietzschéenne d'Ernst Jünger

La «Contribution à la question de l'être» ainsi que les notes du «Dépassement de la métaphysique» montrent que le profond intérêt de Heidegger pour la pensée de Jünger est directement lié à son interprétation de l'essence et de l'histoire de la métaphysique. Heidegger a cherché à démontrer que les idées développées par Jünger au cours des années 1930 — principalement dans *La mobilisation totale* et *Le Travailleur* — s'insèrent dans la dernière phase de la philosophie occidentale, soit la phase de la métaphysique nietzschéenne de la volonté de puissance. Afin de comprendre la lecture critique de Jünger par Heidegger, nous ne pouvons donc faire l'économie d'un détour par la conception heideggérienne de la métaphysique. En réalité, ce détour n'en est pas un : il s'avère un passage essentiel pour comprendre la place et le statut de la pensée jüngérienne au regard de la reconstruction critique de la modernité philosophique opérée par Heidegger. Il nous faudra montrer comment la compréhension de la position métaphysique de Nietzsche au sein de l'histoire de la pensée permet à Heidegger de critiquer l'appareil interprétatif mis en place par Jünger dans son effort pour comprendre l'époque présente de l'histoire occidentale. En raison de sa compréhension du moment historial dans lequel s'insère sa pensée²², Heidegger est amené à critiquer l'essayiste qui, bien qu'il lui soit contemporain, s'inscrit toujours au sein de la dernière phase de la métaphysique qui s'achève.

La réflexion heideggérienne sur la métaphysique occidentale se développe dès la seconde moitié des années 1930²³. Afin de retracer l'interprétation de la métaphysique qui sous-tend sa lecture critique des essais de Jünger, nous nous référerons principalement aux cours que Heidegger a regroupés dans les deux volumes de son *Nietzsche* (1936-1946), ainsi qu'au «Dépassement de la métaphysique», des textes qui permettent de relever les éléments d'une ligne heideggérienne du développement de l'histoire de la métaphysique.

Heidegger estime que métaphysique et philosophie sont indissociables, car «*métaphysique* est le titre de la philosophie proprement dite»²⁴. Dans son essence et sa tâche, la philosophie est essentiellement une métaphysique, et ainsi «elle constitue un phénomène propre à l'Occident [qui] contribue à déterminer essentiellement son histoire»²⁵. Les expressions «métaphysique occidentale» et «philosophie occidentale» sont donc synonymes. Heidegger affirme 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, l'histoire de 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 initiale²⁶, 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*²⁷. 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 philosophie»²⁸ dirige la recherche de l'*arché*, 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, c'est-à-dire ce qui constitue l'être de l'étant. Heidegger remarque que l'être de l'étant est ainsi déjà déterminé d'une manière particulière en tant que «présence régnante». Les Grecs furent les premiers à nommer cette présence : *phusis*, l'étant qui est à partir de lui-même, à l'opposé de la *technè*, l'étant qui ne se produit que

par intervention de l'être humain. C'est pourquoi Heidegger en vient à définir la *meta ta phusika* comme la «notion et question» qui «commence par poser l'étant en tant que *phusis* de telle sorte que du fait même de le poser, elle interroge par-delà l'étant sur l'étant *en tant* qu'étant»²⁹. 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 mène toute son entreprise. La question conductrice de la métaphysique n'est pas elle-même questionnée par la philosophie. 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 cette entreprise philosophique guidée par la question conductrice se déploie la question fondamentale — la question de l'Être — telle que veut la mener Heidegger. Loin de chercher 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. La tâche d'interprétation de la philosophie occidentale, à laquelle Heidegger a dédié la plus grande part de sa réflexion d'après-guerre, est partie intégrante de la pensée «post-métaphysique» qu'entraîne la question fondamentale. Partant de la question de l'Être, il s'agit donc pour Heidegger d'interroger la question conductrice de la métaphysique — qu'est-ce que l'étant? — et, ce faisant, de développer la structure propre de cette question. Cette tâche permet, d'une part, de cerner la position métaphysique fondamentale propre aux philosophes qui marquent des époques particulières de la métaphysique et, d'autre part, de situer le début et la fin de la métaphysique qui se présente, pour Heidegger, comme un déroulement circulaire achevé. Voilà pourquoi la pensée de Heidegger, depuis la seconde moitié des années 1930, offre une interprétation de l'ensemble de l'histoire de la philosophie.

Dans «Dépassement de la métaphysique» de même que dans «Projets pour l'histoire de l'Être en tant que métaphysique», Heidegger avance les éléments d'une ligne du temps de l'histoire de la philosophie comme histoire des réponses à la question «qu'est-ce que l'étant?» et, donc, des déterminations de l'être de l'étant. Sur 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 époques sont la métaphysique grecque ancienne, la métaphysique de la théologie médiévale et la métaphysique cartésienne moderne. 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 est achevée, du fait qu'elle a fait le tour de ses possibilités.

Quant à Heidegger lui-même, il se situe alors en dehors de la métaphysique achevée, 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.

Cette interprétation originelle de la philosophie comme étant essentiellement une métaphysique qui cherche à cerner le principe de l'étant dans son ensemble — soit : l'être de l'étant — sous-tend la compréhension qu'a Heidegger de l'origine et de la progression de la métaphysique. C'est sur la base de cette compréhension qu'il critique la pensée de Jünger en vertu de son appartenance à la dernière phase de la métaphysique, la phase nietzschéenne. Heidegger estime qu'«en dépit de sa conception par ailleurs originelle de la philosophie présocratique»³⁰, Nietzsche a «contracté l'habitude» propre à la philosophie de considérer son objet comme étant la recherche du principe de l'étant dans son ensemble³¹. 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 «qu'est-ce que l'étant?». Ainsi peut-on, suivant le cadre interprétatif heideggérien, cerner la position métaphysique fondamentale de Nietzsche d'une part, et, d'autre part, situer Nietzsche dans le cours de l'histoire de la philosophie. Il sera alors possible d'apprécier la philosophie de Nietzsche en fonction de la place qu'elle occupe au sein de la métaphysique.

Selon Heidegger, la position métaphysique fondamentale de Nietzsche peut être exprimée par deux propositions : le caractère fondamental de l'étant est défini par la volonté de puissance; l'être est défini par l'éternel retour du même³². Nietzsche aurait lui-même nommé sa position métaphysique fondamentale «*amor fati*», les termes de l'expression renvoyant 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»³³.

En cernant la position métaphysique fondamentale de Nietzsche, Heidegger peut le situer dans le cours de l'histoire de la philosophie : Nietzsche s'inscrit dans la dernière phase de la métaphysique, soit la phase 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 volonté»³⁴. Par cette affirmation, Heidegger veut 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, un dénouement «normal», par lequel Nietzsche marque non seulement l'achèvement de la phase de la métaphysique de la volonté, mais aussi l'achèvement de la métaphysique comme telle. 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 volonté. Heidegger explique 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'exécution»³⁵. Il est dans l'essence de ce vouloir que le voulu et le voulant y soient toujours déjà inclus. «Vouloir, c'est être résolu à soi, mais à soi en tant que ce qui veut ce qui dans le vouloir est posé en tant que voulu»³⁶. L'on pourrait dire que c'est une volonté «pure» que pense Nietzsche, une volonté de volonté : 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*»³⁷. Heidegger écrit que «[I]l fait même de vouloir c'est étendre au-delà de soi sa domination sur...»³⁸ : vouloir, c'est être résolu à soi, c'est vouloir aller au-delà de soi. 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*»³⁹ : 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 identique»⁴⁰ : 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. L'expression «volonté de puissance» indique l'interdéfinition des deux termes qui la forment.

Dans la reconstruction heideggérienne de l'histoire de la philosophie, Nietzsche tient donc une place *nécessaire* — la détermination de l'être de l'étant en tant que volonté de puissance découlant nécessairement de la détermination propre à l'idéalisme allemand de l'être de l'étant en tant que volonté, laquelle détermination est elle-même, selon Heidegger, le développement nécessaire de la métaphysique de la subjectivité mise de l'avant par Descartes. Mais qui plus est, Nietzsche tient une place *capitale* : celle du double achèvement de la métaphysique et de l'histoire de la philosophie. Heidegger estime en effet que la métaphysique nietzschéenne clôt le cercle de la question conductrice de la philosophie, «qu'est-ce que l'étant?» : «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 tel»⁴¹. 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»⁴². Ces premières réponses apportées à la question philosophique à l'aube de la pensée 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»⁴³. 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*⁴⁴. Or, Nietzsche affirme que l'être de l'étant est le devenir : «l'étant est au fond un constant créer»⁴⁵, 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 même⁴⁶.

Ainsi Heidegger affirme-t-il qu'avec la pensée de Nietzsche, la métaphysique a fait le tour complet de ses possibilités : 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 — et donc en dehors de l'histoire de la philosophie —, 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. En somme, le moment de l'achèvement de la métaphysique rend 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 précédèrent, 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 philosophie»⁴⁷. 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.

Cette interprétation de la métaphysique nietzschéenne de la volonté de puissance nous permet d'apprécier la lecture critique que fait Heidegger de la pensée d'Ernst Jünger telle qu'elle s'exprime, dans les années 1930, principalement dans *La mobilisation totale* et *Le Travailleur*. D'une manière générale, Heidegger affirme que la pensée de Jünger 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 qui est donc la source de la donation de sens, le «subjectum déterminant»⁴⁸. Heidegger veut ainsi montrer que les descriptions jüngériennes s'inscrivent dans le mode de pensée propre à 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»⁴⁹. Mais d'une manière plus précise, la pensée de Jünger, selon Heidegger, s'inscrit au sein de la métaphysique nietzschéenne de la volonté de puissance : la position métaphysique fondamentale de Jünger serait donc déterminée par la notion et l'expérience de la volonté de puissance.

Rappelons que pour Heidegger, toute description offerte par un penseur prend place dans un horizon de pensée — une position métaphysique fondamentale — qui résulte d'«expériences fondamentales» de l'étant dans son ensemble⁵⁰. Or, l'expérience fondamentale qui sous-tend la pensée de Jünger, c'est la «guerre de matériel»⁵¹ propre à la Première Guerre mondiale. Pour Jünger, l'étant en totalité est *mobilisation*, et le principe décisif de la mobilisation totale, c'est la «disponibilité à être mobilisé»⁵². 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 fondamentale pour lui est celle de la mobilisation comme déploiements de *force* «dont le signe distinctif, écrit-il, est d'être dépourvu de finalité»⁵³ : 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 — par suite de l'expérience jüngérienne du front, lors de la Première Guerre mondiale — et la métaphysique nietzschéenne de la volonté de puissance. Tous deux forment la position métaphysique fondamentale de Jünger.

Son ouvrage de 1932 témoigne du fait que Jünger a développé le concept de la Figure du Travailleur en rapport direct à la conception nietzschéenne de la volonté de puissance. En effet, une section du *Travailleur* intitulée «La puissance comme représentation de la Figure du Travailleur» (§21-24) fait explicitement référence à Nietzsche en s'ouvrant sur l'affirmation que «[l]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»⁵⁴. Toutefois, dans l'optique du monde du travail⁵⁵, Jünger veut penser un «rapport à la puissance particulier et nécessaire bien qu'étranger à l'ordre de la volonté, rapport qui se laisse également définir comme *mission*»⁵⁶. Or, dans le monde du travail, la puissance est «une représentation de la Figure du Travailleur» : voilà pour Jünger «la légitimation d'une volonté de puissance toute nouvelle et particulière»⁵⁷ 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»⁵⁸, la conformité du monde humain à la «mobilisation supérieure accomplie par l'époque à travers nous»⁵⁹. Le travailleur, c'est l'homme mobilisé et l'homme qui mobilise⁶⁰.

C'est au regard de cette conception jüngérienne de la puissance que Heidegger peut affirmer que la Figure du Travailleur est présente au monde sous la forme de la puissance⁶¹. Mais Heidegger ne fait pas de la puissance le cœur de la pensée de Jünger. Plutôt, comme Jünger estime que «[l]a technique est l'art et la manière dont la Figure du Travailleur mobi-

lise le monde»⁶², Heidegger estime que la métaphysique jüngerienne repose sur cette triade formée par la mobilisation, la technique et le 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 métaphysique fondamentale d'Ernst Jünger participe, dans l'histoire de la philosophie, du paradigme nietzschéen de la volonté de puissance. Voilà donc la raison d'être de la critique heideggerienne de Jünger : *ce dernier n'a pas vu que la position métaphysique fondamentale de Nietzsche a rendu possible une «contre-position» féconde pour penser par-delà la philosophie nietzschéenne et, donc, par-delà la question métaphysique «qu'est-ce que l'étant?»*.

Malgré sa critique, Heidegger accorde une importance particulière à la pensée de l'essayiste. En 1955, il s'étonne «qu'un livre si clairvoyant ait paru déjà depuis des années sans qu'on en ait encore compris la leçon, c'est-à-dire sans qu'on ait osé [...] laisser le regard que l'on porte sur le présent se mouvoir librement dans l'optique du *Travailleur* et penser planétairement»⁶³. Heidegger estime en effet que *Le Travailleur* est une œuvre d'importance, 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»⁶⁴, ce dont toute la littérature nietzschéenne, y compris Spengler, se serait montrée jusque-là incapable.

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 propre à la métaphysique (en effet, selon Heidegger, Jünger pose implicitement la question «qu'est-ce que l'étant?» et répond que l'étant dans son ensemble est travail et mobilisation, ce qui revient à dire : l'étant dans son ensemble est volonté de puissance). Il n'a pas su le penser 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»⁶⁵ 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 déceler l'oubli de l'Être qui caractérise toute métaphysique. Mais que Jünger soit demeuré dans le paradigme nietzschéen est déjà beaucoup aux yeux de Heidegger, car de toutes les positions métaphysiques fondamentales dont témoigne l'histoire de la philosophie, celle de Nietzsche est peut-être pour lui la plus digne d'être pensée⁶⁶, du fait qu'achevant la métaphysique par un retour métamorphosant aux sources de la philosophie, elle rend pos-

sible cette contre-position qui sera le point de départ de la pensée fondamentale menée par le second Heidegger.

3. Heidegger, de Jünger à Nietzsche

La question qui porte sur la nature de la relation entre Martin Heidegger et Ernst Jünger trouve ainsi sa réponse dans la conception heideggérienne de la métaphysique : le philosophe a mené une lecture critique de la pensée jüngérienne en fonction de la place déterminante de la philosophie nietzschéenne dans l'histoire de la pensée occidentale. Pour Heidegger, penser Jünger, c'est penser Nietzsche. Mais il s'est surtout agi pour Heidegger de penser *par-delà Jünger* pour penser *avec Nietzsche*. Certes, Heidegger a reproché à Jünger de ne pas avoir vu ce que Nietzsche a rendu possible dans le domaine de la pensée — à savoir la question fondamentale, la pensée de l'Être, par-delà la métaphysique. Mais surtout, Heidegger a reproché à Jünger de ne pas avoir repris le flambeau d'une tâche philosophique que Nietzsche s'était déjà donnée envers la civilisation et l'esprit allemands. En somme, Jünger est resté insensible aux deux éléments qui indiquaient la portée transhistorique du moment nietzschéen dans l'histoire de la pensée occidentale.

Sa lecture critique de Jünger a permis à Heidegger de délimiter et de suivre une tâche pour la pensée, et ce, en rapport direct avec Nietzsche. En plus d'avoir cherché à accomplir dans la pensée ce que la philosophie nietzschéenne a rendu possible — à savoir la mise au jour, par la pensée de l'Être, de la structure propre à la pensée métaphysique et du triple oubli sur lequel elle repose —, Heidegger a renoué avec le projet de Nietzsche, tel que celui-ci l'a présenté dans ses textes des années 1870, à savoir de ramener l'esprit allemand à lui-même par un retour aux Grecs, pour le bien d'une civilisation allemande authentique que le philosophe ne peut créer, mais simplement «préparer»⁶⁷. Aux yeux de Heidegger, si le cercle de la métaphysique s'achève avec Nietzsche, c'est avec la pensée de l'Être que la boucle est complétée, car elle mène du projet nietzschéen d'une régénération de la civilisation allemande à la possibilité réelle pour la pensée de préparer cette régénération. Voilà la possibilité que Heidegger aura entrevue et défendue dans les années 1930, en un constant dialogue avec Nietzsche. C'est ainsi qu'en 1933, dans son Discours de rectorat prononcé à l'université de Fribourg, Heidegger n'hésite pas à signaler au moyen d'une ellipse que c'est «la problématique de l'être en général qui extorque au peuple travail et combat»⁶⁸, ces derniers étant les services qui découlent du lien qu'entretient le corps étudiant au peuple et à la nation alors en crise. Dans un cours de 1935, Heidegger décrit en son propre vocabulaire la crise de la civilisation allemande qu'il s'agit de contrer par l'éveil de la pensée : «Notre peuple, en tant qu'il se trouve au milieu, subit la pression de l'étau la plus violente, lui qui est le peuple le plus riche en voisins, et aussi le plus en danger, et avec tout cela le peuple métaphysique»⁶⁹. À la

crise civilisationnelle du peuple «métaphysique», Heidegger aura proposé une solution toute philosophique. Pour renverser le mouvement généralisé de décadence, le peuple allemand doit «se faire un destin», ce qui demande qu'il se tourne vers son origine et s'ouvre à sa tradition. En un mot, Heidegger estime que la régénération de l'Europe ne pourra se faire qu'à condition que le peuple allemand — le centre de l'Occident — renoue avec son origine — la Grèce antique comme origine philosophique de l'Occident —, car la force salvatrice repose dans le lien entre l'*origine* et le *destin*.

Or c'était là le vœu de Nietzsche lorsqu'il était philosophe universitaire. Heidegger a directement repris de Nietzsche l'idée de se «mettre à l'école des Grecs». Il a d'ailleurs longuement étudié cet auteur dans les années 1930. Nietzsche écrivait déjà dans son premier ouvrage que pour que «l'esprit allemand» vive «d'heureuses retrouvailles avec lui-même», pour qu'il puisse «oser paraître à la face de tous les peuples, hardi et libre, et débarrassé de la tutelle de la civilisation romane», il n'y avait qu'une condition : «qu'il se mette, sans la moindre hésitation, à l'école de ce peuple, dont c'est déjà la plus haute des gloires et un rare privilège que d'être capable d'en recevoir les leçons : je veux parler des Grecs»⁷⁰. Il est particulièrement intéressant de remarquer que, tout comme Nietzsche (dans sa série de cinq conférences intitulée *Sur l'avenir de nos établissements d'enseignement*, prononcées à Bâle à l'hiver 1872), Heidegger a lancé (dans son Discours de rectorat) une exhortation aux étudiants et aux professeurs à revenir à l'essence du questionnement philosophique (que Heidegger définit comme étant la triple connaissance de l'origine, du destin et de l'esprit)⁷¹, pour assurer la grandeur du peuple allemand dont le destin l'appelle à mener l'Occident vers une nouvelle étape de son histoire. Pour l'un comme pour l'autre, la mission salvatrice de l'Allemagne qui incombe au penseur ne pourra être menée à terme que si le peuple allemand se met à l'école des Grecs pour puiser la connaissance nécessaire à l'exécution de cette mission.

Voilà la réponse toute nietzschéenne que Heidegger a apportée à la situation critique où se trouve l'Occident dans l'entre-deux-guerres. Voilà la réponse que Jünger n'a pas aperçue, lui qui, bien qu'il soit demeuré à l'intérieur du paradigme nietzschéen de la métaphysique de la volonté de puissance, n'a pas repris le flambeau de la tâche essentielle que Nietzsche avait déjà cernée. Pour Heidegger, lire et critiquer Jünger, c'est réactualiser et réaffirmer cette tâche, autant dans l'Allemagne des années 1930 que dans l'Allemagne des années 1950 et 1960. La lecture critique de Jünger menée par Heidegger est en quelque sorte le témoin de la distance qui sépare les deux auteurs, Heidegger ayant toujours refusé de faire son autocritique et de se distancer de sa prise de position politique des années 1930, alors que Jünger est passé d'un militantisme actif (1920-1930) à une critique du troisième Reich (1930-1940), puis à un espoir en une nouvelle

révélation historique (1950), pour aboutir à un pessimisme (1980). Heidegger, lui, n'aura pas cessé de fréquenter l'école des Grecs et d'affirmer que le salut de l'Occident ne pourra se trouver que dans une autre voie que l'alternative entre le socialisme et le libéralisme⁷². Pourquoi ne pas penser que le fait pour Heidegger de ramener sa lecture de Jünger à un dialogue ininterrompu avec Nietzsche lui permet de sauver la validité d'une tâche qu'avant même le troisième Reich et toute Révolution conservatrice, un «grand penseur»⁷³ avait déjà décrite, défendue et faite sienne?

Selon Heidegger, Jünger n'a pas vu que la pensée de Nietzsche a rendu possible un retour au questionnement essentiel des présocratiques, et que ce véritable événement philosophique a permis le début d'une toute nouvelle forme de pensée, une pensée inscrite au cœur de l'esprit allemand et qui répond à son destin scellé depuis ses origines grecques : avec Nietzsche, l'esprit allemand peut opérer ce «retour méditatif sur lui-même»⁷⁴ que Heidegger appelait déjà de tous ses vœux dans son Discours de rectorat. L'achèvement de la métaphysique, avec Nietzsche, met au jour la possibilité d'accomplir enfin la «mission spirituelle» du peuple allemand, qui demeure la même, en 1930 comme en 1960.

Nietzsche est bien le pôle central de la relation de pensée entre Martin Heidegger et Ernst Jünger. Le fondement nietzschéen de la pensée jüngérienne motive l'intérêt de Heidegger pour celle-ci. Mais ce fondement est aussi à la source de la critique qu'il en a développée. Il semble toutefois que ce soit un bien grand hommage que d'être digne de critique aux yeux de Heidegger — Ernst Jünger est en effet l'un des rares penseurs avec qui le philosophe ait, dans le second moment de sa pensée, daigné dialoguer⁷⁵.

Notes

- 1 E. Jünger, *Passage de la ligne* [1950], trad. H. Plard, Paris, Christian Bourgeois, 1997; et M. Heidegger, «Contribution à la question de l'être» [1955], trad. G. Granel, dans M. Heidegger, *Questions I et II*, Paris, Gallimard, 1990, p. 195-252.
- 2 C. Graf von Krockow, *Die Entscheidung : Eine Untersuchung über Ernst Jünger, Carl Schmitt und Martin Heidegger*, Stuttgart, Ferdinand Enke, 1958; J.-M. Palmier, *Les écrits politiques de Heidegger*, Paris, L'Herne, 1968; et D. Hoerges, «“Die wahre Leidenschaft des 20. Jahrhunderts ist die Knechtschaft” : Die Nationalintellektuellen contra Menschen- und Bürgerrechte. Ernst Jünger, Martin Heidegger, Carl Schmitt», dans W. Bialas et G. G. Iggers, dir., *Intellektuelle in der Weimarer Republik*, Berne/Francfort a. M., Peter Lang, 1996, p. 91-104.
- 3 P. Bourdieu, *L'ontologie politique de Martin Heidegger*, Paris, Minuit, 1988, p. 54. Cf. aussi D. Losurdo, *Heidegger et l'idéologie de la guerre*, trad. J.-M. Buée, Paris, Presses Universitaires de France, 1998.
- 4 Bourdieu, *L'ontologie*, p. 54. Cf. aussi K. Löwith, «Les implications politiques de la philosophie de l'existence chez Heidegger», trad. J. Rován, *Les temps*

- modernes, vol. 2, n° 14, 1946, et N. Tertulian, «La pensée de Heidegger sous le regard démystificateur d'un sociologue», dans J. Bidet et J. Texier, dir., *Actuel Marx*, n° 20 : *Autour de Pierre Bourdieu*, Paris, Presses Universitaires de France, 1996.
- 5 E. Jünger, *Les prochains Titans*, [1995], entretiens avec A. Gnoli et F. Volpi, trad. M. Bouzaher, Paris, Grasset, 1998, p. 40. Dans l'entre-deux-guerres, Jünger a rédigé plus d'une centaine d'articles politiques et idéologiques dans des revues et journaux de droite et d'extrême-droite tels que *Die Standarte*, *Arminius*, *Widerstand*, *Deutsches Volkstum* et même le *Völkischer Beobachter* (cf. S. O. Berggötz, dir., *Ernst Jünger. Politische Publizistik 1919-1933*, Stuttgart, Klett-Cotta, 2001).
- 6 Par exemple dans la conférence «Le Tournant» de 1949, trad. J. Lauxerois et C. Roëls, dans M. Heidegger, *Questions IV*, Paris, Gallimard, 1976, p. 153, et dans le cours *Qu'appelle-t-on penser?*, de 1951-1952, trad. A. Becker et G. Granel, Paris, Presses Universitaires de France, 1992, p. 35.
- 7 Le premier Heidegger a certes dialogué, en tant que philosophe universitaire, avec E. Husserl, N. Hartmann et K. Jaspers. Mais le second Heidegger (c'est-à-dire après «le tournant» dans sa pensée qui eut lieu vers le milieu des années 1930) 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).
- 8 M. Heidegger, «Dépassement de la métaphysique», *Essais et conférences*, trad. A. Préau, Paris, Gallimard, 1996, §2, p. 81-82; cf. aussi §3.
- 9 M. Heidegger, «L'époque des "conceptions du monde"», *Chemins qui ne mènent nulle part*, trad. W. Brokmeier, Paris, Gallimard, 1986, p. 126, note 1.
- 10 Cf. M. Heidegger, *Gesamtausgabe*, t. 90 : *Zu Ernst Jünger*, P. Trawny, dir., Francfort a. M., Klostermann, 2004.
- 11 M. Heidegger, «Le rectorat 1933-1934. Faits et réflexions», trad. F. Fédier, *Le Débat*, vol. 27, 1983, p. 76.
- 12 Jünger, *Passage*, p. 93-96.
- 13 Heidegger, «Contribution», p. 199.
- 14 Cf. Heidegger, «Dépassement», §26 (seul paragraphe écrit en 1951), p. 107; cf. E. Jünger, *Le Travailleur* [1932], trad. J. Hervier, Paris, Christian Bourgois, 1989, §49.
- 15 Cf. Heidegger, «Contribution», p. 206.
- 16 Cf. E. Jünger, *Le mur du Temps*, trad. H. Thomas, Paris, Gallimard, 1994, §96, p. 182-183.
- 17 Cf. E. Jünger, «Volants. À Martin Heidegger pour son 80^e anniversaire», dans *Rivarol et autres essais*, trad. J. Naujac et L. Eze, Paris, Grasset, 1974, p. 131, et «Lettre de Martin Heidegger», dans *ibid.*, p. 161-164.
- 18 Cf. E. Jünger, «Le Travailleur planétaire», dans M. Haar, dir., *Cahier de l'Herne Martin Heidegger*, Paris, L'Herne, 1983, p. 149.

- 19 Ainsi qu'en témoignent, pour Heidegger, le Discours de rectorat (1933) et l'*Introduction à la métaphysique* (1935), et pour Jünger, les divers essais révolutionnaires-conservateurs de l'entre-deux-guerres.
- 20 Il faut toutefois noter que Jünger ne partage pas la fascination de Heidegger pour le grec ancien.
- 21 Cf. Jünger, *Les prochains Titans*, p. 53.
- 22 Nous verrons en effet que Heidegger considère que sa pensée se situe en dehors de la métaphysique dont le développement est terminé, du fait qu'avec la philosophie de Nietzsche, elle a fait le tour de ses possibilités.
- 23 Heidegger dira d'ailleurs en 1966 que «[t]out le travail [qu'il] a fait dans [ses] cours et [ses] séminaires durant les trente dernières années n'a rien été d'autre principalement qu'une interprétation de la philosophie occidentale» (*Réponses et questions sur l'histoire et la politique* [entrevue accordée à *Der Spiegel* en 1966], trad. J. Launay, Paris, Mercure de France, 1977, p. 55).
- 24 M. Heidegger, «L'Éternel Retour du Même», cours du semestre d'été 1936, dans *Nietzsche*, vol. 1, trad. P. Klossowski, Paris, Gallimard, 1971, p. 348.
- 25 *Ibid.*, p. 347.
- 26 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. Sur la conception heideggérienne de l'Être et de la vérité, cf. le cours de l'été 1943 : «Alèthéia (Héraclite, fragment 16)» [1943], dans Heidegger, *Essais et conférences*, et J. Grondin, «L'alèthéia entre Platon et Heidegger», *Revue de métaphysique et de morale*, vol. 87, n° 4, 1982.
- 27 Cf. Heidegger, «Projets pour l'histoire de l'Être en tant que métaphysique» [1941], dans *Nietzsche*, vol. 2, p. 379-380; Heidegger, «La remémoration dans la métaphysique» [1941], dans *ibid.*, p. 395; et Heidegger, «L'Éternel Retour du Même», p. 356.
- 28 Heidegger, «L'Éternel Retour du Même», p. 349.
- 29 *Ibid.*, p. 352.
- 30 Heidegger, «La volonté de puissance en tant qu'art», cours du semestre d'hiver 1936, dans *Nietzsche*, vol. 1, p. 26.
- 31 Il faut toutefois souligner que, du fait que Nietzsche se tient à la toute fin de la métaphysique et qu'il a entretenu un dialogue avec les présocratiques, Heidegger lui accorde un statut particulier. Ce dernier affirmait dans un cours de 1936 : «Nietzsche savait ce que c'est que la philosophie. Ce savoir-là est rare. Seuls les grands penseurs le possèdent. Les plus grands en témoignent, de la façon la plus pure, sous la forme d'une interrogation constante.» Mais il poursuivait en soulignant le manque de recul historique nécessaire «pour que puisse déjà mûrir une appréciation de ce qui constitue la force de ce penseur» («La volonté de puissance en tant qu'art», p. 14-15).
- 32 Cf. *ibid.*, p. 30 et 40.
- 33 Heidegger, «L'Éternel Retour du Même», p. 365.
- 34 Heidegger, «La volonté de puissance en tant qu'art», p. 40.
- 35 *Ibid.*, p. 44.

- 36 *Ibid.*
- 37 *Ibid.*, p. 61.
- 38 *Ibid.*, p. 45.
- 39 *Ibid.*, p. 61.
- 40 *Ibid.*, p. 64.
- 41 Heidegger, «L'Éternel Retour du Même», p. 360.
- 42 *Ibid.*
- 43 *Ibid.*, p. 361.
- 44 *Ibid.*
- 45 *Ibid.*
- 46 Cf. *ibid.*, p. 363.
- 47 *Ibid.*, p. 364.
- 48 Heidegger, «Contribution», p. 214.
- 49 *Ibid.*, p. 212-213.
- 50 Cf. *ibid.*, p. 204.
- 51 Jünger emploie cette expression pour caractériser la nouveauté des batailles de 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 (cf. *La mobilisation totale* [1930], dans E. Jünger, *L'État universel*, trad. H. Plard et M. B. de Launay, Paris, Gallimard, 1990, §6, p. 130; §3, p. 113; et *La guerre comme expérience intérieure* [1922], trad. F. Poncet, Paris, Christian Bourgois, 1997).
- 52 Jünger, *La mobilisation totale*, §4, p. 115.
- 53 *Ibid.*, p. 116.
- 54 Jünger, *Le Travailleur*, §21, p. 103.
- 55 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» (Jünger, *La mobilisation totale*, §3, p. 107).
- 56 Jünger, *Le Travailleur*, §21, p. 104; nous soulignons. Bien qu'il écrive que le nouveau rapport à la puissance est étranger à la volonté, Jünger continue d'employer l'expression «volonté de puissance» pour décrire ce rapport. Il semble qu'il veuille surtout souligner qu'une chose comme une «pure volonté de puissance», abstraite et, pour ainsi dire, désincarnée, n'existe pas. Pour Jünger, la puissance «est un signe d'existence», elle est «liée à une unité de vie stable et déterminée» (*ibid.*; aussi §22, p. 104 et 106). Il s'accorde en cela avec Nietzsche, pour qui vie et volonté de puissance sont indissociables.
- 57 *Ibid.*, §22, p. 107.
- 58 *Ibid.*, p. 108.
- 59 Jünger, *La mobilisation totale*, §6, p. 127-128.
- 60 Jünger écrit qu'autant la Figure du Travailleur «favorise la mobilisation totale, autant elle détruit tout ce qui s'oppose à cette mobilisation» (Jünger, *Le Travailleur*, §44, p. 199).
- 61 Cf. Heidegger, «Contribution», p. 215.

- 62 Jünger, *Le Travailleur*, §44, p. 198.
- 63 Heidegger, «Contribution», p. 205.
- 64 *Ibid.*, p. 206.
- 65 Heidegger, «La volonté de puissance en tant qu'art», p. 26.
- 66 Voilà possiblement pourquoi Heidegger a consacré tant d'études à Nietzsche : trois livres, dont deux de plus de 400 pages, et au moins deux conférences.
- 67 Nietzsche, «Le philosophe comme médecin de la civilisation» [1873], dans F. Nietzsche, *Le livre du philosophe. Études théorétiques*, éd. Kröner, trad. A. Kremer-Marietti, Paris, Flammarion, §170, p. 109 : «Quel est le pouvoir d'un philosophe en ce qui concerne la civilisation de son peuple? [...] [I] ne peut créer une civilisation, mais la préparer, supprimer les entraves ou bien la modérer et ainsi la conserver ou bien la détruire». Cf. aussi Heidegger, *Réponses et questions*, p. 49 : «la philosophie ne pourra pas produire d'effet immédiat qui change l'état présent du monde. [...] Il nous reste pour seule possibilité de préparer dans la pensée et la poésie une disponibilité pour l'apparition du dieu ou pour l'absence du dieu dans notre déclin».
- 68 M. Heidegger, «L'Université allemande envers et contre tout elle-même» [1933], trad. F. Fédier, *Le Débat*, vol. 27, 1983, p. 95.
- 69 M. Heidegger, *Introduction à la métaphysique*, cours de l'été 1935, trad. G. Kahn, Paris, Gallimard, 1980, p. 56.
- 70 F. Nietzsche, *La naissance de la tragédie* [1872], trad. P. Lacoue-Labarthe, Paris, Gallimard, 1986, §19, p. 118.
- 71 Cf. Heidegger, «L'Université allemande», p. 95.
- 72 Cf. Heidegger, *Réponses et questions*, p. 17, 22 et 41-43.
- 73 Heidegger, «La volonté de puissance en tant qu'art», p. 14.
- 74 Heidegger, «L'Université allemande», p. 91.
- 75 L'auteure souhaite remercier MM. Pierre Manent, Daniel Tanguay et Danic Parenteau pour leurs commentaires fort utiles sur les versions antérieures de ce texte. Elle tient de plus à remercier le Conseil de recherches en sciences humaines du Canada pour son soutien lors des recherches ayant mené à la rédaction de cet article.