

**Alice Gonzi**

## **LA PREMIÈRE RÉCEPTION DE NIETZSCHE EN FRANCE : GAULTIER, CHESTOV, BATAILLE, FONDANE**

Notre objectif est de démontrer que, lors de la première réception de Nietzsche en France, l'opposition entre éternel retour et volonté de puissance apparaît comme une constante. D'autre part, la volonté de puissance peut être déclinée en termes de volonté d'affectivité. En somme, il s'agit d'enrichir la réflexion sur Nietzsche qui reste souvent entravée par des idées préconçues.

La réception française de Nietzsche, traitée dans la savante étude historique de Jacques Le Rider, est une source d'idées dignes d'être approfondies, surtout pour ce qui concerne spécifiquement la nature philosophique de sa première phase.<sup>1</sup> Ce moment initial, qui va de l'année 1877 jusqu'à, environ, les années 30, présente des points qu'il semble important de mentionner, au-delà de ce qu'on pense être l'acquis le plus considérable : le fait d'avoir rendu la lecture de Nietzsche possible en français. L'accueil de Nietzsche en France traverse des vicissitudes au travers desquelles certaines idées semblent s'égarer, ou se modifier; d'autres semblent oubliées, pour enfin réémerger comme dans un imperceptible mouvement géologique. Nietzsche est, au début, un auteur à la mode, même si dans la période entre les deux guerres, on cesse de le lire, sauf exceptionnellement comme Fondane ; ou bien on le lit comme le représentant insigne du germanisme et de la menaçante barbarie nazie. La période des années '30-'40 est pourtant un moment crucial : si les auteurs de droite lisent Nietzsche en mettant l'accent sur la volonté de puissance, d'autres par contre fournissent des interprétations anti-fascistes mettant l'accent sur l'idée du retour

---

<sup>1</sup> En synthétisant de façon extrême le panorama, on peut dire qu'il est caractérisé par la présence simultanée de facteurs d'hostilité et d'accueil : a) pendant la Troisième République, la philosophie universitaire présente une orientation presque exclusivement néo-kantiennne, dont l'intérêt envers le primat du devoir et de l'éthique empêche l'acceptation de théories tragiquement critiques par rapport à la morale comme celles de Nietzsche; motif pour lequel il est snobé précisément par le corps académique et, par contre, reçu par des intellectuels externes à l'Université et réfractaires à la « philosophie officielle ». b) En outre, la première traduction en français (*Wagner à Bayreuth*, 1877) était dictée par un intérêt indirect : elle était consacrée aux admirateurs français de Wagner qui ne pardonnèrent pas à Nietzsche sa rupture avec le musicien ; certains d'entre eux seront par la suite de célèbres adversaires de Nietzsche. c) D'autre part, la richesse des débats ne peut être niée. Elle semble avoir été préparée par une « espèce de pré-nietzscheanisme latent ». Une autre particularité à rappeler est le fait que, dès l'année 1890, les théories de Nietzsche ont été utilisées comme arme critique contre un wagnérisme et un schopenhauerisme désormais désuets, et contre la philosophie universitaire. Ces théories furent adoptées à la fois par la gauche et par la droite en réaction aux scandales financiers de l'époque et à l'hypocrisie du régime républicain corrompu.

éternel et l'insistance de Nietzsche sur l'irréductibilité des éléments de contradiction à la fois dans la pensée et dans la vie. Parmi les exceptions on trouve aussi, malgré sa nature problématique, la leçon que Chestov retient de Nietzsche.

Ce qui est peut-être l'un des héritages les plus importants est la tentative de certains auteurs, lors de la toute première réception de Nietzsche, de créer un espace transnational, européen (non seulement réduit à un dialogue culturel entre la France et l'Allemagne) en partant de Nietzsche et d'un symposium de discussion sur sa philosophie. Lichtenberger, Albert, Gaultier, et même Chestov sont des protagonistes de ce que Le Rider appelle « 'le Locarno intellectuel' de la deuxième moitié des années 20 » : cette « connivence intellectuelle qui caractérisait les premiers nietzschéistes français »<sup>2</sup> et qui a été interrompue si violemment par la première guerre mondiale.

Donc, en ce qui concerne l'héritage du premier grand moment de Nietzsche en France, il faut souligner la fracture, survenue entre les années 30-40, où il semble que plusieurs thèmes aient été oubliés, mis en sourdine, peut-être aussi donnés comme garantis mais non pas utilisés comme points de repères, car peu connus. Pourtant certains de ces thèmes semblent émerger de nouveau : il s'agit peut-être seulement d'un lien ténu, d'un écho, d'une suggestion qui vient de loin et dont il n'est pas facile de comprendre l'origine précise. Une telle origine peut être reconnue dans le legs de Chestov : ses oeuvres, son influence. Pensons à Deleuze, pensons à Fondane, pensons à Bataille. Georges Bataille semble marquer une espèce de « partage des eaux » : non seulement il reste à la limite du premier et du deuxième moment (dont il est le représentant le plus important), mais il se projette aussi jusqu'au troisième, celui du Colloque de Royaumont du 1964 (auquel prennent part son ancien ami des aventures du *Collège de Sociologie* et d'*Acéphale*, Pierre Klossowski, ainsi que Boris de Schlœzer).

C'est la raison pour laquelle la réflexion de Bataille sur Nietzsche, sera aussi présente dans cet article car, tout comme Fondane, il doit cette difficile « compagnie sur terre » qu'est Nietzsche, à l'enseignement, durable bien que non explicité, de Chestov. Bataille et Fondane sont, avec Chestov les seuls qui, pendant les années 30, ne s'égarèrent pas dans des lectures simplistes et chauvines de Nietzsche. Bien au contraire, ils essaient de donner un nouvel élan et un nouveau souffle à la tentative « d'inventer une culture européenne, par-delà les prétendues spécificités nationales ! ».<sup>3</sup>

---

<sup>2</sup> J. Le Rider, *Nietzsche en France de la fin du XIX<sup>e</sup> siècle au temps présent*, Paris, PUF, 1999, p. 146.

<sup>3</sup> *Ibid.*, p. 148.

## L'opposition entre éternel retour et volonté de puissance

Nous tenterons de traiter seulement de certains aspects du « dialogue » entre Nietzsche et Fondane, sans prétention d'exhaustivité. Le caractère contradictoire du rapport entre les deux auteurs ne peut être ignoré : se rapporter à Nietzsche exige prudence et circonspection ; toutefois Nietzsche est pour Fondane une référence continuelle parmi la pléiade des philosophes existentiels.

En suivant Fondane lui-même, on peut reconnaître deux façons de se d'approcher Nietzsche : avec les « yeux ouverts » en essayant d'harmoniser les points contradictoires dans une vision systématique, ou avec « les yeux fermés » en cherchant à saisir Nietzsche à travers une vue intérieure.

C'est de la première méthode qu'émergent les problèmes les plus ardues : il s'agit d'approcher Nietzsche avec une vision rationnelle, malgré le manque d'enchaînement équilibré, et les insolubles contradictions. D'ailleurs, une telle position nous laisse dans une impossibilité formelle, sans instruments aptes à apprendre la vérité de Nietzsche, dans l'incapacité de dire, par exemple, quel est son dernier mot (si toutefois il existe) sur la dichotomie entre retour éternel et volonté de puissance.

En fait, cette tension est perçue par tous les auteurs qui en France s'occupent de Nietzsche lors de sa réception initiale. Parmi eux, Jules de Gaultier qui réfléchit sur la contradiction entre l'idée du retour éternel et la possibilité de l'*Übermensch* comme expression de la volonté de puissance. L'erreur de Nietzsche aurait été, selon Gaultier, de ne s'être pas arrêté à la théorisation du beau comme concept capable de justifier l'existence formulée dans la *Naissance de la tragédie*. Erreur du reste compréhensible dès lors que la tendance dominante de sa pensée est celle de la cruauté et un refus de l'hypothèse que tout élément puisse être soustrait aux oppositions des différentes volontés se disputant la suprématie. Toutefois, Nietzsche se serait trompé, car l'idée du beau n'est pas corrompue, altérée comme les autres idoles théologiques. Nietzsche aurait dû porter aux conséquences extrêmes la conscience exprimée dans la *Naissance de la tragédie* selon laquelle la vie, non pas justifiable d'un point de vue éthique, trouve sa propre raison d'être et sa justification dans le sentiment esthétique.<sup>4</sup> Ainsi il aurait fondé et légitimé de façon appropriée la

---

<sup>4</sup> J. De Gaultier, *Nietzsche et la réforme philosophique*, Paris, Mercure de France, 1904, p. 63. Id., *La Sensibilité métaphysique*, Paris, Editions du Siècle, 1924, p. 116.

théorie du retour éternel. Selon Gaultier, cette notion du retour éternel demande impérativement la référence à la joie du spectateur, une joie esthétique qui est plus profonde que la souffrance que l'homme éprouve en tant qu'acteur de la représentation, une joie qui lui fasse exclamer « hélas, une autre fois ». Là où Nietzsche n'a pas introduit dans sa pensée l'intervention décisive du sens esthétique, on ne peut pas insérer de façon cohérente la théorie du Retour dans sa philosophie car : « elle est excentrique ».<sup>5</sup> Du reste, une telle conception est liée à la sensibilité spécifique de l'homme Nietzsche et n'est pas conciliable, au niveau logique, avec la possibilité de l'*Übermensch*. Pour Nietzsche, à vrai dire, la vie tend, indéfiniment, vers une *hauteur* gagnée à travers la lutte de l'homme (lutte générée par la cruauté envers soi-même) avec ce qu'il a de plus cher. La théorie du retour représente l'effort suprême que l'homme doit accomplir en vue de la puissance.

En outre, avec la figure de l'*Übermensch*, Nietzsche exalterait l'une des deux tendances qui, selon Gaultier, dominent l'existence: le principe d'accélération; le retour éternel représenterait, au contraire, le deuxième principe, celui de l'arrêt. L'*Übermensch* et le retour éternel devraient être interprétés, selon Gaultier, comme des représentations « mythiques » des deux tendances qui s'harmonisant, agissent dans la vie, comme deux conceptions capables d'expliquer la formation du réel. Nietzsche tend, pourtant, à rendre absolues ces deux représentations et là réside son erreur majeure : « les deux conceptions du surhomme et du retour, prises l'une et l'autre comme réalités absolues s'excluent »;<sup>6</sup> elles sont contradictoires d'un point de vue purement logique mais, pour Gaultier, elles sont aussi le produit d'une sensibilité spécifique et de l'une de ces erreurs qui sont « plus belles que la vérité ».<sup>7</sup>

En fermant les yeux et en décidant de descendre jusqu'aux profondeurs les plus obscures de Nietzsche « d'homme à homme » ainsi que le fait Fondane, et que tentera de le faire Georges Bataille plus tard, notons la possibilité d'un lien paradoxal, mais décisif, entre retour éternel et volonté de puissance. Une perspective où les deux faces de la philosophie de Nietzsche ne signifient pas devoir choisir entre un résigné *Ewige Wiederkunft des Gleichen* et une irrésignée *Wille zur Macht* (en rappelant qu'il conviendrait peut-être de traduire volonté *vers* la puissance, car le datif en allemand contient une idée de tension).

### **Retour éternel – volonté de puissance, avec les yeux fermés**

---

<sup>5</sup> J. De Gaultier, *Comment naissent les dogmes*, op. cit., pp. 200, 206-207.

<sup>6</sup> *Ibid.*, p. 203.

<sup>7</sup> *Ibid.*, p. 205.

Bataille nie que chez Nietzsche le concept de volonté de puissance soit pertinent et qu'il soit à interpréter comme volonté d'affirmation, d'acquisition de pouvoir ; pour lui, chez Nietzsche, « la volonté de puissance est une équivoque. Il en reste, dans un certain sens, la volonté du mal, et, enfin celle de dépenser, de jouer »<sup>8</sup>. La volonté de puissance est plutôt cernée par Bataille dans les termes d'une volonté de chance.

Au sujet du retour éternel et de l'opportunité de l'interpréter comme un conseil à la résignation, la lecture donnée par Bataille qui en résulte est très intéressante. La figure de l'homme intégral (qui est esprit et corps, raison et passion, projet et désir, bien et mal) passe nécessairement par le démantèlement de cette « morale vulgaire » dont l'essence consiste dans le fait que « en tant que des hommes prennent sur eux de donner à d'autres une règle de vie, il doivent faire appel au mérite et proposer comme finalité le bien de l'être - qui s'accomplit dans le temps à venir ».<sup>9</sup> Or, selon Bataille, l'homme, ne peut cacher ce qui le dévore et le terrorise et doit sortir de la morale vulgaire et du temps; le temps, c'est-à-dire la raison, du projet qui agit en vue d'un but, qui renvoie tout au futur. Le temps de l'homme c'est le temps présent, vécu dans le moment même et non plus différé. Dans le retour éternel « ce n'est pas la promesse de répétitions infinies qui déchire, mais ceci : que les instants saisis dans l'immanence du retour apparaissent soudainement comme des fins. Qu'on n'oublie pas que les instants sont, par *tous les systèmes*, envisagés et assignés comme des moyens. Toute morale dit : ' que chaque instant de votre vie soit *motivé*'. Le retour *immotivé* l'instant, libère la vie des fins. (...) Le retour est le mode dramatique et le masque de l'homme entier : c'est le désert d'un homme dont chaque instant désormais se trouve immotivé »<sup>10</sup>.

On est donc face à un temps nouveau, ayant dépassé la vieille structure œdipienne du temps où les instants s'anéantissent l'un l'autre et successivement comme, dans une spirale de violence réactive, où les fils tuent les pères pour s'affirmer. Et ce nouveau temps est le fruit d'un moment crucial où plus que simplement accepter, on décide. Un tel moment est décrit de façon exemplaire dans la scène de la *Vision et l'énigme*, selon l'une de ses possibles interprétations.<sup>11</sup>

---

<sup>8</sup> G. Bataille, *Sur Nietzsche*, Paris, Gallimard, 1986, p. 169.

<sup>9</sup> *Ibid.*, p. 50.

<sup>10</sup> *Ibid.*, p. 23.

<sup>11</sup> G. Vattimo, *Il soggetto e la maschera*, Milano, Bompiani, 1996, pp. 189 *passim*. La décision qui fonde le retour éternel « fonde un monde où la décision perd du sens ; c'est le dernier acte de l'homme

Si, comme l'affirme Fondane, Nietzsche s'intéresse à l'homme seulement en tant que trame de l'*Übermensch* et, de plus, il « côtoie l'éthique qui, elle aussi, n'aime l'homme que transformé absolument par le devoir; et il rejoint le religieux qui n'aime l'homme que transformé par la loi »<sup>12</sup>. Mais ajoutons que l'*Übermensch* de Nietzsche, plus que le résultat d'un processus d'auto-divination ou d'une hygiène de développement simpliste, doit être pensé au-delà de toutes les catégories et les définitions de la tradition philosophique occidentale. Là où, dans l'optique des morales et des religions, la transformation de l'homme se conforme à des préceptes hétéronomes souvent tissés de volontés de puissance et/ou d'esprits de vengeance, l'*Übermensch* est devant un coucher de soleil problématique. Peut-être devant le grand rien, ou peut-être même devant la définitive libération de la « maladie des chaînes », mais non pas devant des rives où tout est permis, puisque « la permission apparaissait » à Nietzsche « comme infiniment plus terrible » (car faire face à la mer ouverte sans apercevoir de lumière des côtes est épouvantable). Il s'agit d'entrer dans un nouveau modèle de vie, dans une nouvelle condition existentielle, parce que les chaînes qui entravent l'homme se rapportent à ces structures essentielles propres de la métaphysique traditionnelle qui sont foncièrement basées sur des impositions violentes. Dès que la pensée du retour éternel est énoncée « on change chaque couleur et il y a une autre histoire » (*Gesammelte Werke*, München, Musarion, 1920-1929, 23 vol., XI, 185). Une nouvelle histoire, un nouvel individu, pour lequel il est peut-être possible de concevoir une approche différente du concept de volonté de puissance, en sortant des schémas d'interprétation plus routiniers.

Et si l'affectivité est la revendication primordiale de Fondane contre l'omnipuissance de la raison qui pèse et quantifie tout, alors peut-être, cette interprétation doit être suivie jusqu'à son terme. Dans un fragment datant de l'été 1888, Nietzsche affirme que la pensée métaphysique traditionnelle, violente, a « peu à peu *biffé* les ÉMOTIONS » jusqu'à conclure la « *négation des désirs et émotions* (c'est-à-dire exactement le *néant*) »<sup>13</sup>. « Le droit à la grande *affection* doit être conquis par ceux qui pratiquent la connaissance - affirme Nietzsche, qui reproche à tous les philosophes [...] d'avoir conçu l'*intelligere* comme exempt du *pathos*, la rationalité comme antidote aux passions ». Au-delà de cette objectivité étriquée, Nietzsche entrevoit la perspective d'une objectivité qui se nourrit de « nos passions génératrices

---

métaphysique et le premier de l'homme nouveau. Dans l'acte, on ne décide pas de quelque chose, mais de soi, du sujet même qui décide ». *Ibid.*, p. 211.

<sup>12</sup> B. Fondane, *La Conscience malheureuse*, Paris, Denoël, 1936, p. 62. Désormais CM.

<sup>13</sup> F. Nietzsche, *Fragments posthumes, début 1888 - début janvier 1889*, Paris, Gallimard, 1977, 18 [16], désormais FP.

de connaissance », et des affections qui sont « à l'intérieur de la trame intellectuelle », <sup>14</sup> et non plus à l'extérieur, avilies comme matrice irrationnelle et profondément ancrée qu'on doit extirper.

Fondane et Nietzsche semblent parfois très proches : Fondane s'insurge contre « une pensée philosophique qui *se pense*, qui se regarde penser et vivre », qui projette sur la vie la lumière aveuglante », qui « est *discours, description* de structures », tout en réclamant « une *pensée en tant qu'existence*, pensée de ce qui est, expérience interne, unique, secrète, incommunicable », bref une « pensée existentielle qui est *être, création* de structures » (CM, pp. 20-21).

Et peut-être, en relisant Nietzsche dans cette perspective, il n'apparaît plus seulement comme « le bouc émissaire de la Raison » qui « broyé par l'Idole logique » crie qu'il « faut adorer la nécessité » (CM, p. 35). En effet, parmi d'autres, deux révélations de Nietzsche semblent décisives. La première, c'est que, en réalité, chaque existence interprète. « Savoir jusqu'où va le caractère perspectiviste de l'existence, ou même savoir si l'existence possède encore un autre caractère, si une existence sans interprétation, sans 'raison', ne devient pas de la 'déraison', si, d'autre part, toute existence n'est pas essentiellement *interprétative* » (*Gai Savoir*, 374) et que chaque pensée cache une affection. Dans cette optique, ce n'est plus exclusivement le sujet rationnel qui s'ouvre au monde, mais les affections qui le composent de façon fluide. « *Qui interprète? Nos affections.* Donc, aucun sujet, aucun législateur, aucun créateur [...] 'car l'interpréter existe comme une affection' », donc un être jamais cristallisé « mais qui continuellement est fluidifié dans une subjectivité fragmentaire exposée au multiple de l'expérience affective ». <sup>15</sup> Le perspectivisme peut être décliné comme « interprétation affective », comme une philosophie expérimentale à construire, mais qui semble retentir dans les paroles de Fondane. Si son nihilisme peut être reconnu dans l'hémorragie du réel, dans la « perte progressive du réel » (CM, p. 34) vidé par la raison, alors ce Nietzsche qu'on a tenté de décrire est un allié important. Car, et Fondane s'en est aperçu dans le *Lundi existentiel*, le cri de Nietzsche sur le sacrifice total, jusqu'au sacrifice de Dieu pour rien est la source de la pensée existentielle, qui « n'est pas davantage d'Athènes, mais fille de la pensée de la Genèse ». <sup>16</sup>

---

<sup>14</sup> M. Voza, *Esistenza e interpretazione. Nietzsche oltre Heidegger*, Roma, Donzelli, 2001, p. 208.

<sup>15</sup> *Ibid.*, p. 200.

<sup>16</sup> B. Fondane, *Le Lundi existentiel et le dimanche de l'histoire*, Monaco, Editions du Rocher, 1989, p. 59.

## La mort de Dieu

En revenant au cœur du texte de Fondane, le problème le plus ardu qu'il retrouve en Nietzsche est celui de la mort de Dieu, véritable clef de voûte de toute sa philosophie. La vérité qui se révèle est la vérité incompréhensible du fait que les hommes ont tué Dieu pour rien. Et c'est la raison, malgré tous les masques sous lesquels elle se manifeste, qui est coupable en définitive. C'est elle qui a voulu ce sacrifice en fournissant des instruments de plus en plus efficaces pour effectuer le pire homicide et le plus indicible. Toute l'histoire de la philosophie semble donc tourner autour de ce but : fourbir toujours plus ses armes qui à la fin seront enfoncées dans la chair de Dieu. C'est comme si, le long de cette histoire, notre infime raison accrue à l'excès, comme une métastase qui finit par résorber non seulement l'homme mais aussi Dieu. Un terme se répète dans la réflexion de Fondane : celui de sacrifice et du réseau des termes qui s'y réfèrent. L'histoire du savoir est une histoire de sacrifice, aux sources mêmes du savoir il y a le sacrifice (« un savoir *fondé* sur le sacrifice », *CM*, p. XIX). Ce sacrifice, on le retrouve aux origines et à la fin du parcours de la philosophie : « Dieu sacrifié au néant – l'homme obligé d'adorer la pierre, l'ineptie, la lourdeur et le destin, on peut dire qu'à présent l'histoire de la philosophie est terminée » (*CM*, p. 18). Dans cette histoire le rôle de Nietzsche est tout à fait singulier : il est celui qui a démasqué l'exhortation à la résignation cachée dans toute philosophie ; il a « osé en tirer les conséquences extrêmes en exigeant de nous non seulement d'accepter la nécessité, mais encore de l'*aimer* » (*CM*, p. 17). Mais tout cela parce que Nietzsche a été un bouc émissaire de la vérité, « le bouc émissaire de la Raison » (*CM*, p. 35) ; emprisonné peut-être malgré lui « au carrefour des deux croyances, tiraillé entre les deux, sentant avec une égale frayeur l'*impossibilité* d'adhérer à la croyance religieuse et la *stupidité* navrante de la croyance philosophique » (*CM*, pp. 17-18).

Ainsi Nietzsche, et plus encore le Nietzsche de Fondane semble osciller tragiquement dans une conscience aveugle. Il croit au serpent et, une fois qu'il lui a accordé sa confiance, il est contraint de prendre sur ses épaules le poids de l'acte le plus terrible et d'ouvrir les yeux à ses complices faussement innocents ; il est contraint de personnifier le pire rôle qui soit : celui du bouc émissaire, nargué, utilisé ou détesté. D'autre part, si Nietzsche tue Dieu en le confondant avec le serpent, celui qui meurt c'est seulement le Dieu moral, un Dieu créé par les hommes pour leur



utilité, pour leur volonté de puissance: « C'est une histoire *lamentable* : l'homme recherche un principe à partir duquel il puisse mépriser l'homme - il invente un monde, afin de pouvoir dénigrer et salir ce monde-ci : en réalité, il recourt chaque fois au néant, et érige ce néant en 'Dieu', en 'vérité', et, en tout cas, en juge et accusateur de cet être-ci » (FP, 14 [134]). « Le saint mensonge a donc inventé un *Dieu qui punit et récompense*, qui reconnaît rigoureusement le code des lois des prêtres et les envoie dans le monde, eux, précisément, comme ses porte-parole et plénipotentiaires [...]» ainsi que « bien et mal ne se discutent pas, - que c'est Dieu même qui parle ici, quand il conseille de se conformer aux prescriptions des prêtres » (FP, 15 [42]). Au contraire, un homme qui arrive à vivre en restant fidèle à la terre, en allant au-delà du bien et du mal « possède encore son Dieu [...]. Il faut qu'un tel Dieu puisse faire du bien et du mal, qu'il puisse être ami et ennemi [...]. Que nous importe un Dieu qui ne connaîtrait pas la colère, la vengeance, l'envie, la violence, et peut-être même pas les dangereuses *ardeurs* de la destruction ? ». C'est un peuple faible, en pleine décadence, celui qui construit son propre Dieu à son image pour en sucer chaque lymphe vitale. « On comprend à quels moments la dualité antithétique d'un Dieu bon et d'un Dieu méchant devient seulement possible. Car le même instinct qui amène les hommes soumis à rabaisser leur Dieu au rang de 'bien en soi' les conduit à effacer toutes les qualités du Dieu de ceux qui les ont soumis. Ils se vengent de leurs maîtres en *diabolisant* leur Dieu » (FP, 17 [4]). Une histoire de vengeance, donc, une histoire humaine, trop humaine. Une histoire où Nietzsche semble enfin se démasquer et pouvoir se rallier à la pléiade existentielle : c'est seulement le Dieu moral qui a été tué, ce Dieu utilisé pour imposer un savoir, une vertu qui « ne sont que des succédanés de la force réelle qui nous fait défaut », cachant une exigence « de pureté, de pauvreté, de détachement, d'indifférence », dissimulant « la haine de la vie, la calomnie de la vie – nées de notre soif immodérée de pouvoir [...]. Immense vision de Nietzsche ! ». <sup>17</sup>

### **En guise de conclusion**

Tout rapport avec Nietzsche doit, probablement, être orageux, jamais total, mais toujours en équilibre instable. Nietzsche est explosif, jamais univoque mais provocateur. S'il est vrai que dans ses écrits « chaque ligne est pleine à craquer, pleine de sang, de vérité, pleine de Nietzsche » (CM, p. 61 ; Bataille, *Sur Nietzsche*, p. 15), de

---

<sup>17</sup> B. Fondane, *Baudelaire et l'expérience du gouffre*, Bruxelles, Editions Complexe, 1994, p. 301.

Nietzsche dans toute son humanité, tous ceux qui peuvent se confronter à lui, le feront en acceptant le risque que Nietzsche représente.

C'est ce que Fondane accepte de faire en traitant Nietzsche d'existant à existant en s'impliquant à fond, lisant Nietzsche comme sans doute il convient de le faire; c'est-à-dire sans tenter d'arrondir les épines les plus acérées, sans le cerner dans des définitions toujours trop étroites, en levant l'ancre vers cette mer si ouverte, si riche en possibilités, mais si menaçante ; en s'ouvrant à une « expérience intérieure » qui entraîne dans « un voyage au bout du possible de l'homme »<sup>18</sup>. Fondane accepte ce risque, en l'accueillant « comme une blessure ouverte ».

---

<sup>18</sup> G. Bataille, *L'Expérience intérieure*, Paris, Gallimard, 2006, p. 19.