

A C É P H A L E

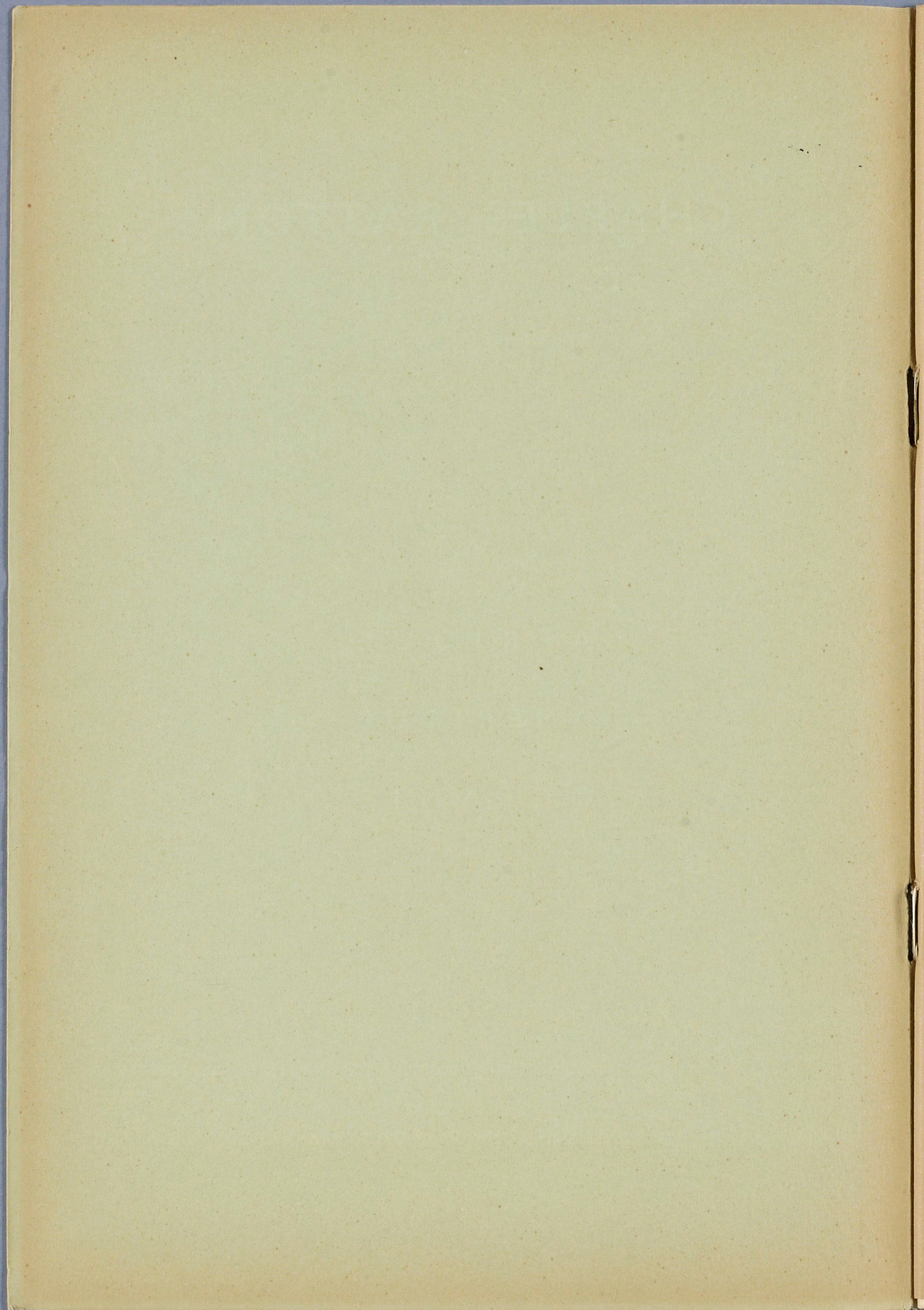
RELIGION SOCIOLOGIE PHILOSOPHIE REVUE PARISSANT 4 FOIS PAR AN

N^{os} 3-4
8 frs

DIONYSOS

JUILLET
1937

PAR G. BATAILLE · R. CAILLOIS · P. KLOSSOWSKI · A. MASSON · J. MONNEROT



CHARLES RATTON

ARTS
DES PRIMITIFS

AFRIQUE

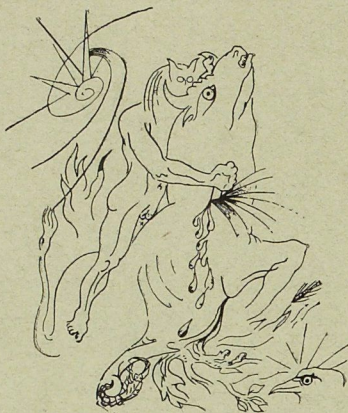
AMÉRIQUE

OCÉANIE

14 RUE DE MARIGNAN PARIS VIII E

SACRIFICES

1 Mithra . 2 Orphée . 3 Le Crucifié . 4 Minotaure . 5 Osiris



5 eaux-fortes de
ANDRE MASSON
avec un texte de
GEORGES BATAILLE

10 exemplaires sur Japon : 250f. 140 exemplaires sur Arches : 150 f

ÉDITIONS · G. L. M

A C E P H A L E

*Revue trimestrielle, publiée par Georges Ambrosino
Georges Bataille et Pierre Klossowski.*

CONDITIONS DE VENTE:

Un cahier de 16 pages: 5f. Abonnement d'un an
(64 pages) France et Belgique 15f Etranger U.P. 17f
autres pays 20f. Le prix de l'abonnement de soutien
(exemplaire sur normandy vellum) est fixé à 50 f

G. L. M 6 RUE HUYGHENS PARIS 14^e

Le présent numéro est double

Le prochain numéro sera consacré à
L'ÉROTISME



A C É P H A L E

DIONYSOS



DIONYSOS	3
<i>Le dieu Dionysos</i>	3
<i>Nietzsche Dionysos</i>	4
Jules MONNEROT : DIONYSOS PHILOSOPHE	9
Georges BATAILLE : CHRONIQUE NIETZSCHEENNE.....	15
<i>L'apogée de la civilisation est une crise qui décom-</i> <i>pose l'existence sociale</i>	15
<i>La récupération du monde perdu</i>	16
<i>La solution fasciste</i>	17
<i>Du ciel césarien à la terre dionysiaque : la solution</i> <i>religieuse.</i>	17
<i>Nietzsche Dionysos</i>	18
<i>La représentation de « Numance »</i>	19
<i>« Numance! Liberté! »</i>	20
<i>Les mystères dionysiaques</i>	21
Roger CAILLOIS : LES VERTUS DIONYSIAQUES.....	24
DECLARATION RELATIVE A LA FONDATION D'UN « COLLEGE DE SOCIOLOGIE ».....	26
Pierre KLOSSOWSKI : DON JUAN SELON KIERKEGAARD..	27
QUATRE DESSINS D'ANDRÉ MASSON	
<i>Dionysos.</i>	1
<i>La Grèce tragique</i>	5
<i>L'« univers dionysiaque »</i>	7
<i>Le taureau de « Numance »</i>	15



JUILLET 1937 ··· NUMÉRO DOUBLE

DIONYSOS

■ Toute l'Antiquité a regardé Dionysos comme le dispensateur du vin. Mais elle l'a connu aussi comme le Frénétique qui fait des hommes des possédés, qui les rend à la sauvagerie, qui leur fait même répandre le sang. Dionysos était le familier et le compagnon des âmes des morts et de mystérieuses consécra-tions le nommaient leur maître. C'est à son culte qu'apparte-nait la représentation dramatique... C'est lui qui faisait naître les fleurs du printemps; le lierre, le pin, le figuier lui étaient liés; mais le don mille fois béni de la vigne doit être placé très haut au-dessus de ces bienfaits de la nature. Dionysos était le dieu de l'ivresse bienheureuse et de l'amour extatique. Mais il était aussi le Persécuté, le Souffrant et le Mourant et tous ceux qu'il aimait et qui l'accompagnaient devaient pren-dre part à son sort tragique (Walter OTTO, *Dionysos, Frank-furt*, 1933, p. 49).

■ Qui est Dionysos?

Le dieu de l'extase et de l'effroi, de la sauvagerie et de la délivrance bienheureuse, le dieu fou, dont l'apparition met les êtres humains en délire, manifeste déjà dans sa conception et dans sa naissance le caractère mystérieux et contradictoire de son être.

Il était l'enfant de Zeus et d'une mortelle. Mais avant de l'avoir mis au monde, celle-ci fut brûlée dans le feu de ton-nerre de son fiancé céleste (*Dionysos*, p. 62).

■ De même que les mythes de la naissance, les mythes de l'ap-parition de Dionysos manifestent aussi déjà beaucoup de son essence.

Dans sa conception, l'élément terrestre avait été touché par l'éclat du ciel divin. Mais dans l'association du céleste et du terrestre, qui s'exprime dans le mythe de la double naissance, le caractère lourd de larmes de la vie humaine n'était pas levé mais maintenu en contradiction brutale avec la splendeur sur-humaine. Celui qui est né ainsi n'est pas seulement celui qui crie de joie, celui qui apporte la joie, il est le dieu douloureux et mourant, le dieu de la contradiction tragique. Et la violence intérieure de cette double nature est si grande qu'elle entre comme une tempête au milieu des hommes qu'elle terrifie et dont elle abat la résistance avec le fouet de la folie. Tout ce qui est habituel et ordonné doit sauter en éclats. L'existence devient subitement ivresse — ivresse du bonheur éclatant, mais aussi ivresse de l'épouvante (*Dionysos*, p. 74).

■ Lorsque Dionysos vint à Argos, comme on ne voulait pas célébrer son culte, il rendit les femmes démentes à tel point qu'elles s'enfuirent dans la montagne et déchirèrent les chairs de leurs enfants nouveau-nés... Aura, aimée de Dionysos, tua et dévora l'un de ses enfants en bas âge... (*Dionysos*, p. 98-99).

■ Un dieu frénétique! Un dieu à l'essence duquel il appar-tient d'être fou! Qu'ont vécu ou vu les hommes auxquels s'imposaient ce qu'il y a d'impossible dans cette représenta-tion?

Le visage de ce véritable dieu est le visage d'un monde. Il ne peut y avoir de dieu fou que s'il existe un monde fou qui se manifeste par lui. Où est ce monde? Peut-il encore être trouvé

et reconnu par nous? Seul le dieu lui-même peut nous aider dans cette voie...

Celui qui engendre le vivant doit s'engloutir dans les profondeurs originelles, demeures des puissances de la vie. Et lorsqu'il revient à la surface, il y a un éclat de folie dans ses yeux, parce que là, en dessous, la mort cohabite avec la vie. Le mystère originel lui-même est fou — le sein du déchirement et de l'unité déchirée. A ce sujet, nous n'avons pas besoin d'en appeler aux philosophes... L'expérience de la vie et les rites de tous les peuples et de tous les temps témoignent.

L'expérience des peuples parle : là où naît le vivant, la mort est proche. Et dans la mesure où il y a vie cela est vivant, l'approche de la mort grandit, jusqu'à l'instant le plus haut, jusqu'à la sorcellerie du devenir nouveau, quand mort et vie se heurtent dans une joie folle. Le tourbillon et le frisson de la vie est profond parce qu'ivre-mort. Aussi souvent que la vie s'engendre à nouveau, le mur qui la sépare de la mort s'ouvre pour un instant (Dionysos, p. 126-128).

■ Ce n'était pas seulement l'abondance de vie et la fécondité qui faisait du Taureau l'une des formes de Dionysos, mais aussi sa folie furieuse, son caractère dangereux... (Dionysos, p. 154).

■ Sa lascivité souvent mentionnée doit avoir fait du bouc l'un des animaux dionysiaques... (Dionysos, p. 155).

NIETZSCHE DIONYSOS

■ Un dieu ivre, un dieu dément... Les hypothèses vite construites qui ramènent toute signification au niveau de la moyenne n'ont fait que détourner le regard de cette représentation. Mais l'histoire témoigne de sa force et de sa vérité. Elle a donné aux Grecs un sentiment de l'ivresse si grand et si ouvert que, des milliers d'années après la ruine de leur civilisation, un Hoelderlin, un Nietzsche pouvaient exprimer leur dernière et leur plus profonde pensée au nom de Dionysos. Et Hegel représentait la connaissance de la vérité à l'aide d'une image dionysiaque, affirmant qu'elle était « le vertige de la bacchanale, dans laquelle il n'est pas un participant qui ne soit pas ivre » (OTTO, Dionysos, p. 50).

■ Voilà mon univers *dionysiaque* qui se crée et se détruit éternellement lui-même, ce monde mystérieux des voluptés doubles, voilà mon « au-delà du bien et du mal », sans but, à moins que le bonheur d'avoir accompli le cycle ne soit un but, sans vouloir, à moins qu'un anneau n'ait la bonne volonté de tourner éternellement sur soi-même et rien que sur soi, dans sa propre orbite. Cet univers qui est le *mien*, qui donc est assez lucide pour le voir sans souhaiter de perdre la vue? Assez fort pour exposer son âme à ce miroir? Pour opposer son propre miroir au miroir de Dionysos? Pour proposer sa propre solution à l'énigme de Dionysos? Et celui qui en serait capable ne devrait-il pas faire *plus encore*? Se fiancer au « cycle des cycles »? Jurer son propre *retour*? Accepter le cycle où éternellement il se bénira lui-même, s'affirmera lui-même? Avec la volonté de vouloir toutes choses de nouveau? De voir revenir toutes les choses qui ont été? De vouloir aller à tout ce qui doit jamais être? Savez-vous à présent ce qu'est *le monde* pour moi? Et ce que je veux, quand je veux ce *monde-ci*? (NIETZSCHE, Volonté de puissance).



André Dallon

■ Lors de la Fête de l'Ane, dans Zarathoustra, il est dit expressément que le meurtrier de Dieu n'est pas seulement coupable de la mort de Dieu, mais aussi de sa résurrection sous une forme nouvelle : car chez les dieux, la mort n'est qu'un préjugé; ils ne font que se dépouiller, mais ils ne meurent pas et l'on ne saurait jamais prévoir « combien de nouveaux dieux seront encore possibles ». En effet : « près de deux mille ans se sont écoulés et pas un seul nouveau dieu ! » Le pape, privé de Dieu par la mort de ce dernier, vient adorer le nouveau dieu sous la forme travestie d'un âne. Cet âne, du fond de sa sagesse cachée, dionysiaque, ne dit jamais : Nein (Non), mais toujours : I-A (Ja : Oui). L'Homme-le-plus-laid offre du vin à l'âne, car Dionysos est un dieu de vigneron; et tous les personnages du Zarathoustra se rassemblent solennellement autour de l'âne divin. De même, le Voyageur et son Ombre, le Prophète du Nihilisme, tous ces hommes supérieurs du désespoir adorent l'âne bénissant; car leur volonté supérieure du néant se voit délivrée dans l'âne affirmateur et parvenue à la forme suprême de l'être se voulant lui-même. Zarathoustra, le « plus pieux des athées », devient lui-même Zarathoustra-Dionysos au nom duquel Nietzsche accomplit l'ultime transformation qui le fait passer du principe héroïque du JE VEUX au principe « identique aux dieux » du JE SUIS. Identique aux dieux, ce principe l'est parce que devient aisé par lui ce qui paraissait pénible auparavant. « Les dieux vivant avec légèreté : c'est là l'embellissement suprême dévolu au monde; dans ce sentiment, combien la vie est difficile à vivre » (LOEWITH, *Nietzsches Philosophie der ewigen Widerkunft des Gleichen*, Berlin, 1935, p. 55).

■ Ariadne, le labyrinthe, le Minotaure, Thésée et Dionysos, tout ce domaine mythique, Nietzsche ne cesse d'y revenir sans cesse sous une forme énigmatiquement ambiguë, chaque fois qu'il veut indiquer l'ultime secret de la vérité : que la vérité est la mort...

Le labyrinthe dont les dédales n'offrent pas d'issue et qui réserve la destruction par le Minotaure est le but et le destin du chercheur. Celui qui essaye l'absolue indépendance de la connaissance, sans y être contraint, prouve de ce fait une audace déchaînée. Il se rend dans un labyrinthe, il multiplie par mille les dangers que la vie comporte d'elle-même, et dont ce n'est pas le moindre que nul ne voit de ses yeux comment et où il s'égaré et s'isole, pour finir par être déchiqueté par quelque Minotaure des cavernes de la conscience. Dans le cas où un tel chercheur succombe, cela se produit si loin de toute compréhension humaine que les hommes ne le sentent pas ni ne peuvent y compatir — et lui ne peut pas en revenir...

La vérité... conduit à l'intérieur du labyrinthe et nous livre à la puissance du Minotaure. Le sujet de la connaissance a encore pour cette raison un tout autre but : un homme labyrinthique ne cherche jamais la vérité, mais toujours son Ariadne — quoi qu'il puisse dire. La recherche de la vérité le pousse vers ce qui lui est autre, ce qui est en soi-même comme de la vérité, mais aucune des vérités qui sont saisies en tant que vérité. Ce qu'est Ariadne, Nietzsche ne l'a pas dit ou n'a pas « pu » le dire.

Et pourtant elle-même redevient pour lui la mort...

Nietzsche en tant qu'il est Dionysos devient la vérité qui embrasse à la fois vie et mort, vérité du fond de laquelle il dit



andy' 29/02'

dès lors à Ariadne : « Je suis ton labyrinthe ». Dionysos est-il la vérité là où l'obscur en tant qu'appartenant lui-même à la vérité délivre la vérité et la surmonte parce que les péripéties paradoxales de la recherche de la vérité se referment dans le cercle du vivant en un être qui alors seulement — en Dionysos — est le vrai? Toute compréhension pour toute expérience proprement dite de ce que Nietzsche ne dit plus s'arrête ici (JASPERS, Nietzsche, Berlin, 1936, p. 201-202).

■ Quelque innombrables qu'aient été les traits qu'il est possible de percevoir dans ce mythe, pour Nietzsche il ne s'agit pas de comprendre ce mythe, il ne s'agit que du choix conscient d'un symbole qui lui paraît utile pour sa propre philosophie. C'est pourquoi Dionysos est quelque chose d'essentiellement autre que le mythe antique, quelque chose qui au fond devient sans jamais prendre forme.

Dionysos est tout d'abord le symbole de l'ivresse « en laquelle l'existence fête sa propre transfiguration ». « Lorsque fleurirent le corps et l'âme grecques... naquit ce symbole chargé de mystères... Ici est donnée la commune mesure, en regard de quoi tout ce qui a poussé depuis, fut estimé trop court, trop pauvre, trop étroit : — que l'on prononce seulement le mot Dionysos devant les meilleurs noms et les meilleures choses modernes, devant Goethe par exemple, ou devant Beethoven, ou devant Shakespeare, ou devant Raphaël : et tout à coup nous sentons que nos meilleures choses et nos meilleurs instants sont jugés, Dionysos est un juge! (16, 388).

Dionysos est en outre le contraire du Christ, il est la vie tragique opposée à la vie aux pieds de la croix : « Dionysos contre le crucifié ». Ce contraire *n'est pas* : une différence quant au martyre, — mais le sens en est différent... le problème qui se pose est celui du sens de la souffrance : ou le sens chrétien, ou le sens tragique. Dans le premier cas elle sera la voie d'un être sanctifié; dans le second cas l'être comporte assez de sainteté pour justifier une vie redoutable de souffrances. L'homme tragique approuve encore la souffrance la plus âpre : il est assez fort, plein, divinisateur pour cela; le chrétien nie le lot le plus heureux sur terre... Le Dieu en croix est la malédiction sur la vie, le conseil de s'en délivrer; — Dionysos mis en morceaux est une conjuration de la vie : elle renaît éternellement et s'en reviendra éternellement de la destruction (16, 391).

Devant la figure évanescence de ce Dieu la conception indéterminée de Nietzsche s'achève — comme précédemment sa pensée — « par une Théodicée, c'est-à-dire par une approbation absolue du monde — mais pour la même raison pour laquelle on l'avait désapprouvée naguère » (16, 372).

Cependant Dionysos ne saurait jamais être un Dieu auquel on adresse des prières, auquel on consacre un culte. Il est en fin de compte, le « Dieu qui philosophe » (14, 391). Il a toutes les particularités du nouveau philosophe que Nietzsche voit venir, ou qu'il se sent être lui-même : être le « dieu-tentateur » et le « grand équivoque ». Nietzsche a conscience de l'étrange nouveauté d'un pareil symbole : le simple fait que Dionysos est un philosophe, et que par conséquent les Dieux aussi philosophent, me paraît une nouveauté.

L'auto-identification de Nietzsche avec Dionysos encore cachée dans la phrase : « je suis le dernier disciple et initié du dieu Dionysos », il l'accomplit factuellement lui-même au début de la folie (JASPERS, Nietzsche, p. 330-332).

DIONYSOS PHILOSOPHE

Soyez tranquille : je suis Dieu ! j'ai pris ce déguisement (1)

Nietzsche est un farouche législateur — sans cité. Un créateur de religion qui autour de lui ne voit — personne. Cette crucifiante absence se fait poésie dans le *Zarathoustra*.

Dieu dispose. A Dieu vat. Mais Dieu est mort. Il faut donc poser à cette succession vacante une candidature qui risque de prévaloir. « L'innocence du devenir » étant rétablie, la plus grande liberté possible s'offre à qui est assez puissant pour la prendre. Qu'on demande alors des comptes à ce démon et l'on n'obtiendra en réponse que le rire le plus heureux.

Le pouvoir existe, arbitraire. C'est une grâce qui est *donnée*. Le pouvoir est la force sacrée dont il ne peut y avoir de raisons, puisque les raisons sont après elle, non avant. Au-dessous, non au-dessus. Comme la recherche de la proie alimentaire ou sexuelle, la commode « tendance à persévérer dans son être », la bien connue « lutte pour la vie », le pouvoir meut les hommes. L'univers humain se comporte comme un jeu de champs magnétiques. Les hommes s'attirent, se repoussent, s'agrègent ici comme grains de limaille, là se fuient comme billes de mercure. L'attraction sexuelle tranchée et brutale, seule ou presque, a droit de cité dans les explications et les discours. Mais, marge démesurée des investigations recommandées et des épanchements admis, et par le dedans plus proches qu'eux-mêmes de leur

réel objet, de profonds et puissants mouvements d'attraction et de répulsion poursuivent un cours labyrinthique, tantôt brisé comme par jeu, tantôt sinueux et continu ainsi qu'un grand système. Il est loisible de voir, dans un groupe d'enfants, la plupart d'entre eux orienter, infléchir, gauchir leur conduite de façon à plaire ou à déplaire à quelques-uns qui ne sont pas nécessairement les plus favorisés par le rang, la fortune et l'esprit. Les réfractaires jouent ici le rôle d'exceptions qui confirment la règle. Dans tout ce qui simule, même à la manière d'un écho lointain, la structure d'un clan, certains êtres ont le pouvoir de mobiliser l'affectivité humaine. Attirant les foudres de l'amour, de la haine, de la peur, ils sont ceux à qui quelque chose arrive; ils retiennent ou chassent, provoquent à plus de vie, donnent du goût à l'existence, se déplacent dans un air qui nourrit les passions et ne connaissent pas d'indifférents. Il est hasardeux, mais tentant, de chercher des analogies entre la notion d'un tel pouvoir et celle de *mana* que Frazer évoque si heureusement dans *Les origines magiques de la royauté*. Personne ne doute, la plus banale conversation en témoigne, que le don de commander, le don d'hypnotiser, celui de provoquer l'amour ne *participent* les uns des autres, ne se fondent et ne se confondent quand la température affective s'y prête; et l'on prononce les mots « folie », « maladie », « intoxication », « charme »,

« possession » « envoûtement ». Par des ressorts secrets, l'injustice, même à travers les mailles des régimes qui substituent le plus ostensiblement de fausses inégalités aux naturelles, régit les relations humaines, comble de dons le doué, disgrâce le disgrâcié. Que ces faits de pouvoir, ces faits sacrés soient sujets de littérature, non objets de science, il faut le déplorer activement. La lutte des classes, les luttes pour la vie, les conformismes de groupe ont beau se raidir et peser de toute leur lourdeur sur les phénomènes de pouvoir, ils se révèlent impuissants à les anéantir et ces « faits sacrés » tantôt opposent aux autres faits de sourdes résistances et tantôt leur infligent d'exemplaires échecs.

Certes, « la suprématie du mandarin ne signifie jamais rien de bon », sans doute, la science durement acquise ne confère pas le pouvoir vivant; mais si elle ne le sert, il se gâte aujourd'hui. Suivons cette lueur dans le dédale nietzschéen.

La puissance de disposer de l'homme non pas celle qui essaie de gagner quelques jours, mais celle qui jette les dés de l'histoire sur le tapis des siècles, Nietzsche veut qu'elle soit *réintégrée*, par delà l'utilité, l'ennui, les mécanisations, *dans un cycle aveuglant de faits profondément naturels*: parmi l'amour, la vie dépensée avec faste, offerte avec ferveur, la danse devant la force et devant la beauté, le magnétisme humain et les envoûtements naturels, le printemps et la mort. Le « créateur césarien de la culture », qui sculpteur *a le temps* de sculpter la matière humaine, celui-là est le héraut du pou-

voir, qui n'est pas une chose qu'on a mais une chose qu'on est.

« Une nouvelle race de philosophes se lève. J'ose la baptiser d'un nom qui n'est pas sans danger. Tels que je les devine, tels qu'ils se laissent deviner — car il est dans leur nature de vouloir rester quelque peu énigmes — ces philosophes de l'avenir voudraient avoir, justement et peut-être aussi injustement — un droit à être appelés des *séducteurs* (2)... Curieux jusqu'au vice, chercheurs jusqu'à la cruauté... (ils possèdent) des âmes antérieures et postérieures, dont personne ne pénètre les dernières intentions, des premiers-plans et des arrière-plans que nul n'oserait parcourir (3) ».

En eux, Dionysos danse et Dionysos philosophe. Le penseur en qui il se manifeste se sent « plus riche de lui-même, plus nouveau... pénétré et surpris comme par un vent de dégel, peut-être plus incertain, plus délicat, plus fragile, plus brisé mais plein d'espérances qui n'ont encore aucun nom, plein de vouloirs et de courants nouveaux, de contre-courants et de mauvais vouloirs nouveaux (4) ».

Le philosophe dionysien, selon Nietzsche, c'est l'intercesseur entre le pouvoir et l'ordre.

Le mot « mythe », en plus du sens de mensonge pur et simple dont la vulgarité contemporaine l'a doté, possède plusieurs acceptions qui vont se perdre les unes dans les autres et donnent lieu à des équivoques à tout prendre fécondes, sauf aux yeux d'une pensée par trop hâtive. Le mythe, au sens littéraire et platonicien du mot, est un

procédé qui remplace la preuve par le récit et la démonstration par l'image. Les mythes qu'étudie le mythographe, eux autrefois, formaient avec des rites un corps vivant. Depuis l'extinction de ces rites, beaucoup d'entre eux errent comme dans certaines religions « primitives », les morts privés de sépulture. L'art est souvent alors leur cimetière, des chefs-d'œuvre classiques sont leurs beaux sarcophages (5). Mais tandis que les mythes païens reposent dans l'art à titre de symboles corrects et de récréations hygiéniques, émergent du folk-lore, voire de la littérature, de nouveaux mythes. Gestes de héros qui, ayant existé ou non, sont absolument recouverts par ce que l'imagination de la postérité a fait d'eux. L'offrande faite à ces héros consiste en du papier. Ils nourrissent périodiquement l'insuffisance, les nostalgies, les terreurs humaines. Les hommes ne pouvant réaliser sans retour les désirs qu'ils illustrent, ni s'en détacher, ces héros sont présents à la manière des remords et des tentations: « Je suis un livre, mais tu vis, n'est-ce pas? » Faust et Don Juan sont excellentement de tels reproches, de tels héros et de tels mythes (6) ».

Un jour, Nietzsche écrit sur son carnet : « Harmonie du Créateur, de l'Amant, du Connaisseur dans la puissance (7) ».

Il est heureux et juste que Don Juan s'appelle *le séducteur* comme d'ailleurs le Diable, qu'on nomme aussi *Lucifer*. C'est l'« état dionysiaque » que Don Juan, comme sans doute le diable,

chasse à courre, état où l'analyse nietzschéenne distingue « l'instinct sexuel, l'ivresse, la cruauté qui tous trois, appartiennent à la plus ancienne allégresse de fête chez l'homme ». Opiniâtre, Don Juan veut que toute femme trouvée soit médiatrice. Jamais il ne se laisse détourner de son destin, fléchir, infléchir, gauchir, utiliser. Ni le roi, ni l'argent, son père ou la pitié...

Le christianisme a décrété que le couple excitation érotique-extase serait séparé, que l'extase ferait partie d'un monde, d'un ordre au delà de la chair. Don Juan, lui, instituant sur les créatures de Dieu une grande expérience, ne tient aucun compte spécial ni du créateur ni de ceux qui en ont besoin pour vivre, et se comporte comme s'il n'y avait pas de Dieu, du moins autre que lui. « Assis à la grande table de moquerie et de jeu », à jamais indemne de toute mauvaise conscience, il jouera la partie jusqu'au bout, quand bien même, les armes déloyales et les cartes truquées du surnaturel serviraient contre lui. La dernière coalition de Dieu et d'un monde qui obéit encore à Dieu (mais pour combien de temps?) montrera seulement jusqu'à quel haut degré peut monter sa puissance de défi. L'état dionysiaque que Don Juan cherche à conquérir par violence, par ruse et contre tout, éclaire une vie qui ne serait « une autre vie » que parce qu'elle serait la vie moins hors d'elle-même. Le mythe de Don Juan nous parle d'un désir incoercible de qui des hommes participent et en qui ils communient, loin de toute égalité abstraite et de toute concession au machinal. Désir que le héros mythique,

a le privilège d'illustrer, l'humanité lui ayant ici, sauf exceptions, pour une durée illimitée et jusqu'à des temps meilleurs, délégué ses pouvoirs.

La religion dionysienne, organisation collective et sacrée de la recherche de l'extase par l'éréthisme et l'effervescence apparaît à Nietzsche comme un éclair à travers la nuit des temps et sa propre nuit. Il en scrute de ses yeux profonds le reflet dans les textes sacrés et les livres savants.

Il est possible, il a toujours été possible, de proposer une explication systématique de l'existence humaine à tous ses degrés en fonction des états dionysiaques; de la poursuite de pareils états de la variable inégalité des hommes devant eux, de la communion d'hommes en eux.

« Combien de dieux nouveaux sont encore possibles! Il y a tant de choses étranges qui ont déjà passé devant moi, dans ces moments hors des temps qui tombent dans la vie comme de la lune, où l'on ne sait absolument plus combien on est déjà vieux et combien on pourra encore être jeune (8) ». Mais qui penserait que l'extase individuelle l'effusion passagère, même chargée de la plus précieuse intensité, est en soi une fin nietzschéenne, celui-là se méprendrait gravement. Nietzsche ne vise à rien moins qu'à émacier et vider de leur sang les traditionnelles notions de mythe et de réalité, leur assignant à chacune en tant qu'elle n'est qu'elle même, appauvrie par ses limites, un rang sage et modeste comme maintenant le temps, l'espace newtoniens.

Le sort qu'il leur réserve est d'être subjuguées et comprises à titre de cas ridiculement particuliers, dans une synthèse agressive, vorace et dominatrice. Il entend que la tragédie retournant à ses origines, oublie la fonction de spectacle qui l'isole misérablement, en sorte qu'abandonnant l'esthétique pour l'esthésie, le créateur ne crée pas de l'art, mais de l'histoire, qu'il ne joue plus une pièce mais une partie dont l'enjeu n'est pas quelque ciel, mais la terre.

Il faut donc que le mythe sollicite le fait, l'envahisse, le mine et le métamorphose; cherchant l'incarnation qu'il guette, rôde, prêt à faire flèche de tout bois, création de toute réalité. Il ne faut plus que le séducteur, voué à Dionysos, soit rejeté de la communauté tel un déchet dont la présence met en cause la vie elle-même de l'organisme qui s'affole de l'avoir produit. Mais, qu'il débouche désormais, sans sortir de son mythe, en plein soleil, en pleine société.

On voit que le problème de la fiction ou de la vérité ne se pose pas à propos du mythe moderne et nietzschéen de Dionysos qui, prospectif non rétrospectif, ne se pare des couleurs d'un lointain passé que pour mieux étreindre l'avenir.

C'est en vain que l'on opposerait à Nietzsche que le temps des mythes est révolu : il n'en croit rien; que la science existe : il attendait cette objection.

« Garçons de magasin de l'esprit, voyageurs de commerce de la culture », voilà comment le savant professeur Friedrich Nietzsche traite les littérateurs. Il ménage moins encore ses savants collègues : « ils tricotent les bas de l'esprit... les touche-t-on de la main, ils font involontairement de la poussière autour d'eux comme des sacs de farine; mais qui se douterait que leur poussière vient du grain et de la gloire dorée des champs d'été... ce sont de bons mouvements de pendule pourvu qu'on ait soin de les remonter (10) ». Cependant, Nietzsche, le philosophe qui se nourrit de Nietzsche le philologue est ce qu'on peut imaginer de plus éloigné de tout obscurantisme : « Mes frères! ne nous le cachons point : la science est là, une force formidable, nouvelle, croissante, telle qu'on n'en a jamais encore vue, avec des ailes d'aigles, des yeux de hibou, des pattes de dragon (11) ».

La science met au service de la vie des matériaux d'une si riche diversité! Cruelle, aiguë comme une chasse à l'homme très raffinée, elle met en œuvre l'agressivité humaine sous sa forme la plus lointaine, la plus étrangère, la plus distante...

Mais « la science n'est pas autonome... elle ne possède pas un but, une volonté... elle est maintenant le refuge de toute sorte de mécontentement, d'incrédulité, de remords, de *despectio sui*, de mauvaise conscience — elle est l'inquiétude même du manque d'idéal, la douleur de l'absence d'un grand amour, le mécontentement d'une tempérance forcée... (12) ». « L'homme objectif qui ne maudit ni n'injurie

plus comme le fait le pessimiste, le savant idéal qui représente l'instinct scientifique parvenu à sa pleine floraison... est certes un instrument précieux entre tous, mais il faut qu'il soit dans la main de plus puissant que lui (13) ». Ce « plus puissant que lui » c'est le séducteur, Dionysos philosophos, nature, mais savante et philosophante. « Il faut cesser de confondre les travailleurs philosophiques et en général les hommes de science avec les philosophes ». Les travailleurs philosophiques mettent en formules des valeurs établies, les « séducteurs » ont pour mission de « *subjuguer le passé* ». Ils sont l'espèce d'hommes « qui veut risquer alors que les autres ne veulent rien risquer », ceux « qui disent oui à tout ce qui est problématique et terrible ». « Nous sommes autre chose que des savants; bien qu'il soit inévitable que, entre autres, nous fussions aussi des savants. Nous avons d'autres besoins, une autre croissance, une autre digestion (14). »

Les séducteurs sont « déraisonnables », « jouent un jeu d'enfer », provoquent quelquefois en eux l'ivresse comme l'exaltation dionysiaque utilisant le vin thrace. Ils sont sur terre comme s'ils obéissaient à l'impératif : « meurs ou crée ». Mais ils n'obéissent pas. Ils sont le pouvoir. Il leur appartient de créer. Cependant, toute création est scandale. La distance de l'avant à l'après, du rien au quelque chose, qu'elle soit franchie, cela arrache à tout ce qui est déjà d'atroces gémissements venus du plus profond, provoque une horreur bestiale, sacrée, souvent meurtrière.

Les maîtres scientifiques chassent et entreposent les bêtes précieuses, les végétaux inouïs, les merveilleuses épices. Ils préparent même le festin d'immortalité. Mais pour transformer ce festin en un sang de héros et de dieux, il faut bien qu'il y ait des héros et des dieux. Les « séducteurs » possèdent seuls l'enthousiasme, la colère, l'indignation, le rire sacrés qui du savoir font le marteau iconoclaste, le couteau vivisecteur et le plus grandiose orchestre.

Nietzsche n'a jamais assez de mépris pour tout ce qui est *invidia* et, comme il dit après Taine, ressentiment. On sait qu'il entend par là le sentiment refoulé, renfermé, recuit, remordu, remâché qui aigrit et envenime. Mais il est un autre sens, aujourd'hui presque oublié, du mot ressentiment : colère de celui qui ne peut pas accepter, qui ne sait pas se résigner, de la bête de race qui se cabre. Qui crée ne peut guère créer, voici déjà longtemps, que contre ce qui existe et le « séducteur » ne saurait exister sans le noble ressentiment, la colère sa-

crée propice aux créations. Nietzsche le sait et le dit : « presque tout génie connaît, comme une phase de son développement, *l'existence catilinaire*, sentiment de haine et de vengeance contre tout ce que est déjà... Catilina, la forme préexistante de tout César » (15). Existence catilinaire qui est comme la période d'occultation des héros mythiques, avant que les années d'épreuves ne commencent.

Victime sacrificielle, Nietzsche, créateur de Dionysos philosophos, annonciateur d'une noblesse de miracle, en proie au mythe, le nourrit de sa propre vie qui apparaît dévastée et vidée. Lorsqu'un Baudelaire ou un Nietzsche s'effondre, une assez commune mésaventure prend alors figure exemplaire de châtement divin et l'imagination humaine, atteinte au vif, songe aux légendes où celui qui voit des choses défendues est changé en pierre ou frappé par la foudre. Elle peut songer aussi que le châtement fut irrémédiablement tardif et que viendront les fêtes de la résurrection.

Jules MONNEROT.

NOTES. — (1) Nietzsche fou cité par Andler, dans *Maturité de Nietzsche*.

(2) *Par delà le Bien et le Mal*, II, 42.

(3) *Id.*, II, 44.

(4) *Id.*, IX, 295.

(5) Cf. Roger Caillois : *Le mythe et l'homme*, in *Recherches Philosophiques*, 1936. Je laisse en dehors la conception sorelienne du mythe (*Introduction à l'économie moderne, Réflexions sur la violence*).

(6) Cf. Geneviève Blanquis, *Faust pendant quatre siècles*, et Gendarme de Bévoite, *La Légende de don Juan*.

(7) *Ainsi parlait Zarathoustra*, Mercure de France, appendice, p. 488.

(8) *Volonté de puissance*, Mercure de France, II, p. 156.

(9) *Id.*, II, p. 278.

(10) Les quatre dernières citations sont extraites du *Zarathoustra*.

(11) *Œuvres posthumes*, Mercure de France, 1934, p. 65.

(12) *Généalogie de la Morale*, III, 23.

(13) *Par delà le Bien et le Mal*, VI, 207.

(14) Nous pourrions multiplier les citations.

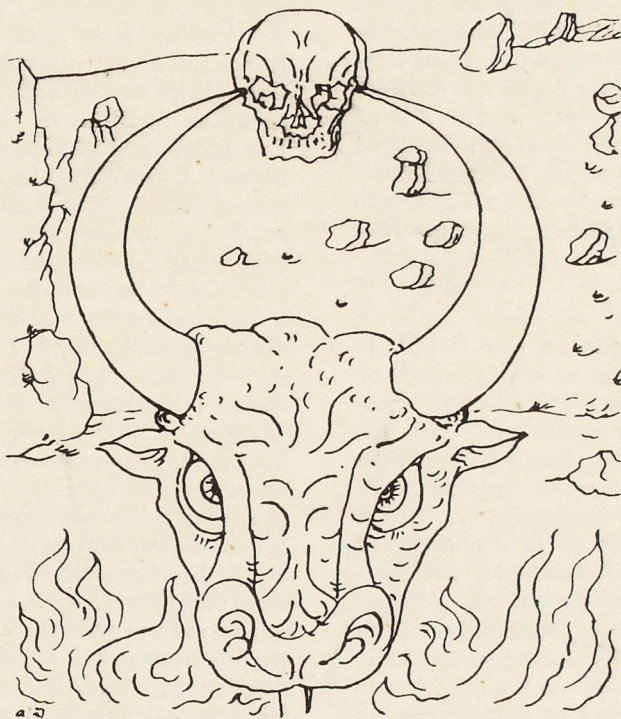
(15) *Crépuscule des idoles*, VII, 45.

CHRONIQUE

NIETZSCHÉENNE (1)

La crise actuelle est la même que celle qui menaçait la nature humaine lors de l'établissement du christianisme.

BENJAMIN CONSTANT (2).



L'APOGÉE DE LA CIVILISATION EST UNE CRISE

L'APOGÉE D'UNE CIVILISATION
EST UNE CRISE QUI DÉSAGRÈGE
L'EXISTENCE SOCIALE.

Chaque fois qu'un vaste mouvement de civilisation s'est développé, en Egypte ou

dans le monde gréco-romain, en Chine ou dans l'Occident, les valeurs qui avaient rassemblé les hommes à l'aurore de chaque fermentation, les personnes, les actes, les lieux, les noms et les lois taboués ou sacrés ont perdu lentement, tout au moins dans l'ensemble (3), une partie de leur force efficace et de leur capacité d'imposer. Le simple fait du mouvement était en lui-même décomposition et, dans ce sens, civilisation

peut être donné comme synonyme de maladie ou de crise. Les deux sens, passif et actif, du mot *critique* — mis en question et mettant en question — rendent compte avec une netteté suffisante de l'identification qui doit être faite entre civilisation se développant et crise. Du côté passif, il y a crise des conventions — souveraineté royale ou divine — qui constituent les fondements de l'agrégation humaine; et du côté actif, attitude critique *individuelle* à l'égard de ces conventions : l'individu se développe ainsi de façon corrosive aux dépens de la société et la vie individuelle facilitée prend parfois une signification dramatique. La figure de la communauté vivante perd peu à peu l'aspect tragique, à la fois puéril et terrible, qui atteignait chaque être jusqu'à sa blessure la plus secrètement déchirée; elle perd la puissance de provoquer l'émotion religieuse totale qui grandit jusqu'à l'ivresse extatique quand l'existence lui est avidement ouverte.

Mais comme l'organisation matérielle qui s'est développée exige la conservation de la cohésion sociale, celle-ci est maintenue par tous les moyens dont les principaux bénéficiaires disposent : lorsque la passion commune n'est plus assez grande pour composer les forces humaines, il devient nécessaire de se servir de la contrainte et de développer les combinaisons, les marchandages et les falsifications qui ont reçu le nom de politique. Les êtres humains, en même temps qu'ils deviennent autonomes, découvrent autour d'eux un monde faux et vide. Au sentiment fort et douloureux de l'unité communiale succède la conscience d'être dupe en face de l'impudence administrative, des agents de police et des casernes; en face aussi d'étalages de suffisance et de stupidité individuelles terrifiants. Les résultats immenses de longs siècles d'efforts, de prodigieuses conquêtes militaires ou matérielles, ont toujours ouvert aux populations conquérantes, qu'il s'agisse des Occidentaux, des Égyptiens ou des Romains (4) — l'accès d'un monde manqué, décevant, déprimé par d'interminables crises. C'est dans un malaise ex-

trême et dans un enchevêtrement où tout apparaît vain et presque désastreux que grandit la hantise de

LA RÉCUPÉRATION DU MONDE PERDU

La décomposition peut atteindre en même temps l'activité économique, les institutions de l'autorité et les principes qui fondent les attitudes morales et religieuses. Les sociétés désagrégées cherchant obscurément à retrouver leur cohésion peuvent encore être dévastées par la multiplicité de tentatives inutiles : la force brutale et la pédanterie intellectuelle, également aveugles, trouvent dans ces conditions les voies grandes ouvertes. La joie excessive et brisée des grandes calamités peut alors soulager l'existence comme un hoquet. Mais derrière la façade composée par les affirmations de la force, de la raison et du cynisme, le vide est ouvert et ce qui se continue laisse une place de plus en plus grande à la sensation que quelque chose manque. La nostalgie d'un monde perdu revêt des formes nombreuses et généralement elle est le fait des lâches, de ceux qui ne savent que gémir pour ce qu'ils prétendent aimer, qui évitent ou savent ne pas trouver la possibilité de COMBATTRE. Derrière la façade, il n'y a tout d'abord que dépression nerveuse, éclats violents et sans suite, rêverie esthétique et bavardage. Qu'un homme entre les autres, dans ce monde où la simple représentation de l'acte est devenue objet de nausée, tente d'engager le combat pour la « récupération du monde perdu », il fait le vide autour de lui, il ne rencontre que l'évasion infinie de tous ceux qui ont pris sur eux la tâche de la connaissance et de la pensée : car il est presque impossible d'imaginer un homme qui pense sans avoir le souci constant d'éliminer du cours de ses réflexions tout ce

qui pourrait contracter et rendre explosif. Parce qu'il ne pouvait pas confondre émas-
culation et connaissance et parce que sa
pensée s'ouvrait à une explosion lucide qui
ne pouvait pas cesser avant d'avoir épuisé
ses forces — devenant le héros de tout ce
qui humainement n'est pas asservi — Nietz-
sche s'est effondré dans une solitude humi-
liante. La destinée de la vie humaine, puis-
qu'elle se lie à ce que les hommes ont porté
en eux de plus lourd, n'a peut-être pas
connu de moment qui justifie plus de trou-
ble que celui où Nietzsche seul, sous le
coup de la folie, embrassa un cheval dans
les rues de Turin.

LA SOLUTION FASCISTE

Mais la connexion étroite de la volonté de
retrouver la vie perdue et de la dépression
mentale aveulissante n'est pas seulement
l'occasion d'échecs tragiques : elle consti-
tue une prime aux solutions vulgaires et
faciles dont le succès semble tout d'abord
assuré à l'exclusion de tout autre. Puisqu'il
s'agit de retrouver ce qui avait autrefois
existé et dont les éléments sont vieillis ou
morts, le plus simple est de redonner la vie
dans des circonstances favorables à ce qui
subsiste. Il est plus court de restaurer que
de créer et comme la nécessité d'une cohé-
sion sociale renouvelée peut être ressentie
à certains moments de la façon la plus pres-
sante, le premier mouvement de recompo-
sition a lieu sous la forme d'un retour au
passé. Les valeurs fondamentales les plus
grossières, les plus directement utilisables
sont susceptibles, au cours de crises aiguës
et haineuses, de reprendre un sens drama-
tique qui semble redonner une couleur
réelle à l'existence commune. Alors qu'il
s'agit, dans l'ensemble, d'une opération
dans laquelle les valeurs affectives mises en
jeu sont en grandes parties utilisées à d'au-
tres fins qu'elles-mêmes. C'est par un resse-
melage permettant à l'existence de marcher
à nouveau droit sous le fouet de la dure né-

cessité que commence (5) la RECOMPOSI-
TION DES VALEURS SACRÉES. Les
pharaons restaurés, les césars romains et
les chefs de partis révolutionnaires qui ont
aujourd'hui envoûté la moitié des habi-
tants de l'Europe ont répondu à l'espoir
de fonder à nouveau la vie sur une impul-
sion irraisonnée. Mais la somme de con-
trainte nécessaire à maintenir des con-
structions trop rapidement imposées en mar-
que le caractère profondément décevant.
Dans la mesure où persiste la nostalgie
d'une communauté où chaque être trouve-
rait quelque chose de plus tragiquement
tendu qu'en lui-même, dans cette mesure,
le souci de la récupération du monde perdu,
qui a joué un rôle dans la genèse du fasci-
sme, n'a pour aboutissement que la dis-
cipline militaire et l'apaisement limité que
donne une brutalité détruisant avec rage
tout ce qu'elle n'a pas la puissance de
séduire.

Or ce qui suffit à une fraction, qui peut
être dominante, n'est plus que déchirement
et duperie si l'on considère toute la com-
munauté vivante des êtres. Cette commu-
nauté ne demande pas le sort semblable des
différentes parties qu'elle rassemble, mais
elle exige d'avoir pour fin ce qui unit et
s'impose avec violence *sans aliéner la vie*,
sans la conduire à la répétition des actes
émasculés et des formules morales exté-
rieures. Les éclats brefs du fascisme, qui
sont commandés par la peur, ne peuvent
pas tromper une exigence aussi vraie, aussi
emportée, aussi avide.

DU CIEL CÉSARIEN A LA TERRE DIONYSIAQUE : LA SOLUTION RELIGIEUSE

Si l'on se représente maintenant la han-
tise qui a dominé l'existence de Nietzsche,
il apparaîtra avec évidence que cette han-
tise commune du monde perdu, qui grandit
dans la dépression profonde, se pour-
suit nécessairement dans deux directions

opposées. Les confusions qui ont eu lieu entre deux réponses au même vide, les similitudes des apparences entre le fascisme et Nietzsche, deviendront alors clairement intelligibles : toute ressemblance sera réduite aux traits d'identité qui apparaissent entre deux contraires.

Entre les diverses oppositions qui maintiennent l'existence des hommes sous la dure loi d'Héraclite, il n'en est pas de plus vraie ni de plus inéluctable que celle qui oppose la Terre au Ciel, au « besoin de punir » les troubles exigences de la tragédie; d'un côté se composent l'aversion du péché et la clarté du jour, la gloire et la répression militaire, la rigidité imprescriptible du passé; de l'autre, la grandeur appartient aux nuits propices, à la passion avide, au rêve obscur et libre : la puissance est donnée au mouvement et, par là, quelles que soient de nombreuses apparences, arrachée au passé, projetée dans les formes apocalyptiques de l'avenir; d'un côté une composition des forces communes rive à la tradition étroite — parentale ou raciale — constitue une autorité monarchique et s'établit comme une stagnation et une infranchissable limite de la vie; de l'autre un lien de fraternité qui peut être étranger au lien du sang est noué entre des hommes qui décident entre eux des consécration nécessaires; et l'objet de leur réunion n'a pas pour but une action définie, mais l'existence elle-même, L'EXISTENCE, C'EST-A-DIRE LA TRAGÉDIE.

Il est vrai qu'il n'y a pas humainement d'exemple où une forme réelle représente à l'exclusion de l'autre l'une des directions possibles de la vie : ces directions n'en sont pas moins faciles à déceler et à décrire. Elles opposent dans l'ensemble le monde chthonien et le monde ouranien de la Grèce mythique et, dans les phases de reconstitution de chaque grande civilisation, d'une façon plus claire encore, les mouvements proprement religieux, osirien, chrétien ou bouddhiste, à la reconstitution ou au développement du caractère sacré du souverain militaire.

Ce qui a empêché d'apercevoir tout d'abord dans la figuration nietzschéenne des valeurs ce qui l'oppose à l'éternel recommencement de la monarchie militaire — recommencement qui se produit avec une régularité vide sans jamais apporter de renouveau — c'est le souci que Nietzsche a eu d'accuser les différences les plus profondes moins entre le dionysisme et le national-socialisme bismarckien, qu'à bon droit il regardait comme négligeable, qu'entre le dionysisme et le christianisme. Et la possibilité de l'erreur est d'autant plus grande que la critique des falsifications chrétiennes a entraîné Nietzsche à vitupérer toute renonciation à la puissance, introduisant par là une confusion entre le plan de la solidification, de l'ossification militaire et celui de la liberté tragique. D'autant plus grande qu'il ne peut être question de renoncer à une virilité humaine douloureusement conquis : le mépris pour les opérations privées de sens humain du césarisme ne conduira plus à l'acceptation des limites que ces opérations prétendent imposer à la vie; un mouvement religieux qui se développera dans le monde actuel n'a pas plus à ressembler au christianisme ou au bouddhisme que christianisme et bouddhisme ne ressemblèrent au polythéisme. C'est en raison de cette dissemblance nécessaire que Nietzsche écartait à bon escient le mot même de *religion* qui prête à lui seul à une confusion presque aussi néfaste que celle qui s'est introduite entre le dionysisme nietzschéen et le fascisme — et qui ne peut être employé dans le monde actuel que par défi.

NIETZSCHE DIONYSOS

LA PHASE CRITIQUE DE DÉCOMPOSITION D'UNE CIVILISATION EST RÉGULIÈREMENT SUIVIE D'UNE

RECOMPOSITION QUI SE DÉVELOPPE DANS DEUX DIRECTIONS DIFFÉRENTES : LA RECONSTITUTION DES ÉLÉMENTS RELIGIEUX DE LA SOUVERAINETÉ CIVILE ET MILITAIRE, ENCHAINANT L'EXISTENCE AU PASSÉ, EST SUIVIE OU S'ACCOMPAGNE DE LA NAISSANCE DE FIGURES SACRÉES ET DE MYTHES, LIBRES ET LIBÉRATEURS, *RENOUVELANT LA VIE ET EN FAISANT « CE QUI SE JOUE DANS L'AVENIR », « CE QUI N'APPARTIENT QU'À UN AVENIR ».*

L'audace nietzschéenne qui veut pour les figures qu'elle compose une puissance qui ne s'incline devant rien — qui tend à effondrer l'édifice de prohibition morale de la vieille souveraineté — ne doit pas être confondue avec ce qu'elle combat. Le merveilleux KINDERLAND nietzschéen n'est rien de moins que le lieu où le défi porté au VATERLAND de chaque homme prend un sens qui cesse d'être une impuissante négation. C'est après Zarathoustra seulement que nous pouvons « DEMANDER PARDON A NOS ENFANTS D'AVOIR ÉTÉ LES FILS DE NOS PÈRES » (6). Les premières phrases du message de Nietzsche procèdent des « mondes du rêve et de l'ivresse » (7). Ce message tout entier s'exprime par le seul nom de DIONYSOS. Quand Nietzsche a fait de DIONYSOS, c'est-à-dire de l'exubérance destructrice de la vie, le symbole de la volonté de puissance, il exprimait par là une résolution de refuser au romantisme velléitaire et débilitant une force qui doit être tenue pour sacrée. Nietzsche exigeait de ceux qui détiennent les valeurs brisantes de la tragédie qu'ils deviennent des dominateurs : non qu'ils subissent la domination d'un ciel chargé du besoin de punir.

Dieu de la Terre, DIONYSOS est né des amours de Sémélé, la Terre, avec le dieu du ciel, Zeus. Le mythe veut que Sémélé, grosse de Dionysos, ayant voulu que Zeus lui apparaisse revêtu des attributs de sa puissance, ait été mise en flammes et en cendres par le tonnerre et les éclairs du

ciel imprudemment provoqué. Ainsi le dieu est-il né d'un ventre foudroyé.

A l'image de celui qu'il était avide d'être jusque dans sa folie, Nietzsche naît de la Terre déchirée par le feu du Ciel, naît foudroyé et par là chargé de ce feu de la domination devenant le FEU DE LA TERRE.

EN MÊME TEMPS QUE LA FIGURE SACRÉE — NIETZSCHÉENNE — DE DIONYSOS TRAGIQUE DÉLIVRE LA VIE DE LA SERVITUDE, C'EST-À-DIRE DE LA PUNITION DU PASSÉ, ELLE LA DÉLIVRE DE L'HUMILITÉ RELIGIEUSE, DES CONFUSIONS ET DE LA TORPEUR DU ROMANTISME. ELLE EXIGE QU'UNE VOLONTÉ ÉCLATANTE RENDE LA TERRE À LA DIVINE EXACTITUDE DU RÊVE.

LA REPRÉSENTATION DE " NUMANCE "

L'opposition du Ciel et de la Terre a cessé d'avoir une valeur significative commune et immédiatement intelligible. Son exposé se heurte au désir de l'intelligence qui ne sait plus ce que de telles antiquités veulent dire et, de plus, refuse d'admettre que des entités mythologiques puissent avoir actuellement, dans un monde saturé de science, un sens quelconque. Mais si l'on se reporte à une réalité de tous les jours, il a suffi d'une circonstance favorable pour que des hommes évidemment éloignés de toute folie entrent lucides dans le monde des esprits infernaux; et non seulement des hommes mais les passions politiques vulgaires qui les animaient.

Quand Marquino s'avançant sous la cagoule en appelle à ce que le monde contient de plus sombre, les figures qu'il

invoque sous des noms terribles... *eaux de la noire lagune*.. cessent d'être des représentations vides et impuissantes. Car dans l'agonie de Numance, à l'intérieur des murs et sous la paroi nue de la sierra ce qui est là est la Terre : la Terre qui s'ouvre pour rendre le cadavre au monde des vivants, la Terre qui s'ouvre au vivant que le délire précipite dans la mort. Et bien que cette Terre exhale la Fureur et la Rage, bien qu'elle apparaisse dans les cris des enfants égorgés par les pères, des épouses égorgées par les maris, bien que le pain qu'elle apporte à l'affamé soit trempé de sang, le sentiment qu'inspire sa présence n'est pas l'horreur. Car ceux qui lui appartiennent (et appartiennent ainsi à la frénésie) font revivre sous nos yeux toute l'humanité perdue, le monde de vérité et de passion immédiate dont la nostalgie ne cesse pas. Et il est impossible de dissocier une figure profondément composée et liée. De même que les Romains commandés par l'implacable autorité d'un chef sont associés à la gloire du soleil, de la même façon, les Numantins SANS CHEF sont placés dans la région de la Nuit et de la Terre, dans la région hantée par les fantômes de la Mère-Tragédie. Et c'est dans la mesure où l'agonie et la mort sont entrées dans la ville que cette ville devient l'image de tout ce qui au monde peut exiger un amour total; c'est dans la mesure où elle meurt que toute la nostalgie du monde perdu peut être maintenant exprimée par le seul nom de NUMANCE.

“ NUMANCE! LIBERTÉ ” (9)

Ce qu'il y a de grand dans la tragédie de Numance, c'est qu'on n'y assiste pas seulement à la mort d'un certain nombre d'hommes, mais à l'entrée dans la mort de la cité tout entière : ce ne sont pas des individus, c'est un peuple qui agonise.

C'est là ce qui doit rebuter et, en principe, rendre Numance inaccessible, parce que le jeu que le destin joue avec les hommes ne peut apparaître à la plupart que sous les aspects brillants et colorés de l'existence individuelle.

D'autre part, ce qui est actuellement dans l'esprit si l'on parle d'existence collective est ce que l'on peut imaginer de plus pauvre et aucune représentation ne peut être plus déconcertante que celle qui donne la mort comme l'objet fondamental de l'activité *commune* des hommes, la mort et non la nourriture ou la production des moyens de production. Sans doute une telle représentation s'appuie sur l'ensemble de la pratique religieuse de tous les temps, mais l'usage a prédominé de regarder la réalité de la religion comme une réalité de surface. Ce qui dans l'existence d'une communauté est tragiquement religieux, en formelle étreinte avec la mort, est devenu la chose la plus étrangère aux hommes. Personne ne pense plus que la réalité d'une vie commune — ce qui revient à dire de l'existence humaine — dépende de la mise en commun des terreurs nocturnes et de cette sorte de crispation extatique que répand la mort. Ainsi la vérité de Numance est-elle plus difficile encore à appréhender que celle de la tragédie individuelle. Elle est la vérité religieuse, c'est-à-dire, en principe, ce que rejette l'inertie des hommes vivants aujourd'hui.

L'idée de patrie — qui intervient comme composante de l'action dramatique — n'a qu'une signification extérieure si on la compare à cette vérité religieuse. Quelles que soient les apparences, les symboles qui commandent les émotions ne sont pas de ceux qui servent à figurer ou à maintenir l'existence militaire d'un peuple. L'existence militaire exclut même toute dramatisation de cet ordre. Elle est fondée sur une négation brutale de toute signification profonde de la mort et, si elle utilise ses cadavres, c'est pour faire marcher ses vivants plus droits. La *représentation* la plus tragique qu'elle connaisse est la parade et, du fait qu'elle exclut toute dépression possible, elle est dans l'incapacité de fonder la vie commune sur la tragédie de l'angoisse.

C'est dans ce sens que la patrie, condamnée à faire sienne la brutale pauvreté militaire, est loin de suffire à l'unité communielle des hommes. Elle peut devenir dans certains cas une force d'attraction détruisant les autres possibilités, mais étant essentiellement composition de force armée, elle ne peut donner à ceux qui subissent son attraction rien qui réponde aux grandes avidités humaines : parce qu'elle subordonne *tout* à une utilité particulière; elle doit, au contraire, à peine séduits, faire entrer ses amants dans le monde inhumain et totalement aliéné des casernes, des prisons militaires, des administrations militaires. Au cours de la crise qui déprime actuellement l'existence, la patrie représente même l'obstacle le plus grave à cette unité de la vie qui — il faut le dire avec force — ne peut être fondée que sur une commune conscience de ce qu'est l'existence profonde : jeu émotionnel et déchiré de la vie avec la mort.

Numance, qui n'est que l'expression atroce de ce jeu, ne pouvait donc pas prendre plus de sens pour la patrie que pour l'individu qui souffre seul. Or Numance a pris en fait pour ceux qui ont assisté au spectacle un sens qui ne touchait ni au drame individuel ni au sentiment national mais à la passion politique. La chose s'est produite à la faveur de la guerre d'Espagne. C'est là un paradoxe évident et il est possible qu'une telle confusion soit aussi vide de conséquences que celle des habitants de Saragosse représentant la tragédie pendant un siège. Numance, aujourd'hui, a été représentée non seulement à Paris, mais en Espagne, dans des églises brûlées, sans autre décor que les traces de l'incendie et sans autres acteurs que des miliciens rouges. Les thèmes fondamentaux d'une existence reculée, les thèmes mythologiques cruels et inaltérés qui sont développés par la tragédie ne sont-ils pas, cependant, aussi étrangers à l'esprit politique qu'à l'esprit militaire ?

S'il fallait s'en tenir aux apparences immédiates, la réponse devrait être affirmative.

Non seulement un politicien, de quelque parti qu'il soit, répugne à la considération des réalités profondes, mais il a accepté, une fois pour toutes, le jeu des altérations et des compromis qui rend possibles des combinaisons précaires de force, impossible la formation d'une véritable communauté de cœur.

De plus, entre les diverses oppositions convulsives de l'histoire, celle qui déchire actuellement l'ensemble des pays civilisés, l'opposition de l'antifascisme et du fascisme apparaît comme la plus viciée. La comédie qui — sous couleur de démocratie — oppose le césarisme soviétique au césarisme allemand montre quels trafiquages suffisent à une masse bornée par la misère — à la merci de ceux qui la flattent bassement.

Il existe toutefois une réalité qui, derrière cette façade, touche aux plus profonds secrets de l'existence; seulement, il est nécessaire à celui qui veut entrer dans cette réalité de prendre à rebours ce qui est admis. Si l'image de Numance exprime la grandeur du peuple en lutte contre l'oppression des puissants, elle révèle en même temps que la lutte actuellement poursuivie manque le plus souvent de toute grandeur: le mouvement antifasciste, s'il est comparé à Numance, apparaît comme une cohue vide, comme une vaste décomposition d'hommes qui ne sont liés que par des refus.

Il n'y a qu'illusion et facilité dans le fait d'aimer Numance parce qu'on y voit l'expression de la lutte actuelle. Mais la tragédie introduit dans le monde de la politique une évidence : que le combat engagé ne prendra un sens et ne deviendra efficace que dans la mesure où la misère fasciste rencontrera en face d'elle autre chose qu'une négation agitée : la communauté de cœur dont Numance est l'image.

Le principe de ce renversement s'exprime en termes simples. A L'UNITÉ CÉSARIENNE QUE FONDE UN CHEF, S'OPPOSE LA COMMUNAUTÉ SANS CHEF LIÉE PAR L'IMAGE OBSÉDANTE D'UNE TRAGÉDIE. La vie exige des hommes assemblés, et les hommes ne sont assemblés que par un chef ou

par une tragédie. Chercher la communauté humaine SANS TÊTE est chercher la tragédie : la mise à mort du chef elle-même est tragédie; elle demeure exigence de tragédie. Une vérité qui changera l'aspect des choses humaines commence ici : L'ÉLÉMENT ÉMOTIONNEL QUI DONNE UNE VALEUR OBSÉDANTE A L'EXISTENCE COMMUNE EST LA MORT.

LES MYSTÈRES DIONYSIAQUES

Cette vérité « dionysiaque » ne peut pas être l'objet d'une propagande. Et comme, de son propre mouvement, elle appelle la puissance, elle prête un sens à l'idée d'une organisation gravitant autour de profonds mystères.

Ici mystère n'a rien de commun avec un ésotérisme vague : il s'agit de vérités qui déchirent, qui absorbent ceux à qui elles apparaissent, alors que la masse humaine ne les cherche pas et même est animée d'un mouvement qui l'en éloigne. Le mouvement de désagrégation de cette masse ne peut être compensé qu'avec une sournoise lenteur par ce qui gravitera à nouveau autour de figures de mort.

C'est seulement dans cette direction ouverte, où tout déconcerte à la limite de l'ivresse, que les affirmations paradoxales de Sade cessent d'être pour celui qui les admet une dérision et un jugement implacable.

Que peut signifier pour des hommes qui ne veulent pas entrer dans une voie conséquente et difficile cette phrase :

Une nation déjà vieille et corrompue, qui, courageusement, secouera le joug de son gouvernement monarchique pour en adopter un républicain ne se maintiendra que par beaucoup de crimes; car elle est déjà dans le crime...

Ou encore :

De ces premiers principes, il découle... la nécessité de faire des lois douces et surtout d'anéantir pour jamais l'atrocité de la peine de mort, parce que la loi, froide par elle-même, ne saurait être accessible aux passions qui peuvent légitimer dans l'homme la cruelle action du meurtre.

Encore n'y a-t-il là que les affirmations de Sade les moins clairement inhumaines. Comment sa doctrine de sang pourrait-elle avoir un sens pour celui qui la trouvant juste ne la vit pas dans le tremblement. Car « tuer par plaisir » ne serait qu'une provocation littéraire et la plus inadmissible expression de l'hypocrisie si la conscience n'était pas portée par là à un degré de lucidité extrême. La conscience que le plaisir de tuer est la vérité chargée d'horreur de celui qui ne tue pas ne peut demeurer ni obscure ni tranquille et elle fait entrer l'existence à l'intérieur du monde invraisemblablement glacé où elle se déchire.

Que pourrait d'autre part signifier le fait que, pendant plusieurs années, quelques-uns des hommes les plus doués se sont évertués à briser leur intelligence en morceaux, croyant par là faire sauter en éclat l'intelligence elle-même? Dada est généralement regardé comme un échec sans conséquence alors que, pour d'autres, il devient le rire qui délivre — une révélation qui transfigure l'être humain.

Et quant aux pertes de vue abyssales de Nietzsche, le temps n'est-il pas venu de demander des comptes à ceux qui ont pris sur eux d'en faire l'objet d'une curiosité éclectique? Beaucoup de réalités relèvent de la loi du tout ou rien. Il en est ainsi de Nietzsche. Les *Exercices* de saint Ignace ne seraient rien s'ils n'étaient pas médités dans le plus grand silence de tout le reste (et, médités, ils sont une prison sans issue). Ce que Nietzsche a brisé ne peut s'ouvrir qu'à ceux qui sont portés en avant par le besoin de briser; pour les autres, ils font de Nietzsche ce qu'ils font de tout : rien n'a de sens pour eux, ils décomposent ce qu'ils touchent. C'est la loi du temps présent qu'un homme quelque soit incapable de penser à quoi que

ce soit et soit happé dans tous les sens par des occupations toutes serviles qui le vident de sa réalité. Mais l'existence de cet homme quelconque achèvera de s'en aller en

poussière et il cessera un jour de s'étonner qu'un être vivant ne le regarde pas comme la dernière limite des choses.

Georges BATAILLE.

NOTES. — (1) Suite du texte paru dans le numéro de janvier sous le titre *Nietzsche et les fascistes*. Cette chronique sera poursuivie. (2) Cette représentation cyclique de l'histoire est en réalité la représentation courante. Chateaubriand, Vigny, George Sand, Renan se sont exprimés dans le même sens au sujet du christianisme.

Engels a longuement développé le principe de la similitude des premiers temps du christianisme et du XIX^e siècle (*Contribution à l'histoire du christianisme primitif*, dans *Religion, Philosophie, Socialisme*, tr. fr., 1901).

Nietzsche se considérant comme l'Antéchrist et voyant dans le moment qu'il vivait un sommet de l'histoire se représentait également un cours cyclique des choses. Mais pour Nietzsche, il y avait dans un certain sens retour au monde que Socrate et le christianisme avaient détruit (Cf. le compte rendu de l'ouvrage de Lœwith, dans *Acéphale*, janvier, p. 31).

Il est regrettable que la conception cyclique de l'histoire ait été déconsidérée par l'occultisme et par Spengler. Elle pourra cependant prendre corps dès qu'elle sera établie sur un principe simple et évident. Elle se liera nécessairement à une INTERPRÉTATION SOCIOLOGIQUE DE L'HISTOIRE, sociologique, c'est-à-dire également éloignée du matérialisme économique et de l'idéalisme moral.

(3) Des compensations continues ne peuvent empêcher que la pente ne soit descendue.

(4) Dans la civilisation égyptienne, les valeurs individuelles pour ainsi dire nulles au début du troisième millénaire (à l'époque des grandes pyramides) apparaissent très développées huit ou dix siècles plus tard à une époque de révolutions sociales tendant au nihilisme (Cf. Moret, *Le Nil et la civilisation égyptienne*, 1926, p. 251 ss. et 292 ss.); dans la civilisation occidentale, comme dans la civilisation chinoise, les formes multiples de la souveraineté dans une société féodale aboutissent à une indivi-

dualisation monarchique introduisant une administration rationnelle. Les formes et les successions de faits sont différents dans chaque cycle mais la coïncidence de troubles sociaux, de décadence des valeurs sacrées et d'enrichissement de la vie individuelle est constante; il en est de même de la recomposition qui suit la crise.

(5) Il va de soi qu'il est impossible de fixer exactement la date à laquelle un processus commence et que, dans l'ensemble, des considérations de l'ordre de celles qui sont exposées ici ne peuvent pas avoir de valeur formelle très précise. Il en est de même d'ailleurs de toute considération portant sur un domaine complexe.

(6) *Ainsi parlait Zarathoustra*, 2^e partie, *Du pays de la civilisation*. Le terme allemand *Kinderland*, pays des enfants, répondant à *Valerland*, patrie, pays des pères, n'est pas exactement traduisible.

(7) *Origine de la tragédie*, § 1.

(8) Cette tragédie de Cervantès a été jouée à Paris en avril et mai 1937 par Jean-Louis Barrault. Il est important du point de vue qui est développé ici que Barrault ait été porté par le sens de la grandeur de la tragédie. Il est plus important encore que, par la composition des décors et des figures, André Masson ait formé un envoûtement dans lequel les thèmes essentiels de l'existence mythique retrouvaient tout leur éclat. Il n'y a pas à tenir compte ici de ce qui revient à Cervantès ou de ce qui revient à Masson dans la figuration des deux mondes opposés...

Le sujet de Numance est la guerre inexpiable que poursuit le général romain Scipion contre les Numantins révoltés, qui, assiégés et épuisés, s'entretuent plutôt que de se rendre. Dans la première partie, le devin Marquino fait sortir un mort de la tombe pour apprendre de lui le sort affreux de la ville.

(9) « Numance ! Liberté ! » est le cri de guerre des assiégés exaspérés.

LES VERTUS DIONYSIAQUES

Il semble que dans la mesure précise où l'esprit s'impose une très étroite discipline et des lois *au moins très sévères*, il doit tenir un compte équivalent des ivresses et se troubler de leur existence même, car il n'est jamais dans la certitude de n'en pas éprouver la tentation ou le remords. Il peut, dans le privé, se tenir constamment en lisère et garder toujours le plus exact contrôle de ses anticipations instinctives ou, pour le public, restreindre à la formulation d'évidences l'exercice de ses facultés, ne propager que l'exprimable et le défini, n'avancer que sur du terrain complètement conquis, assimilé et ne rien proposer qui ne se puisse justifier et qui ne soit partie inaliénable de système. La puissance que cette austérité procure à l'esprit qui l'adopte est en droit proprement sans mesure. Cet esprit s'acquiert en effet, par elle, une cohésion telle qu'il en devient inentamable à la façon d'une armée où chaque élément tactique en chaque point bénéficierait de la force indivise de la totalité des effectifs. Il n'en ressent pas moins la constante sollicitation des ivresses. Mieux encore, un esprit si lié doit être assurément pour elles une proie moins défendue, étant de celles qu'on ravit en totalité. C'est qu'il est trop unifié pour se diviser et faire *la part du feu* au moment

du vertige : il est inconcevable qu'il ne reste pas aussi entier dans le spasme que dans le calcul. Egalemeut disposé à l'un et rompu à l'autre, c'est en lui comme si la détente n'était si explosive que pour suivre une tension trop sévère.

L'ivresse au reste se manifeste comme *état total*, s'étendant virtuellement au moins, sur tout le clavier des activités de l'être, puisque toutes y consentent et se taisent au moment où elle n'en exaspère qu'une. En ajoutant *la demi-ivresse de la lucidité supérieure*, dont parle Baudelaire, à celles que distingue Nietzsche, c'est-à-dire aux trois ivresses des liqueurs fortes, de l'amour et de la cruauté, on aperçoit aisément qu'il n'est aucun point où l'extase ne puisse prendre appui, sans que cependant l'extrême sensation de puissance qui la caractérise cesse de demeurer identique à elle-même. Quels que soient ses effets intimes, de quelque valeur qu'on les juge, il est certain qu'ils transportent les individus et (sauf, en un certain sens, quelque-toxiques paralysants qui leur procurent d'ailleurs aussi un sentiment d'intense et calme supériorité, quoique d'ordre contemplatif), leur communiquent une impression de maximum d'être qui leur fait préférer au reste de leur vie ces rares instants qu'il leur tarde aussitôt de renouveler.

Ainsi, outre qu'elles intéressent l'individu dans le plus imprescriptible de lui-même, les diverses ivresses semblent constituer naturellement pour lui, un état *violent* vis-à-vis de la société et peut-être témoigner d'une certaine difficulté de sa part à s'adapter à la vie collective. Voilà donc encore, et ce n'est peut-être pas la moindre, une opposition entre les ivresses et l'intelligence : le destin impérialiste de celle-ci et la dédaigneuse résignation des premières à s'exalter à l'écart et pour elles-mêmes.

Cependant l'histoire donne à penser que cette opposition ne comporte aucun caractère absolu : c'est dans la mesure où la société ne sait pas faire leur part aux forces dionysiaques, s'en défie et les persécute au lieu de les intégrer, que l'être se trouve réduit à prendre malgré elle les satisfactions qu'il devrait recevoir d'elle seule. La valeur essentielle du dionysisme résidait en effet sur ce point précis qu'il unissait en le socialisant, par ce qui plus que tout autre chose, sépare quand la jouissance en est individuelle. Mieux, il faisait de la participation à l'extase et de l'appréhension en commun du sacré le ciment *unique* de la collectivité qu'il fondait, car, en opposition avec les cultes locaux fermés des cités, les mystères de Dionysos étaient ouverts et universels. Ils mettaient ainsi au centre de l'organisme social, les turbulences souveraines qui, décomposées, seront dans la suite traquées par la société dans les terrains vagues de la périphérie de sa structure où elle rejette tout ce qui risque de la désagré-

ger (1). Cette démarche ne représente rien de moins que la plus profonde des révolutions et ce n'est pas indifférent que le dionysisme ait coïncidé avec la poussée des éléments ruraux contre le patriciat urbain, et que la diffusion des cultes infernaux aux dépens de la religion ouranienne ait été entraînée par la victoire des couches populaires sur les aristocraties traditionnelles. En même temps les valeurs changent de signe; les pôles du sacré, l'ignoble et le saint, permutent. Ce qui était en marge avec la si intéressante défaveur attachée à cette expression, devient constitutif de l'ordre et en quelque sorte *nodal* : l'asocial (ce qui paraissait tel) rassemble les énergies collectives, les cristallise, les émeut — et se montre force de *sursocialisation*.

Il suffit de cet aperçu pour pouvoir user du terme de *vertus dionysiaques* en entendant par vertu *ce qui lie*, par vice, *ce qui dissout*. Car il suffit qu'une collectivité ait pu trouver en elles son assise affective et fonder la solidarité de ses membres sur elles seules à l'exclusion de toute prédétermination locale, historique, raciale ou linguistique (2) pour assurer, chez ceux qu'elles sollicitent, la conviction qu'elles sont injustement brimées dans une société qui veut les ignorer et qui ne sait pas les réduire, pour leur donner le goût et leur montrer la possibilité de s'y grouper en formation organique inassimilable et irréductible, pour affermir enfin leur résolution de recourir à cette stratégie toujours offerte.

Roger CAILLOIS.

NOTES. — (1) De fait, à Rome, les Bacchantales ont été interdites à la fois comme contraires aux mœurs et comme attentatoires à la *sûreté de l'Etat*. Pour la Grèce, les *Bacchantes* d'Euripide, document dont il est d'ailleurs extrêmement délicat de faire usage, montrent assez que la diffusion du culte dionysiaque ne s'est pas accomplie sans lutte avec les pouvoirs établis.

(2) Il faudrait renvoyer sur ce point à toute une sociologie des *confréries*, malheureusement encore peu développée. Deux caractères

sont nécessaires à signaler : les confréries existent comme structure forte dans un milieu social lâche. Elles se forment en substituant aux déterminations de fait (naissance, etc.) sur quoi repose la cohésion de ce milieu, le libre choix consacré par une sorte d'initiation et d'agrégation solennelle au groupe, et tendent à considérer cette parenté acquise comme équivalente à la parenté du sang (d'où la constance de l'appellation de *frère* entre les adeptes), ce qui rend le lien ainsi créé plus fort qu'aucun autre et lui assure la préférence en cas de conflit.

NOTE SUR LA FONDATION D'UN COLLÈGE DE SOCIOLOGIE

1. Dès qu'on attribue une importance particulière à l'étude des structures sociales, on s'aperçoit que les quelques résultats acquis par la science en ce domaine non seulement sont généralement ignorés, mais de plus sont en contradiction directe avec les idées en cours sur ces sujets. Ces résultats, tels qu'ils se présentent, apparaissent extrêmement prometteurs et ouvrent des perspectives insoupçonnées pour l'étude du comportement de l'être humain. Mais il demeurent timides et incomplets, d'une part parce que la science s'est trop limitée à l'analyse des structures des sociétés dites primitives, laissant de côté les sociétés modernes, d'autre part parce que les découvertes réalisées n'ont pas modifié aussi profondément qu'on pouvait s'y attendre les postulats et l'esprit de la recherche. Il semble même que des obstacles d'une nature particulière s'opposent au développement d'une connaissance des éléments vitaux de la société : le caractère nécessairement contagieux et *activiste* des représentations que le travail met en lumière en apparaît responsable.

2. Il suit qu'il y a lieu de développer entre ceux qui envisagent de poursuivre aussi loin que possible des investigations dans ce sens, une communauté morale, en partie différente

de celle qui unit d'ordinaire les savants et liée précisément au caractère virulent du domaine étudié et des déterminations qui s'y révèlent peu à peu.

Cette communauté n'en reste pas moins aussi libre d'accès que celle de la science constituée et toute personne peut y apporter son point de vue personnel, sans égard au souci particulier qui la porte à prendre une connaissance plus précise des aspects essentiels de l'existence sociale. Quels que soient son origine et son but, on considère que cette préoccupation est suffisante à elle seule pour fonder les liens nécessaires à l'action en commun.

3. L'objet précis de l'activité envisagée peut recevoir le nom de *sociologie sacrée*, en tant qu'il implique l'étude de l'existence sociale dans toutes celles de ses manifestations où se fait jour la présence active du sacré. Elle se propose ainsi d'établir les points de coïncidences entre les tendances obsédantes fondamentales de la psychologie individuelle et les structures directrices qui président à l'organisation sociale et commandent ses révolutions.

Georges AMBROSINO, Georges BATAILLE, Roger CAILLOIS, Pierre KLOSSOWSKI, Pierre LIBRA, Jules MONNEROT.

(1) Cette déclaration a été rédigée dès le mois de mars 37. L'activité de ce Collège commencera en octobre : elle comportera tout d'abord un enseignement théorique sous forme de conférences hebdomadaires. La correspondance doit être adressée provisoirement à G. Bataille, 76 bis, rue de Rennes (6^e).

D O N J U A N

SELON KIERKEGAARD

Kierkegaard et Nietzsche ont leurs origines dans la musique, matière première universelle, forme nécessaire de la destinée.

Chez l'un comme chez l'autre le sentiment musical est le sentiment même de la vie indicible, irréductible et insaisissable; chez tous deux, c'est l'érotisme pur et aveugle, c'est l'expérience vécue que la réflexion n'a pas encore entamée, mais qu'elle entamera infailliblement.

Nietzsche qui a décrit comment dans la sensibilité musicale et tragique de la Grèce présocratique, l'autorité impérative de l'immédiat se voit progressivement minée par l'explication justificative du sophisme dialectique, remarque qu'il est impossible au langage « symbole des apparences, de manifester jamais extérieurement l'essence intime de la musique qui symbolise l'antagonisme et la douleur originels au cœur de l'Un-primordial ». Cette définition encore très schopenhauerienne de Nietzsche n'en contient pas moins le conflit intime de sa philosophie qui met aux prises le langage générateur de la morale et négateur de la vie et la musique forme exaltante et approbatrice de la souffrance. Avant lui, Kierkegaard, pour qui la musique n'exprime que l'immédiat dans son immédiateté, observe que le langage a pris en lui-même la réflexion : « c'est pourquoi il ne peut exprimer l'immédiat. La réflexion tue l'immédiat, c'est pourquoi il est impossible d'exprimer le musical dans le langage ». Cette similitude de réactions de Kierkegaard et de Nietzsche lors de leur démarche initiale respective permet de considérer sous les catégories du second l'expérience du premier.

De prime abord, Kierkegaard semble prendre l'attitude contemplative apollinienne en face du spectacle dionysiaque qui lui

fait voir en Don Juan l'incarnation du phénomène dionysiaque de l'immédiat érotique. Cette attitude de la conscience contemplant la danse de sa propre souffrance que Nietzsche avait découverte en deçà du Christianisme dans la tragédie grecque, Kierkegaard la trouve au delà du Christianisme dans un mythe enfanté par la conscience chrétienne.

« Le Christianisme a introduit la sensualité dans le monde : comme la sensualité est ce qui doit être nié, elle est, en tant que réalité positive, particulièrement mise en évidence par la position du contraire qui l'exclut. Or, en tant que principe, force, système en soi, la sensualité n'a été posée que par le Christianisme. C'est en ce sens que le Christianisme a introduit la sensualité dans le monde. Pour comprendre exactement celle thèse, il faut la saisir identiquement à son antithèse : le Christianisme a expulsé et exclu du monde la sensualité. En tant que principe, force, système en soi, la sensualité a été posée la première fois par le Christianisme; je pourrais encore ajouter une définition propre à éclaircir ce que j'avance : c'est seulement par le Christianisme que la sensualité est devenue corrélation de l'esprit. Cela est tout à fait naturel : le Christianisme étant esprit, l'esprit positif qui a introduit la sensualité dans le monde. Mais si la sensualité est considérée sous la détermination de l'esprit, son importance réside évidemment dans le fait de se trouver exclue, d'être déterminée en tant que principe, en tant que puissance : car il faut que ce que l'esprit, lui-même un principe, doit exclure, soit un élément qui s'affirme en tant que principe, encore que dans le moment même de son exclusion... » (1).

Avant le Christianisme, la sensualité n'était pas déterminée spirituellement. Comment alors? « La sensualité, psychiquement déterminée, trouva son expression la plus parfaite chez les Grecs. Or,

déterminée psychiquement, la sensualité n'est pas antithèse, exclusion, mais unité et harmonie... » Les Grecs n'ont pas connu la sensualité en tant que principe. La sensualité était alors confondue dans la belle individualité et l'âme, qui constituait la belle individualité, était inconcevable sans la sensualité. Par conséquent, l'érotique relevait de l'âme et ne pouvait former un principe. L'amour ne se produisait dans l'individu que d'une manière momentanée. On pourrait objecter à ceci que Eros était bien ce principe : mais Eros figurait l'amour psychique. De plus, Eros, dieu de l'amour, n'était pas lui-même un dieu amoureux. Il dispensait l'amour aux mortels comme aux autres divinités et s'il lui est arrivé de ressentir de l'amour, ce qui est rare, il faut y voir la soumission à une puissance qui eut été exclue de l'univers si Eros lui-même l'eût repoussé. Eros, dispensateur de l'amour, ne possède pas lui-même la puissance qu'il symbolise, parce qu'il la transmet à l'univers tout entier : tandis que les mortels qui en sont chacun animés la ramènent à lui. Cependant, le Christianisme a introduit dans le monde l'idée d'incarnation ou de représentation : une figure individuelle en représentant ou en incarnant un principe, en concentre la force à laquelle un chacun participe en contemplant cette figure. Dès lors, la conscience chrétienne a pu également concevoir des figures qui incarnaient les principes et les forces qu'elle exclut. C'est ainsi qu'à l'époque de la Renaissance elle a enfanté les figures de la génialité sensuelle et de la génialité intellectuelle exclues du monde. Kierkegaard ne pouvait en son temps connaître la signification des mystères dionysiens. A plus forte raison devait-il être porté de par sa nature à chercher l'élément dionysiaque dans le monde de la sensibilité chrétienne, à le pressentir et à le trouver en l'occurrence dans l'œuvre exaltante de Mozart. Si le conflit de l'individuation déterminait l'expérience dionysienne de la sensibilité antique, il a pu motiver une tension dionysiaque de la sensibilité chrétienne. Mais tandis que l'âme antique se représentait Dionysos, dans la tragédie, sous le masque d'un héros combattant, « enlacé dans

les rets de la volonté particulière », « souffrant des douleurs de l'individuation », et ne voyait la délivrance que dans la mort du héros amenée par « sa volonté d'être lui-même l'unique essence de l'univers », — la conscience chrétienne, en posant l'immédiat comme le principe qu'elle exclut, se pose elle-même comme l'individuation irréversible de l'âme immortelle. Elle est alors le spectateur de la forme d'existence non individuée qu'elle s'efforce de nier intérieurement comme pour combattre la pire de toutes les tentations. Mais pour nier l'immédiat (le non-individué), pour transcender le désir sacrilège d'être soi-même l'unique essence de l'univers, elle doit se donner constamment le spectacle de héros légendaires qui incarnent le criminel refus de s'individuer devant Dieu. *La conscience chrétienne réalise ainsi ce miracle de rendre présent Dionysos sous sa forme inhumaine, monstrueuse et divine: ce que l'âme antique n'avait fait que pressentir, ce qu'elle n'avait vu que comme masque, la conscience chrétienne, à la faveur de l'incarnation, le voit à nu : Dionysos ne devait se révéler suprêmement que devant le Crucifié.*

Au moment où Dieu meurt, Nietzsche éprouve la résurrection de Dionysos, dieu de la désindividuation. La mort du Dieu de l'individuation exigera la naissance du surhomme : car si Dieu meurt, le moi individuel ne perd pas seulement son Juge, il perd son Rédempteur et son éternel Témoin : mais s'il perd son éternel Témoin, il perd aussi son identité éternelle. Le moi meurt avec Dieu. Et le vertige de l'éternel retour s'empare de Nietzsche : produit irréductible et fortuit de l'univers aveugle, sa volonté individuelle épousant le mouvement nécessaire de l'univers, entrevoit, pressent et se souvient des identités innombrables déjà portées comme autant de masques du monstre Dionysos. Mais lorsque toute la série aura été portée, il faudra nécessairement qu'un visage reparaisse à nu : celui du « meurtrier de Dieu »; la face du « meurtrier de Dieu » ne pouvant être qu'un visage en chair et en os, formé naguère par le Créateur assassiné : celui de Friedrich Nietzsche, visage paradoxal

d'une volonté qui, au sein de l'irresponsabilité consciente, tendait à établir la responsabilité à l'égard de la nécessité.

S'il a prédit le retour d'un âge tragique au sens dionysien, sa prédiction n'en a pas moins été faite du fond de son expérience intime de la mort de Dieu, c'est-à-dire du fond d'une expérience chrétienne. Il est donc légitime de confronter avec son interprétation du tragique antique (rupture de l'individuation), celle que Kierkegaard a donné du tragique moderne (l'individuation inévitable) par rapport à l'antique. Dans le monde antique, observe Kierkegaard (2), l'individu était intégré dans des déterminations substantielles, telles que l'État, la Famille, le Destin. Ces déterminations substantielles constituent l'élément fatidique de la tragédie grecque, elles en font ce qu'elle est. La fin du héros n'est pas seulement une conséquence de ses actes, elle est aussi souffrance, alors que dans la tragédie moderne elle n'est pas en somme autant la souffrance que l'action individuelle du héros. La tragédie moderne nous montre comment le héros, subjectivement réfléchi, fait, par sa décision individuelle, de sa vie son action. La tragédie moderne, basée sur le caractère et la situation, épuise dans la réplique tout l'immédiat et, par conséquent, n'a ni le premier plan, ni le fond épiques de la tragédie grecque. Dans celle-ci, la culpabilité forme un élément intermédiaire entre l'agir et le souffrir, c'est en quoi réside la collision tragique. Les temps modernes (c'est-à-dire chrétiens) semblent avoir élaboré une conception erronée du tragique; tout l'élément fatidique, toutes déterminations substantielles, ils les ont traduits en subjectivité consciente et en individualité responsable. Dès lors — parce que nos catégories sont chrétiennes, — le héros tragique consciemment coupable devient un être mauvais et le mal devient le contenu essentiel de la tragédie. Jadis l'individu était considéré en fonction de son passé ancestral, de sa famille, de la communauté; il participait au destin de la race. Aujourd'hui on assiste à l'isolement de l'individu; et de même que le comique, caractéristique du monde chrétien moderne,

exprime l'isolement au sein de ce monde, ainsi le mal pour le mal, ainsi le péché.

Kierkegaard et Nietzsche forment la tête de Janus de la conscience moderne : Nietzsche cherche à identifier l'extrême conscience avec l'extrême nécessité, avec le fatum; Kierkegaard ne connaît que la nostalgie du fatum en tant que nostalgie de l'immédiat. Pour lui, il n'est plus d'existence soumise aux déterminations substantielles, il n'y a qu'une existence au sein du péché, dans l'ignorance ou la pleine conscience du péché : c'est la position inévitable, inéluctable, la position devant Dieu.

Mais l'existence au sein du péché, c'est la naissance du moi individuel — avec ses affres, avec ses joies et ses douleurs — la naissance du moi sous le regard inquisiteur, terrible et aimant de Dieu.

Le moi, « synthèse de fini et d'infini, est d'abord posé; ensuite pour devenir, il se projette sur l'écran de l'imagination et ce qui lui révèle l'infini du possible. Le moi contient autant de possible que de nécessité, car il est bien lui-même, mais il doit le devenir. Il est nécessité, puisqu'il est lui-même, et possible puisqu'il doit le devenir.

Si le possible culbute la nécessité et qu'ainsi le moi s'élançe et se perde dans le possible, sans attache le rappelant dans la nécessité, on a le désespoir du possible. Ce moi devient alors un abstrait dans le possible, s'épuise à s'y débattre sans pourtant changer de lieu, car son vrai lieu, c'est la nécessité : devenir soi-même en effet est un mouvement sur place. Devenir est un départ, mais devenir soi-même est un mouvement sur place » (3).

Tel apparaît le problème chez Kierkegaard au moment où, aspirant à sortir d'une vie intellectuellement dissolue où il avait fortement subi l'attraction du protéisme des romantiques allemands, il lui semble que son union projetée avec Regine Olsen n'est qu'une fausse issue : il commence alors son examen de conscience : c'est l'instant de l'*Alternativê*, dont les premières démarches prennent leur départ dans l'*immédiat érotique* et l'*érotique musical*. Il y a une affinité profonde, d'une part entre la nostalgie de l'immédiat chez Kierkegaard et l'essence de la musique, et d'autre part entre Don Juan, incarnation de l'immédiat

érotique, et la musique, son moyen d'expression le plus adéquat.

« La génialité sensuelle est tout entière force, tempête, impatience, passion; elle est quelque chose d'essentiellement lyrique : cependant elle ne consiste pas en un moment mais en une succession de moments... d'où son caractère épique : elle est trop débordante pour qu'elle puisse s'exprimer par le mot : elle se meut constamment dans l'immédiat... L'unité achevée de cette idée et de sa forme adéquate nous la trouvons dans le Don Juan de Mozart et précisément parce que l'idée de génialité est si infiniment abstraite, parce que le médium est si abstrait, il n'est guère probable que Mozart puisse jamais avoir de concurrent à l'avenir... Cette idée du Don Juan est d'autant plus musicale que la musique ne s'y exprime pas comme accompagnement, mais comme la révélation de son essence la plus intime. C'est pourquoi Mozart, par son Don Juan, s'est élevé au-dessus de tous les immortels » (4).

L'état d'âme initial de Kierkegaard est un état musical de par sa nature que sa conscience chrétienne objectivera progressivement : elle y appréhende la perte de l'innocence, de cet état où l'âme est en union immédiate avec son naturel et dont le profond mystère est qu'il est en même temps l'angoisse. Or, si le moi kierkegaardien a connu cette angoisse, génératrice du péché à travers ses diverses phases, depuis l'angoisse devant le rien, devant la possibilité de pouvoir, jusqu'à l'angoisse devant le mal et devant le bien, formes de l'angoisse réfléchie, il a pu contempler la figure du Don Juan mozartien comme la personification miraculeuse de l'angoisse substantielle.

« ... Comme l'œil pressent dès la première lueur l'incendie, ainsi l'oreille aux sons agonisants des violons pressent l'ardeur passionnée, dit-il de l'Ouverture de Don Juan. Il y a quelque chose comme de l'angoisse dans cet éclair : quelque chose qui serait engendrée dans l'angoisse au sein des plus profondes ténèbres : telle la vie de Don Juan. Ce n'est pas une angoisse subjectivement réfléchie en lui, c'est une angoisse substantielle. Ce n'est point du désespoir qu'exprime l'Ouverture, comme on le dit ordinairement sans savoir ce que l'on dit : la vie de Don Juan n'est pas non plus faite de désespoir, mais de la toute puissance de la sensualité engendrée dans l'angoisse; Don Juan

lui-même est cette angoisse et cette angoisse est précisément sa joie démoniaque de vivre. Après l'avoir fait naître ainsi, Mozart nous développe sa vie dans les sons dansants des violons dans lesquels il bondit léger et furtif par-dessus l'abîme. Telle une pierre que l'on projette sur l'eau de sorte qu'elle ne fait que raser la surface, parfois faisant quelques bonds légers, mais disparaissant sous l'onde sitôt qu'elle cesse de bondir : ainsi danse-t-il par-dessus l'abîme et jubile durant le bref répit qui lui est accordé » (5).

Le moi kierkegaardien aux prises avec sa propre nécessité en face de l'infini du possible, connaît dans un état extatique l'incarnation de ses possibilités infinies : Don Juan, vision infernale et superbe, rêve insensé de la conscience cherchant à éluder sa nécessité, — défi à Dieu dans le désespoir de ne pouvoir échapper à la condition de son individualité immortelle. Jusque dans ses observations esthétiques quant à l'erreur de certaines interprétations de Don Juan qui ont individualisé le héros, lui ont donné une réalité biographique, l'ont soumis à des contingences, Kierkegaard exalte la nature essentiellement musicale et parlant ante-individuelle de Don Juan.

Il n'est « de par son essence ni idée (c'est-à-dire force, vie) ni individu : il ondoie entre les deux. Or, cette ondoie est la vie même de la musique. Quand la mer est démontée, des vagues écumeuses forment toutes sortes de figures semblables à des êtres animés : il paraît alors que ce sont ces êtres qui soulèvent ces vagues, alors que le mouvement des vagues les produit. De même Don Juan est une forme qui devient apparente sans jamais se condenser en une figure définie, individu qui ne cesse de se former sans jamais s'achever, et de l'histoire duquel nous ne percevons autre chose que ce que nous en raconte la rumeur des vagues » (6).

Le Don Juan mozartien appartient aux stades antérieurs à toute prise de conscience, c'est là sa redoutable puissance de fascination : Don Juan est la forme suprême des métamorphoses de l'immédiat érotique telles que Mozart les a révélées à Kierkegaard.

« Dans le premier stade, la convoitise (Chérubin) ne trouve pas son objet : elle le possède, sans avoir convoité, et par conséquent ne parvient à s'exercer en tant que convoitise. Dans

le second stade (représenté par Papageno), l'objet apparaît en tant que multiple : mais en cherchant son objet dans le multiple, la convoitise n'a pas d'objet au sens profond : elle n'est pas encore déterminée en tant que convoitise. C'est dans le troisième stade, en Don Juan que la convoitise se montre absolument déterminée en tant que convoitise : elle est, intensivement et extensivement, l'union immédiate des deux stades précédents. Le premier stade convoitait idéalement l'Un; le second le particulier sous la catégorie du multiple; le troisième les confond. La convoitise a trouvé dans le particulier son objet absolu, elle le convoite absolument... Or, il ne faut point oublier qu'il ne s'agit pas de la convoitise d'un individu, mais de la convoitise en tant que principe... » (7).

Ce n'est pas le séducteur réfléchi de la catégorie de l'intéressant (Don Juan de Molière, Lovelace, Valmont, Johannes de Kierkegaard), types qui pour être des séducteurs accomplis, ne cherchent pas nécessairement à varier ou à augmenter la liste de leurs victimes, mais qui sont plus curieux de la personnalité de celle qu'ils se proposent de circonvenir. Faire rentrer Don Juan dans cette catégorie qui est celle de l'intéressant, c'est mécomprendre sa nature mythique. Si on le met à l'école de la ruse et du stratagème, on lui prête de « la réflexion et celle-ci jette une lumière si crue sur sa personne qu'il sort aussitôt de l'obscurité où il n'était perceptible que musicalement ». Sa jouissance est alors toute intellectuelle, elle trouve ses satisfactions sur le plan éthique; il ne jouit plus que de sa ruse, c'en est fait de toute jouissance immédiate, les chants se taisent. Or, le Don Juan mozartien est un séducteur dans la mesure où sa sensualité et rien que sa sensualité est l'objet de sa convoitise. Don Juan convoite et sa convoitise a pour effet de séduire. Il jouit de satisfaire la convoitise et si en cherchant un nouvel objet après avoir joui, il trompe, ce n'est pas qu'il ait prémédité l'imposture : il n'a pas le temps de jouer le rôle du séducteur et c'est bien plutôt par leur propre sensualité que ses victimes ont été trompées. « ...Mais en convoitant en chaque femme toute la féminité, il exerce cette puissance sensuellement idéalisante par laquelle il embellit,

mûrit et vainc sa proie. » L'infidélité du Don Juan mozartien par conséquent ne relève pas de la stratégie des séducteurs moraux : elle est inhérente à la convoitise et, tandis que l'amour psychique soumis à la réflexion dialectique du doute et de l'inquiétude est survivance dans le temps, l'amour sensuel, infidèle par essence, s'évanouit dans le temps, meurt et renaît en une succession de moments pour trouver ainsi dans la musique sa révélation la plus essentielle.

« Tel l'éclair jailli du nuage sombre, il surgit hors du sérieux insondable de la vie, plus rapide que la foudre, en zig-zag plus sauvages, mais d'autant plus sûr d'atteindre son but : écoutez-le se précipiter dans l'éternel flux changeant des phénomènes, prendre d'assaut les solides remparts de la vie : les légers sons des violons, le rire perlé de la joie, les jubilatons du plaisir, les bienheureuses fêtes de la jouissance : il se dépasse lui-même, toujours plus sauvage, toujours plus fuyant, écoutez la passion dans la rage de la volupté déchaînée, la rumeur amoureuse, le murmure tentateur, le tourbillon séducteur, le silence de l'instant... » (8).

Dionysos : n'était-ce pas pour Nietzsche la polymorphie originelle du moi appelée à renaître au monde? Et ainsi Don Juan pour Kierkegaard : n'a-t-il pas célébré dans le héros mozartien la lutte de la polymorphie de son âme avec la conscience hostile dont nous percevons les accents menaçants dès l'ouverture? Ne l'a-t-il pas décrite du haut de la conscience même qui exigeait la mort de la polymorphie aveugle? Don Juan fut pour lui la force élémentaire et informe qui, arrêtée fortuitement dans son mouvement et sur le point de s'individualiser au contact de l'objet rencontré, retombe dans son infirmité première pour reprendre son rythme infini : il est donc, comme Dionysos, l'expression de la mélodie infinie dans laquelle l'âme de Nietzsche voulait se fondre au suprême degré de la volonté : il est la mélodie infinie du possible que l'âme de Kierkegaard entendait avec une nostalgie angoissée par le sentiment de culpabilité, avec nostalgie quand même : la sonorité joyeuse du héros mozartien ne lui offrait-elle pas le spectacle doré d'une irresponsabilité provisoire?

« ... rejeté sur la position la plus escarpée de la vie, poursuivi par la rancune du monde entier, ce Don Juan victorieux n'a plus d'autre refuge qu'une petite chambre reculée. Assis à l'extrémité de la bascule de la vie, à défaut d'une joyeuse compagnie il éveille en lui-même à coups de foaet tout son plaisir de vivre. Et la musique mugit avec d'autant plus de fureur qu'elle résonne dans l'abîme au-dessus duquel évolue Don Juan » (9).

Kierkegaard avait lui-même connu cette position escarpée : à mesure qu'il se décidait dans le sens de l'individuation, du « mouvement sur place » qu'est le « devenir soi-même », il retranchait de lui-même par cette décision toutes possibilités de vie esthétiques et poétiques. Or, il se trouvait que son union avec Régine Olsen n'eût pu jamais se départir du caractère de l'intéressant pour avoir été contractée au sein même des frivolités intellectuelles. Pour posséder Régine dans et selon l'éternel, il fallait renoncer à elle dans le temps et rompre : manœuvre qui ne pouvait s'effectuer sans ironie : Kierkegaard prenait le masque de l'infidélité et l'élément temporel qu'est la musique, expression la plus immédiate de l'infidélité fidèle à elle-même, allait encore une fois redevenir le sien propre. C'est alors qu'au sortir d'une passion « heureuse, malheureuse, comique, tragique », Kierkegaard apparaît dans l'attitude scandaleuse d'un Don Juan de la Foi. Par le refus de s'engager dans le monde existant et d'y consacrer son amour par l'institution chrétienne du mariage, le moi, parvenu à la position, « devant Dieu », avait converti l'infidélité fidèle à elle-même en la fidélité à l'éternel : parti à la dérive sur l'océan de

sa propre éternité, le moi kierkegaardien éprouve-t-il alors, comme Don Juan chantant « l'air du Champagne », une « vitalité intérieure telle que les plus diverses jouissances de la réalité sont faibles en comparaison de celle qu'il puise en lui-même » ? Toujours est-il que, dans la *Répétition*, le moi rendu à lui-même entonne un hymne d'actions de grâce comme si le possible sacrifié lui était restitué dans son éternité :

« Je suis de nouveau moi-même... ma barque est à flot... dans une minute je serai de nouveau où demeurait le violent désir de mon âme, là où les idées rugissent avec la fureur des éléments, où les pensées sont déchaînées dans le tumulte comme les peuples à l'époque des migrations, là où règne en d'autres temps un calme profond comme celui de l'Océan Pacifique, un calme tel que l'on s'entend soi-même parler, pourvu qu'il y ait du mouvement au fond de l'âme : là enfin, où l'on met à chaque instant sa vie en jeu, pour la perdre et la regagner à chaque instant... J'appartiens à l'idée. Je la suis quand elle me fait signe et quand elle me donne rendez-vous jour et nuit : personne ne m'attend au déjeuner, personne pour le repas du soir. A l'appel de l'idée, je laisse tout ou plutôt je n'ai rien à laisser... De nouveau la coupe de l'ivresse m'est tendue : j'aspire son parfum : déjà je perçois comme une musique son pétilllement; d'abord pourtant une libation pour celle qui a délivré une âme gisant dans la solitude du désespoir : gloire à la magnanimité de la femme! Vive le vol de la pensée, vive le danger de mort au service de l'idée, vive le péril de la lutte, vive la solennelle allégresse du triomphe, vive la danse dans le tourbillon de l'infini, vive la vague qui m'entraîne dans l'abîme, vive la vague qui m'entraîne jusqu'aux étoiles! » (10).

Pierre KLOSSOWSKI.

NOTES. — (1) *L'Alternative (Les stades de l'immédiat érotique ou l'érotique musical)*, cité d'après la trad. allem. de Pfeiderer, Iena, 1911, p. 57. — (2) *Id.*, p. 127. — (3) *La Maladie mortelle (Le Traité du désespoir)*, trad. franç. de

Ferlov et Gateau, 1932, p. 99. — (4) *Les stades de l'immédiat érotique...*, p. 51-2. — (5) *Id.*, p. 118. — (6) *Id.*, p. 84. — (7) *Id.*, p. 77. — (8) *Id.*, p. 94. — (9) *Id.*, p. 122. — (10) *La Répétition*, trad. Tisseau, 1933, p. 183.

NIETZSCHE



vient de paraître :

LA VOLONTÉ DE PUISSANCE II

*traduit par G. Bianquis (texte établi par
F. Wurzbach)* 30 f.

LETTRES CHOISIES

traduites et réunies par Alexandre Vialatte 20 f.

ECCE HOMO

traduction nouvelle d'Alexandre Vialatte . 15 f.

Rappel

LA VOLONTÉ DE PUISSANCE I

traduit par G. Bianquis 25 f.

AINSI PARLAIT ZARATHOUSTRA

traduit par Maurice Betz 24 f.

sous presse

Le Gay Savoir



THIERRY MAULNIER . NIETZSCHE 15 f.

DRIEU LA ROCHELLE . SOCIALISME FASCISTE
Chapitre I .II . Nietzsche contre Marx 15 f.

D^r E. F. PODACH . L'EFFONDREMENT DE
NIETZSCHE . *Traduit de l'allemand par
Andhrée Vaillant et J. R. Kuckenbourg* 15 f.

CHARLES ANDLER

NIETZSCHE, SA VIE ET SA PENSÉE

Vol. I Les Précurseurs de Nietzsche 55f.

Vol. II La Jeunesse de Nietzsche (*jusqu'à
la rupture avec Bayreuth*) 40f.

Vol. III Le Pessimisme esthétique de
Nietzsche (*sa philosophie à l'époque
wagnérienne*) 35f.

Vol. IV La Maturité de Nietzsche (*jusqu'à
sa mort*) 40f.

Vol. V Nietzsche et le Transformisme in-
tellectuel 35f.

Vol. VI La dernière Philosophie de Nietzsche
(*le renouvellement de toutes les valeurs*) 40f.

CAHIERS G L M

le cahier d'octobre sera dirigé par

ANDRÉ BRETON

et sera consacré au

rêve



Introduction par Sigmund Freud

Interview de Havelock Ellis

*Inédits des principaux classiques de la littérature
onirique :*

Ch. Chr. Lichtenberg ·· K. Ph. Moritz ··

Lucas ·· Hervey de Saint Denys ··

Collaborateurs :

Ferdinand Alquié ·· Albert Béguin ··

André Breton ·· Claude Cahun ·· Dr Cayeux ··

Hugh Sykes Davies ·· Paul Eluard ·· Dr Ferdière ··

Maurice Heine ·· Georges Hugnet ··

Marcel Lecomte ·· Michel Leiris ·· Gilbert Lély ··

Dr Pierre Mabile ·· Vitezslav Nezval ··

Henri Pastoureau ·· Benjamin Péret ··

Gisèle Prassinos ·· Herbert Read ·· Gui Rosey ··

Jean Scutenaire ··

Hans Arp ·· Salvador Dali ·· Marcel Duchamp ··

Max Ernst ·· René Magritte ·· Pablo Picasso ··

Man Ray ·· Yves Tanguy ··



Paraissent 6 fois par an. Le prix de chaque cahier
varie suivant son importance. Souscription aux
6 premiers cahiers:

tirage sur alfa teinté 60 F.

25 ex. numérotés sur Normandy Vellum 150 F.

10 ex. numérotés sur Hollande pannekoek 200 F.

Etranger 87 F., 195 F., 360 F.

U. P. 70 F., 170 F., 330 F.

G ■ L ■ M

RÉPARATION A NIETZSCHE

Numéro spécial d'ACÉPHALE · 8 francs

NIETZSCHE ET LES FASCISTES	3
Elizabeth Judas-Foerster	3
Le second Judas du « Nietzsche-Archiv »	3
Ne pas tuer : réduire en servitude	4
Gauche et droite nietzschéennes	5
« Remarque pour les ânes »	5
Mussolini nietzschéen	6
Alfred Rosenberg	6
Une « religion hygiénique et pédagogique » : le néo-paganisme allemand	8
Plus professoral... (Alfred Baeumler)	9
Le « pays de mes enfants »	10
« Nous autres sans patrie »	11
Frédéric NIETZSCHE : HERACLITE (texte inédit en français) ..	14
Georges BATAILLE : PROPOSITIONS	17
I. — Propositions sur le fascisme	17
II. — Propositions sur la mort de Dieu	20
Jean WAHL : NIETZSCHE ET LA MORT DE DIEU (note sur le Nietzsche de Jaspers)	22
Jean ROLLIN : REALISATION DE L'HOMME	24
Pierre KLOSSOWSKI : CREATION DU MONDE	25
DEUX INTERPRETATIONS RECENTES DE NIETZSCHE	28
Karl Jaspers : NIETZSCHE, EINFÜHRUNG IN DAS VERSTÄNDNIS WEINES PHILOSOPHIERENS (G. B.)	28
Karl Löwith : NIETZSCHES PHILOSOPHIE DER EWIGEN WIDER- KUNFT DES GLEICHEN	29
TROIS DESSINS D'ANDRE MASSON	1, 15, 19



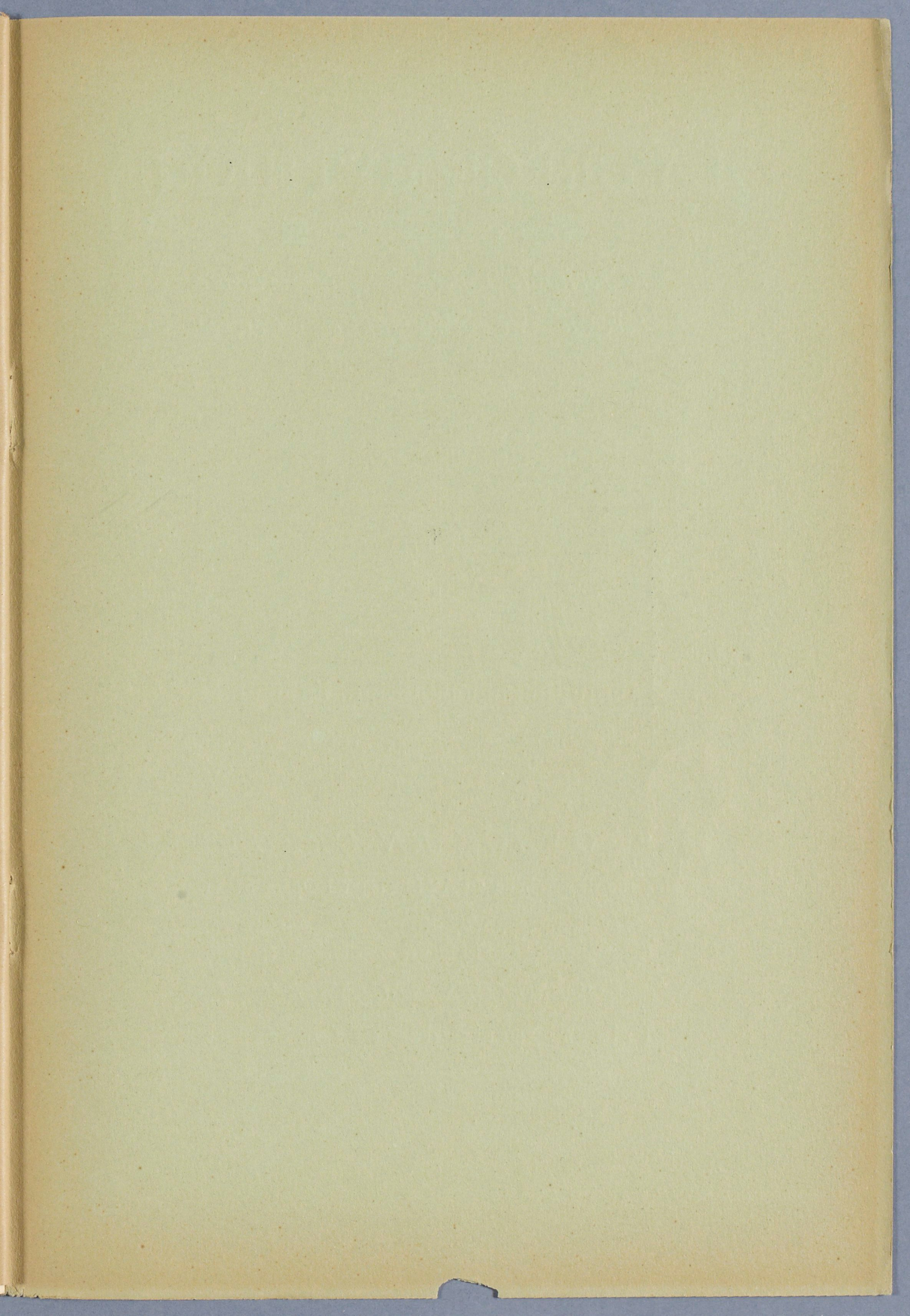
à paraître prochainement

L'ÉROTISME

par Georges BATAILLE, Maurice HEINE, Pierre KLOSSOWSKI, Michel LEIRIS et André MASSON

Numéro spécial d'ACÉPHALE · 8 francs

6 RUE HUYGHENS PARIS 14^e · TÉL · DANTON 45-49



LA GRÈCE MYTHIQUE

*le véritable sanctuaire, le véritable
berceau de l'humanité présente*



“ VOYAGE EN GRÈCE ”

4 rue de l'Échelle · PARIS (1^{er}) tél Opéra 61-21



Renseignements sur les quatre croisières de l'été 1937

“ ESCALES D'ULYSSE ”

Prix à partir de 1150 francs
