

DÉROBANT DOROTHEA

grégorydominé

Dérobant Dorothea. Caresser Dorothea peut être un autre titre. *Souiller Dorothea* semblablement.

Écrivain. Méditant Dorothea.

« *Je pense comme une fille enlève sa robe.* »

Ce mémoire rédigé en 1996 à propos de Georges Bataille et dont suit la contraction a été présenté en 1998 relu et complété. Le libellé officiel en était : « 'L'impossible' dans *le Coupable* de Georges Bataille et les textes contemporains ». Tenu sous forme de journal de septembre 1939 à octobre 1943 *le Coupable* rythmant la lente émergence d'un effort apparemment disparate, lequel à jamais reconsidéré allait pourtant composer progressivement la double somme *athéologique* et *économique* en perpétuel dialogue, sortira en 1944. « L'Amitié », premier chapitre, sera publié partiellement en revue en avril 1940. *Le Coupable* atteste notamment du sentiment d'abandon de Bataille au début de la Seconde Guerre Mondiale, qu'en particulier explique la dissolution du Collège de Sociologie simultanément à celle d'Acéphale, « une société secrète qui tournerait le dos à la politique et n'envisagerait qu'une fin religieuse (mais antichrétienne, essentiellement nietzschéenne) ¹ ». Je remercie le

¹ OC VII 461 : « Notice autobiographique ». Les textes de Georges Bataille seront cités à partir des *Œuvres complètes* publiées de 1970 à 1988 aux Éditions Gallimard en 12 tomes : OC + tomes + page, qu'un volume de correspondance choisie accompagne, publié en 1997. **A** : *L'Alleluiah*, K éditeur, 1947 ; **BC** : *Le Bleu du ciel*, Pauvert, 1957 ; **C** : *Le Coupable*, Gallimard, 1944 ; **E** : *L'Érotisme*, Minuit, 1957 ; **EI** : *L'Expérience intérieure*, Gallimard, 1943 ; **I** : *L'Impossible*, Minuit, 1962 ; **LM** : *La Littérature et le mal*, Gallimard, 1957 ; **M** : *Mémoire*, Gallimard, 1945 ; **ME** : *Madame Edwarda*, Éditions du Solitaire, 1941, récit paru antidaté de 1937 sous le pseudonyme de Pierre Angélique ; **MM** : *Méthode de méditation*, Fontaines, 1947 ; **N** : *Sur Nietzsche*, Gallimard, 1945 ; **P** : *Le Petit*, 1943, récit paru antidaté de 1934 sous le pseudonyme de Louis Trente. Également : **AA** : Antonin Artaud, *Œuvres complètes*, Gallimard, 1976-1994, vol + pag ; **CD** : J.-L. Nancy, *La communauté désœuvrée*, Christian Bourgois, 1986 & 1990. Première publication : « La communauté désœuvrée », Revue *Aléa*, n°4, 1983 ; **GS** : Friedrich Nietzsche, *Die fröhliche Wissenschaft. La gaya scienza* ; **PE** : G. W. F. Hegel, *Phénoménologie de l'esprit*, Aubier, 1991, trad. J.-P. Lefebvre ; **PF** : Maurice Blanchot, *La part du feu*, Gallimard, 1949 ; **R** : Pierre Klossowski, *La Ressemblance*, Ryôan-ji, 1984 ; **S** : Pierre Klossowski, *Sade mon prochain*, Seuil,

Professeur Scarpetta d'avoir laissé au jeune étudiant d'alors liberté de recherche et d'exécution de ce mémoire, qu'un autre suivait à propos d'Antonin Artaud. Je reste également reconnaissant à Michel Surya de qui le travail par ailleurs considérable éclaire en outre concernant Bataille la biographie au reflet du climat dont ce dernier significativement aura été le contemporain paradoxal, à savoir étranger, d'avoir extrait plus tard un fragment de ce second mémoire gagné à la réécriture pour le publier en revue. *Heroin Artaud* en était un titre dont *signe le défunt* provient ². Aussi telle note du second contamine déjà le premier. Bataille apparaît avec Artaud comme le penseur et écrivain essentiel directement postérieur à Proust, sinon avec Artaud comme le penseur et écrivain décisif créant en époque pourtant féconde précédant la French Theory qu'un chacun de Foucault, Deleuze, Derrida, aura commenté justement avec pénétration. Ayant par la souveraineté exclusivement pensante de la littérature entrevu le reliquat anhistorique *de l'individu* révélé à la fin de l'Histoire *au filigrane de l'histoire de l'érotisme*, Bataille sort donc de la dialectique hégélienne sans de fait adhérer jamais à aucune religion doctrinaire en procuration, qu'elle soit fasciste ou communiste : demeure indemne de fascination pour tout extrémisme politique quiconque comprend la *communication* à même la *discontinuité*. Or justement cette *sainteté* qu'un certain mode *littéral* d'étudier soit d'écrire essentiellement obstine pense en effet la souillure dont se détourne la sacralité. « La notion de dépense », texte capital, date de janvier 1933, « La structure psychologique du fascisme » de novembre 1933. Maintien de la défense au lever de la défense, donc. Envisageant le mouvement d'interdit en transgression, Bataille en soustrayant la violence à tout empire culturel unifie érotisme et tragique à travers la dépense, se transformant sans cesse.

29 12 19

1947 & 1967 ; **R**² : Marcel Proust, *À la recherche du temps perdu*, Gallimard, Bibl. de la Pléiade, 1987-1989, vol + pag.

² Intégré désormais à *Anarchie de la solitude*, c'est entre 1997 et 2002 qu'aura d'abord été rédigé, repris et modifié ce texte.

Pour me livrer aux vits
j'ai mis
ma robe à fendre l'âme

...

je bois dans ta déchirure
j'étale tes jambes nues
je les ouvre comme un livre
où je lis ce qui me tue

INTENTION.

Au seuil de ce travail faut-il déjà avouer un manque : toute démarche prétendant en effet remplacer en cohérence le retentissement silencieux de la littérature reste vaine, laquelle renoncerait à être *Georges Bataille jusqu'au bout*. Bataille notera au début de son ouvrage sur Nietzsche : « *Ce qui m'oblige d'écrire, j'imagine, est la crainte de devenir fou* ³ ».

³ NOC VI 11. Proust, contestant la théorie beuvienne, finalement réaliste, et à la suite du renversement bergsonien du kantisme universitaire aura démarqué de la pellicule empirique du sujet social, enveloppé d'artifice le sujet profond, auquel seul écrire, créer en retranchement du monde permet d'accéder. Artaud dissipe sans doute cette démarcation proustienne, faisant d'écrire un geste nouvellement orphique, lequel touchant donc au défunt semblablement descend à ce qu'il appelle la vie, AA I¹ 49 : « Je ne conçois pas d'œuvre comme détachée de la vie. / Je n'aime pas la création détachée ». Artaud détruit de fait la norme *opératique* à laquelle la vocation proustienne pouvait se référer encore. Cette déflagration de la différence, établie par le tracé duel de la conscience, entre dedans et dehors, et partant vérité et feinte, simulacre, exigeant par conséquent transparence d'immanence à transcendance, signature du *Je* en un exercice continué de justice ajointé absolument à chaque moment, explique en partie qu'Artaud en vienne à se substituer au christ usurpateur de la place supplicante (étant précisément christ d'avoir vécu tant extérieurement qu'intérieurement sans mensonge, abrogeant la coupure transcendantale *de l'immanence* la fondant, dont autrement dit la transcendance en action, parole, penser était action, parole, penser d'immanence), ce notamment au fil de la désorganisation de la théologie admise, débutant par le reniement du baptême avant de se poursuivre par la défécation recouvrant le patronyme chrétien, écrire rompant corporellement (avec) la naissance biologique, spermatique, afférente au Nom d'imposition baptismale, ensuite par la pollution connexe à cette spermatique de la naissance doloriste, organique sur le pal de la croix, pour se terminer par la substitution même, en rébellion d'essence face à la manipulation pascalle consentie, I¹ 13 : « 1° Je renie le baptême. / 2° Je chie sur le nom chrétien. / 3° Je me branle sur la croix de dieu []. / 4° C'est moi (et non Jésus-christ) qui ai été crucifié au Golgotha, et je l'ai été pour m'être élevé contre dieu et son christ, / parce que je suis un homme / et que dieu et son christ ne sont que des idées / qui

Serait-ce confondre art et vie ? La parole, tout en niant le mouvement souverain *de l'impossible*, restant tu, laisse en elle opérer le silence sans pouvoir y atteindre tout à fait. Mais *l'impossible* pourra être entendu *théologiquement et économiquement*, faisant dialoguer *athéologie* et *consumation* à même *l'expérience* comme expérience exclusive *de l'impossible*. Comment encore de cette absence de projet pourrait résulter un ouvrage achevé quand le mouvement de *l'impossible*, excédant la raison voue à la perte de toute trace ? Penser à hauteur d'impossible, de ce vide fait retomber en un questionnement sans fin équivalant au *non-savoir* dont le paradoxe doit être situé également au reflet comme en rupture, en débordement du Savoir Absolu hégélien. Effet de la mort *sempiternelle* de Dieu, *l'impossible* en assumant la vacance porte néanmoins à la re-découverte du divin véritablement divin, cette mise en question à travers le jeu, fût-il expérience érotique et mystique, rire de sacrifice, essentiellement encore *littérature*. La finitude de tout être discontinu y apparaît comme la blessure ouverte à la *communication* : le mal épousant le jeu de la discontinuité en serait le *sommet* appelant la transgression, tel moment souverain à même lequel la communauté, pourtant essentielle, se dévoile d'impossible essence. La souveraineté à laquelle équivaut la chance, récusant tout glissement, porte donc à la conscience claire *de l'impossible*.

portent d'ailleurs la sale marque de la main d'homme ; / et ces idées pour moi n'ont jamais existé ». Proust écrivant atteint cependant évidemment au sacrifice, comme à la transmigration psychique, endossant la déresponsabilisation générale en silence, spécialement du littérateur accueillant tout prétexte, fût-il noble, pour se détourner de la tâche le requérant pourtant en exclusivité, étant celle du Livre, R² IV 458, « ce qui fait que l'art est ce qu'il y a de plus réel, la plus austère école de la vie, et le vrai Jugement dernier ».

La date à laquelle je commence d'écrire (5 septembre 1939) n'est pas une coïncidence. Je commence en raison des événements, mais ce n'est pas pour en parler. J'écris ces notes incapable d'autre chose. Il me faut me laisser aller, désormais, à des mouvements de liberté, de caprice. Soudain, le moment est venu pour moi de parler sans détour. // Il m'est impossible de lire. Du moins la plupart des livres. Je n'en ai pas le désir. Un excès de travail me fatigue. J'en ai les nerfs brisés. Je m'enivre souvent. Je me sens fidèle à la vie si je mange et bois ce qui me plaît. La vie est toujours l'enchantement, le festin, la fête : rêve oppressant, inintelligible, enrichi néanmoins d'un charme dont je joue. Le sentiment de la chance me demande d'être en face d'un sort difficile. Il ne s'agirait pas de chance si ce n'était une incontestable folie. [C OC V 245.]

1.

À la place de Dieu... // il n'y a / que / l'impossible, / et non Dieu ⁴.

Lorsqu'il commence le 5 septembre 1939 la rédaction du journal qui, cinq ans plus tard, deviendra *le Coupable*, ce que Bataille entend par *l'impossible* peut se lire comme une *absence de projet* : la nécessité d'écrire un journal émane de cette absence. Le contour d'une acception *théologique* apparaît vite de *l'impossible* : c'est en effet du vide laissé par ce qu'il appelle la « mort » de « Dieu » qu'elle résulte, relâchant la possibilité de tout projet. Bataille fait en outre allusion et se reporte au paragraphe 125 du *Gai Savoir* de Nietzsche, cité d'ailleurs en entier dans *l'Expérience intérieure* et le *Mémoire* : « Nietzsche a figuré la mort de Dieu, provoquant, plus loin, le retour à la réalité mobile, fragmentée, insaisissable ⁵ ». Nietzsche figurant par la voix du forcené la mort de Dieu suivait certes déjà Jean Paul comme Gérard de Nerval et le personnage de Dostoïevski, Kirillov notamment, remontant voire

⁴ P OC III 47. Et ailleurs, un article précisément intitulé « L'absence de mythe », OC XI 236 : « L'absence de Dieu n'est plus la fermeture : c'est l'ouverture de l'infini. L'absence de Dieu est plus grande, elle est plus divine que Dieu (je ne suis donc plus Moi, mais une *absence de Moi* []) ».

⁵ C OC V 267. Ayant surtout été actif en revue, Bataille aura peu publié sinon confidentiellement en volume avant *l'Expérience intérieure* de 1943. *Le Petit* rapporte la rédaction en 1926 de *W. C.*, dont le manuscrit sera détruit aussitôt. *Le Bleu du ciel* reprendra probablement en partie ce texte. Bataille publie alors *Histoire de l'œil* en 1928 sous le pseudonyme de Lord Auch. *L'Anus solaire* suivra ce premier livre, cette fois en nom propre.

à Plutarque. Mais le constat nietzschéen de la mort de Dieu porte simultanément à la formulation de l'Éternel Retour, renouvelant la possibilité du divin en débarrassant le ciel de tout but ordonné ⁶. Le constat nietzschéen lu par Bataille de la mort de Dieu coïncide de fait avec celle d'un théocentrisme achevé en anthropocentrisme, clôturé, ordonné et justifié. Traduisant le retrait de cette pellicule de sens filtrant le chaos la mort de Dieu abandonne à ce chaos sans fondement. Or si la mort de Dieu permet par conséquent d'atteindre au divin véritablement divin, ce divin serait privé d'assise stable, ce chaos : la vacance libre de Dieu rouvre au divin comme question, fait retomber tel sans fin le tragique au questionnement. À ce constat *théologique* se rattache une considération *d'ordre économique* : arraché au projet *l'impossible* à la place de Dieu déroge au travail utile relevant justement du projet se portant au lendemain. Bataille appellera donc *générale* toute économie en assumant la part *conservatoire* comme la part *consumatoire*, excédentaire, soit *la part maudite*, appelant *restreinte* celle tenue à la seule conservation ⁷. La dépense rompt, met en jeu le travail faisant loi. Mais la loi potentiellement répressive sera permissive potentiellement, levant ponctuellement comme dans la fête la défense relative au travail, fondant sinon justifiant la transgression la ruinant. Le jeu met en question le travail. La conscience humaine de la mort voit opposer le travail à la nature. Le travail transformant la nature affirme tout en niant. Et revenant de considéra-

⁶ Nietzsche en libérant la question du divin en retrouve le fond dionysiaque. Et si la mort de Dieu qu'endosse Kirillov en concerne la représentation, Dostoïevski ouvre à la charité d'Aliocha.

⁷ C OC V 384 : « Il y a prise de possession par le travail ; / le travail est l'activité humaine en général, / intellectuelle, / politique, / économique ; / à quoi s'opposent / le sacrifice, / le rire, / la poésie, / l'extase, etc. / qui sont les ruptures du système fermé prenant possession ».

tion économique à considération théologique, a-théologie sera *maintien négatif de Dieu* : à même la guerre tout en restant soustraite à la guerre la nuit sera mystique ⁸. Au moment du désastre universel, Bataille retranché en solitude brûle à la lecture du mysticisme, féminin notamment ⁹. Le mysticisme emprunte la voie *négative* de la théologie, venue principalement de Denys l'Aréopagite, pseudépigraphe du martyr contemporain de Paul ayant sans doute été disciple du philosophe et théurge néoplatonicien Proclus. La patrologie cappadocienne, évoquant le voile d'incompréhensibilité enveloppant le surnom de Dieu désemparé à toute nomination, transparaît également à travers la littérature dionysienne, à la fois subtilement angélologique, hyperontologique en ce sens, et apophatique donc. Bataille se référera souvent à Thérèse d'Avila et Jean de la Croix, pensant encore au mysticisme rhénan de Maître Eckhart auquel se joint l'École française de spiritualité. Le mystique, décrivant un rapport au colloque privilégié, étant direct, avec Dieu, soit un rapport d'immédiateté, dépourvu d'intermédiaire, comme de fait d'autorité ecclésiastique, sera souvent taxé d'hérésie. Marguerite Porete finira au bûcher en 1310 à Paris. Jean de la Croix décrit le chemin de la nuit mystique qu'aura enténébré la clarté divine, dont en effet aveugle la surabondance, privant d'intelligence toute âme en étant saisie. Investie de la vive flamme d'amour ce sera pour elle, éblouie, entrer en la nuit sensorielle d'abord, devenant ensuite spirituelle. Le chemin entamé de la nuit contemplative, dépouillant progressivement d'attribut, pénétrera la blessure

⁸ Ib. 246 : « Je ne parlerai pas de guerre, mais d'expérience mystique. [] Une guerre ne peut éclairer une nuit si parfaite ».

⁹ Ib. 245 : « J'ai commencé de lire, debout dans un train bondé, le *Livre des visions* d'Angèle de Foligno. // Je recopie, ne sachant dire à quel point j'ai brûlé [] ».

amoureuse. Ainsi le déchirement mystique entretient espérance de salut, telle fusion suave avec Dieu, paix communuelle du ravissement, terme du désir proche de la mort : « Vivo sin vivir en mí / y de tal manera espero / que muero porque no muero ¹⁰ ». La nuit de Bataille tout en y ressemblant se différencie cependant de la nuit mystique étant dépourvue d'espérance, extase dans le vide, fulgurance du moment. Lorsque la nuit mystique touche (à) Dieu par exhaustion apophatique, exténuant colonne de feu, désert d'insondabilité, demeurant extase dans le vide *l'impossible* veut être tout sans chercher à rien obtenir, se refusant à subordonner en somme Dieu à l'Être ¹¹. Mais excédant tout entendement, assimilant Dieu au balbutiement de confusion la nuit mystique va comme la nuit érotique au bout du possible, devient la déchirure : le mouvement mystique équivaut en ce sens au mouvement de dépense érotique ¹². Quiconque vit à hauteur d'impossible répétera donc sempiternellement la mort historique de la représentation de Dieu : la *somme athéologique* dialoguant avec *la part maudite* en maintient la vacance, estompant la clôture du possible : « sous le couvert de ces édifices, une mise en question se poursuit ¹³ ». Maintenu négativement le vide d'origine fait revenir sans cesse le questionnement, engendre perpétuellement la mise en question. La nuit mystique étant finalement à la religion dogmatique *ce qu'est la nuit érotique à la sexualité visant la procréation*, Bataille voit apparenté au rapprochement entre chacune le déchaînement de la

¹⁰ Thérèse d'Avila écrira semblablement à ce couplet de Jean de la Croix : « Vivo sin vivir en mí, / Y tan alta vida espero, / Que muero porque no muero ».

¹¹ C OC V 255 : « [] il ne m'importe plus de savoir *ce qui est* au fond de l'abîme ».

¹² Ib. 320 : « L'idée que les mystiques donnent de leur état répond seule à ma déchirure ».

¹³ Ib. 321.

transgression, paradoxalement *désintéressé* : quand bien même en effet chaque étape de la nuit mystique vers la paix unitive peut être, comme la nuit érotique, décrite avec passion, chacune se caractérise par une rigueur ascétique et pourtant libre d'office doctrinal. En outre la prose sadienne évoluant en réclusion rappelle la dureté apathique avec laquelle Thérèse d'Avila décrit chaque demeure du Château Intérieur. Mais si le salut se propose au bout du désert mystique la nuit érotique en écarte la perspective. La nuit érotique écarte la transcendance *de* Dieu et *en* Dieu : serait-elle en ce sens souveraine ? La « Préface » à *Madame Edwarda* en effet précise : « Mais ce que le mysticisme n'a pu dire (au moment de le dire, il défaillait), l'érotisme le dit : Dieu n'est rien s'il n'est pas dépassement de Dieu dans tous les sens ; dans le sens de l'être vulgaire, dans celui de l'horreur et de l'impureté ; à la fin, dans le sens de rien ¹⁴ ». Imaginât-elle du possible la nuit érotique se consume sans projet : ayant rejeté toute autorité extérieure pouvant la conduire comme y porter un terme, un échec la solde *souverainement* en conséquence. La nuit mystique peut trouver résolution en Dieu apaisant la défaillance. La quête précisément la définit : à faire entrevoir le fond sans fond de la blessure, autrement sainte la nuit érotique expose à la possibilité de la souillure. La nuit érotique abandonne à cet abîme révélé à travers la nuit mystique, arrachant à toute fondation, toute certitude. La mort du Dieu équivalant à la conscience en ôte par conséquent le sol, rendant comme le dit Klossowski le moi vacant ¹⁵. Et si seul un moment souve-

¹⁴ ME OC III 12 & E OC X 262-263.

¹⁵ R 23 : « Qui dit *athéologie* se soucie de la *vacance divine*, soit de la 'place' ou du lieu spécifiquement tenu par le *nom de Dieu* — Dieu garant du moi personnel. / Qui dit *athéologie* dit aussi *vacance du moi*, — du moi dont la vacance est éprouvée dans une conscience [] ».

rain peut révéler le fond abyssal du sujet, quel en serait le langage ? Quel serait un langage *de l'impossible* ? Et sinon langage graphie, écriture pure ? Si un mouvement violent le caractérise, excédant sinon refusant le langage articulé, raisonné, cette violence *de l'impossible* en demeure exclue, équivalant au silence. Aussi le journal entamé le 5 septembre 1939 accueille la nuit sans paraître se préoccuper d'aucun projet, remisant le prestige habituel accordé à la littérature, défiant encore la limite à tout ouvrage prescrite, lequel au rang d'inachevé la verrait dorénavant correspondre à la disparition physique du signataire ¹⁶. La littérature passe là de confection d'ouvrage à écriture de désastre, exigence du fragmentaire. Le langage fait violence au silence tout en le fantasmant. Le silence existe en négation du langage, comme le langage en négation du silence ¹⁷ : telle posture revient à rejeter la possibilité de tout absolu du langage comme du silence. *Le Coupable* sera le livre d'une telle expérience qu'aura engendré le désœuvrement. Entamé fiévreusement, sans projet précis en septembre 1939 le journal va devenir peu à peu ouvrage composé. *La Haine de la poésie* de 1947 contient la séquence suivante : « *Un poète ne justifie pas — il n'accepte pas — tout à fait la nature. La vraie poésie est en dehors des lois. Mais la poésie, finalement, accepte la poésie* ¹⁸ ». La nature dit le pur embrasement étranger au langage comme au silence. Au contraire de la nature la poésie crée à partir du langage servile, concevant du possible, du singulier, traduisant à même la possibilité du langage la part d'incommunicable propre au

13

¹⁶ C OC V 245 : « En vérité, le langage que je tiens ne pourrait s'achever que par ma mort ».

¹⁷ PF 28 : « [] le langage est réel parce qu'il veut se projeter vers un non-langage qu'il est et ne réalise pas ».

¹⁸ I OC III 218.

moment de la déchirure. La continuité équivaut au silence. Le langage articulé étant moyen veut atteindre à la communication sans moyen, centre secret d'ineffabilité. *La poésie tourne donc en haine de la poésie* en ce qu'elle demeure *possible* par la concession qu'elle accorde au langage articulé : « *La poésie qui ne s'élève pas au non-sens de la poésie n'est que le vide de la poésie, que la belle poésie* ¹⁹ ». Mais parvenue à ce point d'inadmission la poésie va opérer un retour : la poésie sera le langage *de l'impossible*, laquelle aura épuisé la possibilité du langage, dissipant toute date, gagnant la précedence neutre en laquelle se tient le Livre.

¹⁹ Ib. 220. Bataille, méditant la poésie racinienne en cette séquence ultime de *l'Impossible* et qu'il titre expressément « l'Orestie », écrira encore à la page suivante : « *La poésie ouvre la nuit à l'excès du désir* ». Et de lier la poésie racinienne, comme la poésie rimbaldienne à un échec résolument paradoxal, étant en effet éclatant, élevant donc au contraire de la belle poésie, soit à la haine de la poésie. Le prochain chapitre de cette recherche verra en outre comment cette sorte d'éclat poétique qu'un échec solde se rapporte décisivement à la naissance baudelairienne de la modernité, laquelle précisément rejoint le classicisme racinien, évidemment moderne, et même hypermoderne.

2.

[] au seuil de la *gloire*, j'ai trouvé la *mort* sous l'apparence de la nudité, parée de jarretelles et de longs bas noirs ²⁰.

Bataille dégage le non-savoir au reflet du Savoir Absolu hégélien et à la lecture kojévienne de Hegel. En subsumant la négativité le Savoir Absolu concerne la fin de l'Histoire : et au sein de ce mouvement du négatif la distinction doit être établie entre *domination* et *servitude* ²¹. Le maître exempté du travail regarde la mort en face. Le maître vit à hauteur de mort, en retenant avec force le poids d'ineffectivité. En outre le maître domine tout animal par le langage : le maître en dispose en le nommant. Si la maîtrise peut être religieuse et militaire, la fin de l'Histoire estompe ce partage ²². Le travail se lie à la conscience de la mort. La mort y opérant d'instance comme en chacun le serviteur travaille sans pourtant la regarder en face, soumettant, transformant seulement la nature sous la contrainte du maître. La réalisation du serviteur opposé à la nature sera de fait aliénation. Ce mouvement dialectique parachevé l'Histoire

²⁰ C OC V 294.

²¹ J.-P. Lefebvre note, PE 150 : « *Herrschaft und Knechtschaft* : il semble qu'il faille préférer au couple 'maître et esclave', issu de la tradition antique, mais aussi de J.-J. Rousseau, celui de maître et serviteur (ou valet), plus proche de la langue de Luther, mais aussi des catégories dramatiques sollicitées ici, sans attribuer à la notion de 'valet' un référent historique ou anthropologique excessif ».

²² Hegel associe la fin de l'Histoire à la figure de Napoléon. La bataille d'Iéna se déroule en 1806.

sera finie. Mais en le transcendant au Tout égal au Savoir Absolu auquel correspond la fin de l'Histoire à la suite de laquelle le travail aura disparu le mouvement général du négatif élimine, supprime le singulier. Bataille appelle *non-savoir* la *négativité* restant *sans emploi* à la fin de l'Histoire : l'Histoire finie demeure la part consumatoire de la négativité opérant. Tel sera le sens de la lettre du 6 décembre 1937 ²³. Hegel aura traduit dialectiquement le moment du déchirement désignant la blessure ouverte du non-savoir séditieux, récalcitrant, excédentaire à la clôture systémique du Savoir Absolu. La blessure remet le mouvement dialectique en question, débordant sinon brisant la perfection circulaire du Savoir Absolu. *Mais pour autant cette transgression de la dialectique, ce jeu excédant la philosophie la réaffirme, réaffirme le Savoir Absolu.* Le déchirement qu'idéalise en somme la dialectique se voit traduit en existence possible, considéré au passé. Or la fin de l'Histoire clôturant le possible laisse ouverte la blessure, laquelle se consume dorénavant pour rien. La représentation de Dieu comme omniscient, omnipotent, équivaut au cercle du Savoir Absolu. La progressive dérélition de Dieu représenté circulairement, soit la mort de Dieu ouvre au non-savoir ²⁴. *Lorsque le Savoir Absolu se rapporte au protomoteur aristotélicien prouvant l'existence de Dieu, assignant Dieu à la suréminence de l'Être* le non-savoir, effet de la mort de Dieu, peut être apparenté à la nuit mystique,

²³ Cf. C OC V 369-70 : « Si l'action (le 'faire') est — comme le dit Hegel — la négativité, la question se pose alors de savoir si la négativité de qui 'n'a plus rien à faire' disparaît ou subsiste à l'état de 'négativité sans emploi' (je ne pourrais me définir de façon plus précise). Je veux bien que Hegel ait prévu cette possibilité : du moins ne l'a-t-il pas *située* à l'issue des processus qu'il a décrits. J'imagine que ma vie — ou son avortement, mieux encore, la blessure ouverte qu'est ma vie — à elle seule constitue la réfutation du système fermé de Hegel ».

²⁴ EI OC V 127 : « *Le savoir absolu, circulaire, est non-savoir définitif* ».

au ravissement du *non-amour* privé de transcendance ²⁵, comme à la nuit érotique. Le narrateur de *Madame Edwarda* écrit : « [Non, Hegel n'a rien à voir avec l'apothéose d'une folle...] ²⁶ ». La folle jouissance d'Edwarda ruine le mouvement dialectique se résolvant à même le Savoir Absolu. Le jeu érotique en défie le rayonnement circulaire, confisque la possibilité de tout savoir comme d'être tout, exigeant *comme la mort de Dieu l'impossible*. Dieu se portait originellement garant du moi : telle origine tournant en absence en dévoile désormais la vacance. En relâchant au non-savoir la nuit d'Edwarda serait à rapprocher du moi sans suppôt décrit par Klossowski accédant à la limite extrême du possible au jeu érotique substitué à Dieu. Madame Edwarda dira au narrateur : « Tu vois, dit-elle, je suis DIEU... ²⁷ » La vacance de Dieu équivalant à la conscience requiert donc d'accepter la folie. La vacance de Dieu équivalant à la conscience ouvre *follement* une vie de finitude à la communication : « Ma vie n'a de sens qu'à condition que j'en manque ; que je sois fou : comprenne qui peut, comprenne qui meurt... ²⁸ » Aussi la blessure ouverte de la discontinuité portant au désir nostalgique de la continuité peut être entrevue mortellement à travers la figure *de l'être aimé*. Le désir sensuel se lie exemplairement à la mort rappelant la continuité : « Dans son mouvement initial, l'amour est la nostalgie de la mort ²⁹ ». La nostalgie de la mort apparaît comme la transcendance

²⁵ Bataille cite à nouveau Angèle de Foligno, C OC V 251 : « [] et je fus faite le non-amour' ».

²⁶ ME OC III 30.

²⁷ Ib. 21.

²⁸ Ib. 30.

²⁹ A OC V 402. E OC X 21 : « Nous sommes des êtres discontinus, individus mourant isolément dans une aventure inintelligible, mais nous avons la nostalgie de la continuité perdue ».

de l'individu particulier. Le non-savoir ouvert à la communication sans limite apparaît alors comme la souveraineté soustraite à toute existence servile, dérogeant au but utile. Le non-savoir ouvert à la communication met en jeu la certitude, lance perpétuellement le dé du questionnement. Le constat d'absence de fondement, de sens à la dilapidation universelle rejette donc à la *chance* formant seule autorité et limite : « Non, il n'y a pas de fondation, puisqu'il n'y a pas de présupposition possible, qu'il n'y a qu'une expérience possible ³⁰ ». Bataille distingue encore en ce sens *angoisse* afférente à la blessure *immédiate* du non-savoir de tout scrupule craignant le lendemain, soucieux de préservation : procédant de la discontinuité, ouverte en angoisse la communication sera extatique ³¹. La communication sera transgression essentiellement. Et suivant la définition moderne, baudelairienne du Beau en dissociation du Bien la communication *poétique* sera *érotique*, qu'un élément de *malheur* caractérise ³², ce principe d'insuffisance altérant la complétude. La

18

³⁰ OC VIII 229 : « Conférences sur le non-savoir ».

³¹ EI OC V 66 : « LE NON-SAVOIR DÉNUDE [] Si la proposition (le non-savoir dénude) possède un sens — apparaissant, aussitôt disparaissant — c'est qu'elle veut dire LE NON-SAVOIR COMMUNIQUE L'EXTASE. Le non-savoir est tout d'abord ANGOISSE. Dans l'angoisse apparaît la nudité, qui extasie. Mais l'extase elle-même (la nudité, la communication) se dérobe si l'angoisse se dérobe. Ainsi l'extase ne demeure possible que dans l'angoisse de l'extase, dans ce fait qu'elle ne peut être satisfaction, savoir saisi ».

³² Si la poésie baudelairienne comme toute poésie déplace le rapport d'usage du langage en déjouant sinon subvertissant le signifiant, Baudelaire sera moderne en ce sens qu'il écrit démise la caution théologique. La mort devenant donc le paradigme absolu, définitif étant arraché à toute promesse future, Baudelaire voit en la poésie cessant de narrer (effectivement le ciel vidé de Dieu provoque et la dérélition du téléologique et celle du Mythe cyclique), et réduite en densification à la rime pure, au rythme, à la suggestion symbolique, exclusivement la possibilité d'émanciper l'Esprit. Écrire équivaudra donc dorénavant à un *travail*, revenant à prendre *chimiquement* en charge la fin du transcendantal ancien, métaphysiquement entériné (à ce transcendantal se rapporte d'ailleurs la

communication se définit théologiquement par le mal. La perte de la discontinuité en la nostalgie de la continuité définit la communication. Or la continuité équivalant à la fin du désir soit à la mort demeure *l'impossible* qu'un *amant* cherche au reflet de *l'être aimé* en la blessure de la discontinuité³³. La discontinuité ouvre seule à la communication. La blessure d'angoisse subséquente à la mort de Dieu meut tout être séparé à travers la réalité fragmentaire. En dérogeant à la production asservie (à) de la société la communication érotique en épousera le secret souverain, transgressant potentiellement chaque forme avouable d'interdit, sociétal, religieux annexé à la morale. Aussi la dépense érotique met en jeu symboliquement la pérennité du genre humain en ruinant la reproduction sexuelle. Klossowski remarque combien à propos du

19

théorie platonicienne associant le poétique, précisément enthousiaste, au divin). De la prise de conscience excluant d'être jamais à la hauteur et quitte de ce surcroît de responsabilité dévolu au labeur nouveau, lequel écartant par conséquent toute vanité personnelle exige au contraire ascétisme, humilité, sainteté enfin, découle la culpabilité baudelairienne, catholique, rattachant la poésie à un échec, qui ouvrant certes un possible en délivrant le langage figé en représentation tend cependant formellement à la forclusion. Mais en cela le malheur fissurant le Beau délié du Bien suspendrait encore, compenserait la substitution du bibelot d'inanité sonore, cette perfection formelle ajoutant acoustique à plastique, au défaut du ciel vide. De fait la blessure altérant la forme se refermant, enclose, en complétude, porterait la communication. En affectant l'Idéal de spleen, Baudelaire se tiendrait finalement au seuil de la fiction mallarméenne, virginale, antégénésique — davantage : faisant passer la poésie d'ivresse en devoir responsable, ce serait au bibliothécaire et témoin de la rédemption, flâneur tout autant, toucher à la conscience universelle, textuellement juive, du Livre.

³³ C OC V 266-7 : « L'inachèvement, la blessure, la douleur nécessaire à la communication. L'achèvement en est le contraire. / La communication demande un défaut, une 'faille' ; elle entre, comme la mort, par un défaut de la cuirasse. Elle demande une coïncidence de deux déchirures, de moi-même, en autrui ». « Un homme, une femme, attirés l'un vers l'autre, se lient par la luxure. La communication qui les mêle tient à la nudité de leurs déchirures. Leur amour signifie qu'ils ne voient pas l'un en l'autre leur être, mais leur blessure, et le besoin d'être perdu : il n'est pas de désir plus grand que celui du blessé pour une autre blessure. »

code de la perversion sadien la sodomie figure précisément « la mort de l'espèce dans un individu », soit encore « le simulacre de l'acte de génération ³⁴ ». Improductive, consumatoire, telle serait encore une *athéologie du sacrifice*, comme rite et recherche de la mort, moment d'extase. Le sacrifice communie collectivement à même la déchirure, témoignant du rapport somptuaire au divin, lequel glissant d'interdit en transgression offre le *sacré* à la perte, tel le potlatch. Bataille en 1944 subroge à B et M *sommet* et *déclin* ³⁵, voyant en la mise à mort du christ le sommet du sacrifice ³⁶, et le paradoxe de la communication au sein du christianisme devenant de fait péché : seule la crucifixion ouvre à la communication avec Dieu. Et lorsque la communication répétant le supplice de la crucifixion porte le péché le rejet de la communication sera d'autant coupable, équivalant au repli personnel. La subrogation du lexique théologique apparente donc le *sommet* au jeu de la nudité ouverte communiquant à même la fission, apparentant le *déclin* à la tâche conservatoire. Bataille voit de fait la position *désarmante* de *l'être définitude* : « la 'communication' des êtres est assurée par le mal. L'être humain sans le mal serait replié sur lui-même, enfermé dans sa sphère indépendante ³⁷ ». La communication par le mal devenu *sommet* substitue

³⁴ S 32.

³⁵ Cf. N OC VI 39-63 : « Le sommet et le déclin ». Cf. ib. 315-359.

³⁶ C OC V 305.

³⁷ N OC VI 43. Bataille écrit encore, page 45 : « Le désir souverain des êtres a l'au-delà de l'être pour objet ». Et de poursuivre : « L'angoisse est le sentiment d'un danger lié à cette inépuisable attente. / Dans le domaine de la sensualité, un être de chair est l'objet du désir. Mais ce qui dans cet être de chair attire n'est pas l'être immédiatement, c'est sa blessure : c'est un point de rupture de l'intégrité du corps et l'orifice de l'ordure. Cette blessure ne met pas exactement la vie en jeu, mais seulement son intégrité, sa pureté. Elle ne tue pas mais souille. Ce que la souillure révèle ne diffère

l'impossible à la *totalité circulaire* qu'aura value « Dieu » assimilé à la morale du déclin. Le désir met la discontinuité en jeu, laquelle, ouverte au néant de la communication la révélant telle, finie, cherche à atteindre continuité, complétude. Le baiser érotique dirigé à la blessure ouverte de la bouche glisse à la blessure profonde, orifice excrémental devenu anneau, parure, luxueux simulacre de la mort. La blessure signe la perte d'unicité dissolvante. La communication sera donc essentiellement coupable. Mais transgressant la limite de la raison, ce sera répondre à travers la communication du divin vraiment divin, entrer en la souveraineté *de l'impossible*, comme du jeu dépensier excédant le langage articulé tel effectivement le rire ³⁸. La divinité du rire échappant au langage discursif rappelle au lien de la divinité avec la folie. Le divin reste étranger à la morale. Maintenant à hauteur d'impossible le tragique vaut pour le rire, adhérant joyeusement au *fatum*. Hégélien sans réserve, Bataille sera en ce sens nietzschéen par excellence ³⁹.

pas essentiellement de ce que la mort révèle : le cadavre et l'excrétion expriment le néant l'un et l'autre, le cadavre de son côté participe de la souillure ».

³⁸ C OC V 331-366 : « La divinité du rire ». Tel fragment énonce : « Le rire éperdu sort de la sphère accessible au langage, c'est un saut qui ne peut se définir à partir de ses conditions ». Et encore, page 346 : « Le rire est le saut du possible dans l'impossible — et de l'impossible dans le possible. Mais ce n'est qu'un saut : le maintien serait la réduction de l'impossible au possible *ou l'inverse* ».

³⁹ Bataille cite fréquemment cette notation de Nietzsche, M [268] OC VI 264 : « Voir sombrer les natures tragiques et pouvoir en rire, malgré la profonde compréhension, l'émotion et la sympathie que l'on ressent, cela est divin ».

3.

La simple vérité : / L'activité servile est possible (à la condition de demeurer asservie, subordonnée — à d'autres hommes, à des principes, ou même à la nécessité de produire — l'existence humaine a devant elle un possible) ; / Mais une existence souveraine, d'aucune façon, même un instant, n'est séparée de l'*impossible* ; je ne vivrai *souverainement* qu'à *hauteur d'impossible* ⁴⁰.

1789 voit la souveraineté déchu du monde princier revenir à la littérature. Mais en demeurant soustraite à l'Histoire proprement dite à laquelle assigne le travail, comme tout autre moyen servile se déployant à la surface du monde, cette souveraineté de la littérature entre en clandestinité. La souveraineté de la littérature afférente au secret la constituant rompt avec la naissance empirique, biologique ⁴¹. Le roman sadien sera seul à la mesure de la Terreur révolutionnaire, révélant qu'un acte de violence, un crime originaire, tel régicide en suppôt du déicide, supporte, fût-elle démocratique, chaque édification politique. Lorsque toute expérience vécue assigne d'autorité limite, rendu à la répétition, opérant par

⁴⁰ MM OC V 209.

⁴¹ Ayant touché en la précédence du *suicide antérieur* qu'aura pu désigner Artaud, écrire attente au principe d'incomplétude. À quiconque aura entrevu la possibilité de mourir de bonheur le dépassement du suicide factuel porte en un sursis perpétuel à partir duquel commence donc la littérature, se nouant d'intransitive essence à la révolte, rejetant le travail, tout étant devenu favorable se consumant pour rien.

retour, amplification, empruntant le vêtement du rêve, arraché à tout lien le roman sadien se développe exemplairement en la nuit cellulaire sans être confronté à aucune extériorité, confondant le fantasme à la clarification méthodique. Quand donc se déroulant sériellement la passion sadienne affronte cette absence d'extériorité, devenant en ce sens absolue, écartant toute limitation, touchant à la répétition en précédence, Bataille écrit le récit pornographique par densification, comme événement *unique* et le hissant à la méditation théologique. *Bataille noue le geste d'écriture à la chance, forme paradoxale d'élection*⁴². La chance échoit seule à quiconque aura expérimenté sans se dérober devant rien le vide de Dieu : telle la grâce fulgurante du moment la chance emporte la loi, et excédant la raison vaut pour *l'impossible* substitué à Dieu. La vacance ouvre à la chance. Bataille va donc préciser décisivement : « On dit : 'À la place de Dieu, il n'y a que l'impossible — et non Dieu.' Ajouter : 'l'impossible à la merci d'une chance'⁴³ ». La chance exprimant la réalité fragmentaire ouvre (en) la blessure de la communication, cette élection hasardeuse : aussi bien entraîne-t-elle au déchirement sensuel la nudité excédant orageusement, fiévreusement la complétude, étant ce sceau de la finitude même⁴⁴. La chance opposant encore la perte sans réserve au mérite du calcul raisonné ressortit à la consommation, tel le don. La chance, étymologiquement aléatoire, côtoie pourtant en tombant la fatalité tragique, *amor fati* nietzschéen. Le jeu rassemble donc

⁴² P OC III 69 : « Écrire est rechercher la chance ».

⁴³ N OC VI 135.

⁴⁴ C OC V 319 : « L'orage révèle la nature de la chance, il la dénude, il en exhale la fièvre. [] / Chez une femme, la chance est reconnaissable à la trace, lisible sur les lèvres, de baisers donnés dans une heure d'orage à la mort ».

chance et *destin*, fût-il **alea** ou **agôn**. La chance touche également comme le *fatum* quiconque aura déjà tout obtenu sans rien demander, emportant tout sans être opposé à rien. Mais tout être se voit joué sans le vouloir du fait du principe d'incomplétude le constituant paradoxalement donc, étant essentiellement discontinu. Bataille de plus pour le redire se retrouve seul au début de la guerre, abandonné. *Le Coupable* porte la dissolution d'Acéphale comme du Collège de Sociologie. Au constat d'échec communautaire se lie la mort de Laure, survenue le 7 novembre 1938. Y décrivant au premier carnet la lente agonie ce centre secret, terrible, sera retranché du futur ouvrage ⁴⁵. Inéluctablement la solitude place en une affirmation communautaire, celle de l'Amitié sans ami : ouvert à la finitude *l'individu* le sera par conséquent à une communauté *indépendamment de toute communauté constitutive*. Le lien d'essence à la communauté revient à *l'impossibilité effective de la communauté*. Et le désordre d'Acéphale aura valu pour la mise en jeu perpétuelle *de l'individu mortellement singulier* qu'aura touché la chance. La chance désigne la mise en question souveraine *de l'individu*. La souveraineté se tient en ouverture sans limite au commun, non-savoir d'infini régnant, fût-elle parfaite solitude. En relevant du hasard de la rencontre, cette forme d'élection devenue *chance* signifiant encore le trouble particulier entraînant *un être vers un être* semble représenter la négation de la communauté. *De fait l'amour d'un être mortel évoluerait en opposition à la société*. Au royaume amoureux convient le

⁴⁵ OC VII 462 : « Une mort l'a déchiré en 1938 ». Cf. OC V 499 sqq. En datant également un événement de 1938 à partir du 8 octobre, soit au jour de la naissance de Laure, Colette Peignot, *l'Arrêt de mort* de Blanchot semble former un double négatif de ce qu'aura retranché Bataille de la publication. Ce récit sera mentionné en 1957 au préambule de la publication du *Bleu du ciel*.

silence, pareil à la brûlure unitive : toute parole y manque à la parole. La raison à laquelle se rapporte la parole entame le charme du débordement voluptueux. À la recherche d'acquisition fondant et stabilisant toute société la préférence élective pour un être *dépassant de surcroît la finitude de l'individu particulier* oppose encore la ruine vaine, celle de la dépense, du luxe ⁴⁶. Car l'amour d'un être mortel signifie surtout qu'il n'est de possibilité d'aimer qu'à quiconque meurt, soit d'amour qu'en finitude animant le désir. Au reflet de ce monde élu la possibilité de la mort de *l'être aimé* à la fois rattache au commun et relâche à *l'impossibilité* du commun, celle de pouvoir mourir à la place de *l'être aimé* ⁴⁷. Le mouvement mortel finissant par séparer à jamais unifierait par conséquent par un lien *d'impossible essence*. Impossible tout en étant essentielle, telle se définit la communauté mortelle ⁴⁸. La privant

⁴⁶ OC VIII 497-8 : « La communauté ne peut en aucune mesure appeler cet élan, véritablement fou, qui entre en jeu dans la préférence pour un être. [] C'est qu'il est dans l'essence de l'amour de brûler []. Et si l'objet de notre amour évoque la ruine, — le vain éclat, la mort, — rien ne contribue davantage à le désigner comme l'être élu ». Cf. OC VIII 496-503 : « L'amour d'un être mortel ».

⁴⁷ Essentiellement de mourir pour le prochain, soit pensant à Levinas pour l'Autre Homme à jamais étranger et sans défense. Mais la séparation fût-elle définitive avec la mort, abandonnant sans mesure à la chance sans mesure *l'être aimé* peut donner sens à la finitude, rendre en somme ce point d'univers explicable. La brûlure de la sensualité cherche à rendre transparent le défaut d'origine, soit la séparation de tout être mortel sans cesse mis en jeu, et d'attraction originellement hasardeuse à la rencontre toucher au destin. Accédant au côté celé du langage la brûlure sensuelle, emportant toute mesure possible, abîme violemment au silence. La brûlure sensuelle conteste le défaut d'essence niant *l'être aimé* mortellement singulier.

⁴⁸ *La communauté désœuvrée* de J.-L. Nancy méditant Bataille, Blanchot, Antelme, contient en outre cette séquence, CD 42 : « La véritable communauté des êtres mortels, ou la mort en tant que communauté, c'est leur communion impossible. La communauté occupe donc cette place singulière : elle assume l'impossibilité de sa propre immanence, l'impossibilité d'un être communautaire en tant que sujet ».

d'origine la mort rend la communauté essentielle : *essentielle parce qu'impossible effectivement, relâchant à la séparation*. La souveraineté sans cesse se voit remise en cause, étant essentiellement ouverte à la déchirure mortelle de la communication. La communication extatique aura donc exclusivement lieu au reflet de la finitude, exposition sans limite à la limite de tout être : la communication étant telle devance *en demeurant exempte* toute recherche *extérieure* de communication, comme la littérature assume essentiellement cette économie générale consumatoire, équivalant donc au mal ⁴⁹. *La littérature sera coupable, souverainement, laquelle comme la déchirure érotique dérogeant au profit honorable, remisant la complétude, épouse la communication d'impossible essence. La discontinuité mortelle de tout être singulier trouve exclusivement essence en la communauté d'impossible essence.* Aussi la communication peut autant dissoudre la synchronie vulgaire de la contemporanéité, être pure, atemporelle communauté d'esprit ⁵⁰. Si la négation du singulier *relevé* en essence conserve un tour hégélien, Bataille suspend sinon abandonne à la répétition abyssale la résorption en **fürsichsein** du négatif, refusant la clôture ⁵¹. Impossible reste-t-il

26

⁴⁹ LM OC IX 171 : « *La littérature est l'essentiel, ou n'est rien. Le Mal — une forme aiguë du Mal — dont elle est l'expression, a pour nous, je crois, la valeur souveraine.* » « *La littérature est communication* ».

⁵⁰ N OC VI 27 : « À peu d'exceptions près, ma compagnie sur terre est celle de Nietzsche... » Ib. 31 : « Il n'est rien d'humain qui n'exige la *communauté* de ceux qui le veulent. Ce qui va loin exige des efforts conjugués, du moins se poursuivant de l'un à l'autre, ne s'arrêtant pas au possible d'un seul. Aurait-il autour de lui tranché les liens, la solitude d'un homme est une *erreur*. Une vie n'est qu'un maillon. Je veux que d'autres continuent l'expérience qu'avant moi d'autres ont commencée, *se vouent* comme moi, comme d'autres avant moi, à mon épreuve : *aller jusqu'au bout du possible* ».

⁵¹ J.-L. Nancy pourra écrire encore, CD 259 : « [] nous sommes *infiniment* finis, infiniment exposés à l'altérité de notre propre 'être' (ou : l'être est en nous exposé à sa propre altérité) ».

également d'expérimenter la mort. La dissolution d'Acéphale aura pu provoquer la rédaction du carnet entreprise le 5 septembre 1939⁵². Acéphale sera la protestation asymétrique à la guerre, société sans tête donc, libre de la fascination mythique, effectuant à la grâce sans profit de la gratuité tout acte en secret. *Acéphale* aura encore été la revue dont le premier numéro date du 24 juin 1936. Bataille significativement en aura rédigé seul le dernier en communauté d'esprit avec Nietzsche, datant de juin 1939. Ce dernier numéro commémore justement le cinquantenaire du basculement du dernier disciple de Dionysos le matin du 3 janvier 1889 Piazza Carlo Alberto de Turin. Un texte daté donc du 3 janvier 1939 prolonge cette dédicace qu'un autre va suivre, « La menace de guerre ». « La pratique de la joie devant la mort », dernier de ce dernier numéro, se clôt par une *méditation héraclitéenne* : « JE SUIS MOI-MÊME LA GUERRE⁵³ ». *La pratique de la joie devant la mort* touche à la conscience claire *de l'impossible*. La conscience claire refusant le glissement répond *de l'impossible mort* qu'étant mortel *je suis* pourtant, communication d'exclusive finitude, corroborant, écrira Bataille dans un dernier soir, « *cette fureur voluptueuse qui, peut-être, est le sens de la disparition*⁵⁴ ». La morale du sommet décrite en cette formule

27

⁵² OC VI 369-70 : « ... je fis paraître avec des amis la revue *Acéphale*. [] / Je veux seulement préciser que le début de la guerre rendit sensible décidément l'insignifiance de la tentative dont il s'agit. En fait mes amis d'*Acéphale* et moi nous décidâmes après quelques semaines d'abandonner au moins provisoirement tout ce que nous avions commencé (dont je dois dire qu'à ma connaissance, rien de significatif n'a percé). / L'abandon dès l'abord me parut sans retour. / Mais ce fut dans le sentiment de mon échec alors à mes yeux chargé de sens que je commençai d'écrire un carnet, dont la plus grande partie devait paraître, en 1944, sous le nom du *Coupable* ».

⁵³ OC I 557.

⁵⁴ I OC III 102.

parfaite engage à la discrétion, pouvant prendre la forme du refus, sinon du complot, de la réclusion en exil comme audace : la souveraineté déchoit abandonnant le silence y étant consubstantielle. *Le Bleu du ciel* achevé en 1935 se termine sans complaisance lyrique sous la pluie de Francfort, laissant présager le désastre à venir. « Il y aura bientôt la guerre, n'est-ce pas ? », demande Dorothea à Troppmann ⁵⁵. Autrement dit soustraite à l'Histoire, en exemption de l'Histoire la littérature seule pense l'Histoire en filigrane de l'Histoire, requérant en conséquence la disparition du signataire empirique.

⁵⁵ BC OC III 483.

CONCLUSION.

Bataille rapporte tout d'abord *l'impossible* à une absence de projet, résultant du constat nietzschéen de la mort de Dieu. Bataille fera sienne cette affirmation de Nietzsche : « J'aime l'ignorance de l'avenir []⁵⁶. » La mort de Dieu rend la réalité fragmentaire, résistant à toute saisie : *l'impossible* sera de la sorte a-théologie, maintien négatif de la vacance de Dieu. Échappant encore au travail *l'impossible* sera transgression, expérience mettant en jeu tout domaine raisonnable d'acquisition. La nuit érotique répond en ce sens du vide auquel la nuit mystique trouve au bout du chemin la noce avec Dieu. Le fond sans fond de la nuit exige également un langage souverain, refusant la servilité : expression altérant le silence, ce langage sera réitération. *Le Coupable* forme un livre rebelle à toute classification : en partie crypté et amputé, ce journal rédigé pendant la guerre va cependant accéder peu à peu en un centre, toute datation se dissipant. Ensuite le *non-savoir* réplique au Savoir Absolu hégélien : l'Histoire fût-elle finie demeure la négativité sans emploi. Autrement dit la cessation du travail équivalant à la fin de l'Histoire laisse en effet ouverte la part consumatoire : tel serait le sens de cette histoire *de l'érotisme* propre au site anhistorique *de l'individu* qu'avait commencé de rédiger Bataille vers 1950. De la vacance de l'Histoire la littérature en étant exclue en dévoile une autre, à la fois

⁵⁶ GS § 287 : « Ich liebe die Unwissenheit um die Zukunft ».

souveraine et clandestine. La vacance fait retomber au questionnement sans fin. Le non-savoir exposant en angoisse témoigne de la blessure ouverte à la communication, sommet substitué au mal théologique mettant en jeu tout être particulier. Ce dernier communique ouvert à la limite, exonéré de fondation : en exemption de l'Histoire la littérature expose souverainement à cette limite, vécue tel le rire en pure perte à hauteur d'impossible, échappant à la société servile. La communication sera donc souveraine mettant en jeu la souveraineté. Ainsi comme la passion la souveraineté épuise la société, englobant à la fois la totalité et à la fois augmentant ardemment, ouvrant tout être mortel au désir érotique comme à la transparence d'aimer : « Le désir et l'amour se confondent, l'amour est le désir d'un objet à la mesure de la totalité du désir. / Un amour insensé n'a de sens qu'allant vers un amour plus insensé ⁵⁷ ».

⁵⁷ A OC V 402. La chance, éclat fiévreux de la ruine, luxe vain, charme pur du jeu, ouvre en bordure de la clôture hégélienne de la dialectique au seuil d'un partage continu *comme seuil de rupture continu* entre économie restreinte, celle du domaine *de l'utile* et celle, souveraine, générale, de la consommation érotique *à la mesure de l'univers*. La dépense glorieuse transgresse projet, soin et profit voué au lendemain. E OC X 26 : « L'être aimé pour l'amant est la transparence du monde ».

ANNEXE.

« Le renversement du $\phi\tilde{\omega}\zeta$ et l'ourlet racinien d'*Esther* dans *Phèdre* au miroir de l'économie générale. »

Ph. ne pouvait qu'être la dernière tragédie du monde occidental, touchant à la fois au gisement de sa phénoménalité comme à son offuscation. Ce point unique d'incandescence, qu'aucun avant et aucun après donc n'équivaut, cristallise toute question phénoménologique à l'égard de cette phénoménalité, laquelle, invisible et donc exempte de la lumière du jour, désoriginnaire à toute originarité et origination, n'est qu'érotique. Si le jour politique par conséquent ne se lève qu'en démission d'une plénitude érotique astreinte sans quittance à la nuit et ne se déploie qu'à la carence de cette plénitude, seuls les faits qu'il éclaire et qui donc s'y déroulent se voient inscrits au compte de la chronique ; le règne des amants n'y trouve alors aucun crédit. Mais à reposer sur une élection particulière, symétriquement ce règne exclusif suspend la lumière générale du jour qui le bannit ; le jour, autrement dit vu qu'il n'y intercède pas, ne détruit ni même n'altère la transparence des amants. La passion érotique demeure soustraite à l'histoire du monde et des états et partant à la doctrine grammaticale de la participation, c'est-à-dire à la dialectique que la lumière du jour précisément administre et permet d'articuler. Au-delà de la reprise de certains motifs versifiés et donc d'une sorte d'intertextualité de *Ph.* dans *Es.* qu'un silence sépare et que seule la circonstance devait rompre, c'est par la crypte la plus enfouie d'un secret que chaque héroïne garde en elle observer qu'en deçà de la structure du $\phi\omega\varsigma$ grec levé en différence de ce qu'il éclaire, neutre, sans faveur, Racine, dévoilant du même coup la détresse de ce jour lequel sans pouvoir se penser présuppose ce qu'il offusque et déréalise, tisse un autre apparaître dans ce monopole dialectique qu'il étend. *Bé.* avait fait sourdre cette autre manière, dont la situation au lendemain de la destruction du Second Temple laisse planer le traumatisme. Mais encore le motif réitéré du *reste*, qu'il concerne *Es.* et *At.* et déjà donc *Bé.*, trame rétrospectivement avec *An.* un filigrane du reste à supprimer de Troie. Et c'est avec *At.* dans le Temple même que ce théâtre finirait. Mais si ce théâtre, dont la violence se renouvelle virginalement et porte le désir à extrémité du fait qu'à son expression la répression soit consubstantielle, par cela épouse la phénoménalité sans jamais la remiser à un dehors assimilé à la représentation, c'est qu'il commence donc opéré le suspens cartésien du monde admis en conjecture et valant pour cette représentabilité de la représentation elle-même afférente au jour levé en évidence de sa différence. Et plus tard alors qu'avait cédé le régime absolutiste remplacé par la monarchie constitutionnelle à laquelle ferait suite un premier régime républicain englobant le régicide et la Terreur, c'est réciproquement qu'en reprenant le fil d'un rouleau de perversion rédigé en 1785 à la prison de la Bastille qu'il dut abandonner avec son brusque transfert dans la nuit du 3 au 4 juillet 1789 et jugea définitivement perdu, Sade, cherchant exactement par cette entreprise à attenter à l'extériorité pure du jour étranger à ce qu'il laisse seulement voir, rêverait d'exténuer à travers le personnage de Juliette la violence régénératrice de ce théâtre y restant excepté. Aussi n'implique-t-il pas moins que l'économie générale, *économie à la mesure de l'univers* en laquelle la littérature n'est pas dissociable de l'érotisme. Bataille ne dégagerait d'ailleurs la conception d'une poésie à l'épreuve de son impossibilité, Être Oreste, qu'à celle de la poésie racinienne, laquelle déjà avait imprégné le soubassement et les thématiques d'*À la recherche du temps perdu*, dont le vers avoisinant la prose la plus ductile et à la fois monotone a pu d'autre part influencer sinon libérer la phrase. Et tel un palimpseste continué aux deux tapisseries de haute lice de l'église de Combray représentant le couronnement d'Esther, c'est justement davantage à Proust peut-être qu'il faut rattacher le projet de cet exposé visant à en superposer et le visage et la pièce éponyme à Phèdre, qu'un ruban qui se forme de l'une à l'autre comme d'un bord à l'autre du roman relie, ce à la superposition d'Albertine à Gilberte sitôt qu'à la réception à Venise d'une dépêche de Gilberte les lettres de son prénom que leur tracé enchevêtre au contenu viennent en effet se confondre et laisser place, dans la première lecture distraite qu'en effectue le Narrateur, suivant aussi sa stupéfaction d'alors, à celles d'Albertine. Cet exposé liera essentiellement le chant par excellence, ouvrant à Pessa'h l'ordre liturgique des Hamesh Meguillot, à celui donc d'Esther le fermant à Pourim ; une attention particulière a été portée aux traités Meguilla et Haguiga du Talmud comme au Midrach Rabba d'Esther. Délibérément lacunaire et cependant autonome, ce n'est enfin qu'en l'économie d'un catalogue s'y réfléchissant qu'il faut en situer le schéma.

RESTE ESTER

RÉFÉRENCEMENT BIBLIOGRAPHIQUE COMPLÉMENTAIRE

à

DÉROBANT DOROTHEA

Br : Jean Racine, *Britannicus* ; **E** : Jean Racine, *Esther* ; **EN** : Emmanuel Levinas, *Entre nous. Essais sur le penser-à-l'autre*, Grasset & Fasquelle, 1990, rééd. LdP, 1993 ; **M** : Stéphane Mallarmé, *Œuvres complètes*, Gallimard, 1998-2003, Bibl. de la Pléiade, vol + pag ; **P** : Jean Racine, *Phèdre* ; **RD** : Charles Mopsik, *Les grands textes de la cabale. Les rites qui font Dieu*, Verdier, 1993 ; **S** : D. A. F. Sade, *Œuvres*, Gallimard, 1990-1998, Bibl. de la Pléiade, vol + pag ; **SJ** : *Aggadoth du Talmud de Babylone. La Source de Jacob. 'Ein Yaakov*, Verdier, 1982, trad. A. Elkaïm-Sartre.

C'est donc en 509 [c] de la République ⁵⁸, soit en épicentre du dialogue qu'en conversant avec Glaucon, Socrate pratiquerait un premier renversement du φῶς mentionné peu auparavant ⁵⁹ : en fait, ce renversement consiste plutôt à disloquer la plénitude exubérante du Midi apollinien pour la propulser, Apollon étant en effet projeté en hyperbole, δαίμονιας ὑπερβολῆς ⁶⁰ : le partage dialectique allant suivre requiert ce déplacement transcendant préalable. Or ce jour levé du φῶς demeure étranger à ce qu'il éclaire, neutre donc : c'est au bien, dont la supériorité dépasse de fort loin l'Être en dignité et puissance ⁶¹, échappant alors, anhypothétique, à la prédication, qu'en revient le crédit comme *faveur* dispensatoire de *la* lumière qu'il

⁵⁸ Ré-publique, *De re publica* rend en effet Περὶ πολιτείας comme jour levé de la cité, affaire publique souscrite à la clarté générale.

⁵⁹ *Républ.* VI 507 e. C'est par ce dégagement préalable du φῶς entendu comme γένος τρίτον qu'en 509 [d], Glaucon pourra visualiser le passage et partage de la Ligne de participation dédoublant le Royaume entre ὁρατόν et νοητόν.

⁶⁰ *Ib.* VI 509 c.

⁶¹ *Ib.* VI 509 b : Καὶ τοῖς γινωσκομένοις τοίνυν μὴ μόνον τὸ γινώσκεισθαι φάναι ὑπὸ τοῦ ἀγαθοῦ παρεῖναι· ἀλλὰ καὶ τὸ εἶναι τε καὶ τὴν οὐσίαν ὑπ' ἐκείνου αὐτοῖς προσεῖναι· οὐκ οὐσίας ὄντος τοῦ ἀγαθοῦ· ἀλλ' ἔτι ἐπέκεινα τῆς οὐσίας πρεσβεία καὶ δυνάμει ὑπερέχοντος. Trad. G. Leroux : « [] maintenant, pour les objets de connaissance, ce n'est pas seulement leur cognoscibilité que manifestement ils reçoivent du bien, mais c'est leur être et aussi leur essence qu'ils tiennent de lui, même si le bien n'est pas l'essence, mais quelque chose qui est au-delà de l'essence, dans une surabondance de majesté et de puissance ».

désigne ⁶². Et puisqu'il se rapporte à la lumière, ce passage du dialogue, névralgique à la civilisation occidentale et sans doute le plus décisif, va distinguer la vue de toute autre perception. Mais la particularité du sens optique quant à tout autre tient surtout en cela qu'il doit pour devenir effectif être médié, ce par médiation comme inter-mission, inter-cession ou inter-vention de la lumière précisément : la faculté de voir, sans entremise de la lumière, resterait stérile ⁶³. La nuit exclut la visibilité strictement afférente au jour. Je peux, dans le noir, exercer pleinement toute autre perception sensitive et sensible, toucher, entendre, respirer un parfum, percevoir à la langue et au palais la saveur de ce fruit. C'est à modaliser l'im-médiation, soit l'in-di-vision en laquelle tout autre sens évolue, haptique, auditif, olfactif, gustatif, pouvant donc être exercé sans médiation, qu'en somme la vue acquiert promotion. Médiateté éminente de la vision comme di-vision. Et donc la différence se double :

⁶² Alors qu'il désigne à ce moment du dialogue la clarté du jour afférente à la radiance du soleil, φῶς peut contextuellement désigner tout éclat lumineux, qu'il soit astral donc, solaire, lunaire ou stellaire, désignant encore toute forme de brillance, éclair ou lumière émanant d'un feu, ajour de fenêtre comme é-claireie. En désignant alors toute exposition, φῶς se rapporte notamment à celle relative à la vie publique comme publicité, parure, gloire, lustre. Évidemment, φῶς désigne la vérité comme a-périté, c'est-à-dire ouverture primordiale à même laquelle un énoncé apo-phantique discernera le vrai du faux. Le mot résonne donc en un jeu sollicitant κόσμος / δόξα / ἀ-λήθεια. Enfin de rappeler la complexité de la discrimination entre φῶς et φῶς soit homographe, signifiant être humain, homme ou femme selon ó ou ή frappant le genre, relevant en effet de la seule accentuation, mention diacritique tardive, de la lettre Ω oméga. Entendre la grammaire comme graphisme, scription physique, requiert donc autant la déthéologisation de la lettre comme de la ponctuation établie du texte grec antique, quitte à contrevenir à la rectitude philologique.

⁶³ Ib. 507 e : Ἐνούσης που ἐν ὀμμασιν ὄψεως καὶ ἐπιχειροῦντος τοῦ ἔχοντος χρῆσθαι αὐτῆ· παρούσης δὲ χρώας ἐν αὐτοῖς· ἐὰν μὴ [507e] παραγένηται γένος τρίτον ἰδίᾳ ἐπ' αὐτὸ τοῦτο πεφυκός· οἶσθα ὅτι ἢ τε ὄψις οὐδὲν ὄψεται· τὰ τε χρώματα ἔσται ἀόρατα. Trad. G. Leroux : « Admettons que la vue soit présente dans les yeux et que celui qui s'en trouve doué entreprenne de s'en servir, admettons aussi la présence d'une coloration dans les choses : à moins que n'intervienne un troisième genre d'élément, propre par nature à cette fin, tu sais que la vue ne verra rien et que les couleurs demeureront invisibles ». Ari *De Anima* III 3 429 a 2-4 : Ἐπεὶ δ' ἡ ὄψις μάλιστα αἰσθησίς ἐστι· καὶ τὸ ὄνομα ἀπὸ τοῦ φάους εἴληφεν· ὅτι ἄνευ φωτός οὐκ ἔστιν ἰδεῖν. Trad. E. Barbotin : « Et puisque la vue est le sens par excellence, l'imagination a tiré son nom de 'lumière', car sans lumière il est impossible de voir ».

différence du voir de ce qu'il voit et thématise par la différence du jour comme a-jour de ce qu'il é-claire, dont toutefois le différer alors préalable demeure diaphane, soit dispensatoire sans pour autant être vu. É-vident étant in-visable, c'est comme troisième élément qu'à cet égard, Socrate définira la lumière du jour, φῶς comme γένος τρίτον permettant à la faculté visuelle de voir. Mais ce maniement du jour vise donc à le détourner pour édifier un projet de cité. La clarté politique, dont la nécessité émane en dépit d'idéal, naît de la déréalisation du secret unitaire de la phénoménalité, apparaître ab-solu arrimé à la nuit. Levé en différence de ce qu'il éclaire en tant qu'il le laisse seulement voir, ce jour à la clarté générale consacre la démission de ce secret, entérinant le politique comme publication, publi-cité : à ce primat du φῶς comme γένος τρίτον sera donc apparenté un langage qu'il borne soit détermine, conditionne au seul énoncé comme constat : la clarté a-perte du φῶς valant pour le jour levé peut être définie comme vérité à même laquelle un énoncé donc apo-phan-tique et partant dé-claratif pourra être vérifié comme étant vrai ou faux eu égard au fait apparu, exhibé dans le jour. Le dégagement du φῶς comme différence analogue au lever du soleil étalonne donc un langage destiné par sa seule facture ostensive à devenir hégémonique à tout autre, ce langage apophantique : la grammaire platonicienne de la participation ouvre à la logique aristotélicienne, soit autrement dit la nôtre. Le trait visualisé de la Ligne va convertir le regard en négatif, pénétrant la chambre obscure du réfléchissement. La déréalisation du φῶς comme di-férence du jour levé en offusque donc la phénoménalité soustraite à la di-férence. Platon fonde le politique en déréalisation de la nuit dionysiaque en laquelle évolue le personnage tragique, c'est-à-dire le héros : le dialogue sera la forme de cette déréalisation. Le jour nécessairement général donc neutre et sinon neutralisé du politique se désiste originalement de la plénitude tragique, c'est-à-dire érotique. Le projet de cité commence par la démission de cette plénitude. Mais alors même qu'il fonde le politique en déréalisation de ce rang plénier, Platon singularise pourtant le désir comme philo-sophie, amante de la sagesse, laquelle éprise se renouvelle par la séparation, sans qu'à son désir advienne de se fondre à ce qu'il désire et donc cesser. Le dialogue platonicien va rendre alors le désir autre, *altérer* le désir. Et quoiqu'il soit gouverné et mû par la séparation, ce désir dont le propre tient à son

mouvement perpétuel sera tout sauf nostalgique de quelque unité perdue ⁶⁴. Or la phénoménalité tragique, érotique, demeure astreinte à la nuit, excluant la distance propre au voir différé de ce qu'il voit, précédant la séparation. En ce sens faut-il distinguer la tragédie du tragique. La tragédie et plus spécifiquement la tétralogie théâtrale, débutant au lever du soleil, substituant un simulacre au sacrifice, adopte un plan téléologique organisé, suivant le trajet du disque dans le ciel et dont au soir échu la descente unificatrice apaisera la dissension cosmique. Or la nuit tragique demeure la plus passive, dont précisément la passion se consume en silence, brûle sans esquisser aucun écart, laisser poindre donc aucun ajour propre à en relâcher la puissance. Apparaître ab-solu, attaché sans réplique à sa phénoménalisation, dont l'invisibilité n'est autrement dit pas relative, qu'un revers visible réfléchirait : bien plutôt, c'est expressément au tracé de la Ligne dédoublant le Royaume entre *ὄρατόν* et *νοητόν* qu'en sera simultanément *relativisé* et conjugué le département in-visible, *ἀ-όρατον* du visible ou visable ⁶⁵. Le jour levé en différence de ce qu'il éclaire offusque donc un apparaître fascinateur agrafé à la nuit, soit la blessure érotique dont le politique doit se retrancher pour se constituer. En révélant la crypte de ce jour carenciel, différant de ce qu'il laisse seulement voir, Racine touche à la question par excellence occidentale, celle de la phénoménalisation qu'un retard caractérise à conjecturer le jour. Or comment le jour se donne-t-il ? Si le jour levé en évidence engage le mouvement dialectique relationnel, soit la participation, c'est qu'il pose déjà la séparation. La similarité, également, requiert la césure duelle du partage ⁶⁶.

⁶⁴ Cette conception dynamique du désir suit donc le récit de Diotime en 203 [b c] du Banquet, Éros étant lors du festin célébrant la naissance d'Aphrodite engendré de Poros et Penia, soit passage et pénurie comme im-passe ou a-porie, c'est-à-dire encore ex-pédient comme opulence, richesse, ressource et pauvreté.

⁶⁵ Le dialogue, fuyant et bifurquant en permanence comme tout dialogue platonicien, détotalise le visible, auquel manque la supériorité, VII 529 b : 'Εγὼ γὰρ αὖ οὐ δύναμαι ἄλλο τι νομίσει ἄνω ποιοῦν ψυχὴν βλέπειν μάθημα ἢ ἐκεῖνο ὃ ἂν περὶ τὸ ὄν τε ἢ καὶ τὸ ἀόρατον []. Trad. G. Leroux : « Je ne peux pas, en effet, considérer qu'il existe d'autre étude capable d'orienter le regard de l'âme vers les choses d'en haut que celle qui se concentre sur ce qui est réellement et sur l'invisible ».

⁶⁶ La coupure en partage de la similarité, similitude ou ressemblance comme participation, soit le mouvement dialectique, conviera ensemble *χωρισμός* / *μίμησις* / *μέθεξις*.

Mais le personnage tragique, héroïque, rivé à la confidentialité sans confiance de la nuit la plus clandestine, éprouve sans avoir rien voulu la passion comme l'im-médiation passive de la phénoménalité même : le sacrifice le consomme du moment qu'il paraît dans le jour en comparution, cherchant justement à le voir pour accéder à la faculté et dissociatrice et synthétique de la con-science réfléchie et par là se défaire avec la raison acquise de la passion dévoratrice. Mais substantiellement la passion le fonde et le serre : c'est comme *assiduité* ou *assuétude* ou comme per-sécution encore qu'il faut en ce sens entendre la subjectivation tragique et partant la subjectivation comme adhésion passive, laquelle étreinte, refusant donc la parution requérant mise à distance, devance tout vouloir ob-jectivé. Oreste, à cet égard, peut être tenu pour le personnage par excellence tragique, acquiesçant sans restriction à la passion et jusqu'au bout, c'est-à-dire à la folie⁶⁷. La passion n'est autre que celle de la vie et même la vie, dont la pré-cédence se donne au vivant la recevant im-médiatement, c'est-à-dire passivement. La tragédie acquiesce à l'im-médiation de la vie se donnant au vivant sans réserve. Le personnage tragique racinien, c'est de la plus violente passion amoureuse qu'il brûle et dont souvent *l'incessibilité* se fait

38

⁶⁷ « Oui, puisque je retrouve un ami si fidèle, / Ma fortune va prendre une face nouvelle []. » *Andromaque* débute en effet par cet acquiescement. Oreste acquiesce, dit oui au destin, A 98 : « Je me livre en aveugle au destin qui m'entraîne ». Aussi devenant fou, c'est-à-dire, à la fin, Dionysos, survivra-t-il. De cet acquiescement tragique à la vie jusqu'à la folie et fréquemment la disparition, Bataille verra ce qu'il appelle un enchantement, propre au fond excédentaire de la vie dont la mort représente la dépense totale. OC IX 182 : « La reproduction et la mort conditionnent le renouveau immortel de la vie ; ils conditionnent l'instant toujours nouveau. C'est pourquoi nous ne pouvons avoir de l'enchantement de la vie qu'une vue tragique, mais c'est aussi pourquoi la tragédie est le signe de l'enchantement ».

mortelle. Phèdre ⁶⁸, éblouie, séduite, tutoie et par conséquent devient le soleil ⁶⁹. Aussi veut-elle mourir glorieusement, avec honneur c'est-à-dire donc en silence ⁷⁰, sans livrer le secret la faisant mourir et cependant, défaisant tout ornement, bandeau diadémique ceint au front ⁷¹, chevelure et parure dont le propre réside également dans le fait de parer du monde ⁷², offerte en nudité, dans un élan dernier voué à la dilapidation à laquelle le soleil doit justement être associé ⁷³. Le jour apophantique,

⁶⁸ P 149 : « Elle veut voir le jour ». Φαίδρα porte évidemment φῶς. Ayant été tant décrite ailleurs, faut-il rappeler seulement le filage obstiné de la Reine à voir le jour, laquelle se consume dans la nuit blanche de la passion jusqu'à en perdre la raison : voir en effet le jour, c'est recouvrer la distance propre à la conscience ré-fléchie au miroir du jour levé en di-férence. Or la passion, brûlant sans quittance, résiste au discernement : le jour va donc éblouir, P 155 : « Mes yeux sont éblouis du jour que je revoi ». La mort équivaldra donc à rendre au jour pure ob-jektivité, quitter avec le soupir ultime le débord enfiévré de la passion, dis-paraitre en passant outre, P 1643-4 : « Et la mort à mes yeux déroband la clarté / Rend au jour, qu'ils souillaient, toute sa pureté ».

⁶⁹ P 169-72 : « Noble et brillant auteur d'une triste famille, / Toi, dont ma mère osait se vanter d'être fille, / Qui peut-être rougis du trouble où tu me vois, / Soleil, je te viens voir pour la dernière fois ». Le placement du pronom complément d'objet à gauche du verbe conjugué, bien entendu habituel à la phrase classique, accolé donc au pronom sujet, chacun monosyllabique, renforce le désir de fusion et donc de complet évanouissement.

⁷⁰ La parole souille la pureté du jour. Ayant fait aveu dira-t-elle alors, P 309-10 : « Je voulais en mourant prendre soin de ma gloire / Et dérober au jour une flamme si noire ».

⁷¹ P 158-60 : « Que ces vains ornements, que ces voiles me pèsent ! / Quelle importune main, en formant tous ces nœuds, / A pris soin sur mon front d'assembler mes cheveux ? »

⁷² Cœnone réplique en outre, P 164 : « Tantôt à vous parer vous excitiez nos mains ». Cette ambivalence, amphibologique, entre parure mondaine et parure à la mondanité, κόσμος comme **mundus** signifiant et ornement et à la fois ordre, convenance, bienséance, proche en ce sens de la gloire disant et brillance et honneur, ce segment de phrase au sujet de Mademoiselle de Chartres devenue Princesse de Clèves la comporte : « Elle passa tout le jour des fiançailles chez elle à se parer [] ».

⁷³ De la prodigalité sans mesure du soleil faisant de la mort la dépense totale, Bataille note, OC VII 246 : « L'homme n'a le choix qu'entre mourir richement ou pauvrement, entre la mort fleurie de mai et la mort sombre de novembre ». Cf. OC VII 40 : « *De tous les luxes concevables, la mort, sous sa forme fatale et inexorable, est certainement le plus coûteux* ». OC VII 9 : « La somme d'énergie produite est toujours supérieure à celle qui fut nécessaire à sa production ». OC VII 10 : « [] (nous ne sommes au fond qu'un effet du soleil) ». VII 12 : « La vie ne pouvant sans fin l'investir utilement la consume *en pure perte* ». OC VII 14 : « L'afflux de l'énergie solaire en un point critique de ses

c'est pour avoir déjà obnubilé la phénoménalité en désorigine de toute origination qu'il peut différer de ce qu'il éclaire. Le jour levé offusque la phénoménalité en ce qu'il la présuppose et la présupposant la divise. Toute érection organisationnelle de société commence par céder le terrain de la phénoménalité fluant en la nuit passive de la subjectivation. *De phénoménalité comme tout du réel n'est-il qu'in-di-visible, c'est-à-dire érotique*. La passion, originale, suspend la société, détraque et déphase en permanence, désaligne et (se) confisque (à) la synchronicité à laquelle le rapport social, étant médié, doit se plier et consentir. Une vie répondant pleinement de la phénoménalité, une vie pleinement érotique serait donc pleinement anétatique, c'est-à-dire anhistorique ⁷⁴ : c'est le cas unique du théâtre racinien, exclusivement phénoménologique, débutant à la suppression préalable du monde et partant de la représentabilité, qu'un mode particulier au vers retranche de tout contexte appelant à un dehors du vers externe donc au vers. Ce théâtre alors amimétique et le seul évolue dans le réel de la phénoménalité du fait qu'un vers le retienne assidûment

40

conséquences est l'humanité ». Un vers de *l'Orestie* formant un alexandrin sera le suivant, OC III 189 : « [] ô soleil en mon sein longue épée de la mort [] ».

⁷⁴ La phénoménologie hégélienne de l'Esprit subsume *l'être singulier* soit *l'individu* dans le mouvement ob-jectivé, anonymé de l'Histoire assimilé au Savoir Absolu. [La phénoménologie érotique], ouvrage envisagé vers 1939 possiblement, aurait avancé comme phénoménologie *partielle* en référence à la phénoménologie hégélienne totalisante. Or ce rang anhistorique de *l'individu*, Bataille médite en particulier par un autre manuscrit remisé et qu'il faut justement rattacher au projet de la phénoménologie érotique, L'histoire de l'érotisme, ce en épilogue et déjà au chapitre de *l'amour individuel*, OC VIII 135-6 : « En fait l'amour individuel, en ceci justement qu'il ne met pas la société en jeu mais seulement l'individu, est la chose du monde la moins historique » / « Si je dis de l'amour individuel qu'il est hors de l'histoire, c'est dans la mesure où jamais *l'individuel* n'est manifeste dans l'histoire ». De ce chapitre du manuscrit de L'histoire de l'érotisme, qu'un autre dédie par ailleurs à Phèdre, Bataille détachera un article, « L'amour d'un être mortel ». Intérieure, c'est-à-dire religieuse, c'est donc de *l'histoire rabattue à celle du dehors désignant le monde* que la vie érotique se désiste, OC IV 396 : « Si je parle de l'érotisme, je parle de l'expérience intérieure que les hommes en ont communément, et j'avance que cette expérience ne peut être située que sur le plan où se situe la religion ». OC X 33 : « L'érotisme est l'un des aspects de la vie intérieure de l'homme. Nous nous y trompons parce qu'il cherche sans cesse *au-dehors* un objet du désir. Mais cet objet répond à *l'intériorité* du désir ».

épousé et donc le plus violemment en ce qu'il réprime la passion qu'il exprime simultanément. Intériorisant la violence sans jamais la relâcher en prétendant la figurer à un dehors contextualisé qu'il récuse par ailleurs et au départ abroge, c'est donc virginalement qu'il la renouvelle. En touchant à la pointe occidentale du jour, apparaît en défaut de ce qu'il laisse voir, Racine écrit en effet la tragédie ultime, dont le vers mélismatique dépris de la contextualité afférente à la représentation tisse un autre apparaît, dérobé à la clarté du jour. Ayant abandonné accent tonique et marque de déclinaison, telle affleurerait la possibilité extrême du raffinement de la langue française en contressence du $\theta\alpha\upsilon\mu\acute{\alpha}\zeta\epsilon\iota\nu$ naturel soit mimétique, qu'il fallait seulement soustraire définitivement à la participation grammaticale et faire accéder alors à la monotonie de la répétition coulant sans rupture sous le trajet du schéma téléologique devenu conventionnel. En exceptant le vers de la participation, c'est justement le seuil participial originaire à la représentabilité et subséquemment la complétude du personnage à la présence rendant visible la courbe téléologique qu'il va accomplir, qu'en écrivant le corps affectif soit étranger à la représentation, Racine efface. Le corps affectif, c'est le corps passivement subjectivé comme âme dont précisément la subjectivation méconnaît la dualisation, autrement dit le corps comme pronom *je* dont le sceau devance la dénomination ostensive soit ob-jectale. Le vers, semblablement libéré à ce stade du substrat théologique le gouvernant, devenait par là tout autant prose. Racine vient au début et à la fin de la phénoménalité occidentale, dont le vers, condensant toute possible expression de cette phénoménalité, force par conséquent à autre chose. Marivaux percevra cette nécessité en tout civilisationnelle, délaissant vite le vers en alexandrin particulier à la tragédie. Or ce vers racinien parfait qu'un filigrane silencieux porte à la prose en équivalence de la prose, un autre herméneute du désir féminin voudra la couvrir en totalité. Tel était sans doute le rêve sadien. Le jour politique point et gagne la justice en défection de la phénoménalité astreinte à la nuit qu'il présuppose et réciproquement offusque, labyrinthe celé sous le palais minoen, muré. Racine laisse à penser le soubassement érotique secret à la constitution politique. Et rappelant la corrélation du politique à la dialectique sous le jour apo-phantique de la cité, c'est voir qu'en vacance du pouvoir vertical, théocratique qu'un régime républicain tend à subroger, ce langage

exacerbe la violence érotique jusqu'alors tenue constitutivement, telle alors la prose sadienne en correspondance de la Terreur. Et c'est donc encore qu'il semble qu'à ce déchaînement pornographique absolu voulant recenser jusqu'à exhaustion toute variante perverse, toute aberration vociférante, toute monstruosité, aille en creux le désir racinien exprimé et réprimé consubstantiellement. En particulier du langage au canal silencieux et cependant donc le plus ardent du code amoureux propre au personnage racinien, à savoir le regard, Juliette voit exhaler le foutre⁷⁵. Mais en ce qu'il trouve seulement articulation à la structuration apophantique du discours, c'est à la syntaxe constitutive de ce discours articulé et dissocié de ce qu'il désigne qu'il faut donc attribuer et la génération et la répétition du fantasme sadien comme son écriture, dont la classification nymphomane dénonce la tentative de circonscription. Si la prose sadienne rêve en conclusion à la disparition du langage en cela qu'il fusionnerait avec ce qu'il cherche à atteindre au prisme distinctif de la désignation, consécutivement la disparition du langage du moment qu'il atteint sinon attente (à ce qu'il désigne, confondant le signifié mental au signifiant, signe celle du fantasme. Impossibilité sadienne, laquelle touchant au bouleversement révolutionnaire touche à la déréalisation platonicienne de la phénoménalité constitutive du politique dont le jour devait être porté en apo-phanticité, c'est-à-dire en tiers différenciant de ce qu'il éclaire comme donc tout énoncé dé-claratif de ce qu'il y désigne. Le renversement racinien du jour opérera en cela qu'il touche la source de la démission platonicienne *de l'unicité de la phénoménalité*, apparaît érotique soustrait au voir et cependant constitutif du politique. Mais encore faut-il parvenir à exprimer la phénoménalité, *directement* donc cela veut dire, soit de toute part être cette phénoménalité départie du visible assigné à la représentation : or si le vers racinien se fait la phénoménalité

42

⁷⁵ S III 1045-6 : « Vénus devait être la divinité favorite d'une ville [Cumes] aussi corrompue ; on y voit les débris de son temple, mais dans un tel état de délabrement, qu'il est difficile de juger du passé par le présent : des souterrains, des corridors sombres et mystérieux s'aperçoivent pourtant encore, et prouvent que ce local servait à des cérémonies fort secrètes. Un feu subtil se glissa dans nos veines dès que nous y entrâmes ; Olympe se pencha sur moi, et je vis le foutre s'exhaler de ses yeux ». Le foutre sera semblablement associé au lexique amoureux sinon mystique, eau et feu d'inextinguible désir, S III 586 : « C'était avec du foutre que je tâchais d'éteindre les feux qu'allumait le foutre ».

même soit le seul réel, c'est à se situer au lendemain du second commencement de la philosophie, *l'interne opération par exemple de Descartes* ⁷⁶. Le théâtre racinien, commençant produite la cessation suspensive du monde, alors amimétique se donne comme écriture du **videre videor** dont le **videor** demeure irréductible au **videre** ⁷⁷, espace scénique comme espace érotique. Racine déthéâtralise le théâtre majoritaire comme théâtre du monde admis à la représentation. Intériorité du voir comme sentir a-médié du penser comme *je pense*, **cogito** comme **videor** du **videre**, reliquat sans étendue à la réduction appelé donc encore âme ou esprit. Le regard, dans la nuit sans différence du ravissement racinien, sans ajournement, devient ce qu'il regarde sans pouvoir en être distingué. La réduction désobjective le regard et le rend à l'immediation du penser, c'est-à-dire du sentir ⁷⁸. Ignéscent et à la fois liquide, lequel et consume et noie qu'un conflit antagonique aiguillonne, feu asséchant et eau de la mer sans rivage ⁷⁹, ce regard foudroie et blesse, commotionne et tue ⁸⁰. Le regard

⁷⁶ Mallarmé regretterait en fait plutôt le manquement de cette rencontre entre la tragédie française et le texte cartésien, poursuivant, M II 186 : « [] et si le tréteau significatif d'alors avec l'unité de personnage n'en profita, joignant les planches et la philosophie, il faut accuser le goût notoirement érudit d'une époque retenue d'inventer malgré sa nature prête, dissertatrice et neutre, à vivifier le type abstrait. Une page à ces grécisants, ou même latine, servait, dans le décalque. La figure d'élan idéal ne dépouilla pas l'obsession scolaire ni les modes du siècle ». Mais la remarque, unique, vaut, suggérant de lire *dans le décalque* justement *l'interne opération*, latente sous le gabarit antique.

⁷⁷ C'est évidemment à la lecture henryenne du **videre videor** qu'il faut rapporter la considération présente. Inaperçue jusqu'alors, Henry détecte cette occurrence du texte cartésien.

⁷⁸ AT VI 114 : « [] pour sentir, l'âme n'a pas besoin de contempler aucunes images qui soient semblables aux choses qu'elle sent [] ». AT VI 112 : « Il faut prendre garde à ne pas supposer que pour sentir, l'âme ait besoin de contempler quelques images qui soient envoyées par les objets jusques au cerveau, ainsi que font communément nos philosophes ». AT VII 367 : « [] non esse speculum qui speculum videt magis quàm seipsum, sed mentem quæ sola, & speculum, & oculum, & seipsam quoque, agnoscit » / « [] ce n'est point l'œil qui se voit lui-même, ni le miroir, mais bien l'esprit, lequel seul connaît et le miroir, et l'œil, et soi-même ».

⁷⁹ P 690 : « J'ai languï, j'ai séché, dans les feux, dans les larmes ».

⁸⁰ Le regard entendu donc comme *l'intériorité du regard* peut toutefois encore conserver, protéger et remémorer la vision flottante de *l'être aimé* à la condition de la réciprocité du sentiment amoureux, Br 963-4 : « Votre image sans cesse est présente à mon âme. / Rien ne l'en peut bannir [] ».

se noie dans ce qu'il regarde et se consume à ce qu'il regarde sans pouvoir toutefois y disparaître. Infinie séparation de *l'être aimé*, discontinuité mortelle sans laquelle n'est-il ré-union. De désir allant jusqu'au désir de mourir n'est-il que d'in-fini mêlant la finitude d'infinitude ⁸¹, brisant la totalisation. Impossibilité de la fusion, opposition élémentaire comme attraction, eau et feu de la sexuation, conversion perpétuelle du trouble hétérosexué à la communication entre féminin et masculin ⁸², renouvellement *comme* désir pour *l'être aimé* en cela qu'il échappe à la possession définitive, provoquant la crainte de le perdre à jamais ⁸³, comme la jalousie, dont le transport tend à circonscrire *en un passé de la présence* la trace du présent an-

⁸¹ X 235 : « [] il est en effet difficile de dire si l'objet du désir est l'incandescence de la vie ou de la mort. L'incandescence de la vie a le sens de la mort, la mort celui d'une incandescence de la vie ». Cf. OC X 45 / OC X 234 : « [] le mouvement de l'amour, porté à l'extrême, est un mouvement de mort » / « L'étreinte est l'épanouissement et la forme la plus heureuse de la vie ».

⁸² Ce segment fait allusion au premier verset de la Torah, dont ailleurs existe un examen, abritant déjà par un extraordinaire réseau herméneutique la division et relation adamique entre masculin et féminin, notamment à la double scription de la particule תָּךְ précédant le régime direct : תָּךְ peut aussi en outre se lire en effet comme le pronom תָּךְ / **tu** homographe, lequel féminin désigne un homme et inversement. תָּךְ contracte encore par ת + כ la création alphabétique, soit la division et relation érotique se renouvelant en et comme étude. De plus et essentiellement, ce premier verset cache encore avec le ciel et la terre la division élémentaire entre feu et eau, renvoyant dans ce sens également au chant par excellence du désir qu'il comprend par conséquent. Le judaïsme, cela étant rappelé, pourra donc être permissif sinon prescriptif vis-à-vis de la sodomie qu'il entend, concernant seule la femme à travers cette circulation, comme *hétéro-sexuelle* étant *l'Autre du désir*. C'est d'ailleurs uniquement au christianisme qu'un long rouleau sera ourlé et embastillé dans un étui de cuir, c'est-à-dire un prestige, dont le mode principal se rapporte à la sodomie : *l'intégralité de la république qu'il devance la requiert*. OC I 86 : « *L'anneau solaire* est l'anus intact de son corps à dix-huit ans auquel rien d'aussi aveuglant ne peut être comparé à l'exception du soleil, bien que l'*anus* soit la *nuit* ».

⁸³ OC X 236-7 : « Essentiellement, l'amour élève le goût d'un être pour un autre à ce degré de tension où la privation éventuelle de la possession de l'autre — ou la perte de son amour — n'est pas ressentie moins durement qu'une menace de mort. Ainsi a-t-il pour fondement le désir de vivre dans l'angoisse, en présence d'un objet de valeur si grande que le cœur manque à celui qui en craint la perte. La fièvre sensuelle n'est pas le désir de mourir. De même l'amour n'est pas le désir de perdre, mais celui de vivre dans la peur de sa perte possible, l'être aimé maintenant l'amant au bord de la défaillance : à ce prix, seulement, nous pourrons éprouver devant l'être aimé la violence du ravissement ».

archique à la présence, ontologiser et généraliser la particularité de *l'être aimé* jusqu'à vouloir le faire périr dont pourtant la discontinuité libre seule provoque le désir ⁸⁴. Même endormie, Albertine échappe à la prise. Phèdre, également, éprouve fatalement cette jalousie destructrice face au jour sans mélange, ce jour transparent du serment noué en réciprocité par lequel elle explique donc le refus du prince ⁸⁵. *Esther* donne également par un autre motif dévastateur à penser la jalousie, mêlant la jouissance à la volonté de se venger du *détriment* que la vue de la jouissance peut

⁸⁴ R² IV 624 : « Et c'est parce qu'ils contiennent ainsi les heures du passé que les corps humains peuvent faire tant de mal à ceux qui les aiment, parce qu'ils contiennent tant de souvenirs de joies et de désirs déjà effacés pour eux, mais si cruels pour celui qui contemple et prolonge dans l'ordre du temps le corps chéri dont il est jaloux, jaloux jusqu'à en souhaiter la destruction. Car après la mort le Temps se retire du corps, et les souvenirs — si indifférents, si pâlis — sont effacés de celle qui n'est plus et le seront bientôt de celui qu'ils torturent encore, mais en qui ils finiront par périr quand le désir d'un corps vivant ne les entretiendra plus ».

⁸⁵ P 1203-4 : « Hippolyte est sensible, et ne sent rien pour moi ! / Aricie a son cœur ! Aricie a sa foi ! » En apprenant qu'il aime Aricie et projette qu'il puisse en être aimé en retour, Phèdre, dont le dessein était de faire à Thésée aveu du parjure et disculper donc le prince de la fausse accusation, alors *simultanément* envahie par la jalousie se rétracte. Enfouie dans la nuit du désir réprouvé, Phèdre compare ce sentiment partagé à la clarté du jour dont elle se sait donc proscrite, qu'un matin pérenne, éternel forcément enveloppe, P 1240 : « Tous les jours se levaient clairs et sereins pour eux ». Bataille décrira la transparence de cette élection exclusive, OC X 26 : « C'est seulement dans la violation — à hauteur de mort — de l'isolement individuel qu'apparaît cette image de l'être aimé qui a pour l'amant le sens de tout ce qui est. L'être aimé pour l'amant est la transparence du monde ». (En réalité la vision pleine de *l'être aimé* suspend, dissout le monde, devenant donc transparent.) Innocente et sans défense, Aricie, reste en otage et butin du massacre pallantide voué à disparaître sans descendance, doit par conséquent, puisqu'il faut la faire périr, être rendue coupable, P 1257-62 : « Non, je ne puis souffrir un bonheur qui m'outrage, / Œnone. Prends pitié de ma jalouse rage. / Il faut perdre Aricie. Il faut de mon époux / Contre un sang odieux réveiller le courroux. / Qu'il ne se borne pas à des peines légères. / Le crime de la sœur passe celui des frères ». Hippolyte évolue en absolue transparence du dedans et du dehors, vivant c'est-à-dire en saint, P 1112 : « Le jour n'est pas plus pur que le fond de mon cœur ». Cette justice donc *cordiale* antérieure à toute comparaison, celle de *l'immanence du Livre au registre écrit sans délai*, hante en revanche la reine dont un secret contamine et par conséquent souille la pureté. Aussi se confesse-t-elle au prince sans qu'il puisse à ce moment comprendre le sens premier et réel de ce secret exhibé, P 598 : « Dans le fond de mon cœur vous ne pouviez pas lire ».

généraliser en quiconque vivra sans jouir et ce précisément malgré fortune et pouvoir. En ressentant par conséquent tel un affront la vue de la jouissance qu'il méconnaît, c'est à le reporter sur une vie subjective et autonome qu'en vient, donc, Aman, laquelle le gorge de haine à seulement exister soit à être, dissidence pure comme reliquat de personne, échappant au contrôle⁸⁶. Or justement le rouleau commence par décrire un gaspillage somptuaire monumental. Assuérus fait étalage de richesse en un premier festin dont la longueur stupéfie⁸⁷, auquel un second va succéder, plus bref⁸⁸, cependant tout autant magnifique. Au temps du faste exhibé se voit de plus ajouter le temps passé de la préparation à la toilette de chaque jeune femme à paraître devant le roi, un an entier⁸⁹ : le temps se fait donc pareillement objet de la dilapidation. Esther pense ce luxe et ce soin prodigué à travers un temps retranché du temps comptable, c'est-à-dire le temps extérieur relatif à la chronique. Or ce temps retranché du temps comptable et donc servile, c'est essentiellement le temps libre comme étude, c'est-à-dire la liberté herméneutique comme érotique de la Torah dont le tout se conforme au tout signifiant la promesse, כְּלָהּ. Le raffinement de la parure de la Torah engage le fiancé à la dévêtir progressivement jusqu'à la pénétrer, tel un jardin clos ouvrant un PaRaDiS d'interprétation, פְּרָדֵס. Ce temps

⁸⁶ Est 03 : 02 : « Tous les serviteurs du roi, à la porte du roi, s'inclinent, / ils se prosternent devant Hamân ; oui, le roi l'ordonne ainsi. / Or Mordekhaï ne s'incline pas, il ne se prosterne pas ». La traduction retenue du Texte, sauf mention, sera celle d'André Chouraqui. Aman — donc Agag et Amaleq et Esaü et Caïn.

⁸⁷ Est 01 : 04 : « [] שְׁמוֹנִים וְאַרְבָּעִים יוֹם : « [] cent quatre-vingts jours ».

⁸⁸ Est 01 : 05 : « [] שִׁבְעַת יָמִים : « [] sept jours [] ».

⁸⁹ Est 02 : 12 : « [] שֵׁשׁ חֳדָשִׁים בְּשֶׁמֶן הַמֵּר וְשֵׁשׁ חֳדָשִׁים בְּבִשְׂמִים וּבְתַמְרוֹתֵי הַנְּשִׁים : « [] six lunaisons dans l'huile de myrrhe, / six lunaisons dans les aromates et les onguents des femmes ». La page [10b] (Guemara) du traité Meguilla rapproche מֵר de Mordekhaï / Mardochee, Ex 30 : 23 en regard : מֵר דְּרוּר וּמֵתַרְגְּמִינָן : « [] la myrrhe franche peut se dire *Mor Dakhia* (Mardochee) », SJ 505. מֵר שֶׁמֶן הַמֵּר laisse lire également, à travers שֶׁמֶן signifiant huile, ce qu'en cela exprime le nom oint épanché, Ct 1 : 3 : לְרִיחַ : « À l'odeur tes huiles sont bonnes, ton nom est une huile jaillissante [] ». Esther sera comme le chant par excellence rouleau de la messianicité sans messie, onction répandue du nom, myrrhe et myrthe. Le verset 8 du psaume 45 construit semblablement sur le lys mentionne cette huile d'allégresse, שֶׁמֶן שִׂשׂוֹן.

souverain de la perte comme étude peut être conçu comme *l'intériorité du temps*, temporalité du secret de la chambre, telle celle de la fille du roi au verset 14 du psaume 45 : כָּל-כְּבוֹדָהּ בַת-מֶלֶךְ פְּנִימָה מִמְּשַׁבְּצוֹת זָהָב לְבוּשָׁה : « Toute sa gloire, fille du roi, est intérieure, / vêtue des sertissures d'or de son vêtement ⁹⁰ ». Intériorité de la splendeur, פְּנִימָה signifie également visage, dont le voilement se redouble en Dt 31 : 18, HêSTêR ASTYR PêNY : הִסְתַּר אֶסְתִּיר פָּנַי : « [] je voilerai, je voilerai mes faces [] ». Ce voilement doublé en absentement, éclipsant l'Éternel du rouleau, comme pour le chant par excellence, sinon endommagé, amputé de moitié ⁹¹, Esther en sera le secret crypté, encodé. Appartement, chambre, Racine expose ce secret ⁹². Le rouleau commence de plus et essentiellement par le ו de וַיְהִי : tout en renvoyant à Gn 1 : 3 ⁹³, c'est encore à la réversivité du temps qu'il ouvre ⁹⁴. Esther, secret doublé dont le dévoilement sera triomphateur, ourle effectivement un chaînon lexical à travers le Texte entier, spécialement avec le chant par excellence du désir, ce en outre à la présence conjointe du mot désignant la fleur de lys à la signification dense et hautement symbolique, שׁוֹשַׁן שׁוֹשַׁן entretisse le rouleau au chant dont la mention abonde, notamment au pluriel ⁹⁵, ce comme pour le premier verset du psaume 45.

⁹⁰ Le verset commence par le mot signifiant et tout et la fiancée, כָּל. Et c'est au verset 4 du chapitre 13 qu'il faut lire de tout le chant la seule occurrence de / du PaRDêS, פְּרָדֵס : « Tes effluves, un paradis de grenades [] » : שְׁלֹחֵיךְ פְּרָדֵס רְמוֹנִים.

⁹¹ Ct 8 : 6. Cf. Ex 17 : 16. Esther pense le retrait comme lecture, c'est-à-dire comme étude : à la révélation prophétique va succéder *l'interprétation*. Le verset 5 du chapitre 2 énonce également, présentant Mordekhaï / Mardochée : אִישׁ יְהוּדִי : « Un homme, un Iehoudi [] ». Cf. 3 : 4 : אִשֶׁר-הוּא : « [] il leur avait rapporté qu'il était un Iehoudi ». En ce rouleau sans théodicée, Mardochée devait de tout le texte hébreu être le premier à dire qu'il était juif.

⁹² La didascalie liminaire au premier acte stipule : « Le Théâtre représente l'Appartement d'Esther ».

⁹³ Esther Rabba en lie encore le rouleau par Is 41 : 04, comprenant ראש כְּרֹא הַדְּרוֹת avec כְּרֹא הַדְּרוֹת : « [] Le crieur des âges depuis la tête, / moi, IHVH-Adonai, le premier [] ».

⁹⁴ Mais le ו conversif permute autant la sexuation, telle la lettre f le remplaçant convertissant ho-mme et fe-mme.

⁹⁵ Ct 2 : 1 : אֲנִי תְּבַצְלֵת הַשָּׁרוֹן שׁוֹשַׁנֹת הַעֲמֻקִּים : « Moi, l'amaryllyl du Sharôn, le lotus des vallées ». P. Calame propose la traduction suivante : « Je suis le jeune lys de Saron, le lys des profondeurs ». Racine écrit, E 103 : « Jeunes et tendres fleurs, par le sort agitées ». C'est faire jouer le pluriel de שׁוֹשַׁן avec le sort, Est 03 : 07, פּוֹר.

וַיִּשָׂא : lys ou lis et lin blanc au fil sextuple⁹⁶, marbre, étoile, rappelle le plan sextuple de la création, וַיִּשָׂא. Et de même donc qu'il se rapporte au tépale sextuple de וַיִּשָׂא comme à la création, וַיִּשָׂא signifiant six veut dire également exulter, se réjouir⁹⁷. Est 08 : 16 : וַיִּשָׂא dit réjouissance ou réjouissement, exultation, joie, allégresse. וַיִּשָׂא joue et permute avec וַיִּשָׂא. Mais ce type de périlanthe floral appelé tépale confondant donc sépale et pétale, calice et corole, désigne évidemment encore la capitale du royaume perse. Suse, c'est en effet וַיִּשָׂא. Sion figure au verset 11 du chapitre 3 du chant⁹⁸. וַיִּשָׂא / וַיִּשָׂא. Racine fait se confondre chacune, chacune étant en chacune, également tétragramme en français. En devenant allégresse au dernier chapitre du rouleau, Suse וַיִּשָׂא se mire en la cité davidique, Sion וַיִּשָׂא comme וַיִּשָׂא⁹⁹. Bataille écrit : « [] la dilapidation fonde la fête, la fête est le point culminant de l'activité

⁹⁶ Marcus Jastrow donne white linen et sixfold thread pour וַיִּשָׂא. Sander et Trenel donne également byssus, provenant du grec βύσσοσ signifiant lin fin. H. Meschonnic traduit וַיִּשָׂא par narcisse, autre liliacé.

⁹⁷ Mais donc la réjouissance se double de la possibilité de la catastrophe, soit de la destruction totale du peuple juif. Le verset 6 du chapitre 8 et dernier du chant laisse à penser la catastrophe au פְּרִדָּם qu'il aura auparavant exalté, ce verset retranchant donc de moitié comme en Ex 17 : 16 au moment du combat contre Amaleq la seule et unique mention du Nom, וַיִּשָׂא soit flamme de יְהוָה YH : le divin se forme exclusivement du tutoiement érotique. De plus la mention conjointe, c'est-à-dire la conjugaison entre feu et eau de ce verset au suivant sera explicite, étant en Gn 1 : 1 délibérément opaque et enveloppé, encodant, cryptant, roulant le chant. Eau et feu, c'est le conflit sans satiété du Désir. Et comme du combat théurgique de Moïse contre Amaleq au cours duquel le nom du Nom sera détérioré va-t-il du combat entre amour et mort : « [] l'amour est inexorable comme la mort [] ». EN 214 : « Ce futur de la mort dans le présent de l'amour est probablement l'un des secrets originels de la temporalité elle-même et au-delà de toute métaphore ». Ce verset 6 du chapitre 8 abrite finalement le conflit comme survie. Feu et eau du désir ardent mêlé au désastre au verset suivant. Maintenant le revêtu, c'est avec la conscience du survivant qu'il descend au jardin.

⁹⁸ בָּנוֹת צִיּוֹן : « [] filles de Sion [] ».

⁹⁹ 2S 5 : 7 : « [] la ville de David ». En ce verset, Sion se confond avec la cité à laquelle va la paix, Jérusalem. 2R 19 : 21 fait coïncider absolument בַּת יְרוּשָׁלַיִם et בַּת-צִיּוֹן. La ville, עִיר donc, signifie en toute synonymie la veille, vigile de la conscience préreflexive, cordiale, Ct 5 : 2 : אֲנִי יָשְׁנָה וְלִבִּי עוֹר : « Moi dormant, mon cœur veille ». Le lieu de la conscience comme lieu en éveil, émancipé de toute provenance en attache, c'est la ville.

religieuse ¹⁰⁰ ». En penseur de *l'intériorité de la fête* ¹⁰¹, Bataille en pense la grâce comme gratuité, c'est-à-dire comme acte transgressif et sans profit, désintéressé. Néanmoins ce jeu gratuit de la transgression tient de la nécessité, lequel soustrait précisément au but et par conséquent au profit répond de la seule économie à *la mesure de l'univers*. Bataille, à ce titre, pense ce qu'il élabore comme *économie générale* par une certaine proximité avec le commentaire talmudique comprenant la supériorité de la transgression qu'il étend au désintéressement ¹⁰². Avec la rupture édénique survient simultanément la déresponsabilisation ¹⁰³, premier réflexe naturel,

¹⁰⁰ X 71. OC V 245 : « La vie est toujours l'enchantement, le festin, la fête [] ».

¹⁰¹ OC VII 411 : « Le déchaînement de la fête est, par excellence, un déchaînement intérieur ».

¹⁰² Gn 03 : 06 narre la transgression comme étant bonne et belle. Le commentaire talmudique pensera la positivité dynamique de la transgression, c'est-à-dire en fait la création, comme désintéressement. En particulier le traité Horayot [10 b] (Guemara) : אמר רב נחמן בר יצחק גדולה עבירה לשמה. ממצוה שלא לשמה שנאמר Ch. Mopsik traduit, RD 526 : « 'Rav Nahman bar Isaac dit : Grande est la transgression désintéressée plus que l'observance non désintéressée' ». La parole de Rav Nahman bar Isaac figure également à la page [23b] du traité Nazir, à laquelle renvoie Ch. Mopsik. גדולה עבירה לשמה : grande la transgression *pour elle*. Or le plus haut désintéressement consiste à étudier la Torah. Le ch. 196 du Sefer ha-Bahir renvoie à ce propos à la page [50b] du traité Pessahim (Guemara) : אמר רב לעולם יעסוק אדם בתורה ומצות אף על פי שלא לשמה שמתוך שלא לשמה בא לשמה « C'est aussi ce que dit R. Juda au nom de Rab : 'Un homme doit toujours s'attacher à l'étude de la Thora et à l'observance des commandements, même s'il ne le fait pas de façon désintéressée, parce que de cette action qui n'est pas désintéressée peut surgir une action désintéressée ». Le judaïsme rabbinique se constitue comme étude et commentaire de la Torah au lendemain de la destruction du Second Temple, dont le renouvellement du sens, continué, brise toute accumulation dogmatique autorisant et fondant la possession. De cette royauté sans assise ontologique et donc sans empire, c'est lire à la page [16b] du traité Meguilla (Guemara) : תלמוד תורה יותר מבנין בית המקדש. A. Elkaïm-Sartre traduit, SJ 531 : « [] l'étude de la Thora est plus importante que la construction du Temple [] ». Le début de la page [3b] du même traité (Guemara) donne : ואמר רב שמואל בר אבניא גדול תלמוד תורה יותר מהקרבת תמידין : שנאמר עתה באתי / SJ 501 : « Selon R. Samuel, l'étude de la Thora est plus importante que le sacrifice quotidien, car il est dit *Je viens maintenant* ». עתה באתי fait entendre un certain marranisme, Esther au nom caché, Myrthé, Est 02 : 07, הַדְּפָה. Le bris messianique fracturant la synchronicité, cet à-présent, c'est à la lecture du Livre qu'il vient. Cf. Js 01 : 08, סֵפֶר הַתּוֹרָה : « Cet acte de la tora ne se retirera pas de ta bouche ; murmure-le jour et nuit, pour garder et faire tout ce qui est écrit ».

¹⁰³ Gn 03 : 09-13.

ontologique. La déresponsabilisation, finalement, tend à refermer le vide ménagé à la création sextile, c'est-à-dire à refuser la frange libre d'indéterminé soit le devenir pur comme réponse entendue au jardin, $\text{וְיָצַקְנוּ-לָאֵלֶּיךָ}$ en Gn 2 : 8. Or la ré-pose comme *libre devenir* en outre se tisse de res-ponsabilité par le renouvellement en étude, dont le désintéressement gratuit, soit la fête, constitue la vocation. La contraction de l'in-fini ménage la liberté comme responsabilité face au vide, bris du retraitement bibliothécaire : l'in-fini se démet de toute *omni*-potence. Aussi l'in-fini ouvre à la finitude du se faire, ouverture, ébréchure du Nom du Saint béni soit-Il. La rupture envisage donc *dynamiquement* la création, laquelle autrement stagnerait sans ce vide ménagé passé le dépôt d'ADaM ¹⁰⁴. Or la brisure de la servitude volontaire égale à la certitude dogmatique, c'est le judaïsme en ce qu'il se donne comme étude. Le juste versé en étude rompt le cercle mythique au monde assuré, cherchant à étouffer le devenir. Car le monde, c'est qu'il *manque* au contraire : עוֹלָם contient le sens du retrait celé, dont le maintien fragile dépend du libre désintéressement versé en étude. Quiconque par conséquent vit sans se prévaloir de rien, soit gratuitement sans revendication aucune et sans donc justifier ce luxe dépensier du temps propre à *l'intériorité du Livre* soutient en juste caché ledit monde ¹⁰⁵, provoque la haine du moment qu'un fait en expose la discrétion nécessairement absolue ¹⁰⁶. Esther, par enroulement conversif soit réversible en reconduit et laisse à penser la possibilité

¹⁰⁴ Cf. H. Bergson, *Les deux sources de la morale et de la religion*, 272-3.

¹⁰⁵ Pr 10 : 25 : יְסוּד עוֹלָם : « Le juste est le fondement du monde ». De la pudeur afférente à la connaissance, 10 : 14 : יִצְפְּנוּ-דַעַת : « Les sages recèlent la pénétration ».

¹⁰⁶ Proust donne à penser le ressentiment hostile contre un seul, dont précisément la réserve atteste *de la constitutivité de l'individu antérieure à toute constitution*. Le moment de la fascination passé versant donc en contraire, par volte c'est-à-dire d'in-version en a-version, Swann devait susciter la profonde animosité du clan, R² I 246 : « [] la découverte progressive qu'ils faisaient de sa brillante situation mondaine, tout cela contribuait à leur irritation contre lui. Mais la raison profonde en était autre. C'est qu'ils avaient très vite senti en lui un espace réservé, impénétrable, où il continuait à professer silencieusement pour lui-même que la princesse de Sagan n'était pas grotesque et que les plaisanteries de Cottard n'étaient pas drôles, enfin et bien que jamais il ne se départît de son amabilité et ne se révoltât contre les dogmes, une impossibilité de les lui imposer, de l'y convertir entièrement, comme ils n'en avaient jamais rencontré une pareille chez personne ».

généricidaire de tout un peuple en exil qu'au départ attise le fiel de la rancune contre un seul ¹⁰⁷. Au lendemain de la catastrophe, Bataille devait poursuivre ce qu'il en avait médité la veille. Le premier ouvrage de la seconde somme, *La Part maudite*, publié en 1949, « La consommation », nouerait le désastre à cette économie générale, ce donc à travers la réversivité convulsive du temps, qu'un article capital datant en effet de janvier 1933 et réédité pour la circonstance de cette publication nouvelle précédait, « La notion de dépense ». Et puisqu'il ressortit à cette économie générale de la catastrophe à la contemporanéité fractale, Bataille lierait tout à fait le jeu littéraire au jeu érotique à la positivité du mal entendu comme hypermorale en ce qu'il porte la discontinuité de la communication ¹⁰⁸, ouvrant *intensément* c'est-à-dire en finitude, spécialement la passion sadienne ¹⁰⁹, qu'un monde à *l'économie*

¹⁰⁷ Est 03 : 5-6 : « Hamân voit que Mordekhaï ne s'incline pas, / qu'il ne se prosterne pas devant lui. / Hamân se remplit de fièvre. [6] Il est méprisable à ses yeux de porter la main contre Mordekhaï seul ; / mais ils lui rapportent quel est le peuple de Mordekhaï. / Hamân demande à exterminer tous les Iehoudîm / de tout le royaume d'Ahashvérosh, le peuple de Mordekhaï ». Cf. *Esther* II 1 : Racine file depuis le dedans un examen de ce passage.

¹⁰⁸ OC IX 171 : « *La littérature est l'essentiel, ou n'est rien. Le Mal — une forme aiguë du Mal — dont elle est l'expression, a pour nous, je le crois, la valeur souveraine. Mais cette conception ne commande pas l'absence de morale, elle exige une 'hypermorale'* ». Même page : « *La littérature est communication* ». De la communication comme consommation, soit part maudite, Bataille note, OC VII 63 : « [] la consommation est la voie par où communiquent des êtres *séparés* ». Infinité de la finitude, cette séparation ou discontinuité de *l'être singulier*, telle serait la communication du mal — comme amour. Ct 2 : 5 : כִּי-הָיִיתָ אֶהְיֶה אִתְּךָ אֶנִּי : « [] oui, je suis malade d'amour ».

¹⁰⁹ Du rouleau emmuré, Bataille en 1957 écrit, OC IX 255 : « En vérité, ce livre est le seul où l'esprit de l'homme est à la mesure de *ce qui est*. Le langage des *Cent Vingt Journées* est celui de l'univers lent, qui dégrade à coup sûr, qui supplicie et qui détruit — la totalité des êtres qu'il mit au jour. // Dans l'égaré de la sensualité, l'homme opère un mouvement d'esprit où il est *égal à ce qui est* ». Emily Brontë figurera significativement en tête de *La littérature et le mal*, OC IX 174 : « Elle laissait un petit nombre de poèmes et l'un des plus beaux livres de la littérature de tous les temps, *Wuthering Heights* ». De ce roman qu'il compare à la tragédie grecque, Bataille note encore par ce paragraphe cousant *La littérature et le mal* à *l'Érotisme*, OC IX 174-5 : « La mort individuelle n'est qu'un aspect de l'excès proliférateur de l'être. [] De toute façon, le fondement de l'effusion sexuelle est la négation de l'isolement du *moi*, qui ne connaît la pamoison qu'en s'excédant, qu'en se dépassant dans l'étreinte où la solitude de l'être se perd. Qu'il s'agisse d'érotisme pur (d'amour-passion) ou de sensualité des

restreinte, tenu donc au profit utile soit à la stricte accumulation voue fatalement à la pire décongestion ¹¹⁰, laquelle égale au don asymétrique de la vie *doit* se produire, *économiquement*. Effet excédentaire du soleil, c'est dire que la vie se consume en pure et souveraine perte. Telle en sera la royauté tragique, couvant sous le jour politique et le fondant. Achievé en mai 1935, qu'un fragment placé toutefois en 1943 à la pliure de *l'Expérience intérieure* de 1943 faisait quelque peu affleurer, *le Bleu du ciel* serait publié en 1957 simultanément à *La littérature et le mal* et *l'Érotisme* alors qu'en 1955 avait paru un autre ouvrage sans pareil, *Lascaux ou la naissance de l'art* : à la progressive émergence de la *transgression* levant temporairement le travail qu'un ensemble structuré organise à la complexification de *l'interdit*, Bataille va déceler un miracle à la peinture préhistorique, lequel de plus étranger au miracle grec adopté consensuellement pour premier, déplace tout. Une vie érotique, édénique donc exilique, anétatique c'est-à-dire, anhistorique, répondra sans relâche du surcroît la donnant : « Plus loin que la littérature, la vie se cherche dans l'étreinte ¹¹¹ ».

corps, l'intensité est la plus grande dans la mesure où la destruction, la mort de l'être transparaissent. Ce qu'on appelle le vice découle de cette profonde implication de la mort. Et le tourment de l'amour désincarné est d'autant plus symbolique de la vérité dernière de l'amour que la mort de ceux qu'il unit les approche et les frappe ». De la prolifération nécessairement destructrice de cette énergie et dont répond la littérature, Bataille déclare, OC VII 394 : « [] chaque poème réel meurt en même temps qu'il naît [] ».

¹¹⁰ OC VIII 162 : « Nous devons donc poser en principe le fait qu'un jour ou l'autre la somme d'énergie excédente que nous ménage un travail si grand qu'il limite lui-même la part disponible à des fins érotiques sera dépensée dans une guerre catastrophique ». Cf. OC VII 32 : « De nos jours, l'importance relative des conflits armés s'est même accrue : elle a pris les proportions désastreuses qu'on sait ».

¹¹¹ OC IV 393. La vie, anhistorique, confond *en l'individu* littérature et érotisme. Le tragique résiste à la totalisation anonyme, comme le reste dont la Loi conviant au commentaire et donc plus sainte enrayer la marche réifiante de la partition globale de l'Histoire. *Bérénice*, substituant un amour privé au traumatisme de la destruction du Second Temple en constituant la basse continue pareille à la paroi de son retentissement affectif, pourrait être la tragédie de ce rang dont la pré-cédence déroge passivement à tout événement. La préface associe strictement à cet égard la violence à la passion — au pluriel, comme *les Passions de l'âme* de Descartes et au vu de la complexité subtile de sa tessiture échappant à la figurabilité : « Cette action est très fameuse dans l'histoire ; et je l'ai trouvée très

propre pour le théâtre, par la violence des passions qu'elle y pouvait exciter » / « Ce n'est point une nécessité qu'il y ait du sang dans une tragédie : il suffit que l'action en soit grande, que les acteurs en soient héroïques, que les passions y soient excitées, et que tout s'y ressente de cette tristesse majestueuse qui fait tout le plaisir de la tragédie » / « Il y en a qui pensent que cette simplicité est une marque de peu d'invention. Ils ne songent pas qu'au contraire toute l'invention consiste à faire quelque chose de rien, et que tout ce grand nombre d'incidents a toujours été le refuge des poètes qui ne sentaient dans leur génie ni assez d'abondance ni assez de force pour attacher durant cinq actes leurs spectateurs par une action simple, soutenue de la violence des passions, de la beauté des sentiments, et de l'élégance de l'expression ».

Son don de concentration philosophique et son amour de la connaissance pure lui rendaient légère sa solitude ¹¹².

La meilleure société sera donc celle qui exempte la puissance de penser du devoir d'obéir [] ¹¹³.

Au ch. VII du *Tractatus theologico-politicus*, ouvrage anonymement publié en 1670 par un contexte particulièrement ardent, lié par son auteur et à Sabbataï Tsevi et la tension à Amsterdam entre la synagogue et la présence marrane, Spinoza crédite Paul d'une approche vivifiante de ce qu'il appelle au singulier l'Écriture, alléguant essentiellement le fait qu'elle précède de beaucoup l'intervention massorétique divisant le tapis sans alinéa du texte et le ponctuant, fixant la vocalisation de la lettre et conséquemment la lecture ¹¹⁴. Auparavant et précisément au ch. III du *Tractatus theologico-politicus* et après avoir distingué les marranes d'Espagne de ceux du Portugal, l'intégration complète de la majorité des premiers ayant enseveli jusqu'à même le souvenir de leur judéité comme de leur judaïsme, lorsque malgré la conversion les seconds continueraient de vivre *séparés* que leur roi frappait toujours d'indignité ¹¹⁵, Spinoza écrivait de la circoncision : « Signum circumsicionis etiam hac in re tantum posse existimo, ut mihi persuadeam, hoc unum hanc nationem in aeternum conservaturum [] ¹¹⁶ ». La situation de ce passage permet de voir que Spinoza y relie le signe de la circoncision à la *séparation* et partant au *secret* : or probablement derrière ou sous le latin *separati* désignant donc les marranes du Portugal peut s'entendre l'hébreu *perushim* à savoir *pharisiens*. Lui-même au huitième jour circoncis et pharisien comme en atteste le verset 5 du ch. troisième de l'Épître aux Philippiens, περιτομή ὀκταήμερος· ἐκ γένους Ἰσραήλ· φυλῆς Βενιαμίν· Ἐβραῖος ἐξ Ἐβραίων· κατὰ νόμον Φαρισαῖος ¹¹⁷, Paul (ou l'archétype paulinien) serait donc pour Spinoza (et lui par la même occasion), vivant à part, sous le masque du marrane le pharisien véritable jouant contre les prophètes et contre le commentaire rabbinique le christ ayant accédé à la parole de Dieu directement ¹¹⁸. Mais affirmant l'impossibilité de lire la Torah et la *seconde alliance* sans la fréquentation de l'hébreu,

¹¹² Léon Poliakov, *Histoire de l'antisémitisme. I. L'âge de la foi*, Seuil, 1991, 223-4. Le supplément référentiel au présent exposé sera abrégé de la sorte : **CE** : *Chapitres de Rabbi Éliezer. Pirqé de Rabbi Éliezer*, Verdier, 1983, trad. M.-A. Ouaknin et É. Smilévitch ; **H** : *Le Talmud. Traité Hagiga*, Verdier, 1991, trad. Israël Salzer ; **QM** : David Banon, « Questions de méthode », *Revue de Théologie et de Philosophie* 24 [III], 1974 ; **SP** : Gilles Deleuze, *Spinoza. Philosophie pratique*, Minuit, 1981.

¹¹³ SP 10.

¹¹⁴ En résumé, Paul par sa lecture pratiquerait la destruction créatrice du texte comme renouvellement de son possible signifiant soit le *hidouch*. Cf. 2Co 04 : 16 : [] ἄλλ' εἰ καὶ ὁ ἔξω ἡμῶν ἄνθρωπος διαφθείρεται· ἄλλ' ὁ ἔσω ἡμῶν ἀνακαινοῦται ἡμέρα καὶ ἡμέρα / « [] même si l'homme extérieur se détruit en nous, / l'intérieur, cependant, se renouvelle jour après jour ». Pour étayer son assertion, Spinoza relève la lecture que Paul donne de Gn 47 : 31 en Hé 02 : 21. S'il est aujourd'hui su que l'Épître aux Hébreux n'est définitivement pas de Paul, néanmoins cette mention témoigne de la torsion que Spinoza élabore dans le *Tractatus theologico-politicus*, intronisant en somme Paul en *talmid hakham* alors que le Talmud expressément ne cesse d'infiniter le texte et notablement par la variable vocalique.

¹¹⁵ Mais n'est-ce cependant la condition marrane que celle du port d'une mémoire sans souvenir, à la fois propre et exilique ? En tout état de cause, Spinoza écrit : « Cum Rex Hispaniae olim Judaeos coëgit Regni Religionem admittere, vel in exilium ire, per plurimi Judaei pontificiorum Religionem admiserunt ; sed quia iis, qui religionem admiserunt, omnia Hispanorum naturalium privilegia concessa sunt, iique omnibus honoribus digni existimati sunt, statim ita se Hispanis immiscuerunt, ut paucis post tempore nullae eorum reliquiae manserint, neque ulla memoria. At plane contra iis contigit, quos Rex Lusitanorum religionem sui imperii admittere coëgit, qui semper, quamvis ad religionem conversi, ab omnibus separati vixerunt, nimirum quia eos omnibus honoribus indignos declaravit » / « Quand jadis le roi d'Espagne contraignit les Juifs à adopter la religion du royaume ou à partir en exil, de très nombreux Juifs adoptèrent la religion des pontifes ; mais parce qu'à ceux qui avaient adopté cette religion on accorda tous les privilèges des Espagnols d'origine et qu'ils furent estimés dignes de tous les honneurs, ils se mêlèrent aussitôt aux Espagnols, de sorte que, peu de temps après, nulle trace ne demeura d'eux, ni nulle mémoire. Or c'est exactement le contraire qui arriva à ceux que le roi des Portugais contraignit à adopter la religion de son empire ; quoique convertis, ils vécurent toujours séparés des autres, assurément parce qu'il les déclara indignes de tous les honneurs » (trad. D. Arbib).

¹¹⁶ « J'estime que le signe de la circoncision peut tant, en cette matière aussi, que je suis persuadé que lui seul conservera cette nation pour l'éternité [] ». Spinoza poursuit sa phrase qu'il termine par une énalage ou syllepse, transposant Natio en Judaei : « [] eos aliquando, data occasione, ut sunt res humanae mutabiles, suum imperium iterum erecturos, Deumque eos de novo electurum » / « [] un jour, quand l'occasion leur sera donnée, comme les choses humaines sont muables, ils rétabliront leur empire et [] Dieu les élira de nouveau ».

¹¹⁷ « [] par la circoncision, au huitième jour ; / par la naissance, en fils d'Israël, de la branche de Biniamin, / Hébreu d'Hébreux ; pour la tora, un pharisien ; [] » Ac 22 : 03 ordine Paul en disciple de Gamaliel, postulat prêtant davantage à précaution, émanant peut-être de la volonté d'inscrire un Paul hébraïsant au contact de l'école tannaïtique et de transférer au sein d'une querelle et concurrence encore interne l'héritage pharisien aux disciples de Jésus n'existant pas encore sous l'appellation latine de *chrétiens* et partant de christianisme au déclin du judaïsme à venir, soit le commentaire rabbinique sans temple issu semblablement du courant pharisien très diversifié et sollicitant un renouvellement herméneutique perpétuel. Au seuil du pacte, תורה, Gn 17 : 01 se présente pour la première fois comme El Chaddaï : אֱלֹהֵי אֲנִי / Ani El Chaddaï. Or la page [12a] (Guemara) du traité Hagiga rapporte, concernant ce verset, וְיָצַק לְךָ מִלְּבַבְךָ מָוֶן כְּמִן הַיָּם. La circoncision comme *zimzum* de l'omnipotence divine, l'appel d'air que crée le vide laissé par son retrait permet l'autodétermination d'ABRAM, lequel dit l'Hébreu en Gn 14 : 13 deviendrait donc en Gn 17 : 05 ABRaHAm, Sarāi [רָחֵל] soit *Ma* Princesse devenant en Gn 17 : 15 Sarah [רָחֵל], soit princesse pour elle, ה étant de plus et lettre ouverte et article définitif. La circoncision forme alliance comme brisure, désappartenance ou déliaison de l'excroissance naturelle, couture comme coupure, quittance à laquelle déjà en Gn 12 : 01 enjoint תְּחַלְּטֵנִּי.

¹¹⁸ Par un geste similaire, Spinoza place en exergue au *Tractatus theologico-politicus* le verset 13 du ch. quatrième de la Première épître johannique qu'il modifie légèrement pour le rattacher au précédent, provenant donc d'un texte du seul auteur du canon néotestamentaire susceptible d'avoir connu et mieux reconnu le christ outre sa rencontre historique, c'est-à-dire mondaine faisant toujours écran à la reconnaissance et formulant la relation d'immanence absolue à Dieu, *Per hoc cognoscimus quod in Deo manemus, et Deus manet in nobis, quod de Spiritu suo dedit nobis*. Spinoza reprend ce verset avec 1Jn 4 : 7-8 au ch. XIV du *Tractatus theologico-politicus*, définissant la foi comme obéissance à Dieu engageant à la

Spinoza démonte également le christianisme autorisé¹¹⁹, catholique ici en l'occurrence, dont la crypte paulinienne, celle du marrane fantasmé comme fantôme du pharisien véritable, Paul interprétant étonnamment sans la mépriser la lettre à la lettre pour en exhumier la plurivocité latente, serait en l'espèce moins éloignée du protestantisme et notamment de Tremellius¹²⁰. Pour autant, dès la lettre XXX à Oldenburg qu'il est possible de situer au début du mois d'octobre de 1665¹²¹, Spinoza dit entreprendre la rédaction d'un traité sur l'Écriture afin d'y combattre en outre l'accusation d'athéisme et qu'il faut entendre comme une accusation d'immoralisme qu'a répandue le vulgaire à son encontre. Mais s'il s'agissait d'athéisme *intégral*, telle la voie dynamique par laquelle, dans sa lecture marrane et sous le latin de laquelle respire et sourd l'hébreu voire *More Geometrico*¹²², tout en remontant peut-être à Montaigne et La Boétie, Spinoza ouvre jusqu'à Sade et au citoyen européen laïque cet humanisme comme marranisme, schize entre un statut public et la notion d'individu que le droit à la vie privée reconnaît tel l'écoulement in-di-visible et pour jamais impublié, anhistorique dès lors soit anétatique de sa vie intérieure à laquelle aucun événement extérieur ne saurait correspondre qu'il devance, excepté, sauf en plénitude, *I am safe, nothing can injure me whatever happens* — pronom *je* donc an-archique, amédié et cependant préambulaire à toute constitutivité prescriptible du constituable, citoyen au commencement du paradis ? À quiconque vit souverainement, soit par exigence de sainteté en tout acte, tout sera au dehors mise en scène, opération de survie, pli sur repli face au risque qu'un hasard laisse affleurer et trahisse un soupçon de cette vie souveraine et sainte, c'est-à-dire encore séparée. Être libre et heureux, vivre autrement dit par l'absolu épopéal de la solitude, voilà pour la société l'impardonnable, cette solitude accomplie étant la communication même, l'irrécusabilité de sa réponse passive, à savoir immédiate. Un fil moraliste entretient alors en motif chaque manuscrit de Spinoza¹²³, corroborant le constat suivant : la nature humaine à la fin serait assez peu faite pour la gloire, préférant se complaire en exonération de soi dans l'épaisseur des sortilèges et principalement la médisance, asservie c'est-à-dire à un corps digestif n'étant pas sien, ignorant le potentiel du corps réel qu'il sied peut-être d'appeler séfirotique et à cet égard tel le corps édénique en exil le corps adamique. Dans l'introduction qu'il consacre à sa traduction du *Livre hébreu d'Hénoch* ou *Livre des Palais* dénommé aussi *3Hénoch*, Charles Mopsik en effet signale que la cabale passant par Safed charge Joseph de la responsabilité du crime que ses frères ont commis pourtant contre lui : il revenait au restaurateur de la beauté perdue d'Adam, porteur de l'âme de l'ange Métatron migrant en celle de Rabbi Ismaël le quel par la vision du char en relaterait la rencontre, de garder sa distance vis-à-vis des hommes, équivalant à dissimuler l'excellence de sa perfection, à ceux surtout qui ne pouvant y parvenir considéraient pourtant lui ressembler et de fait s'y comparant développeraient envers lui une inimitié jalouse et rivale. Devant la probabilité d'une mise à mort mimétique, la faveur qu'est la clarté doit se tenir en réserve et comme en contrebande de sa dispensation, ainsi qu'en négatif ou dans la chambre d'en bas du moment qu'intercède

justice et à la charité et la loi comme amour envers le prochain. Spinoza adopte doublement la manière paulinienne vis-à-vis du christ, qu'il essentialise en le nommant d'ailleurs tel et à la fois dérober au fondement de l'Église, christ sans christianisme évoluant en clandestinité et dont l'assemblée primitivement provisoire sinon transitoire n'avait justement pas vocation à perdurer, l'imminence de son royaume en annulant la légitimation. Et réitérant le dessein principal de son ouvrage consistant à séparer énergiquement la philosophie ou raison de la théologie ou foi le royaume de chacune demeurant distinct et propre. Spinoza entre frontalement en discordance avec Maïmonide à qui la messianité du messianique n'est pas dissociable de l'horizon *problématique* de son attente et dont pour chaque jour l'attachement recommencé au réseau des *mitzvot* porte la trace : en ce sens, un messie d'ores et déjà venu qui de plus n'aura rien résolu sera forcément un faux messie. Et c'est bel et bien au prophète qu'il échoit d'assumer *politiquement*, autrement dit *dans la cité* cette messianité, Maïmonide l'apparant en effet avec le philosophe roi de Platon.

¹¹⁹ En ce ch. VII et avant d'en venir à la lecture paulinienne de Gn 47 : 31 en Hé 02 : 21, Spinoza écrit : « Et quia omnes tam Veteris, quam Novi Testamenti scriptores Hebraei fuerunt, certum est historiam linguae Hebraicae prae omnibus necessariam esse, non tantum ad intelligentiam librorum Veteris Testamenti, qui hac lingua scripti sunt, sed etiam Novi ; nam quamvis aliis linguis vulgati fuerint, hebraizant tamen » / « Et parce que tous les rédacteurs tant de l'Ancien Testament que du Nouveau furent hébreux, il est certain que l'histoire de la langue hébraïque est nécessaire entre toutes pour comprendre non seulement les livres de l'Ancien Testament qui furent écrits dans cette langue, mais aussi ceux du Nouveau, car bien que ces derniers aient été publiés en d'autres langues, ils hébraïsaient quand même ». Et plus loin : « Alia denique difficultas quosdam libros Scripturae ex hac methodo interpretandi in eo est, quod eos eadem lingua, qua primum scripti fuerunt, non habeamus. Euangelium enim secundum Matthaeum, et sine dubio etiam Epistolae ad Hebraeos hebraice ex communi opinione scripta sunt, quae tamen non extant » / « Enfin, une autre difficulté pour interpréter selon cette méthode certains livres de l'Écriture réside en ce que nous ne les possédons pas dans la langue dans laquelle ils furent d'abord écrits. En effet, selon l'opinion commune, l'Évangile de Matthieu, et sans aucun doute aussi l'Épître aux Hébreux furent écrits en hébreu : il n'en subsiste rien cependant ». Spinoza réaffirmera le substrat hébraïque au véhicule grec du dossier néotestamentaire, comme à la fin de la lettre LXXV à Oldenburg de janvier 1676, citant cette fois avec l'Épître aux Hébreux l'Évangile de Jean. Spinoza écrit : « [] linguarum orientalium phrases Europaeis loquendi modis metiris, et quamvis Johannes suum Evangelium graece scripserit, Hebraizat tamen » / « [] vous mesurez les phrases des langues orientales à l'aune des manières de parler européennes, or Jean eut beau écrire son Évangile en grec, tout de même il hébraïsa » (trad. B. Pautrat). Ici le § 84 de *Morgenröthe*, « Die Philologie des Christentums », Nietzsche exploitant sous l'écorce amphibologique de son intitulé même un double emploi actif du génitif, pourra et par convergence de sympathies avec Spinoza être relu avec profit.

¹²⁰ Au ch. IV du *Tractatus theologico-politicus*, Spinoza cite Paul dans la traduction latine de la seconde alliance qu'a établie Emmanuel Tremellius à partir du texte syriaque, langue araméenne, telle alors une rétroversion. La traduction de Tremellius a été publiée en 1569 par Henri Estienne, dont Spinoza possédait un exemplaire.

¹²¹ L'original de cette lettre de Spinoza à Oldenburg étant perdu, c'est par assemblage de deux fragments différents et complémentaires, issus pour chacun d'une retranscription que son destinataire en fait et à Moray le 7 octobre et à Boyle le 10 que l'époque de sa rédaction peut en être déduite et son contenu recomposé.

¹²² David Banon note à titre d'exemple décisif, QM 169 : « En effet 'éLoHiM a pour valeur numérique 86 qui se répartissent comme suit : alef = 1 + lamed = 30 + hé = 5 + yod = 10 + mem = 40 ; au total 86. De même pour le mot HaTeBa' qui signifie nature en hébreu : hé = 5 + tet = 9 + bet = 2 + ain = 70 ; ce qui donne 86. C'est peut-être à partir de cette correspondance que Spinoza tire sa fameuse expression 'Deus sive natura', c'est-à-dire Dieu c'est la nature. (N'oublions pas que Spinoza était élève dans une école rabbinique.) Nous avons montré sur un simple exemple que le nombre est une *écriture secrète* ».

¹²³ En scrutateur du ressentiment, La Bruyère donc n'est pas loin. Cf. *Les Caractères ou les Mœurs de ce siècle*, Livre IX, « De l'Homme », 85 [V]. La Bruyère aurait pu faire sien maint axiome du *Tractatus de Deo et homine ejusque felicitate*.

le règne obvie de la présence homologuant l'identification sociale envahie par son obstination, murée dans son cercle. Le saint qu'un éclat messianique élit et dont par économie de gratitude la vacance esquisse la responsabilité libre, a-thée c'est-à-dire, sans théo-dicée, pour l'univers créé à son intention, ne peut exister positivement sans susciter en réaction une montée propre à l'esprit de vengeance en cela qu'il dissipe le malentendu principal au monde entretenant la prétention de se constituer en participation ontologique ferme : dès qu'Israël, conscient de l'inachèvement de la création, devient aux yeux des nations visible, Amaleq surgit. Le peuple de trop, sans qualifiant ni legs qu'un texte dénué d'autorité fondatrice et dont l'inassignabilité ethnique, linguistique et géographique attiserait alors dans le christianisme puis l'islam ce besoin anthropologique et psychique de l'originnaire jusqu'à l'obsession de pureté du natal qu'il désenchanté ¹²⁴, deviendrait ainsi depuis 1948 tel un être de trop l'état de trop. En marge d'un emploi d'historiographe du roi et comme au revers de la chronique la texture imperceptible de son filigrane, Racine écrivait l'*Abrégé de l'histoire de Port-Royal*. Y figure ceci, à propos des jeunes filles de la maison : « On sait avec quels sentiments d'admiration et de reconnaissance elles ont toujours parlé de l'éducation qu'elles y avaient reçue ; et il y en a encore qui conservent, au milieu du monde et de la cour, pour les restes de cette maison affligée le même amour que les anciens Juifs conservaient, dans leur captivité, pour les ruines de Jérusalem ». La pensée juive et autant cartésienne du *reste* déficient à la certification du monde se rapporte au secret de l'étude unissant messianité et marranité ¹²⁵. L'étude, *hidouch* comme renouvellement intérieur, implique de se tenir à la pointe de son effraction, pur devenir du présent continué en cela qu'il dure et à la façon donc que l'abrite le traité Meguilla, SJ 501 : « Selon R. Samuel, l'étude de la Thora est plus importante que le sacrifice quotidien, car il est dit *Je viens maintenant* ». עתה באתי. *Μαρνα θα*. Cf. Js 05 : 14.

¹²⁴ C'est en particulier l'Inquisition, laquelle traquant marrane et musulman morisque par le procès orchestré de *limpieza de sangre* et *limpeza de sangue* se fait antisémitisme biologiste qu'il faut considérer comme un point de départ chrétien au racisme et donc penser le racisme à partir de l'antisémitisme. Serait-ce rapprocher au reflet de la topographie shakespearienne de Venise Shylock sinon Bassanio d'Othello ou du Florentin Cassio à travers exil et désidentification ? Et greffant alors le christianisme à la hantise fantasmagorique de la source, l'idéologie racialiste de l'Inquisition serait pareille à la jalousie amoureuse visant au contrôle tangible de son objet, conçu c'est-à-dire convoité au prisme de l'encombrement narcissique et dont cependant par le fait qu'il demeure autre irréductiblement, même abandonné, échappe à jamais le secret. Mais pour avoir séduit d'abord, fasciné, l'infrangibilité du secret constitutif de l'Autre précipitera le cas typique d'inversion d'amour en haine jusqu'à entraîner sa dégradation et dénégation, d'autant que la tentative de sa possession définitive, n'étant telle celle de sa résorption en soi qu'illusoire si par essence le désir attendu qu'il déconcerte glisse hors de l'objectivable et de son oralité, ne sème rien que la frustration. Le ferment fanatique chrétien exaltant le martyr et répercuté sans doute à l'islam procède d'un antijudaïsme accolé consubstantiellement au conflit d'une origine à la fois ineffaçable et insaisissable étant déprise à toute origination qu'un texte seul désitue, tel l'humain de toute provenance en cela justement qu'il l'humanise : Adam, c'est de la vie qu'il vient, ce texte ménageant le vide. Le chômage du Nom au lendemain du dépôt d'Adam en éden le rend libre et à la fois le responsabilise, dernier créé et premier comptable par son élection transcendant un ordre naturel au ménagement de ce vide créateur requérant d'ores et déjà réparation, comble par l'étude dont la pratique continuée est l'éthique même. En somme n'étant pas biologique, vierge d'ancestralité la naissance adamique serait *contrenature* autrement dit *ne serait que* phénoménologique, indécomposabilité de la durée laquelle durée d'un corps comme *je* serait alors parfaitement celle du textile d'univers, palimpseste en endosmose, transmigratoire, métempysychique, fulguration absolue antérieure à la formation moléculaire cela veut dire à la distinction réfléchie du spirituel et du matériel. Et puisqu'il détotalise le prédicat ontologique de l'originnaire et donc de la croyance, ce d'Esdras à Derrida comme différenciation déssexualisant encore à la lettre la frontière du genre soit le couple comme copule d'opposition dialectique, n'en étant pas un le judaïsme peut (se) tramer au / le jeu désintéressé de la transgression, nécessaire économie générale à laquelle dans le christianisme toucherait uniquement un mysticisme et provoquant la réprobation, comme dans l'islam la paix contemplative menant à l'illumination. La page [38a] (Guémara) du traité Sanhédrin comporte cet énoncé, SJ 1029 : « On a enseigné dans une baraita que R. Meïr avait coutume de dire : La poussière [avec laquelle] Adam [fut créé] fut rassemblée de toutes les parties du monde », אדם הראשון בכל העולם כרוה הוצבר עפרו. Cf. CE 77 : « Le Saint, béni soit-Il [/] ramassa la poussière du premier homme depuis les quatre coins du monde, [où se trouvent les quatre sortes de couleur :] rouge, noir, blanc et vert pâle. Pourquoi les quatre coins du monde ? Parce que le Saint, béni soit-Il, s'était dit : Si un homme, issu de l'est, s'en est allé à l'ouest, ou bien si, provenant de l'ouest, il est parti à l'est, lorsque vient pour lui le temps de quitter le monde, il faut que jamais la terre ne puisse lui déclarer : La poussière de ton corps n'est pas la mienne, retourne au lieu d'où tu as été créé ! »

¹²⁵ Cf. Jn 01 : 26 : [] μέσος ὧμῶν ἔστηκεν ὃν ὑμεῖς οὐκ οἴδατε [/] « Parmi vous se tient celui que vous ne connaissez pas ».