

## L'énigme du cap acéphale

---

Autour des parentés philosophiques entre égologie et  
hétérologie dans la lecture derridienne du *Monsieur Teste*  
de Valéry

*Pietro Lembo*

Journal of French and Francophone Philosophy - Revue de la philosophie  
française et de langue française, Vol XXVI, No 1 (2018) pp 64-83

Vol XXVI, No 1 (2018)  
ISSN 1936-6280 (print)  
ISSN 2155-1162 (online)  
DOI 10.5195/jffp.2018.830  
[www.jffp.org](http://www.jffp.org)

This work is licensed under a Creative Commons Attribution-Noncommercial-No  
Derivative Works 3.0 United States License.



This journal is operated by the University Library System of the University of Pittsburgh  
as part of its D-Scribe Digital Publishing Program, and is co-sponsored by the  
University of Pittsburgh Press

# L'énigme du cap acéphale

---

Autour des parentés philosophiques entre égologie et hétérologie dans la lecture derridienne du *Monsieur Teste* de Valéry

Pietro Lembo

Universidad de Quilmes

Le sujet de la souveraineté c'est l'une des pierres angulaires de la réflexion derridienne. Il y a différents textes au sein desquels Derrida aborde ce sujet: de *Voyous* à *Inconditionnalité et souveraineté*, de *La bête et le souverain I, II* à *État d'âme de la psychanalyse*. Dans les écrits qu'on vient de citer, le penseur franco-algérien aborde le sujet de la souveraineté selon plusieurs et différents angles. Comme il est possible de le voir dans les séances sixième, septième et huitième de *La bête et le souverain I*, l'un de ces angles a été d'étudier la souveraineté en la mettant en relation au sujet du cap et de la tête.

Il s'agit d'une relation qui, en première instance, se laisse comprendre par une analyse étymologique des concepts de cap et de souveraineté. Le mot cap vient du latin *capit* (dont le signifié est crâne) qui vient, à son tour, du grec *kàptein* (dont le sens correspond à l'acte de prendre, de comprendre et de capter). L'évolution sémantique résultant du passage du grec au latin, donc, se laisse lire comme une évolution permettant de faire signe vers la zone du corps chargée d'exercer la captation cognitive: le crâne, le cap, la tête, qui contiennent les facultés des captations desquelles on a dit – c'est-à-dire la pensée, la logique, la rationalité, le langage – qui ont été considérées comme la fonction capable de coordonner toutes les actions corporelles.

Souveraineté vient du latin *superànus* qui signifie ce qui se trouve au-dessus, en haut, au sommet, au début, en s'opposant à ce qui se trouve en bas. Il est évident, en ce sens, qu'il y a une relation entre *superànus* et *capit*.<sup>1</sup> Il s'agit du fait que le souverain est ainsi parce qu'il est *capit*, c'est-à-dire parce qu'il possède les facultés intellectuelles de la tête permettant de transcender le corps et de neutraliser chaque influence due à ce dernier, tout cela en assumant le trait d'une idéalité pure et sans contamination, en paix avec soi-même, à l'origine (*arché*) de soi:

il s'agit bien d'une souveraineté violemment imposée du *logos comme* raison, entendement, logique; il s'agit bien d'une force de la raison [...]; rationalisme de ce que viendra plus tard, nous y viendrons, s'inscrire dans le concept d'*animal rationale* ou de *zoon logon echon*.<sup>2</sup>

Une fois qu'on a clarifié pourquoi le cap n'est qu'une catégorie permettant de réfléchir autour de la souveraineté, il faut tenir compte que Derrida fait référence à la littérature, et plus précisément à la figure littéraire de *Monsieur Teste*, protagoniste de l'homonyme roman de Paul Valéry, afin d'étudier la relation dont on est en train de parler maintenant.

En utilisant cette figure littéraire, Derrida semble dévoiler une étrange et énigmatique polarité au cœur du cap souverain. *Monsieur Teste*<sup>3</sup> est décrite: soit comme une instance rationnelle, cartésienne, maîtresse de soi-même, symbole des facultés de la tête; soit, et au contraire, comme une manifestation de l'irrationalisme a-céphalique à la Bataille. Une énigme est donc au cœur de la lecture derridienne de Valéry: l'énigme du cap acéphale. Énigme par laquelle Derrida semble mélanger les cartes de la philosophie, tout cela en montrant la parenté entre une version spécifique de la théorie de la souveraineté – l'égologie – et une certaine variante des discours révolutionnaires autour de la contre-souveraineté – l'hétérologie.

Le but de cette contribution est de démontrer que, par l'énigme de cette contamination parentale, Derrida a voulu proposer une déconstruction double: une déconstruction de l'égologie souveraine au moyen de l'hétérologie contre-souveraine et vice-versa. Afin de démontrer l'hypothèse qu'on a dit, on accomplira deux gestes: a) le premier visant à souligner la polarité de *Monsieur Teste* en décrivant: d'un côté ses traits égologiques et de l'autre côté ses traits hétérologiques; b) le deuxième visant à considérer la pulsion d'appropriation [*Bemächtigungstrieb*] (que Derrida a étudiée dans le cadre de ses lectures freudiennes) comme une fonction pontique entre cap et acéphale.

### ***Monsieur Teste* et la souveraineté égologique**

Le premier texte dans lequel Derrida considère *Monsieur Teste* comme symbole de la maîtrise de soi, comme symbole de la *res cogitans* cartésienne, c'est un essai du 1971: *Qual quelle. Les sources de Valéry*.<sup>4</sup> Au sein de cet essai, le penseur franco-algérien commence en reprenant la thèse de Valéry par laquelle le critère permettant de joindre la source d'un texte ne devrait pas être psychanalytique: en réduisant tout action à la libido, la psychanalyse serait coupable de tomber dans un bête mécanisme. Il est à ce point, c'est-à-dire afin d'exorciser le mécanisme inconscient, que Valéry fait paraître *Monsieur Teste*, lequel, est considéré comme une "froide et pure intellectualité (" La bêtise n'est pas mon fort") [...] construit pour résister à une certaine

'bêtise psychanalytique'.<sup>5</sup> Il est bien évident, en ce sens, que déjà dans cet essai, Derrida montre comment *Monsieur Teste*, chez Valéry, incarne la valeur de la pensée idéale opposée à une certaine répétitivité du corps et de la libido.

Le deuxième texte derridien qu'il faut considérer ici c'est *L'autre cap*. Même si dans ce texte il n'y a pas de véritable réflexion autour de *Monsieur Teste*, il est possible d'y trouver, cependant, de nombreux renvois au sujet du cap, et, plus précisément, à la conception valéryenne de l'Europe en tant que "cap" du monde:

Valéry *décrivait et définissait* l'Europe [...] comme un cap; et, si cette *description* avait la forme d'une *définition*, c'est que le concept correspondait à la frontière. C'est toute l'histoire de cette géographie. Valéry observe, il regarde, il envisage l'Europe, il y voit un visage, une *persona*, il la considère comme un chef.<sup>6</sup>

Dans *L'autre cap*, Derrida semble dévoiler que Valéry utilise le concept de cap afin de donner une notion d'Europe non empirique, non géographique. Contre la conception empirico-géographique de l'Europe (laquelle aurait conduit à réduire l'Europe au rang de simple province du bien plus immense continent asiatique) Valéry propose de penser l'Europe en tant que cap, c'est-à-dire en tant que lieu possédant les facultés spirituelles de la tête<sup>7</sup>:

L'Europe a aussi confondu son image, son visage, sa figure et son lieu même, son avoir-lieu, avec celle d'une pointe-avancée [...], donc d'un cap encore pour la civilisation mondiale ou la culture humaine en général. L'idée d'une pointe avancée de *l'exemplarité* est *l'idée de l'idée* européenne, son *eidos*, à la fois comme *arché* – idée de commencement mais aussi de commandement (le cap comme la tête [...]). [...] – et comme *telos* [...]. La pointe avancée et à la fois commencement et fin.<sup>8</sup>

On est face à une archéo-téléologie visant à convertir la logique du cap dans une logique de la capitale: par cette prétendue transcendance du géographique, en effet, l'Europe aurait dû correspondre à l'origine [*arché*] et à la fin [*telos*] de la civilisation mondiale, assez pour devenir la capitale à préserver contre tous:

Le péril qui guette le capital menace essentiellement l'"idéalité" du capital: notre "capital idéal," dit Valéry. L'idéalité tient à ce qui dans la capitalisation même se délimite, excède les frontières de l'empiricité sensible ou de la particularité en général pour ouvrir sur l'infinie et donner lieu à l'universel. [...]. Selon la logique capitale que nous voyons se confirmer ici, ce qui menace l'identité européenne ne menacerait pas essentiellement l'Europe

mais, en l'Esprit, l'universalité dont elle répond, dont elle est la réserve, le capital ou la capitale.<sup>9</sup>

Il est clair, comme le dit Derrida, que c'est en identifiant l'Europe avec la pensée présente à soi (ou attribut spécifique de l'ego-cogito), que Valéry a cru qu'il aurait été possible d'ériger l'Europe à cap et capitale du monde.<sup>10</sup>

Le troisième et dernier texte qu'il serait très important d'analyser ici est la *La Bête et le souverain I*, qui est différent des textes auxquels on a déjà fait référence, parce que la relation entre cap et égologie cartésienne est déclarée par Derrida explicitement. À cet égard, il serait très utile d'analyser la sixième et la septième séance.

La sixième séance – concernant le sujet de la *bêtise* et aussi de la traduction de ce mot français – semble, apparemment, sans importance. Il est de toute façon nécessaire de se référer à cette séance parce que le sujet de la *bêtise* constitue, comme le dit Derrida, l'ennemi d'une certaine littérature française, c'est-à-dire de la littérature ayant érigé certaines figures – *Monsieur Teste*, *Bouvard* et *Pécuchet* – à "manifestation suprême de l'intelligence critique se posant elle-même et revendiquant fièrement ses droits, de la lucidité impitoyable du *cogito*, de l'intellectualisme hyperconscient."<sup>11</sup> Ces facultés – l'intelligence (c'est-à-dire le fait d'entendre proprement), la critique (c'est-à-dire le fait de juger selon les critères de la vérité), l'auto-position (c'est-à-dire le fait d'avoir son propre soi à l'origine de soi), la lucidité (c'est-à-dire l'auto-transparence de la *cogitatio*), l'hyper-conscience (c'est-à-dire l'excès de conscience résultant de l'auto-transparence à soi de la *cogitatio*) – nous permettent d'encadrer la littérature de Valéry dans un genre littéraire qu'on pourrait nommer comme égologique, c'est-à-dire dans un genre où le thème de l'auto-appropriation égotique est le thème le plus important.<sup>12</sup>

La septième séance, en fin, est la séance au sein de laquelle la relation entre cap et auto-appropriation égologique prend tout son propre caractère explicite. Ce n'est pas par hasard que Derrida a organisé cette séance sur la base d'une dichotomie cartésienne: la dichotomie entre pensée et matière, *res cogitans* e *res extensa*. Cette dichotomie semble être le pivot de l'argumentation de *Monsieur Teste* qui revendique continuellement son propre statut de *res cogitans* opposé à la *res extensa*. C'est pour ça que le prédicat spécifique de *Monsieur Teste*, comme le montre Derrida au début de la septième séance, est le prédicat de la maîtrise. *Monsieur Teste* est présenté par Valéry avec les traits du Maître: "Monsieur Teste est un Monsieur."<sup>13</sup> Le mot Monsieur vient du latin *seniorem*, mot faisant signe vers le *presbyter*, vers celui qui aurait surmonté l'enfance (ou âge dans lequel il n'y a pas encore la parole [*logos*]) tout cela en maximisant ses propres facultés intellectuelles. En plus de cela, il faut ajouter, que, au moment de souligner la maîtrise de *Monsieur Teste*, Derrida semble prendre en compte la relecture que Bataille a donnée de la notion du maître hegelien, c'est-à-dire de celui qui se soumet au calcul et à la rationalité et qui, à cause de cette soumission, n'est pas capable de vivre le

vertige d'une vie s'adonnant aux passions.<sup>14</sup> Par la figure de *Monsieur Teste*, donc, Valéry semblerait nous donner une forme spécifique de souveraineté. La souveraineté de l'ego. D'un ego qui est souverain (maître de soi) pour le fait de contrôler et maîtriser son propre corps. À cause de ses propres pulsions involontaires, le corps serait *bête*, il serait même comme une marionnette dépourvue de facultés d'auto-mouvement; d'une marionnette dont il faudrait mieux de se débarrasser<sup>15</sup>:

moi, je tue la marionnette, c'est-à-dire l'animal-machine en moi, l'animal qui reproduit, qui répète bêtement les programmes codés, qui se contente de réagir – “ bonjour ,” “ bonsoir ,” “ comment allez-vous ? ,” autant de stéréotypes idiots et d'automatismes répétitifs, de programmes et de réactions têtus auxquels Monsieur Teste ne veut plus obéir car il entend affirmer sa liberté, la liberté spontanée et souveraine de son “ moi je pense ,” de sa pure conscience égologique, de son *cogito* au-dessus de ces formes de la bêtise (“ il avait tué la marionnette [...]”).<sup>16</sup>

Ce réquisitoire contre la marionnette, semble demeurer au cœur des doctrines de la souveraineté classique et traditionnelle: de la théorie platonicienne pour laquelle les philosophes-rois avaient une âme rationnelle (plutôt que concupiscible et irascible) à la théorie aristotélicienne subordonnant la politique à une émancipation du biologique; du souverain kantien agissant *comme si* [*Als ob*] il coïncidait avec la raison commune et publique à la maîtrise hégélienne visant à transcender [*Aufhebung*] la vie naturelle. En tant qu'héritier de ces instances, *Monsieur Teste*, comme le dit Derrida, peut être compris comme le souverain absolu de la *théologie politique du double corps du roi* de Kantorowicz. C'est-à-dire comme un corps transcendant sa propre finitude biologique se laissant animer par le corps idéal de la souveraineté:

Monsieur Teste fait comme s'il ne vivait pas en société et n'avait pas de corps, [...] comme quelqu'un qui, analogue en cela à un monarque absolu, aurait deux corps, les deux corps du roi, dont le corps purement immatériel, angélique, asexué d'ailleurs, qui s'élève librement au-dessus de l'autre, de la marionnette mortelle ou du vivant animal, qui reste à terre, qui mange mal et baise mal, comme on va voir, hors de chez lui, au bordel, ou chez lui.<sup>17</sup>

### ***Monsieur Teste* et la souveraineté hétérologique**

Afin de montrer que Derrida a décrit *Monsieur Teste* comme un acéphale (c'est-à-dire dans un sens hétérologique et pas seulement égologique), il faut, à ce point, porter l'attention au séminaire *La bête et le souverain I*. Il est évident que Derrida utilise le mot acéphale en faisant référence à la pensée de George

Bataille, lequel a utilisé l'acéphale afin de faire signe vers l'instance qui – contrairement au maître hégélien se soumettant à la rationalité pour sauver sa propre vie – s'adonne au vertige propre de certaines situations-types: guerre, sacrifice, larmes, violence, érotisme.<sup>18</sup> Ces situations sont caractérisées par une tension émotionnelle si importante qu'elles poussent les sujets qui le vivent en dehors de soi [*èkstasis*], en dehors de leur propre esprit, jusqu'au point de les rendre autres [*hétèros*] de soi.

Ce devenir-acéphale poussant l'esprit, le cap, à sortir au-dehors de soi [*èkstasis*] c'est ce qui, comme l'a dit Derrida, arrive à *Monsieur Teste*, lequel est obsédé par le but de correspondre à un ego hyper-conscient et auto-transparent, tout cela en finissant pour satisfaire cette obsession à tout prix, c'est-à-dire même si cela peut signifier le risque de devenir fou, de perdre la tête, de devenir-acéphale et *bête*.<sup>19</sup>

Si j'avais à continuer à chercher [...] c'est que l'essence de la bêtise [...] je chercherai du côté de l'essence, justement, de l'essence même, de l'essence comme entêtement têtue à être, de ce qui du côté de la tête, se met en tête de continuer à être, à être ce que cela est, identiquement à soi, sans penser à autre chose, à vouloir la persévérance de l'essence, à vouloir obstinément l'essence de la seule chose qui existe sans concept, à savoir l'existence individuelle [...], mais l'existence individuelle en tant qu'elle *pose*, se pose et se repose avec une obstination têtue, dans l'entêtement sans concept. La bêtise est têtue. Elle n'a que l'entêtement en tête. [...]. La bêtise serait cette chose étrange, *unheimlich*, d'un exemple sans concept déterminant ni réfléchissant, une chose sans chose [...] qui monte à la tête, qui vient de la tête et vous tiens tête, qui vous frappe à la tête, toujours de façon têtue, capitale, dé-capitale ou même acéphale.<sup>20</sup>

Il n'est pas par hasard si Derrida fait référence à l'*unheimlich* qui, dans le lexique psychanalytique freudien, permet de joindre les contraires, ces contraires, qui, dans ce contexte, appartiennent l'un à l'autre en s'impliquant jusqu'au point que l'un, le cap, appelle l'autre, l'acéphale. Seulement un vivant possédant une tête (tel de s'entêter) est dans la condition de perdre la tête:

Peut-être la bêtise [...] est [...] le propre de [...] tous les vivants que j'appellerais capitaux, les seuls vivants qui ont, avec un système cérébrale ou nerveux central, une tête, un visage, des yeux et une bouche. Cela ne veut pas dire tous les vivants et toutes les bêtes, mais ça fait beaucoup de monde. Ça fait beaucoup de bêtes et beaucoup de têtes bien au-delà de l'humanité. Beaucoup de têtes, donc autant de *Testes* virtuels, car on entend tête et test dans *Teste*,

l'examen, et l'entêtement, et puis tous les hommes et les bêtes à testicules.<sup>21</sup>

Pour qu'il soit possible de s'entêter, d'être à l'origine de soi, il faut avoir une tête et des testicules. Il faut, surtout, être strict, raide, tendu, inflexible, rigide, comme un testicule érigé, comme un phallus. La rigidité (du latin *rig-ère*) du phallus, comme le dit Derrida dans les séances septièmes et huitièmes, peut être considérée comme le paradigme de la perte de la tête.

Tout cela, en premier lieu à cause du fait qu'il n'est pas possible de dire si le devenir tumescent du phallus dépend de la liberté spontanée de la conscience et, donc, de la tête, où s'il dépend de la froide causalité mécanique des réflexes: "par une énigmatique collusion du désir de l'autre et du réflexe machinal, [l'érection] semble être automatique, indépendante de la volonté, voire du désir".<sup>22</sup> Tout comme le phallus, *Monsieur Teste* semble manquer la pleine maîtrise de soi: exactement comme l'érection phallique qui n'est pas le résultat d'une conscience intentionnelle, mais, au contraire, d'un vécu dont la liberté se mélange à l'involontaire, de la même façon la rigidité de *Monsieur Teste* est une posture réalisée au détriment de soi, assez pour être automatique plutôt qu'autonome. Il est en ce sens que, comme le dit Derrida, *Monsieur Teste* perd son propre statut de *qui* en se réifiant, en assumant la tenue d'une chose: "Quoi, le " quoi ," on peut appeler cela la chose, la *res* ou le rien de la chose, une chose qui n'est pas quelqu'un, ni un sujet, ni un moi, ni une conscience, ni un être humain, ni un *Dasein*, la chose qui ne pense pas, qui ne parle pas et ne fait rien, la chose qui reste coite."<sup>23</sup>

La deuxième raison sur la base de laquelle il est possible de considérer l'érection phallique comme le paradigme de la perte de la tête nous amène à une "dramaturgie phallique"<sup>24</sup> incarnée, selon Derrida, par la figure mythologique de Priape. Fils de Dionysos et Aphrodite, Priape était affligé par un phallus constamment en érection, par un phallus disproportionné, démesuré, et, aussi, incontrôlable; ce n'est pas par hasard si l'attribut intrinsèque de Priape est la pathologie de l'ithyphallisme:

J'appellerai cela, très sérieusement, la bêtise ithyphallique, la bêtise essentielle, non accidentelle qui caractérise le phallique comme tel (et donc la souveraineté comme telle dont le phallique est l'attribut). [...]. *L'ithyphallus* est une marionnette dont le désir hyperbolique et nul à la fois est vide de pensée et de pulsion propre, certes, mais c'est ce vide qui néanmoins le pousse, le pulse et le compulse, c'est ce qui promet, promeut et fait penser à une pulsion absolument bête.<sup>25</sup>

L'inexistence et l'hyperbolicité dont parle Derrida dans cette citation dépendent, toutes les deux, du caractère automatique du désir ithyphallique.



En tant qu'automatique, en effet, ce désir, d'un côté manque d'une volonté agissant d'origine à partir de laquelle le mouvement désirant s'active; de l'autre côté il tend à la satisfaction malgré tout, sans aucune négociation, absolument, et donc, hyperboliquement. Compte tenu des considérations exposées, l'érection phallique n'est pas ce qui permet de montrer la droiture de la pensée (de *Monsieur Teste*), mais, au contraire, ce qui risque d'inverser toujours cette pensée, et donc la maîtrise de soi, dans une pulsion [*Trieb*] dépourvue de chaque pensée, c'est-à-dire dans une pulsion visant à la satisfaction infinie, à la jouissance absolue, à ce que Lacan a appelé comme *jouissance* ou mort:

Peut-être supportable pour les bêtes ou pour les demi-dieux, cette érection imperturbable et impassible ne produirait chez les hommes que l'impuissance sans émission séminale, donc sans puissance générative, elle ne produirait que douleur sans jouissance. Cette pathologie qu'on appelle le priapisme conduit à la mort.<sup>26</sup>

Cet ithyphallisme qui ne renonce jamais à rien et qui, surtout, n'a aucun intérêt envers sa propre vie, coïncide avec l'instance qu'a été érigée (par certains penseurs<sup>27</sup>) au fondement d'une théorie du contre-pouvoir et, surtout, de la révolution (notamment l'hétérologie ou logique de l'acéphale).

Comme le montre Derrida dans *Voyous*, en effet, la logique de l'acéphale, et plus précisément le concept de souveraineté de Bataille, est normalement utilisé afin d'identifier un certain type de pouvoir – le pouvoir des états voyous – qui, apparemment, n'a rien à voir avec le pouvoir institutionnalisé de l'état et qui, contrairement à ce dernier, a les traits d'un contre-pouvoir, d'une contre-souveraineté:

si la voyoucratie représente une sorte de pouvoir concurrent, un défi au pouvoir de l'État, une contre-souveraineté criminelle et transgressive, nous avons ici tous les ingrédients d'un contre-concept et de souveraineté à la Bataille. Au-delà de la maîtrise, du concept et de l'État hégélien, au-delà ou à l'inverse de la souveraineté classique, la souveraineté dont parle Bataille cultive le mal et la transgression sexuelle aussi bien que poétique.<sup>28</sup>

A cela s'ajoute que cette contre-souveraineté se coupant la tête, coïncide d'un certain point de vue, avec le geste de la décapitation qui, selon Foucault, aurait permis de libérer la philosophie politique du dogme "du" pouvoir absolu du roi en dévoilant – contre cette thèse encore métaphysique – qu'au lieu d'"un" pouvoir absolu et homogène, il y a, dans la réalité concrète, une multiplicité "des" pouvoirs en lutte entre eux:

La théorie politique est restée obsédée par le personnage du souverain. Toutes ces théories posent encore le problème de

la souveraineté. Ce dont nous avons besoin, c'est d'une philosophie politique qui ne soit pas construite autour du problème de la souveraineté, donc de la loi, donc de l'interdiction; il faut couper la tête du roi et on ne l'a pas encore fait dans la théorie politique.<sup>29</sup>

D'ailleurs, et comme on l'a dit précédemment, Derrida, différemment de Bataille et Foucault, considère ces traits révolutionnaires comme des traits propres à *Monsieur Teste*, c'est-à-dire comme des traits intrinsèques au pouvoir théologico-politique traditionnel, tout cela en poussant à croire qu'il existe une espèce d'étrange liaison entre ce pouvoir et le contre-pouvoir révolutionnaire. Liaison, qui, comme le dit Derrida, correspond à une:

dynamique de la majesté ou de la souveraineté, [...] *dynamique* [par laquelle] [...] " il y a plus majestueux" que la majesté du roi, comme il était dit, vous vous en souvenez, que Monsieur Teste, était supérieur aux hommes supérieurs ou comme le surhomme nietzschéen est au-dessous de l'homme supérieur. Comme chez Bataille, la souveraineté, au sens où il l'entend et qu'il entend lui donner, excède la souveraineté classique, à savoir la maîtrise, la seigneurie, le pouvoir absolu, etc. [...] (Insister sur ce " plus" et le vide).<sup>30</sup>

Loin de délier l'énigme, cette dynamique entre cap et acéphale, entre égologie et hétérologie, entre souveraineté et contre-souveraineté, entre pouvoir et contre-pouvoir, semble l'épaissir en le relançant dans la forme d'une question double:

- a) la première concerne la raison à la base de cette dynamique, l'idée que cette dynamique dépend de la *bêtise* ne semble pas suffisante pour en expliquer l'origine, car la question concernant l'origine de cette *bêtise* n'est pas résolue;
- b) la deuxième question est due au fait qu'il n'est pas facile de comprendre pourquoi une souveraineté, comme l'est la souveraineté de *Monsieur Teste*, c'est-à-dire une souveraineté basée sur le contrôle de soi et de son propre corps, puisse avoir à faire avec une contre-souveraineté basée sur la jouissance hétérologique et mortelle.

### **La fonction pontique entre égologie et hétérologie: le *Bemächtigungstrieb***

Afin de comprendre les deux énigmes dont on a parlé au-dessus – c'est-à-dire: a) d'où vient la bêtise poussant l'instance d'auto-appropriation égologique à s'exproprier de façon hétérologique; b) dans quel sens la jouissance sexuelle de l'acéphale peut avoir à faire avec un sujet, comme l'est *Monsieur Teste*, visant à maîtriser ses propres pulsions – avançons ici

l'hypothèse selon laquelle Derrida a pensé à la dynamique souveraine (le passage entre égologie et hétérologie) au moyen d'une fonction pontique empruntée à la psychanalyse: la pulsion d'appropriation [*Bemächtigungstrieb*] que le penseur franco-algérien étudie dans *Spéculaire – sur "Freud"*.

Par le concept de pulsion d'appropriation,<sup>31</sup> Derrida fait référence au mouvement au moyen duquel la vie tente de revenir à ses propres origines [*arché*] – à l'inorganique (à la condition d'absence d'excitation et, donc, de mort) – tout cela en réalisant une décharge (pulsion de mort) qui annule l'énergie dont on dispose et qui rétablit le calme inorganique. Or, cette pulsion, à l'avis de Derrida, c'est le fondement de toutes les formes de pouvoir pour une raison bien précise: pour le fait que, comme le démontre l'analyse étymologique de Benveniste,<sup>32</sup> pouvoir signifie, en premier lieu, être à l'origine [*arché*] de soi, de sorte que le mouvement pulsionnel permettant de ramener à cette origine [*arché*] ne peut être que le fondement de toute les formes de pouvoir, et, donc, du pouvoir de *Monsieur Teste* aussi, lequel peut être considéré, tout à fait, comme une phénoménalisation de cette pulsion.<sup>33</sup> Cette dernière, d'ailleurs, ne vise pas à n'importe quelle mort. Ce qui est en jeu c'est, plutôt, la mort propre, la mort immanente à l'organisme,<sup>34</sup> dont la recherche implique qu'on devienne capable de contrôler la pulsion de mort, de la retenir, de l'endiguer, de la retarder, tout cela en la liant aux pulsions de vie.

Le but de la vie, la mort (inorganique), en ce sens, peut être réalisé de différentes façons: soit en se donnant le temps pour chercher la propre mort et, donc, en retardant la pulsion de mort; soit en cédant à cette dernière, tout cela en manquant la mort immanente pour le fait de vouloir la trouver trop tôt. Pour le dire avec Derrida: "L'allongement ou l'abrègement du détour seraient au service de cette loi proprement économique ou écologique du soi-même"<sup>35</sup> intrinsèque au *Bemächtigungstrieb*.

C'est en considérant ces deux temporalités – l'allongement et l'abrègement – qu'il est possible d'analyser le rapport entre la souveraineté égologique et la contre-souveraineté hétérologique: ces deux semblent découler respectivement des temporalités que la pulsion d'appropriation consacre pour s'approprier de soi et, donc, pour dépenser l'énergie de laquelle on dispose. Dans le détail, l'égologie est susceptible d'être considérée comme résultant de l'allongement du temps dont la pulsion d'appropriation a besoin afin de décharger et dépenser la libido, laquelle, dans ce cas-là, est dominée, contrôlée et maîtrisée par la dilation temporelle surnommée. Que cette instance de maîtrise et de contrôle libidinal soit ce que, comme on l'a vu à propos de *Monsieur Teste*, s'achève dans la souveraineté égologique, libre, responsable, volontaire et consciente, Derrida le dit dans une façon explicite:

Un "sujet," quel qu'il soit (individu, citoyen, État) ne s'institue que depuis cette "peur" [la peur dû au péril de n'arriver pas à contrôler la tentation à la dépense

libidinale], et il a toujours la force ou la forme protectrice d'un barrage. Le barrage interrompt, puis il accumule et canalise l'énergie.<sup>36</sup>

Quant à l'hétérologie il s'agit d'une instance résultant de l'abrégement du temps dont la pulsion d'appropriation a besoin afin de dépenser la libido, tout cela en se soumettant aux impulsions corporelles au lieu de les maîtriser. Il s'agit d'une absence de maîtrise dont Priape, comme on l'a vu, est l'archétype:

Et le priapisme, c'est l'ithyphallisme infini, l'ithyphallisme étranger à cette détumescence qui est la finitude de l'érection et qui, en tant que telle, rend possible le temps de l'érection – qu'elle menace, certes, mais dont elle est aussi la chance. Une érection priapique, c'est-à-dire permanente et indéfinie, ce n'est même plus une érection – et c'est une pathologie mortelle.<sup>37</sup>

Égologie et hétérologie, souveraineté et contre-souveraineté, cap et acéphale, *Monsieur Teste* et Priape, en ce sens, peuvent être considérés comme deux destins pulsionnels résultant de la façon par laquelle la pulsion d'appropriation réalise sa propre décharge libidinale: ça dépend, c'est-à-dire, du fait de retarder la décharge en capitalisant la libido (comme dans le cas de Monsieur Teste) ou de la réaliser *hic et nunc* en dépensant toute la libido au nom d'une jouissance mortelle (comme dans le cas de Priape).

Il est notable à ce point qu'une certaine parenté entre philosophie de la souveraineté subjective (ou égologie) et philosophie de la contre-souveraineté a-céphalique (ou hétérologie) devient claire: ces deux doctrines, en vérité, ne sont pas des contre-pôles l'une de l'autre. L'égologie, la philosophie du cogito, dans un certain sens, s'appuient sur la même énergie libidinale de l'hétérologie, de la philosophie de l'acéphale, sauf que, comme on l'a vu, tout à fait différent c'est la gestion temporelle de cette énergie: si dans le premier cas on est face au primat de la capitalisation retardatrice, dans le second on est face au primat de la dépense immédiate.

En tenant compte de ce qu'on vient de dire, la constitution de l'ego, ne peut pas être considérée comme une exorcisation de l'acéphale: le geste égologique visant à lier la libido n'a pas, en effet, par conséquence de dépasser une fois pour toute la pulsion de mort. Une confirmation à cet égard on la retrouve dans un petit passage de *Spéculaire sur – "Freud"*. En se référant au principe de plaisir freudien – entendu dans cet œuvre comme un moyen permettant de maîtriser la pulsion de mort en la liant à la pulsion de vie<sup>38</sup> – Derrida affirme qu'il ne serait pas correct de considérer cette liaison énergétique comme un *Aufhebung* au sens hégélien:

Si le PP [principe du plaisir] répond à une fonction originaire et générale de l'appareil psychique, ce que nous disions plus haut de la maîtrise vaut ici de la relève: on ne

comprendra pas ce qui se passe avec le PP depuis ce que nous entendons sous le mot de *Aufhebung*. En fait toute l'interprétation de la relève se trouve en retour déterminée par ce que nous dirions, si nous pouvions en dire quelque chose, du fonctionnement du PP, de la liaison (postale), du supplément de structure, du détachement de bande, etc.<sup>39</sup>

Il n'est pas possible d'utiliser dans ce contexte la sémantique de l'*Aufhebung* parce que le principe du plaisir ne se laisse pas considérer comme une instance transcendant la pulsion de mort: cette dernière, en fait, continue à survivre dans l'inconscient de l'ego dont la maîtrise n'est, donc, qu'une simple apparence.<sup>40</sup>

Il est à ce stade, c'est-à-dire face à cette survivance inconsciente de la tendance nirvanique, qu'il est possible de découvrir la bêtise qui transforme le cap dans l'acéphale et qui, donc, dévoile la parenté structurelle entre philosophie de la souveraineté subjective ou égologique et philosophie de la contre-souveraineté a-céphalique ou hétérologique. Bien évidemment, en tant qu'inconscient, il s'agit d'une tendance qui n'apparaît pas comme telle, qui ne se manifeste pas en tant que *bêtise* priapique visant à la jouissance ithyphallique, mais plutôt comme une bêtise qui – en tant qu'intégrée au sein de la tendance à retarder la décharge nirvanique – s'achève, comme on le verra, dans la névrose obsessionnelle et dans le narcissisme.

## Bêtise névrotique-obsessionnelle

La théorisation de la deuxième topique développée par Freud dans *Le Moi et le ça*, de ce point de vue, c'est vraiment important parce que cela permet de rendre compte du processus, dont on a parlé au-dessus, concernant l'intégration de la pulsion de mort a-céphalique au sein de l'économie retardatrice de la pulsion d'appropriation. En appliquant, en effet, la deuxième topique – *ça, moi, surmoi* – à la pulsion d'appropriation, il semble possible, bien qu'en forçant les choses, de faire correspondre le temps du délai (qui permet à cette pulsion de différer la décharge mortelle) au renversement libidinal résultant du dépassement du complexe d'Œdipe. Avec ce complexe, Freud a voulu renvoyer au désir propre à tous les enfants: le désir de coucher avec sa propre mère (inceste) en tuant, à cette fin, le père. Tenant compte du fait que l'inceste est une sorte de jouissance absolue (qu'on a vu être une envie de l'ithyphallique), il s'ensuit qu'on est face à un désir priapique et ithyphallique. D'ailleurs, comme l'a dit Freud, cette tendance incestueuse et parricide n'arrive pas à s'achever comme telle: à l'âge où elle émerge, aucun enfant est prêt à avoir une relation sexuelle. C'est en s'identifiant avec le père que l'enfant satisfait son désir, lequel, en ce sens, renonce à s'achever comme tel, en apprenant à contrôler sa propre tendance priapique à la décharge libidinale. En culpabilisant cette tendance, le désir se transforme en une conscience morale (*surmoi*) au moyen de laquelle chaque *moi* tente de maîtriser la libido enfermée au sein de son propre *Ça*. Il est en ce sens que,

comme le dit Freud, le *surmoi* n'est autre qu'"une sorte de culture pure de l'instinct de mort,"<sup>41</sup> qui au lieu de se manifester comme volonté priapique de jouissance, assume les traits d'un moyen visant à culpabiliser chaque recrudescence de cette volonté.

Le problème est que cette reconversion libidinale due au délai de la décharge mortelle peut dégénérer: comme ça se passe dans le cas de la névrose obsessionnelle, il peut arriver que le moi n'accuse pas ses propres désirs mais, au contraire, ses propres objets de désir, tout cela en transformant ces objets d'amour en objets de haine et, donc, en objets persécuteurs contre lesquels il décharge la cruauté désormais de-sexualisée du *surmoi*. Or, il semble tout à fait correct de retrouver ce qu'on vient de dire dans la figure de *Monsieur Teste*, comme le démontre sa propre façon de se rapporter à ses objets de désir (les femmes).<sup>42</sup> Pour le dire avec Derrida, il s'agit de retrouver au sein des rapports entre *Monsieur Teste* et les femmes une:

manque d'amour et de désir qui colore et connote par contagion toute la série des faits et gestes, des actes, car ce sont toujours des actions plutôt que de passions; [...]. Non pas "j'ai touché des femmes" mais "j'ai touché à des femmes" comme, justement, on touche, on touche à peine à de la nourriture, on y goûte à peine, en faisant la moue. [...]. À peine touché, et non pas des femmes, transitivement, mais à des femmes. Comme de loin, distraitement, [...], sans désir, en passant, au passage, selon des passades et avec de passantes qu'on touche à peine qu'on effleure ou qu'on palpe et avec lesquelles, touchant à elle, on flirt à peine. On ne sent pas l'amour ici mais la moue. En touchant à des que, visiblement, il n'aime pas plus que sa "part d'entreprise diverses" ("j'ai pris ma part d'entreprises diverses sans les aimer"), plutôt qu'en touchant des femmes, il touche à des femmes, il les entreprends, car c'est une sorte d'entreprise, une sorte d'affaire, il les entreprend sans les aimer; il ne fait pas l'amour, ou à peine, si peu, il n'aime pas, il ne fait pas l'amour, il fait la moue. La "moue," c'est un mot fort intéressant et aussi peut traduisible. La moue, c'est toujours quelque chose qu'on fait, d'ailleurs (on "fait la moue") et c'est, entre autre choses, cette terrible proximité (signifiant l'insignifiant) entre "faire l'amour" et "faire la moue" qui résiste à jamais à toute traduction.<sup>43</sup>

À l'avis de Derrida, vraiment important c'est la relation entre la préposition "à" (utilisée par Valéry) d'un côté et le geste du toucher de l'autre côté. Comme il montre dans *Le toucher*, Jean-Luc Nancy,<sup>44</sup> l'acte du toucher c'est un acte toujours aporétique parce que toucher signifie manquer ce qu'on est en train de toucher. Sans prétendre d'aborder cette question très complexe,

il nous intéresse ici de noter que l'aporie dont on vient de parler est susceptible d'être considérée comme la cause même du désir: en demandant d'être saturé, le hiatus intrinsèque au toucher fait naître le désir, lequel, impuissant à combler le hiatus surnommé, n'arrive jamais à surmonter la dépendance vis-à-vis de ses objets. En raison de cette dépendance, il est possible de comprendre le rôle joué par la préposition "à". Cette préposition peut être considérée comme une stratégie érigée contre les objets désirés, lesquels, perçus comme dangereux, sont mis "à" une certaine distance, "à" une distance au moyen de laquelle exorciser le contact (touchant) et, par conséquent, la participation émotionnelle que ce contact même serait capable d'activer en menaçant ce qui à l'avis de *Monsieur Teste* est le plus important: la maîtrise du corps propre.<sup>45</sup>

## Bêtise narcissique-paranoïaque

Afin de mieux expliquer le processus d'intégration de la pulsion de mort a-céphalique au sein de l'économie retardatrice de la pulsion d'appropriation, il est possible d'utiliser une autre doctrine freudienne: la doctrine du narcissisme. En forçant un peu les choses, il semble tout à fait possible d'avancer l'hypothèse selon laquelle il existe une certaine proximité entre le temps du délai (par lequel la pulsion d'appropriation diffère la décharge mortelle et priapique) et la répression libidinale qui – comme il est clair dans *Pour introduire le narcissisme* – prend le relais au moment où le moi désinvestit ses propres objets de désir<sup>46</sup> en déplaçant la libido sur son propre Moi et, comme l'a dit Lacan dans *Le stade du miroir*, sur les images idéales du Moi.<sup>47</sup>

Visiblement, cet investissement libidinal des images du Moi permet la construction narcissique du Moi. D'ailleurs il reste que la formation égotique dont on est en train de parler est affligée par un manque, dû au fait que l'image à laquelle le Moi s'identifie ne coïncide jamais avec ce Moi qui, pourtant, s'aperçoit en tant que manquant à soi-même. C'est à cause de ça que, comme le dit Lacan, le Moi narcissique culmine dans la paranoïa, c'est-à-dire dans le délire de persécution envers ses propres identifications idéales, qui ne sont pas seulement, comme le disait Girard, objet d'une certaine rivalité<sup>48</sup> mais, même, victimes du délire d'omnipotence développée en déséexualisant la libido.

Encore une fois, on est face à un schème qui semble tout à fait utilisable pour lire le roman de Valéry: le réquisitoire de *Monsieur Teste* vers ses propres doubles, vers ses propres marionnettes, en particuliers, sert de paradigme. En ayant retiré la libido de ses propres objets (les femmes), le protagoniste ne peut que diriger cette libido sur le propre Moi, et, plus précisément, sur les images qui, comme l'a dit Lacan, hantent le Moi au moment même où elles le rendent possibles. Face à cette ambiguïté, *Monsieur Teste* développe une certaine haine contre son double (la marionnette) en la jugeant comme une simple *res extensa* dont il serait mieux de se débarrasser:

Toute cette revendication de Monsieur Teste pour condamner à mort, en lui-même, la marionnette, l'automate, l'automatisme de répétition, la machine ou le mécanique, c'est donc la marque d'une auto-affirmation de souveraineté libre sur le corps sociale et sur son propre corps, ces deux corps étant justement tenus pour des lieux menaçants de la bêtise têtue. Mais l'effet paradoxal de ce duel avec la marionnette, c'est qu'il peut transformer le vainqueur lui-même en machine qui veut faire l'ange – et donc fait la bête.<sup>49</sup>

## Vers une déconstruction double

Par rapport à ce qu'on a dit dans le paragraphe précédent, il est possible de conclure que l'envie propre à chaque égologie, l'envie de correspondre à soi et de contrôler son propre corps et ses propres pulsions (l'envie de *Monsieur Teste*, précisément), n'est pas le contre-pôle de la tendance hétérologique à la dépense libidinale, mais, plutôt une variation sublimatoire de cette dépense. Ce que Derrida semble donc avoir montré par l'énigme du cap acéphale c'est que chacune de ces instances n'est pas sans l'autre, c'est-à-dire que l'égologie (ou théorie du sujet souverain) est l'origine de l'hétérologie (ou théorie de la contre-souveraineté) tout comme l'hétérologie est l'origine de l'égologie. Il semble tout à fait possible d'affirmer, en ce sens, que la raison par laquelle Derrida a fait référence au cap acéphale, et donc à *Monsieur Teste*, est due au fait de proposer une déconstruction double, une déconstruction visant à déconstruire soit l'égologie, et donc la théorie de la souveraineté égologique, soit l'hétérologie, et donc la pensée révolutionnaire du contre-pouvoir et de la contre-souveraineté.

En montrant, en effet, que l'instance d'auto-appropriation égologique mène à des dérives comme celles dont on a parlé auparavant (névrose et narcissisme: lesquels ont des rapports avec la pulsion de mort et donc avec la tendance hétérologique à la *dépense* libidinale), il devient claire que chaque théorie de la *maîtrise* de soi (platonicienne, aristotélicienne, cartésienne, kantienne, hégélienne, husserlienne) a des traits chimériques parce qu'elle maintient un contact avec le fond libidinal sur lequel, et malgré tout, elle s'appuie toujours. Pour le dire avec les mots de Freud:

Le fait que le Moi idéal communique largement avec les impulsions instinctives inconscientes est de nature à nous expliquer ce phénomène en apparence énigmatique que le Moi idéal reste lui-même en grande partie inconscient, inaccessible au Moi. La lutte qui faisait rage dans les couches profondes, sans pouvoir se terminer par une rapide sublimation et identification, se poursuit désormais, comme la bataille contre les Huns dans le tableau de Kaulbach, dans une région supérieure.<sup>50</sup>



Par ailleurs, en rendant explicite ce contact dont on vient de parler, c'est-à-dire en montrant que la tendance hétérologique à la dépense libidinale soit, en vérité le non-dit de la théorie politique traditionnelle, la réflexion derridienne autour du *Monsieur Teste* de Valéry semble montrer le soupçon de Derrida envers tous les gestes considérant la décharge libidinale comme le fondement d'un contre-pouvoir, d'une contre-souveraineté et d'une révolution visant à renverser le *status quo*.<sup>51</sup> C'est en ce sens qu'il faut considérer les doutes manifestées par Derrida en analysant la convocation des États généraux à l'époque de la révolution française:

Par définition, on ne saura jamais si les États généraux, au moment de leur première convocation était destinés à perdre ou à sauver la tête du roi, et peu importe sans doute, puisque de toute façon les deux gestes, perdre et sauver, restent indissociable.<sup>52</sup>

Afin de conclure, bien que d'une façon non définitive, il semble correct d'affirmer que, par la figure de *Monsieur Teste*, et donc par la figure du cap acéphale – par cette énigmatique figure dans laquelle le pouvoir et le contre-pouvoir, la souveraineté et la contre-souveraineté, l'égologie et l'hétérologie changent de lieu – Derrida n'a fait que déconstruire les deux notions de pouvoir propres à la tradition onto-théologico-politique occidentale (en y dévoilant la corrélation structurelle): la philosophie du sujet souverain ou égologie d'un côté et la théorie révolutionnaire du contre-pouvoir ou hétérologie de l'autre.

---

<sup>1</sup> Pour un examen des rapports entre cap et souveraineté dans le cadre de la philosophie derridienne: Delmiro Rocha-Álvarez, *Dinastías en deconstrucción. Leer a Derrida al hilo de la soberanía* (Madrid: Dykinson, 2011).

<sup>2</sup> Jacques Derrida, *La bête et le souverain. Volume 1 (2001-2002)* (Paris: Galilée, 2008), 423-424.

<sup>3</sup> Paul Valéry, *Monsieur Teste* (Paris: Gallimard, 1946).

<sup>4</sup> Pour une analyse de cet essai: Nicoletta Grillo, "Derrida e Valéry a partire da Qual Quelle," *Chiasmi International* (1999): 1.

<sup>5</sup> Jacques Derrida, *Qual quelle. Les sources de Valéry*, dans *Marges de la philosophie* (Paris: Minuit, 1972), 358.

<sup>6</sup> Jacques Derrida, *L'autre cap. Suivi de la démocratie ajournée* (Paris: Minuit, 1991), 25. Quant au rôle joué par la France dans ce cadre eurocentrique, Paul Valéry, *Vue* (Paris: La table ronde, 1948).

<sup>7</sup> Pour des autres informations autour de la valeur non empirique de l'Europe chez Valéry, Jacques Derrida, *De l'esprit. Heidegger et la question* (Paris: Galilée, 1987), 91-99.

<sup>8</sup> Derrida, *L'autre cap*, 28-29.

<sup>9</sup> Derrida, *L'autre cap*, 68-69.

<sup>10</sup> Pour une analyse de l'Europe sur la base de ces considérations derridiennes: Marc Crépon, *Alterité de l'Europe* (Paris: Galilée, 2006); Marc Crépon, "Le discrédit de l'Europe," *Trópos* (2014): 2.

<sup>11</sup> Derrida, *La bête et le souverain. Volume I*, 248.

<sup>12</sup> Comme dit Valéry lui-même: "M. Teste [...]. Il est celui qui pense [...] tout le temps et en toute occasion selon des données et définitions étudiées. [...]. À cet homme étrange, le souvenir le plus vif et le plus net n'apparaissait que comme une formation *actuelle* de son esprit, et la sensation même du *passé* de telle image s'accompagnait de cette notion que *passé* est un fait du présent," (Valéry, *Monsieur Teste*, 113). Face à ce qu'on vient de dire, il semble correct de repenser le rapport entre littérature et déconstruction.

<sup>13</sup> Derrida, *La bête et le souverain. Volume I*, 254.

<sup>14</sup> George Bataille, *La souveraineté* (Paris: Ligne, 2012); Jacques Derrida, "De l'économie restreinte à l'économie générale. Un hegelianisme sans réserve," dans *L'écriture et la différence* (Paris: Seuil, 1967).

<sup>15</sup> Pour une réflexion autour de la marionette et de la machine, cf. Michael Naas, *Miracle and Machine: Jacques Derrida and the Two Sources of Religion, Science, and the Media* (New York, Fordham University Press: 2012).

<sup>16</sup> Derrida, *La bête et le souverain. Volume I*, 258.

<sup>17</sup> Derrida, *La bête et le souverain. Volume I*, 261-262. Cf. David Farrell Krell, *Derrida and our animal others: Derrida final's seminar, "The beast and the sovereign"* (Bloomington: Indiana University Press, 2013).

<sup>18</sup> À l'avis de Bataille, tous êtres vivants se caractérisent par une espèce de jouissance de la perte, même s'il s'agit d'une perte dangereuse à la vie. Pour le dire dans d'autre mot, la vie, pour Bataille, se caractérise pour le gout d'aller au-delà des toutes les limites, de sorte que: vivre selon la raison, selon la limite imposée par la rationalité et le calcul, ça correspondrait à vivre une vie non libre, une vie soumise. Pour plus de précision quant à ces questions, cf. George Bataille, *La part maudite précédée de La notion de dépense* (Paris: Minuit, 1967); George Bataille, *L'érotisme* (Paris: Minuit, 2011); George Bataille, *La limite de l'utile* (Paris: Lignes, 2016).

<sup>19</sup> En réalité, Derrida aborde le sujet de la bêtise en faisant référence à d'autres auteurs aussi, par exemple à Lacan, Deleuze, Flaubert, Celan, etc.; même s'il aurait

été très intéressant d'analyser la relecture derridienne de ces auteurs aussi, on ne l'a pas fait pour viser tout notre attention au rapport qui constitue le thème spécifique de cet essai: le rapport entre Derrida et Valéry quant à la figure souveraine de Monsieur Teste.

<sup>20</sup> Derrida, *La bête et le souverain. Volume I*, 259.

<sup>21</sup> Derrida, *La bête et le souverain. Volume I*, 260.

<sup>22</sup> Derrida, *La bête et le souverain. Volume I*, 297.

<sup>23</sup> Derrida, *La bête et le souverain. Volume I*, 268.

<sup>24</sup> Derrida, *La bête et le souverain. Volume I*, 297.

<sup>25</sup> Derrida, *La bête et le souverain. Volume I*, 299.

<sup>26</sup> Derrida, *La bête et le souverain. Volume I*, 299-300.

<sup>27</sup> Nous nous référons ici surtout à Bataille qui a posé une relation explicite entre l'acéphale et la révolution.

<sup>28</sup> Jacques Derrida, *Voyous: deux essais sur la raison* (Paris: Galilée, 2003), 100.

<sup>29</sup> Michel Foucault, *Entretien avec Michel Foucault*, dans *Dit et écrit* (Paris: Gallimard, 1994), 150.

<sup>30</sup> Derrida, *La bête et le souverain. Volume 1*, 307.

<sup>31</sup> Sur la notion de *Bemächtigungstrieb* chez Derrida, voir Caterina Resta, "Oikonomia. La legge del proprio," dans *La passione dell'impossibile. Saggi su Jacques Derrida* (Genova: il melangolo, 2016); Nick Mansfield, *The God Who Deconstructs Himself: Sovereignty and Subjectivity Between Freud, Bataille and Derrida* (New York: Fordham University Press, 2010); Laura Odello, "Walten ou l'hyper-souveraineté," dans *Appels de Jacques Derrida*, sous la direction de Danielle Cohen-Levinas et Ginette Michaud (Paris: Hermann, 2014).

<sup>32</sup> Émile Benveniste, *Le vocabulaire des institutions indo-européennes I. Économie, parenté, société* (Paris: Minuit, 1969).

<sup>33</sup> Pour une comparaison entre la pulsion de pouvoir freudo-derridienne et la notion foucaultienne de pouvoir, voir Serge Legrand, "L'économie du vivant. Généalogie foucauldienne du corps pulsionnel", dans *Michel Foucault. À l'épreuve du pouvoir*, sous la direction de Edouard Jolly et Philippe Sabot (Lille: Septentrions, 2013).

<sup>34</sup> Il est faisant référence aux pulsions d'auto-conservation que Freud justifie cette tendance de chercher la mort propre: "ce sont des instincts partiels, destinés à assurer à l'organisme le seul moyen véritable de retourner à la mort et de le mettre à l'abri de toutes les possibilités autres que ses possibilités immanentes d'arriver à cette fin. Quant à la tendance mystérieuse de l'organisme à s'affirmer malgré tout et à l'encontre de tout, elle s'évanouit, comme ne cadrant pas avec une fin plus générale, plus compréhensive. Il reste que l'organisme ne veut mourir qu'à sa

manière; et ces gardiens de la vie que sont les instincts ont été primitivement des satellites de la mort. Et nous nous trouvons devant cette situation paradoxale que l'organisme vivant se défend de toute son énergie contre des influences (dangers) qui pourraient l'aider à atteindre son but par les voies les plus courtes, attitude qui caractérise précisément les tendances instinctives par opposition avec les tendances intelligentes" (Sigmund Freud, *Au-delà du principe de plaisir*, édition numériques publié dans l'ouvrage *Essais de psychanalyse* (Paris: Payot, 1968), 36.

<sup>35</sup> Jacques Derrida, "Spéculaire sur - 'Freud'," dans *La carte postale. De Socrate à Freud et au-delà* (Paris: Flammarion, 1980), 381-382. Pour plus de précisions, cf. René Major, "La cruauté originaire et le principe de pouvoir", dans *Emprise et liberté*, sous la direction de Jean Nadal (Paris: L'Harmattan 1990).

<sup>36</sup> Jacques Derrida et Elisabeth Roudinesco, *De quoi demain...Dialogue* (Paris: Fayard, 2001), 290.

<sup>37</sup> Derrida, *La bête et le souverain. Volume 1*, 300.

<sup>38</sup> Bien évidemment, il ne s'agit pas ici du concept de principe de plaisir tout court, mais, plutôt, du concept de principe de plaisir que Freud a théorisé après avoir introduit la notion de la pulsion de mort; pour plusieurs informations à cet égard, cf. Sigmund Freud, *Le problème économique du masochisme* (Payot: Paris, 2012).

<sup>39</sup> Derrida, "Spéculaire sur - 'Freud'," 422.

<sup>40</sup> À cet égard, Silvia Geraci, "Pulsione di crudeltà. Derrida e la psicoanalisi", dans AA. VV., *L'evento dell'ospitalità tra etica, politica e geofilosofia. Per Caterina Resta* (Milano-Udine: Mimesis, 2013).

<sup>41</sup> Sigmund Freud, *Le moi et le ça*, édition numériques publié dans l'ouvrage *Essais de psychanalyse* (Paris: Payot, 1968), 42.

<sup>42</sup> Valéry, *Monsieur Teste*, 35-51.

<sup>43</sup> Derrida, *La bête et le souverain. Volume 1*, 266.

<sup>44</sup> Jacques Derrida, *Le toucher, Jean-Luc Nancy* (Paris: Galilée, 2000).

<sup>45</sup> Pour une analyse des fondements phallogocentriques du discours de Monsieur Teste, cf. Kelly Oliver, *Technologies of Life and Death. From Cloning to Capital Punishment* (New York: Fordham University Press: 2013), 95-100.

<sup>46</sup> Sigmund Freud, *Pour introduire le narcissisme* (Paris: Payot, 2012).

<sup>47</sup> Jacques Lacan, *Le stade du miroir*, dans *Écrits* (Paris: Galilée, 1966).

<sup>48</sup> René Girard, *Des choses cachées depuis la fondation du monde* (Paris: Poche, 1983).

<sup>49</sup> Derrida, *La bête et le souverain. Volume 1*, 261.

<sup>50</sup> Freud, *Le moi et le ça*, 29.

<sup>51</sup> Pour une lecture visant à rapprocher la différance de Derrida et l'hétérologie de Bataille, cf. Yoshiyuki Sato, *Pulsion de mort, contingence, et résistances*, dans

*Pouvoir et résistance. Foucault, Deleuze, Derrida, Althusser* (Paris: L'Harmattan, 2007).

<sup>52</sup> Jacques Derrida, *État d'âme de la psychanalyse. L'impossible au-delà d'une certaine cruauté* (Paris: Galilée, 2000), 51.