

La petite fille de la surface comme figure de la dissolution du soi

par ÖZNUR KARAKAS

Abstract

This article follows the traces of the *jeune fille* that can be found throughout Deleuze's *Logic of Sense*, so as to pave the way for further reflection on possible links between feminism(s) and Deleuzian thought. By analysing the key concepts of *Logic of Sense*, it is shown that Deleuze conceptualizes the *jeune fille* as the figure of the dissolution of the self, carried out through a close reading of Leibniz, Nietzsche and psychoanalysis. The *jeune fille*/the feminine is accordingly construed as an aleatory point at the intersection of possible world(s). This in turn resonates with Luce Irigaray's project with respect to sexual difference, in which she calls upon feminists to create conceptions of the feminine as pure difference, not captured by the name of the Father or the patriarchal symbolic system.

Dans *Logique du sens*, la petite fille en tant que paradoxe, point aléatoire, quasi-cause « assurant la pleine autonomie de l'effet » (Deleuze 1969 : 116) dégage l'identité du monde, du corps et du sujet, et parcourt toutes les séries, en traversant des mondes incompatibles. Ainsi, en sautant à la surface, en se constituant dans la surface, qui est la dimension propre à l'Aiôn, elle se situe à la limite de la complémentarité du bon-sens et du sens-commun. Cette figure deleuzienne de la petite fille se caractérise d'abord par le fait d'être *sexuée* et de rester néanmoins *infantile* : elle relève de cette sexualisation inachevée qui est propre à l'inscription sexuelle elle-même. En ce sens, nous pourrions rapprocher Deleuze de Luce Irigaray, qui soutient qu'il n'y a qu'un seul sexe : le féminin. Selon Irigaray, la sexualisation est l'inscription du sexe féminin en tant qu'opposé du masculin : le sujet universel. Similairement, chez le Deleuze de *Logique du sens*, la sexualisation tout autant que le langage est une opération, un effet de surface qui marque le sexe féminin. La petite fille *perverse* qui, suivant l'analyse de la perversité de Freud, indique bien évidemment une sexualité infantile an-oedipienne, semble donc avoir une fonction similaire à celle de « la féminité » chez Luce Irigaray, qui met en jeu « une contradiction performative » et révèle avec la puissance de sa perversité le vide au cœur de ce monde du Sujet universel/masculin. Cette « contradiction performative » est en effet opérée par le paradoxe qu'on appelle la petite fille, qui joue le rôle de quasi-cause d'une disjonction non-exclusive signifiant la perte de l'identité à la faveur d'une opération à partir de la-

quelle « chaque chose s'ouvre à l'infini des prédicats par lesquelles elle passe » (ibid. : 344). La même opération, visant une ouverture à l'infini des prédicats, est au cœur du projet d'Irigaray, qui revendique « une sexualité plurielle » propre à l'imaginaire féminin, de manière à aborder une multiplicité de sexes au sein de la femme¹.

Chez Deleuze, le récit de la disjonction libre est également un point de communication entre *Logique du sens* et *L'Anti-Œdipe*, même si le second rompt avec l'approche psychanalytique assumée par le premier, pour en produire une critique interne et réfléchir avec rigueur sur le rapport entre mode de production et mode de subjectivation. Renversant l'analyse de *Logique du sens*, dans laquelle le complexe de castration est cerné comme disjonction libre et non-exclusive, *L'Anti-Œdipe* récuse l'enregistrement œdipien puisque celui-ci introduit « un usage exclusif, limitatif, négatif de la synthèse disjonctive » (Deleuze, Guattari 1972 : 93). Tandis que, dans *Logique du sens*, Deleuze souligne le rôle du phallus en tant que « élément paradoxal [...] excès et défaut à la fois » (Deleuze 1969 : 265), agent de l'éternel retour opérant une disjonction libre qui produit une résonance entre les séries divergentes possibles, dans *L'Anti-Œdipe*, Deleuze et Guattari découplent l'éternel retour de cet agent de castration pour qu'il puisse s'allier avec *la machine du désir*. Dans cette nouvelle optique, la castration n'assume plus le rôle de disjonction affirmative et libre, mais renvoie à l'enregistrement œdipien qui crée des différenciations sur les côtés de la triangulation familiale et est responsable de l'inscription binaire de la différence des sexes. La disjonction libre mobiliserait, au contraire, la force de la synthèse disjonctive au sein de la machine désirante, en affirmant la distance entre les termes divergents et en déclenchant leurs divisions en eux-mêmes, au lieu de les limiter binaires, de les nier ou de les exclure l'un ou l'autre. L'enregistrement œdipien renvoie donc à un usage illégitime de la synthèse disjonctive, limitant n-nombre d'identifications sexuelles virtuelles à la machine binaire de la scène de ménage, comprenant ou bien des femmes ou bien des hommes. C'est un usage qui indique aussi « l'ultime territorialité soumise et privée de l'homme européen » (Deleuze, Guattari : 325-326). Ainsi, la sexualisation et la racialisation s'entrecroisent : il s'agit d'une opération coloniale bien étudiée dans le cadre du féminisme noir, mais aussi dans le cadre des analyses concernant la relation intime entre capitalisme et patriarchie, qui s'intéressent aux rapports entre mode de production et mode de subjectivation.

Logique du sens, qui se propose de développer l'idée d'une surface des effets incorporels qui résulterait d'une profondeur des causes, des corps et de leurs mélanges tout en ne coïncidant pas causalement avec elle, s'appuie sur la non-compatibilité et la non-coïncidence des effets avec leurs causes, dans le but de rompre la chaîne de causalité. Deleuze affirme ici qu'une relation ne peut pas être réduite à ses termes puisqu'elle relève d'une communication, d'une quasi-causalité entre ses effets. Cette position sera adoptée par Deleuze (et Deleuze et Guattari) tout au long de ses écrits marqués par un certain dualisme spinoziste. En effet, cette même logique gouvernera le rapport entre le

¹ Cf. Irigaray 1977 : 27. « La femme n'a pas un sexe. Elle en a au moins deux, mais identifiables en un ».

mode de production et l'anti-production (*socius*), dans *L'Anti-Œdipe*, aussi bien que le concept d'agencement présenté dans *Mille Plateaux*, qui tourne autour d'une relation similaire entre la formalisation de l'expression et celle du contenu.

La tentative d'analyser le sens en tant qu'effet de surface, qui ne s'oppose pas au non-sens, mais se maintient dans un rapport paradoxal avec lui, repose sur la nécessité d'éviter la supposée contradiction entre sens et non-sens, afin d'arriver à une théorie s'inspirant du perspectivisme nietzschéen et capable d'expliquer la communication entre mondes incompatibles, depuis un élément paradoxal qui échapperait à la disjonction exclusive s'opérant autour du bon-sens et du sens-commun. Un tel perspectivisme a pour but d'expliquer la genèse de l'individu et de la personne à partir de l'identité du monde et du corps, aussi bien que sa destitution à chaque instant par l'éternel retour, qui fait circuler le point paradoxal dans toutes les séries et tous les mondes possibles, en les ouvrant ainsi à la nouveauté de ce qui diffère de soi-même au cœur d'un monde fondé sur l'identité du sujet et de son corps. C'est une pensée révélant l'affabulation propre à une telle constitution identitaire : l'identité du monde, du sujet et du corps, traditionnellement assumée, s'avère ainsi être un devenir-identitaire de ce qui diverge par nature. Il s'agit d'une des-identification qui coïncide, à chaque fois, avec l'identification autour du bon-sens et du sens-commun.

Une telle des-identification irait de pair avec une déssexualisation, dans la mesure où la sexualité serait un effet de surface se produisant à partir d'une organisation des effets de profondeur et de hauteur opérés par l'élément paradoxal du phallus, qui, en tant qu'agent de castration et case vide, manquerait d'une identité propre, et actualiserait la résonance entre deux séries hétérogènes à travers le processus du phantasme. La castration jouerait ainsi le rôle de *l'instinct de mort*, qui est chargé – de la force de destitution des identités propre à l'éternel retour, comme le remarquait déjà Deleuze dans *Différence et Répétition*. En ce sens, la castration, conçue en termes d'*instinct de mort*, effectue la dimension sexuelle en même temps qu'elle dégage une énergie déssexualisée.

La petite fille, personnifiée dans la figure d'Alice de Lewis Carroll, se situe dans la dimension de la surface comme figure de la dissolution du soi, soumise à chaque instant à ce processus d'identification et des-identification, sexualisation et dé-sexualisation, « sautant d'une surface à l'autre » (Deleuze 1969 : 278). Quoique cela ne soit pas ouvertement défendu par Deleuze dans *Logique du sens*, il serait pertinent de suggérer qu'ici, tout comme chez Luce Irigaray et Monique Wittig, il n'y a qu'un seul sexe : le féminin, car le sexe masculin renverrait au Sujet universel du sens-commun. En marquant le tracé du sexe et soumise, dès lors, à la force de destitution de l'éternel retour propre à la castration, la petite fille a la capacité d'effacer la prétendue identité du Sujet universel avec le monde et le corps. En portant en soi la trace du phallus, elle rend possible *la résonance* entre la sexualité pré-génitale et le « raccordement phallique des zones érogènes » (ibid. : 262), qui donne lieu à l'événement dans sa différence avec ces deux séries. En tant qu'objet sexuel de l'artiste pervers (voire, Monique Wittig qui fait toute sorte de

sauts entre surfaces différentes), la figure de la petite fille indique que le seul but du saut à la surface est d'évoquer cet événement.

Maintenant, il s'agira d'approfondir l'analyse deleuzienne de la production du sens, dans son rapport au non-sens, et du processus d'individuation à partir de l'effectuation et de la contre-effectuation, afin de mieux comprendre le perspectivisme qui opère dans *Logique du sens*.

Le cercle de proposition ou un Cratyle dédoublé

Dans *Logique du sens*, Deleuze s'intéresse à la question stoïcienne concernant l'émergence du sens à partir d'un certain rapport, ou bien d'une communication, entre les événements, qui sont conçus comme des effets incorporels dérivant de leurs causes corporelles. Ici, les deux séries, à savoir les corps avec leurs mélanges et les effets incorporels, ont un rapport spécifique, que Deleuze définit comme « un clivage tout nouveau de la relation causale » (ibid. : 15). Les corps, à côté des causes et de leurs effets, qui agissent dans toute autre série et temporalité, donnent aux Stoïciens la force intellectuelle de penser à l'*infinif* des devenirs à la surface, domaine des quasi-causes entre effets incorporels. Cette force intellectuelle visant ce qui est en jeu dans la proposition, ne se contente pas de cerner les trois rapports qui interviennent dans ce cadre, à savoir la désignation en tant que rapport de la proposition avec les états des choses (« l'élément de vrai et faux » ibid. : 23), la manifestation en tant que rapport avec le sujet qui parle (« l'élément de la véracité et la tromperie » ibid. : 24) et la signification en tant que « rapport du mot avec des concepts universels et généraux » (ibid. : 25) (« la condition de vérité » *ibidem*). La question de savoir où réside le sens nous mène au contraire à la circularité propre à la proposition : les trois éléments renvoient elliptiquement l'un à l'autre. Le sens ne peut pas résider dans la désignation, puisque l'assignation du vrai et du faux présuppose déjà une correspondance entre les mots et les choses (ibid. : 28), qui ne peut être établie, comme le dit Socrate dans *Le Cratyle*, que par la garantie du dieu. Le Je de la manifestation ou de l'ordre de la parole ne peut pas non plus être le domaine où réside le sens, puisque le Je présuppose déjà « des significations qui doivent être développées pour elles-mêmes dans l'ordre de la langue » (ibid. : 29). L'identité personnelle ne précède pas l'ordre de signification, mais dépend de lui. En revanche, la signification, en tant que condition de vérité et fondement, doit avoir un rapport distinct avec ce qu'elle fonde, pour échapper au danger de n'être que « la simple forme de possibilité de la proposition même » (*ibidem*). Il faut qu'il y ait une différence de nature entre la condition et le conditionné. On devrait peut-être prendre plus au sérieux le mythe des deux Cratyle (vérifier si Cratyle s'écrit au pluriel), qui implique un dédoublement dans l'objet de la désignation, un saut vers une série qui diffère par nature de la série des choses : un Cratyle à côté des choses et un autre à la surface du langage. Ce n'est donc pas étonnant

que Socrate en appelle au dieu pour sauver l'intégrité corporelle et l'identité personnelle de Cratyle. En s'appuyant sur l'analyse de l'éternel retour de Klossowski, Deleuze nous apprend que le cercle de la proposition fait circuler un sujet identique à soi-même à partir d'une disjonction exclusive dont le maître est le dieu, et que l'identité du sujet va de pair avec l'identité du monde et du corps. Cependant, cette disjonction ne constitue qu'une personne analytique du monde du sens-commun, et y impose une limitation de prédication. Dans la disjonction libre, comme on le verra, les prédicats assignables à une chose seront non-exclusifs et infinis. La disjonction libre s'opère par un élément paradoxal, un « occupant sans place » (ibid. : 56) ni origine, qui parcourt toutes les séries hétérogènes afin d'en faire une synthèse multiple tout en mesurant leur distance².

Afin de rompre avec le cercle de la proposition, il faut cerner le sens comme une « quatrième dimension » (ibid. : 27), un événement, ou « l'exprimé de la proposition » (ibid. : 30) dans la surface incorporelle, et le non-sens comme cet élément paradoxal. Socrate suggérait, à raison, qu'une vraie correspondance entre les mots et les choses implique un dédoublement : un Cratyle à côté des choses et un autre à côté des noms. Établir une différence de nature entre la série des choses et la série des noms produit une étrange correspondance entre elles, qui fonctionne comme non-correspondance pré-supposant un dédoublement du sujet. Les deux séries hétérogènes se correspondent ainsi l'une l'autre dans la mesure où les effets incorporels dérivent des corps et de leurs mélanges, mais en même temps elles ne se correspondent pas dans la mesure où les effets ne peuvent pas être réduits à leurs causes. Voici le dualisme radical des Stoïciens – mieux défini comme une frontière³ – qui renvoie au concept de « distance » chez Nietzsche : les choses à côté des choses et les effets incorporels à côté de cet événement unique qu'on appelle le sens.

L'effectuation : la constitution de l'individu et de la personne

Un tel rapport entre les choses et les mots rend possible une distribution nomadique des attributs des choses, dans la mesure où il libère des singularités intensives de leur cristallisation dans l'ordre du bon-sens et du sens-commun. Dans *Différence et Répétition*, Deleuze affirme avec vigueur que l'identité n'est qu'un principe secondaire, un devenir-identitaire de différence. Conformément à cette idée, dans *Logique du sens*, Deleuze définit le bon-sens comme l'ordre de la distribution fixe et sédentaire⁴ qui organise la diversité autour d'une seule direction, et le sens-commun comme l'organe rapportant

² Cf. ibid. : 83 : « [...] cet élément paradoxal, *perpetuum mobile*, etc. : il a pour fonction de parcourir les séries hétérogènes, et d'une part de les coordonner, de les faire résonner et converger, d'autre part de les ramifier, d'introduire en chacune d'elles des disjonctions multiples ».

³ Cf. ibid. : 37 : « Les choses et les propositions sont moins dans une dualité radicale que de part et d'autre d'une frontière représentée par le sens ».

⁴ Cf. ibid. : 93 : « Or le bon sens se dit d'une direction : il est sens unique, il exprime l'exigence d'un ordre d'après lequel il faut choisir une direction et s'en tenir à elle ».

la diversité au sujet qui l'exprime⁵.

En organisant les intensités à partir d'une seule direction, et d'une fonction d'identification, le bon-sens et le sens-commun retirent les individus et les personnes d'une distribution principalement nomadique. Suivant Leibniz, un individu implique déjà tous les prédicats qui lui sont attribués, et ainsi tout un monde. En ce sens, aussi bien l'individu impliquant un *Umwelt* que la personne impliquant un *Welt* sont produits à travers la double opération du bon-sens et du sens-commun (ibid. : 141).

Deleuze définit le processus d'individuation comme une effectuation d'après la genèse statique ontologique. L'individu dérive de la diversité des singularités et des intensités au sein de ce champ transcendantal qu'on appelle la surface. Alors qu'un individu implique toujours un monde, sur lequel il prend appui⁶, le Monde (*Umwelt*) se constitue dans la convergence de séries sur lesquelles les points singuliers se prolongent analytiquement⁷. L'effectuation est donc « le complexe individu-monde-interindividualité » (ibid. : 134), et s'effectuer signifie « être exprimé ». En constituant ainsi un monde, la convergence des séries hétérogènes opère comme principe de compossibilité. Un monde compossible est, dès lors, un monde dans lequel les séries convergent de manière à établir une continuité. L'individu renvoie au monde qui le soutient et se présente comme la totalité analytique des singularités infinies. Cependant, un tel monde « suppose la distribution de pures singularités d'après des règles de convergence et de divergence qui appartiennent encore à une logique du sens et de l'événement » (ibid. : 135). L'éternel retour serait le moteur de cette distribution libre, tandis qu'une disjonction renvoyant sa raison à Dieu est qualifiée de non légitime.

Tout cela implique que le sujet n'est pas le fondement de cette synthèse, le sujet étant lui-même le résultat d'une certaine identification de ce qui est commun dans des mondes impossibles. Deleuze appelle ce qui est commun à plusieurs mondes « les points aléatoires », « les signes ambiguës » (ibid. : 138-139) faisant de la divergence un objet d'affirmation. Le point aléatoire est l'opérateur du non-sens qui, dans son rapport au bon-sens et au sens-commun, effectue la perte d'identité propre à l'éternel retour.

L'éternel retour, en tant que concept le plus profond et le plus énigmatique de la pensée de Nietzsche, est l'une des préoccupations les plus importantes des premiers ouvrages de Deleuze. C'est la répétition nietzschéenne, lue par le seul biais de l'interprétation de Klossowski, qui met en scène le mouvement véritable de la répétition de ce qui

⁵ Cf. ibid. : 96 : « Subjectivement, le sens-commun subsume des facultés diverses de l'âme, ou des organes différenciés du corps, et les rapporte à une unité capable de dire Moi ».

⁶ Cf. ibid. : 133 : « Un individu est donc toujours dans un monde comme cercle de convergence et un monde ne peut être formé et pensé qu'autour d'individus qui l'occupent ou le remplissent. »

⁷ Cf. *ibidem* : « Un point singulier se prolonge analytiquement sur une série d'ordinaires, jusqu'au voisinage d'une autre singularité, etc. : un monde est ainsi constitué, à condition que les séries soient convergentes... Un monde enveloppe déjà un système infini de singularités sélectionnées par convergence ».

diffère de soi-même⁸.

Selon Deleuze, la nécessité de la dissolution du soi afin de rester identique à soi-même est directement liée à la mort de Dieu, car Dieu est le seul garant de l'identité du soi et de l'intégrité du corps (Deleuze 1969 : 341). « L'ordre de Dieu comprend tous ces éléments : l'identité de Dieu comme dernier fondement, l'identité du monde comme milieu ambiant, l'identité de la personne comme instance bien fondée, l'identité du corps comme base, enfin l'identité du langage comme puissance de désigner tout le reste » (ibid. : 339-340). Ici, Deleuze définit Dieu comme ce maître de tous les syllogismes disjonctifs dont la mort décentralise le cercle, et libère les choses de leur identité avec un concept qui leur impose un nombre limité de prédictions, afin de révéler la danse de toutes les choses traversant un nombre infini de prédictions (ibid. : 342-344). C'est comme dans la disjonction : le « ou bien... ou bien » devient une force d'affirmation en dehors des conditions imposées par les concepts d'identité, de Dieu, de monde et de moi.

Dans l'une des références directes à Klossowski contenues dans *Différence et Répétition*, Deleuze constate que toutes les choses existent puisqu'elles reviennent ; lorsque l'identité des choses se dissout, l'être s'enfuit et saisit l'univocité, en se mettant à tourner autour de la différence (cf. Deleuze 1968 : 92). Dans tous les ouvrages évoqués, Deleuze insiste sur le fait que ce qui revient n'est ni le même ni l'identique, mais le devenir identique de la différence. Dans *Différence et Répétition*, Deleuze souligne à plusieurs reprises que l'identité est un principe secondaire, ou un principe *devenu*, qui tourne autour de la différence.

L'éternel retour ne peut pas signifier le retour de l'identique, puisqu'il suppose au contraire un monde (celui de la volonté de puissance) où toutes les identités préalables sont abolies et dissoutes. Revenir est l'être, mais seulement l'être du devenir. L'éternel retour ne fait pas revenir « le même, » mais le revenir constitue le seul Mime de ce qui devient. Revenir, c'est le devenir-identique du devenir lui-même. Revenir est donc la seule identité, mais l'identité qui se dit du différent, qui tourne autour du différent (ibid. : 59).

Ici, le problème ne concerne pas l'être de ce qui revient. En effet, ce n'est pas l'être qui revient, mais plutôt le retour qui, en s'affirmant lui-même dans le devenir, constitue l'être. Cette interprétation de l'éternel retour est au cœur de la conception de l'identité et de la différence chez Deleuze.

⁸ Sur l'influence de Klossowski sur Deleuze (idée que Deleuze répète la répétition mise en scène par Klossowski de manière divergente, soulignant ainsi la différence de ce qui se diffère de soi-même), voir James 2009 : 353-354 : « If one were to say in any straightforward way that Deleuze, in the second half of the 1960s, 'inherits' key aspects of Nietzsche's thinking from the Klossowskian interpretation of eternal return, then the relation between the two would be assimilated to a logic of same-ness... Both Klossowski and Deleuze aim to repeat that which is already repeated within the Nietzschean text as difference, as theatre, mask or simulacrum. It is in this sense also that Deleuze's repetition of Klossowski is itself a repetition of a repetition. »

L'identité en tant que principe secondaire tournant autour de la différence

Deleuze, qui a consacré un livre entier à la conceptualisation de la différence en elle-même, à savoir une différence libérée de sa soumission à un concept général qui resterait identique à lui-même, souligne que l'identité est vraiment un principe, mais un principe qui est toutefois secondaire par rapport à celui de la différence. Tout en constatant que l'être est le devenir identique de ce qui revient, Deleuze soutient que l'éternel retour est l'affirmation du principe de la différence. Revenir signifie donc « le devenir-identique du devenir lui-même [...] la seule identité, mais l'identité comme puissance seconde, l'identité de la différence, l'identité qui se dit du différent, qui tourne autour du différent » (ibid. : 59). C'est pour cette raison que Deleuze appelle cela « la répétition en elle-même ».

Au tout début de *Différence et Répétition*, Deleuze constate que la répétition ne coïncide pas avec les deux ordres de généralité : l'ordre qualitatif des ressemblances et l'ordre quantitatif des équivalences (ibid. : 7). C'est effectivement le rôle de la représentation de distribuer les choses à partir de leur ressemblance et de leur équivalence. La répétition s'effectue dans un ordre plus haut, où demeurent les singularités et les intensités qui ne peuvent être représentées qu'ensuite dans les deux ordres de la généralité et dans celui de la loi (y compris des lois de nature). C'est pour cette raison que Deleuze définit l'éternel retour comme « une sélection, une épreuve sélective [...] objet suprême de la volonté et de la liberté » (ibid. : 13). L'éternel retour est le principe de sélection, mais ce qui est sélectionné, ce qui tourne autour de l'éternel retour, n'est ni le Tout, ni le Même, ni l'Identique : « seules reviennent les formes extrêmes – celles qui, petites ou grandes, se déploient dans la limite et vont jusqu'au bout de la puissance, se transformant et passant les unes dans les autres » (ibid. : 60). Ces formes extrêmes sont les *intensités pures* de la volonté de puissance, qui ne peuvent plus être attribuées à l'intégrité du corps ou à l'identité du soi. C'est pour cette raison que Klossowski définit la volonté de puissance comme une tonalité de l'esprit (*Stimmung*), qui est une fluctuation de l'intensité n'ayant qu'un seul sens : être une intensité (Klossowski 1969 : 95).

Dans « Klossowski ou Les Corps-Langage », Deleuze constate que, dans l'œuvre de Klossowski, une certaine objection à l'échange (la ressemblance) et un accent sur la véritable répétition prédominent. En ce sens, la véritable répétition s'avère être un renvoi à une singularité, à quelque chose qui ne peut pas être échangé (Deleuze 1969 : 333-334). La dissolution de soi, une fois qu'elle est touchée par le sentiment de l'éternel retour, aboutit à une série de rôles ou de simulacres, tous se rapportant aux intensités, aux singularités pré-individuelles et impersonnelles (ibid. : 345). L'éternel retour, ou la répétition en elle-même, qui est la puissance secondaire de la différence et tourne autour d'elle, mobilise le libre jeu des intensités pures, en les libérant de la capture opérée par l'identité de concepts généraux, comme le Dieu, qui servent de limite à leurs synthèses disjonctives. La distribution dans la synthèse, le « ou-bien... ou bien », est libérée de la

domination des concepts généraux pour que les intensités pures puissent passer les unes dans les autres. C'est ainsi qu'émerge la continuité entre la mort de Dieu et la volonté de puissance.

Le complexe de castration prenant la position de l'éternel retour

L'éternel retour, en tant que troisième synthèse du temps, renvoie à la fois à l'instinct de mort, dans *Différence et Répétition* (Deleuze 1968 : 105), et au complexe de castration effectuant une synthèse disjonctive libre, dans *Logique du sens*. En attribuant la fonction de synthèse disjonctive libre au phallus, conçu comme tracé de la castration, Deleuze assume une position proche des discussions autour de la différence sexuelle produites par les études de genre. En effet, non seulement le phallus est abordé comme signifiant vide et neutre par rapport à la masculinité – un tel usage est évoqué par plusieurs féministes, notamment Mitchell, Ellie Ragland-Sullivan, Michele Montrelay et Jacqueline Rousseau-Dujardin, qui prônent l'idée que le signifiant phallique est fondamentalement neutre, et suscite les idéologies du masculin et du féminin qui tournent autour de la différence sexuelle entre l'homme et la femme (Grosz 1990 : 141-144) –, mais l'accent est mis également sur le processus de sexualisation et déssexualisation de *la petite fille*. Ce processus va de pair avec une perte de l'identité au sein du Sujet parlant. La psychanalyse, comme le déplore Luce Irigaray, représente habituellement l'imaginaire et le symbolique du point de vue du petit garçon, en ne se donnant pas les moyens de le faire du point de vue de la petite fille⁹. En tant qu'individu montant à la surface et faisant l'expérience de la perte de son identité, la figure deleuzienne de la petite fille/Alice relève d'un usage assez féministe de la psychanalyse. Suivant Irigaray et Monique Wittig, cet usage ferait coïncider le masculin avec le Sujet universel, la personne *par excellence*, en affirmant par ce biais que le sexe est d'ors et déjà féminin. Bien que, dans *Logique du sens*, Deleuze définit dans les mêmes termes la sexualisation chez le garçon et la fille (ou mieux, qu'il n'y ait pas de différenciation explicite entre les deux sexes quant à la sexualisation¹⁰), la centralité de la figure de la petite fille/Alice, ici comme dans d'autres écrits, nous permet de l'interpréter comme l'acteur de la dissolution du soi. La féminité caractérisée par la figure de la petite fille, qui signifie le vrai mouvement de l'éternel retour, et notamment la

⁹ Cf. Grosz 1990 : 170-171 : « She asserts the psychoanalysis can only represent the imaginary and the symbolic from the point of view of the boy ; it has no means available to elaborate what the imaginary and symbolique may be in the girl's terms. ». Cf. aussi Irigaray 1977 : 36 : « (Chez Freud), la petite fille est bien alors un petit homme, et toutes ses pulsions et plaisirs sexuels, notamment masturbatoires, sont en fait « virils... » De façon conséquente, Freud soutiendra donc que la libido est toujours masculine, qu'elle se manifeste chez l'homme ou la femme, que l'objet désiré soit femme ou homme ».

¹⁰ Deleuze 1969 : 233 : « Reste que la fonction d'intégration directe et globale, ou de raccordement général, est normalement dévolu à la zone génitale. C'est elle qui doit lier toutes les autres zones partielles, grâce au phallus. Or, à cet égard, le phallus ne joue pas le rôle d'un organe mais celui d'image particulière projetée sur cette zone privilégiée, *aussi bien pour la fille que pour le garçon* ».

dissolution du soi, semble résonner avec la féminité définie par Irigaray à partir de termes non-identitaires, par opposition au régime binaire de la sexualité fondée sur une logique d'identité et de ressemblance réduisant la petite fille à un garçon non achevé.

Il s'agira maintenant d'approfondir l'analyse de la sexualité dans *Logique du sens*, avant d'opérer le rapprochement entre la figure deleuzienne de la petite fille et la position de la féminité chez Irigaray. Dans *Logique du sens*, la sexualité émerge de la profondeur du corps en tant qu'effet de surface. En étant un événement, la sexualité occupe la troisième dimension, celle de la surface, qui se distingue de la profondeur, occupée par les objets partiels, et de la hauteur. C'est une dimension sexuelle-pervers, gouvernée par le fantasme, étant donné que, chez Freud aussi, la perversion est « la prédisposition originelle et universelle de la pulsion sexuelle humaine » (Jodeau-Belle, Ottavi 2010 : 200) et le fantasme est toujours pervers. Cette troisième dimension dépend de l'intégration des zones érogènes et du raccordement opéré par le phallus. Le phallus est une « image projetée sur la zone génitale » et un « instrument de surface » (Deleuze 1969 : 234). C'est ainsi que la sexualité œdipienne s'établit à la surface sous le tracé de la ligne du phallus.

Deleuze définit le processus de sexualisation, qui est simultanément dissipation d'énergie de-sexué, en termes de synthèses. La première synthèse s'effectue dans « les zones érogènes dans la sexualité pré-génitale » (ibid. : 261) : les séries homogènes sont établies en fonction des points singuliers et des quantités intensives. La deuxième synthèse, celle du raccordement phallique, opère la conjonction des séries autour de la série génitale. Troisièmement, « la résonance des séries pré-génitales et œdipiennes comme le processus du phantasme » (ibid. : 263) sous la trace de la castration effectue la synthèse disjonctive dans laquelle le phallus joue le rôle d'un objet paradoxal, « excès et manque » à la fois, « toujours déplacé par rapport à lui-même : signifiant flottant et signifié flotté, place sans occupant et occupant sans place, case vide (qui constitue aussi bien un excès par ce vide) et objet surnuméraire (qui constitue aussi bien un manque par ce surnombre) » (ibid. : 265). Le Moi comme raccordement établi dans le narcissisme secondaire est le produit toujours non-achevé des opérations œdipiennes, y compris principalement la réparation du corps blessé de la mère et l'évocation ou faire venir du père. La coupure propre du complexe d'Œdipe entre « l'action voulue et l'action réellement faite » (ibid. : 239) entre la bonne intention de réparer la mère / faire venir le père et la création d'une toute nouvelle angoisse et culpabilité signifie la genèse de l'intentionnalité et la volonté. Pourtant, le passage de la ligne phallique (de la deuxième synthèse) au tracé de castration libère l'énergie neutre de la dé-sexualisation qui renvoie à l'instinct de mort dans son aspect spéculatif, responsable pour la genèse de la pensée. « L'énergie déssexualisée forme une nouvelle surface... la ligne d'Aiôn » (ibid. : 243). Le complexe de castration en tant que phantasme originaire signifie, dès lors, « une absence de subjectivation » (ibid. : 247), dont l'intentionnalité se manifeste après-coup, à partir de la doublure de la surface effectuée par les opérations œdipiennes. D'où

le rapprochement entre l'éternel retour et l'opération faite par le phantasme : « Ce qui apparaît dans le phantasme, c'est le mouvement par lequel le moi s'ouvre à la surface et libère les singularités acosmiques, impersonnelles et pré-individuelles qu'il emprisonnait » (ibid. : 249).

C'est ainsi que Deleuze définit le phantasme comme « le lieu de l'éternel retour » (ibid. : 252) à partir de son rapport à ce qui ne peut pas être réduit à une synthèse homogénéisante. Monique David-Menard (2005 : 91) souligne que Deleuze, dès le début, s'intéresse à « ce qui est irréductible à l'unité d'une synthèse qui réunirait des termes en les rendant homogènes ». Le phantasme en tant que lieu de l'éternel retour mobilise le mouvement de la synthèse disjonctive libre entre les termes hétérogènes. Le tracé de la castration, avec l'énergie neutre et désésexualisée qu'il libère, produit la fêlure de la pensée tout en indiquant que l'émergence de la pensée est le résultat d'un problème propre au couple. La différence sexuelle mène ainsi « à la différence d'intensité constitutive de la pensée » (Deleuze 1969 : 254). Dans la même doublure de la surface, effectuée par le passage de la ligne phallique au tracé de la castration, émergent la surface sexuelle, fondée sur la différence des sexes, et la surface métaphysique de la pensée. Deleuze définit cela dans les termes suivants : « La formule du phantasme, c'est : du couple sexué à la pensée par l'intermédiaire d'une castration... le penseur des surfaces est marié, ou pense « le problème » du couple » (ibid. : 254-255). Tout comme la pensée se déroule à partir de ce problème du couple, la petite fille, en tant que figure symbolisant la dissolution du soi et la désésexualisation est, chez le Deleuze de *Logique du sens*, un paradoxe, le paradoxe qui nous renvoie à la genèse de la pensée et constitue « l'objet sexuel de l'artiste » (ibid. : 278).

Cette étrange rencontre entre une interprétation étroitement klossowskienne de l'éternel retour et la psychanalyse permet à Deleuze de s'éloigner de la logique de la ressemblance et de l'analogie, gouvernant la psychanalyse selon Irigaray. Selon Irigaray, la petite fille ne peut être conceptualisée par Freud qu'à partir de sa ressemblance avec le petit garçon, cet autre qui a un organe sexuel analogue au pénis. Irigaray souligne le fait que dans le contexte œdipien, l'enfant est toujours conçu dans la forme du fils et la mère est conçue à partir d'un certain rapport avec le phallus (Grosz 1990 : 180)¹¹.

¹¹ Ce n'est pas forcément dans *Logique du Sens*, mais plus précisément dans *Anti-Œdipe* que l'on voit une telle critique de la psychanalyse, notamment contre la conceptualisation du phantasme par Freud, dans « Un Enfant est Battu » : « Il faut quelque chose de commun aux deux sexes, mais pour manquer à l'un comme à l'autre, pour distribuer le manque à deux séries non symétriques, et fonder l'usage exclusif des disjonctions : tu es fille ou garçon ! Il en est ainsi d'Œdipe et de sa « résolution, » différents chez le garçon et la fille. Il en est ainsi de la castration, et de son rapport avec Œdipe dans les deux cas. La castration est à la fois le lot commun, c'est-à-dire le Phallus prévalent transcendant, et l'exclusive distribution qui se présente chez les filles comme désir du pénis, et chez les garçons comme peur de le perdre ou refus d'attitude passive. Ce quelque chose de commun doit fonder l'usage exclusif des disjonctions de l'inconscient -et nous apprendre la résignation: résignation à Œdipe, résignation à la castration, renoncement pour les filles au désir du pénis, renoncement pour les garçons à la protestation lame, bref « assomption du sexe. » ce quelque chose du commun, le grand Phallus, le Manque aux deux faces non superposables, est purement mythique : il est comme l'Un de la théologie

Contre cette logique du même gouvernant la psychanalyse, qui réduit la différence à une identité *a priori*, Irigaray cherche une différence pure, une place totalement différente pour les femmes (ibid. : 172). « Elle cherche la polyvocité, la pluralité et la multiplicité qui demeurent inconnues dans les systèmes représentationnels dominants » (ibid. : 173). Comme Braidotti (2011 : 114) l'a déjà remarqué, une telle tâche est explicitement compatible avec la tâche principale de Deleuze : découvrir la logique de la différence qui précède le principe d'identité, en déterminant ce dernier comme un principe dérivé et secondaire. Malgré son adhérence à la psychanalyse freudienne dans le traitement de la sexualité, qui apparaît égal pour le garçon et la fille, *Logique du sens*, situe la petite fille à la surface en tant qu'objet sexuel d'artistes à la recherche de la dissolution du soi et propose une logique extra-propositionnelle de l'événement. En ce sens, l'ouvrage relève d'une proximité indéniable avec les penseurs de la différence sexuelle qui critiquent le Cogito universel masculin.

Grosz (1990 : 172) constate que, selon Irigaray, le masculin en tant que sujet neutre et universel est le résultat de l'évacuation du corps masculin de la masculinité. Dans ce contexte, Grosz renvoie à *Spéculum de l'Autre Femme* (1985), dans lequel Irigaray indique que le stade du miroir est l'illusion d'un espace de réflexion pure se produisant à travers la création d'une image-miroir, d'une surface qui dédouble et représente tout sauf elle-même. Cet espace du Cogito, entendu comme sujet universel, est le lieu où, dans les termes deleuziens, s'effectuerait la doublure entre le sujet de l'énonciation et le sujet de l'énoncé¹². S'il est vrai que le sujet se constitue dans le stade du miroir, à travers une coupure entre le sujet et l'objet qui serait en mesure de créer un Cogito sachant se prendre comme objet, la petite fille représente la destruction de ce sujet. Elle le détruit en se coupant en deux, en sautant d'une série à l'autre série, de l'autre côté du miroir, tout en effectuant une logique du sens en dehors de la circularité de la proposition. Comme le souligne Dorothea Olkowski, Irigaray se consacre à la création d'une poétique de la différence sexuelle qui se veut être une morpho-logique des fluides par opposition à la logique propositionnelle des solides (Olkowski 2000 : 93). C'est ainsi qu'elle tente de remplacer l'analyse des termes par une enquête se proposant d'aborder les relations entre les termes qui demeurent extérieures (ibid. : 95). C'est assez proche de l'enquête de Deleuze qui, dans *Logique du sens*, cherche « l'infinif... distance... Aiôn qui représente l'extra-propositionnel de toutes les propositions possibles... » (Deleuze 1969 : 250). D'ailleurs, Deleuze se réfère directement à Irigaray pour rendre compte du rapport entre le phantasme et l'infinif. Deleuze reconnaît la méthode d'Irigaray, dans sa quête d'une relation extra-propositionnelle, en disant, « c'est ainsi que l'Aiôn se peuple d'événe-

négalive, il introduit le manque dans le désir, et fait émaner les séries exclusives auxquelles il fixe un but, une origine et un cours résigné. Il faudrait dire le contraire : à la fois il n'y a rien de commun entre les deux sexes, et ils ne cessent pas de communiquer l'un avec l'autre, sur un monde transversal où chaque sujet possède les deux, mais cloisonnés, et communique avec l'un ou l'autre d'un autre sujet. Telle est la loi des objets partiels » (Deleuze, Guattari 1972 : 69-70).

¹² Ce point va être plus clairement abordé par Deleuze et Guattari dans *Mille Plateaux* où le sujet cartésien est qualifié, parmi d'autres, comme masculin. Cf. Deleuze, Guattari 1980 : chapitre III.

ments au niveau des singularités réparties sur sa ligne infinitive » (ibid. : 251). Le rapprochement entre ces deux penseurs peut être opéré à partir de cette orientation vers l'extra-propositionnel qui, dans le cas d'Irigaray, s'ouvre à une féminité polysexuelle. Cette féminité, qui indique « l'autre en elle-même... jamais identique, plutôt contigu », renvoie à la logique des fluides dans la mesure où elle vise « de s'en défaire pour ne pas s'y fixer, s'y figer ». Ce sexe vise à « n'être jamais simplement une » (Irigaray 1977 : 28).

Selon Grosz, Irigaray s'oppose à la logique de l' « ou bien... ou bien » demeurant au cœur des modèles de dichotomie, en présentant le féminin comme un mode occupant les deux alternatives de manière à exercer une logique de différence (Grosz 1990 : 178). C'est donc une disjonction libre qui est visée par Irigaray aussi bien que par Deleuze. Selon Irigaray, « le rejet, l'exclusion d'un imaginaire féminin met certes la femme en position de ne s'éprouver que fragmentairement, dans les marges peu structurées d'une idéologie dominante, comme déchets, ou excès d'un miroir investi par le « sujet » (masculin) pour s'y refléter » (Irigaray 1977 : 29). Le fait que la petite fille, et la dissolution du soi qu'elle expérimente, soient l'objet sexuel des artistes peut bien être interprété comme l'ouverture à la capacité de phantasme de se dire en infinitif, une capacité abordée par Irigaray comme l'écriture féminine. Il me semble productif d'aborder le concept plus tardif de « devenir-femme » en gardant à l'esprit la position de cette figure de la petite fille qui hante la pensée deleuzienne et son rapprochement avec la psychanalyse dans *Logique du sens*.

La féminité fluide d'Irigaray à l'encontre de la stabilité et de la solidité du Cogito masculin se rapproche indéniablement de la petite fille qui, en fonction de l'éternel retour, traverse toutes les séries possibles effectuant une perte d'identité klossowskienne. Les penseurs de la surface s'occupant du problème du couple, de la différence sexuelle, se heurtent inévitablement au problème de l'identité, dont la perte s'avère être sa caractéristique primaire. L'identité est dorénavant devenir-identitaire de ce qui diffère de soi-même et la petite fille aussi bien que la féminité chez Irigaray signifie cette différence pure résistant à la circularité de la logique propositionnelle, qui garantit le sens commun à la faveur de la conservation de l'identité du Sujet avec son Monde et son corps.

BIBLIOGRAPHIE

- Braidotti, R. (2011). *Nomadic Subjects : Embodiment and Sexual Difference in Contemporary Feminist Theory*. New York : Columbia University Press.
- Colebrook, C. Buchanan, I. (2000). *Deleuze and Feminist Theory*. Edinburg: Edinburg University Press.
- David-Ménard, M. (2005). *Deleuze et la Psychanalyse*. Paris : PUF.
- Deleuze, G. (1968). *Différence et Répétition*, Paris : Presse Universitaire de France.

- Deleuze, G. (1969). *Logique du Sens*. Paris : Editions de Minuit.
- Deleuze, G., Guattari, F. (1972). *L'Anti-Œdipe*. Paris : Editions de Minuit.
- Deleuze, G., Guattari, F. (1980). *Mille Plateaux*. Paris : Editions de Minuit.
- Grosz, E. (1990). *Jacque Lacan : A Feminist Introduction*. London : Routledge.
- Irigaray, L. (1977). *Ce Sexe Qui N'en Est Pas Un*. Paris : Editions de Minuit.
- James, I. (2009). "Pierre Klossowski". In Jones, G., Roffe, J. (eds.) (2009) *Deleuze's Philosophical Lineage*. Edinburg : Edinburg University Press, Edinburg.
- Jodeau-Belle, L., Ottavi, L. (2010). *Les Fondamentaux de la Psychanalyse Lacanienne : Repères épistémologiques ; conceptuels et cliniques*. Rennes : Presse Universitaire de Rennes.
- Klossowski, P. (1969). *Nietzsche et le Cercle Vicieux*. Paris : Mercure de France.
- Olkowski, D. (2000). "Body, Knowledge and Becoming-Woman: Morpho-logic in Deleuze and Irigaray" in Colebrook C., Buchanan, I. *Deleuze and Feminist Theory*. Edinburg: Edinburg University Press.