

Il y a événement et événement

Deux événements

Ceci est un événement. Sur le chemin d'une ville voisine, notre héros rencontre Dieu. Sa vie en est bouleversée, et vingt siècles plus tard, la nôtre subit encore les conséquences de cette rencontre.

Mais ceci aussi est un événement. Notre héros est emporté dans une course éperdue. Il ne sait plus s'il fuit ou s'il se précipite dans la mêlée. Il a vaguement conscience de prendre part à une bataille, peut-être même à une grande bataille. Une troupe d'artilleurs à cheval passe au galop, tirant un canon. Une estafette fait cabrer sa monture. Des blessés agonisent en gémissant. Mais la bataille elle-même, en quoi consiste l'ensemble de ces actions et de ces passions, n'est nulle part, et notre héros ne peut la saisir, ni physiquement ni intellectuellement. Elle est comme un brouillard, impassible et neutre, une vapeur qui recouvre le champ où les corps s'entremêlent. Elle est cette odeur de poudre que l'on perçoit partout, mais qui n'est nulle part.

J'ai utilisé, pour ces deux descriptions, le même mot. Mais il est clair qu'il ne s'agit pas du même concept. L'objet de mon texte est donc d'explorer les deux concepts d'événement que l'on rencontre dans la philosophie française contemporaine. Pour aller vite, j'appellerai le premier l'événement-Badiou²⁴⁶. Mais on le rencontre aussi, sous une forme un peu différente, dans le Lyotard de

²⁴⁶ A. Badiou, *L'Être et l'événement*, Paris, Seuil, 1988 ; *L'Éthique*, Paris, Hatier, 1993.

*Discours/Figure*²⁴⁷, et son origine la plus lointaine est sans doute lacanienne (pour ne pas, bien sûr, remonter encore plus loin). Le second événement, c'est l'événement-Deleuze. Son lieu d'apparition, et son traitement le plus complet, est dans *Logique du sens*²⁴⁸, mais le concept a accompagné Deleuze tout au long de son œuvre : j'en donnerai deux définitions tirées d'ouvrages plus tardifs, et son histoire philosophique est détaillée dans *Le Pli* (elle a trois étapes : les Stoïciens, Leibniz et Whitehead)²⁴⁹. Ces deux concepts ont quelque chose en commun, qui leur permet de partager leur nom : ils indiquent tous deux que quelque chose se passe. J'essaierai de montrer que les similarités s'arrêtent là, ce qui, vous en conviendrez, est peu.

Mon objectif est donc de décliner les déterminations de ces deux concepts. Il est aussi de voir en quoi ils peuvent nous servir à analyser les textes littéraires. Mon idée est que l'un et l'autre servent, mais pas pour les mêmes textes, et pas de la même façon.

Les déterminations des événements

Commençons par l'événement-Badiou, tel que la rencontre sur le chemin de Damas le laisse saisir (Badiou est effectivement l'auteur d'un *Saint Paul*²⁵⁰). On a affaire à un surgissement brusque, voire brutal. Une forme de violence s'exerce sur qui vit, mais aussi subit, l'événement : cette irruption violente est aussi une éruption, une trouée dans la vie quotidienne du sujet qui en fait l'expérience, et rien ne sera plus pour lui comme avant. Et comme l'événement en question est faste, c'est aussi un avène-

²⁴⁷ J.F. Lyotard, *Discours/Figure*, Paris, Klincksieck, 1971.

²⁴⁸ G. Deleuze, *Logique du sens*, Paris, Minuit, 1969.

²⁴⁹ G. Deleuze, *Le Pli*, Paris, Minuit, 1988, pp. 71-2 et chapitre 6.

²⁵⁰ A. Badiou, *Saint Paul*, Paris, PUF, 1997.

ment : il détruit, mais il fonde aussi. Le temps par exemple : l'événement est précisément daté, il interrompt le temps dans lequel il advient et auquel il met fin, mais c'est pour le refonder – notre calendrier en est encore la preuve. D'où à la fois l'extrême importance de l'événement, et son extrême rareté : un événement ne peut être qu'extraordinaire. On voit pourquoi un tel événement peut être qualifié de lacanien : avec lui, c'est le Réel qui envahit notre réalité quotidienne et la dévaste. Cet événement est, comme le Réel, impossible en ce qu'il échappe à toute symbolisation : on ne s'y attend pas, et le langage de la réalité ne permet pas de le nommer. L'épiphanie sur le chemin de Damas est, je l'ai dit, faste : c'est une épiphanie blanche, comme la magie du même nom. Mais il en est aussi de noires, comme celle de Kurtz, qui ne se laisse balbutier que dans l'exclamation célèbre, « The Horror! The Horror! ».

A cet événement-Badiou, l'événement-Deleuze est diamétralement opposé. Il ne surgit pas, il enveloppe et caresse les corps par lui affectés. Il n'est pas le lieu d'une violence, mais au contraire d'une impassibilité. On ne le compare pas à une éruption, mais à une vapeur (c'est Deleuze lui-même qui utilise le terme). Il ne provient pas des profondeurs du corps, comme l'épiphanie noire de la crise psychotique, ni des hauteurs de la transcendance, comme l'épiphanie tout court, il circule à la surface. C'est bien pourquoi la bataille, avec son champ, en fournit l'exemple canonique. Il ne trouve pas la situation dans laquelle il survient, il en exprime une dimension, la nimbe, aux marges, d'une aura de sens. L'événement-Badiou au sens strict ne fait pas sens du tout, car Badiou est pauliste mais athée : il ne se dit dans aucun langage connu, mais il fonde un processus de vérité (de la vérité, c'est-à-dire du bon sens et du sens commun, l'événement-Deleuze n'a cure, car il est en deçà). Il ne s'agit donc pas avec Deleuze d'avènement, mais de circulation, et de circulation d'un incorporel –

c'est pourquoi l'événement est qualifié de phantasme. Enfin, cet événement impassible n'est pas situé dans le temps, tout au moins dans le temps chronologique, Chronos : son domaine est la grande année des Grecs, l'Aiôn. Et un événement-Deleuze n'est pas extraordinaire, car partout le sens circule : à chaque accident son événement.

Du bon usage de l'événement-Badiou

Entrons dans les détails, même si c'est rapidement. Badiou est un philosophe systématique, et son concept d'événement est enserré dans une série de concepts, qui forment système.

Je rappelle rapidement, et pour mémoire, cette série de concepts²⁵¹. La *situation* est ce dont nous héritons, la conjoncture dans laquelle nous nous trouvons. Elle est dotée d'un *langage* et d'une *encyclopédie* (terme qui, comme à l'habitude, désigne l'ensemble des savoirs et des croyances qui peuplent une conjoncture). Dans cette situation, mais non par elle ou avec elle (il y est indiscernable et innommable) surgit un *événement*. Cet événement a son site dans la situation, mais il la troue, la bouleverse, la révolutionne. Ce bouleversement est le début d'un processus de *vérité* qui se soutient de la *fidélité* de ceux que la rencontre de l'événement a interpellés – c'est pourquoi ce processus est également un processus de subjectivation : le militant de l'événement s'y fait *sujet*, il y découvre son humanité véritable. Le terme de vérité ne prend pas de majuscule : la vérité est un concept vide ; par contre il y a *des* vérités, induites par l'événement dans les quatre champs où celui-ci peut surgir : la politique (l'événement y est révolution), la science (on a une révolution scientifi-

²⁵¹ Cf. J.J. Lecercle, « Cantor, Lacan, Mao, Beckett, *même combat*: The Philosophy of Alain Badiou », in *Radical Philosophy*, 93, janvier/février 1999, pp. 6-13.

que, un changement de paradigme), l'art (il n'y a pas de terme spécifique pour désigner une révolution en art : même non nommé, l'objet existe pourtant) et enfin l'amour (où l'événement se nomme coup de foudre). Et naturellement l'événement ne réussit pas toujours sa rencontre, et l'ensemble du processus peut être affecté de divers *désastres*. Ce mot a chez Badiou valeur de concept, et il en distingue trois : le simulacre, qui fait prendre un élément de la situation pour un événement (l'exemple qu'il donne est la « révolution » national-socialiste) ; la trahison qui fait que le militant de l'événement n'est pas à la hauteur de la rencontre qu'il fait, et se retourne contre l'événement, le trahit ; la terreur enfin, qui impose au tout de la situation une vision de l'événement qui, n'étant pas l'objet d'un processus de fidélité, ne produit plus non plus de vérité (l'exemple que Badiou donne ici est celui de la terreur stalinienne).

Cette série de concepts pose une série de questions (la question d'un cinquième champ, celui de la religion, que Badiou refuse d'évoquer, mais qui semble sous-jacent aux quatre autres ; la question du sixième champ, réellement absent celui-là, celui de l'histoire ; et la question de la décision : qu'est-ce qui m'assure que j'ai bien affaire à un événement, hormis ma conviction subjective ?). Il est clair néanmoins qu'il s'agit d'une théorie puissante et efficace. Ayant déjà montré qu'elle pouvait nous permettre de relire *Frankenstein* de façon originale, et en particulier à l'aide du concept de trahison (la révolusio[n] que Victor ressent à l'égard de sa créature s'explique par le fait qu'il n'est pas à la hauteur de sa découverte scientifique géniale), je me contente de vous renvoyer à ces textes²⁵².

²⁵² Cf. J.J. Lecercle, « *Frankenstein*, roman du paradoxe », in *Les Cahiers de paralittérature*, 7, Liège, CEFAL, 1997, pp. 53-70 ; « L'Étincelle et la pompe à air », in *Bulletin de littérature générale et comparée*, 25, automne 1999, pp. 189-210 ; ainsi que l'article cité à la note 6.

Je vais plutôt essayer de généraliser. Le concept d'événement-Badiou ne me permet pas seulement de lire à nouveaux frais *Frankenstein*, mais le genre fantastique tout entier. Il nous permet de proposer une définition contrastive du genre, par exemple dans son opposition au merveilleux. Ainsi ma théorie du fantastique peut se dire en une phrase : le texte fantastique est celui qui met en scène, dans toute sa bouleversante violence, le surgissement de l'événement-Badiou.

Cette théorie du fantastique n'est pas aussi originale que je prétends qu'elle est. Elle m'a été inspirée par un bref article de Roger Caillois, paru dans *Le Monde* (supplément livre) aux alentours de Noël 1976²⁵³. Caillois y oppose le merveilleux et le fantastique. Le merveilleux, nous dit-il, est au fantastique ce que la licorne est au narval. Ces deux bestioles ont en effet des propriétés opposées et symétriques : l'une (le narval) existe, l'autre pas ; l'une (la licorne) conforte l'ordre du monde (au moyen-âge la corne de licorne – terme qui désignait en réalité l'éperon d'un narval – avait des propriétés médicinales, et l'exposition à la licorne était censée vérifier la vertu des filles), l'autre inquiète ce même ordre, en ce que l'éperon du narval est en réalité sa canine supérieure gauche montée en graine, et enfreint (le narval est le seul animal à le faire, avec un crabe frappeur dont la pince gauche est disproportionnée) la symétrie sagittale qui gouverne l'aspect extérieur des animaux. Le narval est donc l'analogon du fantastique, car ce genre se nourrit de *realia*, mais introduit en eux un événement (brutal, imprévisible, irréversible : une fois Gregor Samsa devenu cafard, rien, pas même la fin de l'histoire, ne permettra de revenir sur cet événement). Tandis que la licorne est l'analogon du merveilleux, en ce qu'elle est un objet impossible, mais

²⁵³ R. Caillois, « De la licorne au narval », *Le Monde*, 24/12/1976, p. 11.

qui conforte l'ordre du monde – c'est bien pourquoi elle trotte au milieu du paysage des contes de fées.

On peut formuler cette théorie contrastive du fantastique sous la forme de la corrélation suivante : le fantastique est au merveilleux ce que le narval est à la licorne, le Réel lacanien à la réalité, l'horreur bouleversante à sa version jouée et domestiquée (*fear* v. *thrill*), l'oxymore à la métaphore, et le phantasme kleinien au fantasme qui est le nom du rêve éveillé. Je n'ai pas le temps de développer la corrélation, mais on y aura reconnu, dans la rangée fantastique, l'essentiel des caractéristiques de l'événement-Badiou, toutes placées sous le signe de la violence de son irruption et de ses effets. Violence dévastatrice de l'irruption du Réel, violence symbolique de l'oxymore, cette contradiction logique, violence affective de l'épiphanie noire, qui n'a rien à voir avec l'apparence plaisante de violence dans la plupart des films dits d'horreur. Le fantastique est bien le genre de l'événement, comme le merveilleux est celui de la situation maintenue, de l'identité reconnue et confortée. J'aimerais ajouter cette dernière colonne à ma corrélation.

Quelle que soit la puissance de ce concept d'événement, son utilisation en littérature, qui est fructueuse, a au moins une limite. Il nous permet de penser le texte comme lieu où est accueilli, représenté et mis en scène l'événement. Il nous permet de penser l'événement *dans* le texte, mais non l'événement *du* texte, le texte comme événement. On m'objectera que puisque l'art est, selon Badiou, l'un des quatre champs où des événements surgissent, il doit bien y avoir des textes-événements. Mais ce qui est événementiel dans l'art chez Badiou, ce n'est pas tant un texte qu'une œuvre ; Mallarmé, mais pas spécialement un de ses poèmes ; Haydn, mais pas une de ses sonates.

Du bon usage de l'événement-Deleuze

Je vous propose deux définitions de l'événement-Deleuze, que, comme je l'ai annoncé, j'emprunte délibérément à la fin de son oeuvre. La première provient de *Qu'est-ce que la philosophie ?* :

C'est ce qu'on appelle l'Événement, ou la part dans tout ce qui arrive de ce qui échappe à sa propre actualisation. L'événement n'est pas du tout l'état de choses, il s'actualise dans un état de choses, dans un corps, dans un vécu, mais il a une part ombrageuse et secrète, qui ne cesse de s'ajouter à son actualisation.²⁵⁴

La seconde provient de *Critique et clinique* :

Les événements purs et sans mélange brillent au dessus des corps mélangés, au dessus de leurs actions et de leurs passions embrouillées. Comme une vapeur de la terre, ils dégagent à la surface un incorporel, un pur « exprimé » des profondeurs : non pas l'épée, mais l'éclair de l'épée, l'éclair sans épée comme le sourire sans chat.²⁵⁵

Un sourire sans chat (entité dont vous avez reconnu l'origine), voilà ce qu'est l'événement pour Deleuze. Et ces deux définitions reprennent les déterminations du concept, que *Logique du sens* analyse en détail.

L'événement-Deleuze est donc *incorporel* : c'est une vapeur qui enveloppe le mélange parfois violent des corps et les caresse : il est produit par ce mélange, effet incorporel d'une cause corporelle, mais ne se confond pas avec lui. Bien qu'on le décrive comme circulant au dessus du champ où s'animent les corps, on le dira *superficiel*. Il n'appartient pas aux profondeurs terribles du corps, son non-sens policé, de surface, n'a rien à voir avec l'émergence du non-sens primaire de l'événement-Badiou

²⁵⁴ G. Deleuze & F. Guattari, *Qu'est-ce que la philosophie ?*, Paris, Minuit, 1991, pp. 147-8.

²⁵⁵ G. Deleuze, *Critique et clinique*, Paris, Minuit, 1993, p. 35.

(lorsque l'exemple en est la crise psychotique). Mais il n'appartient pas non plus aux hauteurs de la transcendance, il n'est pas l'irruption de la sur-nature dans notre vie quotidienne (comme est l'événement-Badiou, dans le cas de la rencontre épiphanique). Indépendant du mélange des corps, même s'il leur est attribué, l'événement-Deleuze est *neutre et impassible*, ni actif ni passif, ni impliqué ni compliqué dans les plis de la situation. C'est que, comme nos deux définitions le soulignent, l'événement est *virtuel* : il ne se confond pas avec l'accident, qui est comme son double corporel ; il s'actualise dans le corps mais échappe à sa propre actualisation. Son temps est l'*Aiôn*, temps de l'infinie division passé/futur, sans présent (tandis que la violence de l'événement-Badiou éclate dans le présent de l'épiphanie). Pour Deleuze, l'événement est ce qui va se passer, ce qui vient de se passer, jamais ce qui se passe. Si la marque de l'événement neutre est dans la phrase le verbe à l'infinitif, « Alice-grandir », on comprend qu'Alice est *en même temps* plus grande qu'elle n'était, et plus petite qu'elle ne sera : là est l'événement, dans cette perpétuelle division du passé et du futur. Ce temps paradoxal, temps de l'*Aiôn*, temps de l'événement, dessine la temporalité de ce que Deleuze appelle le devenir.

Enfin (ou bref) l'événement-Deleuze est double, il a deux faces, l'une tournée vers les états de choses, auxquels il est attribué, et l'autre tournée vers les propositions, dont il est l'exprimable ou l'exprimé. D'où la série autour de laquelle Deleuze construit *Logique du sens*, événement-sens-phantasme. Cela mérite un peu d'explication.

Logique du sens n'est pas seulement une lecture de Lewis Carroll, c'est aussi, et peut-être d'abord, une lecture des Stoïciens²⁵⁶. Une relecture de leur *physique* : Deleuze reprend leur théorie des incorporels, ces « dimensions »

²⁵⁶ On consultera à ce sujet l'ouvrage de F. Hildefonse, *Les Stoïciens 1 ; Zénon, Cléanthe, Chrysippe*, Paris, Les Belles Lettres, 2000.

des corps que sont le temps, le lieu, le vide et le *lekton* (parfois traduit par « énoncé » et parfois par « sens ») ; et il leur reprend leur théorie de la causalité, selon laquelle les causes sont corporelles (ce sont des corps qui se mélangent, et le couteau est cause de la blessure) mais les effets incorporels (le pur éclair de la blessure est attribué au couteau s'enfonçant dans la chair, mais ne se confond ni avec l'un ni avec l'autre). C'est également une relecture de leur *logique*, à laquelle Deleuze emprunte sa théorie du sens comme quatrième dimension, ainsi que sa théorie de la phrase-événement, dont le centre n'est plus le nom comme chez Aristote (la qualité de « mortel » est attribuée à Socrate : Socrate est mortel), mais le prédicat, c'est-à-dire le verbe (« ça verdoie », « il y a du verdoisement dans cet arbre », plutôt que « l'arbre est vert »). Enfin, c'est une relecture de leur *morale* : l'événement-Deleuze ressemble à cet événement stoïcien indifférent et impassible, et qu'il faut s'efforcer d'accueillir (à la hauteur duquel, ou plutôt à la surface duquel il faut tenter de se placer) par l'opération de l'*amor fati*.

Mais *Logique du sens* c'est bien sûr aussi une lecture de Carroll. C'est chez Carroll que Deleuze fait ressortir le caractère paradoxal de l'événement, sous ses deux faces : incorporel *et* attribué à des corps, mais aussi et à la fois sens et non-sens de surface. Et ce sont les quatre paradoxes du sens, qu'il dégage chez Carroll, qui lui permettent d'élaborer une doctrine du sens par opposition à la *doxa*, c'est-à-dire au bon sens qui donne la direction droite à la proposition, et au sens commun, qui assure à la proposition identité et reconnaissance, lui fixe sa place dans l'interlocution. Car le sens-événement deleuzien n'est ni la désignation (rapport de référence entre la proposition et le monde), ni la manifestation (rapport d'expression entre la proposition et son locuteur), ni la signification (cohérence syntaxique de la proposition, qui lui permet de s'insérer dans une argumentation). Le verbe à l'infinitif de

l'événement-sens n'est ni le nom qui nomme les corps, ni l'adjectif qui nomme leurs qualités. Il n'est pas non plus le déictique qui marque la désignation, l'embrayeur qui marque la manifestation, ni le marqueur de cohérence syntaxique, de cohésion, qui assure que la proposition s'incarne dans une phrase bien formée : il est ce quatrième élément de la proposition, paradoxal et nonsensique, cet ensemble de virtualités de sens que la phrase actualise et fige en *doxa*. Il est (chrono)logiquement situé avant la fixation doxique par la phrase.

La question est, naturellement : à quoi ce concept d'événement va-t-il me servir ? Ou, plus précisément : en quoi va-t-il nous servir à analyser des textes littéraires ? Comme il est en grande partie élaboré à l'occasion de la lecture d'une œuvre littéraire, celle de Carroll, on peut raisonnablement penser qu'il présente quelque affinité avec ce qui nous intéresse. Mais si l'utilité de l'événement-Badiou est claire et précise en ce qu'il nous permet de mieux comprendre un certain type de texte, celle de l'événement-Deleuze est plus diffuse. Peut-être est-ce là un avantage. L'événement-Badiou était extraordinaire et donc rare, il ne peut concerner que certains textes en ce qu'ils le mettent en scène. Mais il y a de l'événement au sens de Deleuze chaque fois que quelque chose se passe (à chaque accident son événement), chaque fois qu'une aura de sens nimbe une proposition, c'est à dire *chaque fois qu'il y a un texte*. Le concept d'événement-Deleuze nous incite à chercher dans chaque texte la part de sens qui s'y laisse percevoir, derrière les certitudes figées du bon sens et du sens commun, il nous incite à considérer non pas l'événement dans le texte, mais l'événement *du* texte, le texte comme événement. Il y a là, je pense, un élément de définition du concept de littérature qui ne repose pas sur l'écart par rapport au langage dit ordinaire et donc sur la construction douteuse d'une « langue poétique ». Lire poétiquement un texte, d'où qu'il

vienne, c'est le traiter comme un événement, faire apparaître le sens au sens de Deleuze que notre lecture blasée et immédiate ne sait plus percevoir. On comprendra que cette recherche sera plus fructueuse si elle concerne un poème de Mallarmé que si elle porte sur la conversation que j'ai avec mon boucher. Mais même ma conversation avec mon boucher a des aspects poétiques, ou événementiels, pour peu que mon boucher soit spirituel, comme j'ai essayé de le montrer dans l'un de mes livres²⁵⁷.

Cela nous permet, je pense, de comprendre deux choses. La première est la différence évidente, mais aussi une certaine relation secrète, entre mes deux concepts d'événement. L'événement-Badiou est la forme paroxystique de l'événement-Deleuze, il essaie d'être à la hauteur de l'avènement fulgurant de l'oeuvre, trouant le silence mais également tendue vers un autre silence, que la poétique moderniste s'est toujours donnée pour tâche de penser, comme en témoigne la citation suivante de Blanchot, que j'évoque ici parce que je la crois typique :

Que l'oeuvre d'art *soit*, marque l'éclat, la fulguration d'un événement unique, dont la compréhension peut ensuite s'emparer, auquel elle se sent redevable comme à son commencement, mais qu'elle ne comprend d'abord que comme lui échappant : non compréhensible, parce qu'il se produit dans cette région antérieure que nous ne pouvons désigner que sous le voile du « non ».²⁵⁸

A première vue, cet événement-là ressemble fort à l'événement-Badiou : fulgurant dans sa violence, il est nommable seulement sous l'espèce du « non », par une sorte de théologie négative. Mais il en diffère sur un point important, par quoi il se rapproche de l'événement-Deleuze : il n'est pas seulement *dans* le texte, il est le texte lui-même, en tant que le texte *est* au sens fort, c'est à dire

²⁵⁷ J.J. Lecercle, *Interpretation as Pragmatics*, London, Macmillan, 1999, chap.3.

²⁵⁸ M. Blanchot, *L'Espace littéraire*, Paris, Gallimard, 1955, p. 299.

est un grand texte. Car il se situe dans cette « région antérieure » où se produit la fulguration, et qui est la région de la virtualité et du sens (cette région que, dans *Différence et répétition*, Deleuze, qui lui aussi fait appel à la métaphorique de l'éclair, appelle celle du « précurseur sombre »). Et l'on comprend pourquoi l'événement que célèbre Blanchot est d'occurrence plus fréquente que l'événement-Badiou : c'est qu'il est le virtuel qui enveloppe chaque actualisation esthétique – et vous m'accorderez qu'il y a plus de grands textes que de révolutions.

La seconde chose que l'événement-Deleuze me permet de comprendre se démontre sur des exemples. En voici deux, rapides.

Deux exemples, rapides

Chacun connaît la première strophe du poème 29 des *50 Poems* de Cummings. Je la cite pour mémoire :

anyone lived in a pretty how town
(with up so floating many bells down
spring summer autumn winter
he sang his didn't he danced his did.²⁵⁹

Le travail d'interprétation de ce texte, d'apparence obscure, va se concentrer sur le niveau deleuzien de la *doxa*, sur le bon sens et le sens commun. Ce que l'interprétation nous dit, c'est que ce texte, malgré les apparences, est doté de signification et de désignation. Si l'on rebat les cartes dans le deuxième vers, on obtient une phrase fort compréhensible, lieu d'une métaphore poétique qui n'est guère bouleversante d'originalité : « with so many bells floating up and down ». Et une fois trouvé l'ouvre-boîte (qui est vieux comme la littérature), c'est-à-dire que le héros de

²⁵⁹ E.E.Cummings, *Complete Poems 1904-1962*, New York, Liveright, 1994, p. 515.

cette triste histoire, comme Ulysse temporairement, a pour nom Personne, « Anyone », l'intrigue se fait limpide, et triviale ; elle se résume dans la formule joycienne, « they lived and loved and laughed and left » – on comprend dès lors que ce poème qui dit les âges de la vie, ou les étapes du couple, ait recours à la métaphore du retour des saisons, comme au vers 3. Seul le quatrième vers, dont l'agrammaticalité célèbre a longtemps titillé les linguistes, résiste à cet engluement dans un bon sens épais.

C'est qu'en lui résiste le sens-événement, cette virtualité qui échappe à son actualisation dans la *doxa*. Alors il devient apparent que le sens est indécidable et contradictoire (« anyone » est *à la fois* un nom et un pronom, et le vers « and noone stooped to kiss his face » doit recevoir deux interprétations incompatibles), qu'il est fluide (songez à la plasticité syntaxique du second vers, qui produit un fort effet d'iconisme) et qu'il est indéterminé, ce qu'illustre fort bien la construction-valise du quatrième vers, où l'on lira aussi bien « he sang his song he did his dance » que « he didn't sing his song but he did his dance », ou que « he sang about what he didn't do, and he danced on what he did » – un ensemble de potentialités de sens que le poème inscrit toutes, en tant que virtualités, dans le texte, et qui résistent et échappent à leur actualisation dans une interprétation.

Alors il est clair que le poème se construit en inversant les positions habituelles du bon sens et du sens : au lieu de figer le sens dans un bon sens qui assure l'interprétation droite, et qui ne laisse retrouver ce sens qu'à l'état de traces, dans les failles du texte, il exhibe le sens sur l'avant-scène, l'impose à la première lecture, et enjoint au lecteur de reconstruire le sens commun qui est source d'identité et de reconnaissance et qui ici, pour une fois, provisoirement se refuse. Par quoi, bien entendu, le poème nous entretient, malicieusement et en abyme, de la poéticité.

Mon second exemple est la chute de la nouvelle de Virginia Woolf, « The Mark on the Wall », dont je résumerai les premières pages par la question : « Était-ce un clou (« nail ») ou un escargot (« snail ») ? ». Voici venu le moment de l'épiphanie :

“I'm going out to buy a newspaper.”

“Yes?”

“Though it's no good buying newspapers... Nothing ever happens. Curse this war; God damn this war!... All the same, I don't see why we should have a snail on our wall.”

Ah, the mark on the wall! It was a snail.²⁶⁰

Cette chute est ironique. Une voix, que l'on imagine masculine, à cause sans doute de la verdeur de son langage, se plaint de l'absence d'événement : « nothing ever happens! ». Et à première vue cette voix a raison. La première guerre mondiale, donnée comme cause de cette absence d'événement, n'est pas un événement-Badiou, simplement la conséquence prévisible et nommable de tensions discernables dans la situation. Mais sur deux points capitaux, là est l'ironie, cette voix se trompe. Il y a une ironie dramatique qui nous fait prendre littéralement les imprécations contre la guerre, qui, si elle ne fut pas un événement en elle-même, fut le site d'un événement – cela s'appelle la révolution d'Octobre. J'ai parlé d'ironie dramatique, car rien ne me dit (et tout me suggère le contraire) que Woolf pensait en écrivant ce texte à ladite révolution : on ne peut pas dire que sa nouvelle soit préoccupée de la lutte des classes ni de la nécessité de lutter contre l'impérialisme. Mais il y a une autre ironie à l'oeuvre, car si la guerre n'est pas un événement, elle fait événement dans le texte, par cette irruption brutale dans les rêveries de l'autre voix (que l'on imagine féminine), la voix de la narratrice qui construit la nouvelle avec la suc-

²⁶⁰ V. Woolf, « The Mark on the Wall », in *The Haunted House*, Harmondsworth, Penguin, 1973, p. 52.

cession de ses « trains of thought ». Quelque chose se passe, l'évocation de la réalité, qui dissout les innombrables souvenirs et scènes imaginaires et répond à la question initiale : qu'est-ce que cette tache sur le mur ? Alors il apparaît que cet escargot, qui contrairement à son collègue de « Kew Gardens » est immobile, est cet objet paradoxal qui règle le défilé des « trains of thought », qui régulièrement les relance, jusqu'à venir, tel un point de capiton, les raccorder définitivement à la réalité. Cet élément paradoxal, qui circule parmi les séries naturellement divergentes et les fait converger, c'est l'incarnation du sens deleuzien, c'est le sens comme événement. L'escargot, ce n'est pas ici le symbole du monde, « the hub of the universe », mais c'est l'incarnation de la forme d'événement que cherche à penser Deleuze, et dont Virginia Woolf, presque explicitement dans cette nouvelle comme pratiquement dans ses romans, tire une poétique. Un « moment of being », ce n'est pas aussi frappant, aussi violent qu'une révolution : je ne suis pas sûr que cela en soit moins important pour autant.

Jean-Jacques Lecercle