

Coalescence de la littérature et de la politique : les notions communes

Sylvano Santini

Number 8, Winter 2005

Politique et littérature : les mots, petits ou grands

URI: <https://id.erudit.org/iderudit/2361ac>

[See table of contents](#)

Publisher(s)

Cahiers littéraires Contre-jour

ISSN

1705-0502 (print)

1920-8812 (digital)

[Explore this journal](#)

Cite this article

Santini, S. (2005). Coalescence de la littérature et de la politique : les notions communes. *Contre-jour*, (8), 133–146.

Coalescence de la littérature et de la politique : les notions communes

Sylvano Santini

La continuité de l'individu dans le commun : l'anomalie de Spinoza

La littérature et la politique se rejoignent sur un point, semble-t-il : elles expriment toutes les deux des rapports humains. Cette prémisse est séduisante et ne heurte sans doute pas le sens commun. Si nous l'évoquons de façon péremptoire, nous risquerions toutefois de nous faire reprocher d'abandonner, un peu trop facilement, le trait fondamental qui les distingue : pendant que la littérature représente les relations humaines sur le mode de l'imagination et de la fiction, la politique les performe sur le mode de l'état de fait. Par souci de clarté, il faudrait donc ajouter ceci à la prémisse si nous voulons indiquer le lien entre littérature et politique : elles sont des modes d'être qui expriment les deux moments de la constitution des relations humaines. Elles s'enlacent et produisent le commun.

Cette étroite collaboration de la littérature et de la politique a pour effet d'éliminer l'idée de médiation et, du coup, d'atténuer une conception forte de la politique. La politique ne se confond pas ainsi avec un État de droit, un contrat social ou des institutions gouvernementales qui gèrent et développent les interactions entre les individus qui font partie d'une

seule société ; la politique, ce sont des relations entre les hommes, et ces dernières sont le fruit de leur imagination. Dans cette perspective, la littérature est l'un des modes de l'imagination constitutive des relations entre les hommes, et la politique, l'un des modes des relations effectives de l'imagination. Politique et littérature sont les étapes vivantes d'un processus en spirale : elles se prolongent et se complètent réciproquement en vertu de deux pouvoirs qu'elles partagent : le pouvoir d'être affecté et le pouvoir d'affecter. Les relations effectives entre les hommes ont le pouvoir d'affecter l'imagination et l'imagination, en retour, a le pouvoir d'affecter les relations effectives. Politique et littérature sont coalescentes et se déversent toutes les deux dans un « corps » en commun.

Cette vision d'une spirale idéale de l'imagination et des relations effectives, toutes les deux constitutives de l'être en commun, est redevable, en partie, à un retour à Spinoza conjugué à une crise du marxisme. Au début des années quatre-vingt, Antonio Negri a saisi le sens de cette conjonction, rejoignant ainsi une partie de l'interprétation deleuzienne de Spinoza. Pour le penseur italien, la crise du marxisme est attribuable à la manière dont un certain « marxisme orthodoxe » a remis le pouvoir constitutif du commun entre les mains théoriques de la dialectique historique, effaçant dans l'horizon de l'absolu la puissance constitutive des imaginations individuelles dans la pratique. Le retour à Spinoza fait éclater la crise, puisqu'elle force à penser la production du commun sur le mode d'une immédiateté des singularités comme expression politique. L'« anomalie » de Spinoza, c'est d'avoir pensé, en dépit de l'état d'esprit de son époque, les relations qui unissent les hommes en fonction de la puissance constitutive des individus dans la pratique, et non à partir du pouvoir abstrait du contrat social. Comme le dit Negri dans *L'anomalie sauvage* :

La pensée de Spinoza n'est pas une pensée « libérale », en aucun sens du terme, elle ne cherche pas à fonder l'État de droit, en aucune manière, elle n'a rien à voir avec la ligne « sublime » Hobbes-Rousseau-Kant-Hegel ! La limite, et cette fois sans guillemets, est alors uniquement relative à l'impossibilité actuelle d'inscrire l'essence du contrat dans un système adéquat : elle réside dans la

césure du système, pas encore dépassée, dans la difficulté de relier le contrat à la force constitutive de l'imagination.

Les imaginations individuelles se continuent immédiatement dans le corps social. Cette continuité découle d'un schématisme : le droit naturel de l'individu n'est pas aliéné mais persiste dans la société¹. Spinoza parle en ce sens de multitude, concept qui se distingue de celui de Hobbes dans le *Léviathan*, lequel est développé selon une logique exclusive laissant tout le pouvoir à un seul représentant : en abandonnant son droit naturel à l'État, la multitude devient Peuple². Dans l'esprit d'une constitution selon la pratique de Spinoza, Negri rejoint, sans grande surprise, un penseur étatsunien, Michael Hardt, qui, de son côté, semble avoir assimilé les leçons du pragmatisme. Dans leur dernier écrit en collaboration, *Multitude*, Negri et Hardt pensent la constitution du commun en recourant aux idées d'habitude et de méliorisme chez les premiers pragmatistes (Peirce, James, Dewey) et en se référant aussi à la pensée *queer* de Judith Butler, qui a donné un sens au post-marxisme aux États-Unis. C'est à ce moment du livre que nous retrouvons, semble-t-il, la possibilité d'une coalescence entre politique et littérature comme production de subjectivité : « la subjectivité est produite à travers la coopération et la communication, et cette subjectivité contribue à son tour à produire de nouvelles subjectivités, et ainsi de suite. Dans cette spirale, chaque mouvement successif allant de la production de la subjectivité à la production du commun représente une innovation qui enrichit la réalité ». Pour Hardt et Negri, la multitude représente le concept de la multiplicité, c'est-à-dire une idée adéquate, une « notion », des rencontres conjonctives et disjonctives des imaginations individuelles dans la société. Autrement dit, la multiplicité correspond à la réalité politique de la pluralité ; la multitude, elle, est la « notion commune » de cette réalité. Cette manière de voir les choses anticipe les pouvoirs des notions communes : l'esprit (imagination, entendement, raison) n'impose pas ses concepts à la réalité sans d'abord avoir été touché par elle. Il est, en ce sens, une extension de la réalité. Si cela est vrai, les « notions communes » nous donneraient l'idée adéquate (une sorte de « notion » des notions communes) du passage d'une imagination individuelle dans le commun, et vice versa. Hardt a écrit des pages très éclairantes sur le

concept de « notions communes » de Spinoza, revisité par Deleuze. Ces pages correspondent à la genèse de sa pensée de la multitude, mais sont aussi le lieu du dévoilement de la puissance des notions communes : l'idée de la coalescence entre littérature et politique. Hardt les a écrites au moment même où Negri écrivait que « du Réel émane un nouveau réel » (*Spinoza subversif*). Sur ce point, leur rencontre était annoncée.

Passion et action : le double pouvoir des notions communes

Tout commence par la sensation d'une relation de convenance entre notre corps et un corps étranger, et comme elle est sentie de manière passive par l'esprit, elle porte en elle un sens du réel ; autrement dit, elle n'est pas vécue comme une invention de l'esprit mais comme un fait : la relation existe. Lorsque cette relation est de convenance, elle produit une passion joyeuse ; inversement, une passion triste découle d'un sentiment d'incompatibilité entre deux corps. Cette joie passive se transforme ensuite en joie active lorsque l'esprit s'en forme une idée adéquate, « une idée claire et distincte ». La réalisation de cette idée augmente la puissance d'agir de l'homme, puisqu'elle transforme ce qu'il sent passivement en une image produite par l'esprit. S'appropriant ainsi une relation existante par imagination, l'homme peut s'en servir comme d'un modèle pour produire des relations qu'il ne sent pas immédiatement. Lorsque l'idée adéquate produit cette extension d'une relation sentie à une relation imaginée entre deux corps, elle devient une « notion commune ». Ainsi, la notion (idée adéquate) est commune, car elle a sa source dans une relation existante et donne vie à des relations qui n'existeraient pas autrement. En d'autres mots, en créant des notions communes, l'homme invente des relations dans le monde réel en suivant le schème d'une relation existante : l'homme fait corps avec le monde en fonction de ce qu'il en reçoit. Mais comme le nombre de relations augmente au rythme de l'invention de notions communes, il serait aisé d'avoir l'intuition qu'au bout du processus gît un seul grand corps universel. Pour éviter l'écueil de l'absolu ou de la totalité substantielle, il ne faut pas toutefois concevoir les relations dans une perspective dialectique. Une manière d'y arriver consisterait sans

doute à les maintenir dans l'équilibre impondérable entre nécessité et contingence, c'est-à-dire ouvertes au conflit et à l'antagonisme.

Ce qui plaît le plus à Hardt dans l'idée de notions communes, c'est que leur apparition signale le passage du mode passif au mode actif de la raison : par-dessus l'épaule de Deleuze, il repère chez Spinoza le « *becoming active* » qui résume sa leçon éthique. Or, ce mode actif ou cette puissance d'agir de la pensée correspond à une pratique qui consiste à créer des relations originales entre les corps : c'est le *pouvoir d'affecter* de la pensée. C'est ce pouvoir qui retient l'attention de Hardt dans l'interprétation deleuzienne de Spinoza. Pour Deleuze, les passions joyeuses et les joies actives, qui indiquent le passage de l'idée inadéquate (imagination) d'une relation entre notre corps et un autre corps à l'idée adéquate de cette relation (notion commune), correspondent aux deux moments de la formation de la raison. La passion joyeuse, c'est-à-dire le sentiment qu'un corps convient à notre corps, convenance qui augmente notre puissance d'agir, représente le premier effort de la raison qui consiste à éliminer les passions tristes, à savoir le sentiment qu'un corps ne convient pas au nôtre. Ce moment est passif parce que la cause qui produit la convenance n'est pas dans notre esprit, mais dans les corps qui se composent. Ce moment est néanmoins fondamental dans la formation de la raison : si les passions joyeuses ne sont pas une action, elles permettent cependant le passage à l'acte en introduisant dans l'esprit, sous la forme d'une idée inadéquate, la rencontre entre deux corps. Les passions joyeuses sont donc comme l'élément stimulant de l'esprit, un sentiment d'espoir qui contrarie le scepticisme ou le doute radical, ce dernier étant attribuable, entre autres, à l'empirisme de Hume où l'expérience sentie n'est qu'un vaste champ d'atomes inertes. Dans le deuxième moment de la formation de la raison, la joie devient active lorsqu'une idée adéquate du rapport entre notre corps et le corps étranger se forme dans l'esprit. Deleuze associe cette idée aux notions communes chez Spinoza. Ce deuxième moment représente donc une intériorisation de la cause extérieure qui réunissait les deux corps : l'esprit ne se contente plus d'imaginer passivement cette relation, il en forme activement l'idée. Ce moment coïncide avec l'établissement de la raison. La cause de la relation étant maintenant dans notre esprit, nous

ressentons une joie active, puisque nous avons atteint notre puissance d'agir, notre raison. Voici comment Deleuze, dans *Spinoza et le problème de l'expression*, présente la formation de la raison sur le pivot passion-action, formation qui coïncide, somme toute, avec le processus d'intériorisation de la cause des relations entre les corps :

Mais ensuite, il fallait sortir d'un simple enchaînement des passions, même joyeuses. Car celles-ci ne nous donnent pas encore la possession de notre puissance d'agir ; nous n'avons pas l'idée adéquate de l'objet qui convient en nature avec nous ; les passions joyeuses elles-mêmes naissent d'idées inadéquates, qui indiquent seulement l'effet d'un objet sur nous. Il faut donc que, à la faveur des passions joyeuses, nous formions l'idée de ce qui est commun entre le corps extérieur et le nôtre. Car cette idée seule, cette notion commune, est adéquate. Tel est le deuxième moment de la raison ; alors, et alors seulement, nous comprenons et agissons, nous sommes raisonnables...

Hardt insiste beaucoup sur le fait que l'intérêt des notions communes repose sur l'idée qu'elles marquent la transition de la passion vers l'action. Comment cette transition s'opère-t-elle ? Les notions communes ont cette qualité de n'appartenir ni aux corps ni à la raison mais aux deux : elles se tiennent entre les deux, un visage tourné vers les corps et l'autre vers la raison. Ce double visage des notions est la conséquence du double pouvoir des corps et de la raison : celui d'être affecté et celui d'affecter. Les deux qualités du pouvoir sont parfaitement parallèles : les corps affectent la raison (joie passive) parce que celle-ci a le pouvoir d'être affectée et, en retour, la raison affecte (joie active) les corps parce que ces derniers ont le pouvoir d'être affectés. Hardt fait ultimement un usage politique de ce double pouvoir des corps et de la raison en définissant le droit de chacun. En effet, d'une part, il définit un « droit naturel » en tant qu'éthique des corps : les corps peuvent et doivent dépasser la limite de leurs relations en créant, par leur pouvoir d'affecter et d'être affecté, de nouvelles relations avec d'autres corps. Or, la raison est affectée passivement dans l'imagination par ce droit naturel des corps. D'autre part, Hardt détermine un « droit civil » correspondant à une organisation rationnelle qui se laisse affecter par le droit naturel des corps et l'affecte

en retour. Il faut bien garder présent à l'esprit que le droit civil n'est pas un dépassement du droit naturel selon la logique dialectique puisqu'ils travaillent en complémentarité : le droit civil ne peut pas limiter le droit naturel ; au contraire, il doit augmenter sa puissance d'agir, c'est-à-dire faire en sorte que la raison qui affecte les corps augmente la possibilité de leurs interactions. Cette réciprocité entre le droit naturel et le droit civil est en fait calquée sur l'idée d'une coalescence entre la raison et les corps :

Le droit naturel n'est pas nié dans le passage au droit civil, comme il le serait dans des conceptions dialectiques de la société, mais plutôt préservé et intensifié, comme l'imagination est fortifiée par la raison. Dans cette transformation, la multiplicité de la société prend la forme de la multitude. La multitude reste contingente puisqu'elle s'offre toujours au conflit et à l'antagonisme, mais dans sa dynamique d'une puissance en croissance, elle atteint un plan de consistance. (Michael Hardt, Gilles Deleuze : an Apprenticeship in Philosophy)

Si la multitude est la raison de la multiplicité, elle n'en est pas le représentant : Hardt pense la relation entre multitude et multiplicité sur le modèle des notions communes. Ainsi, la multitude est affectée par la multiplicité (les corps en relation dans la pratique) et, en retour, elle affecte cette dernière (extension par la raison des relations des corps dans la pratique). Si nous ramenons maintenant ce modèle sur le plan individuel, nous pouvons dire que chaque individu est affecté par la multiplicité qui l'entoure, et sa puissance d'agir est équivalente à l'idée qu'il s'en fera, puisque c'est elle qui orientera ses actions. Finalement, celles-ci laisseront des marques sur la multiplicité, ce qui signifie qu'elles affecteront d'autres individus qui, à leur tour, s'en feront une idée... Voilà sans doute comment nous pourrions définir la spirale coalescente entre les imaginations individuelles et le commun : d'une relation sentie entre les corps, l'imagination fait le modèle qu'elle utilise pour former des relations entre d'autres corps. Ces dernières relations deviennent, à leur tour, des relations effectives entre les corps (une pratique des corps), c'est-à-dire non pas des relations de l'imagination mais des relations politiques,

qui relanceront, à nouveau, d'autres imaginations. Et ce processus est non dialectique, ce qui veut dire qu'il ne se dirige pas vers l'absolu mais se poursuit à l'infini. Ce modèle correspond au sens des notions communes, et c'est par elles que l'imagination individuelle invente le commun et, finalement, le relance, formant ainsi un grand corps de singularités. C'est une manière convenable de penser l'unité sans totalité, une manière qui plaît à Negri et à Hardt et qui est déjà très bien énoncée chez Spinoza : une totalité sans nom et en devenir ou, sous une forme moins abstraite, une démocratie participative et non représentative.

L'immaturité

Les écrivains sont des créateurs de notions communes. Cette thèse est engageante. D'autant plus qu'elle donne un sens à la passivité et à la contemplation (catégories qui servent normalement à identifier la posture littéraire) dans un horizon pratique. Un exemple suffira : « l'immaturité » de Witold Gombrowicz.

La rupture caractérise la vie de l'écrivain polonais : il rompt avec l'avant-garde littéraire polonaise, quitte son pays et s'installe en Amérique du Sud où il rompt avec le milieu littéraire mondain de l'Argentine, etc. Dans cette suite de ruptures agrémentées de vives polémiques qui alimentent l'intérêt de son *Journal*, Dominique Garand (*Portrait de l'agoniste : Gombrowicz*) perçoit le mode d'action de l'écrivain « agonique », c'est-à-dire non pas le geste qui cherche à annuler l'autre, à le terrasser à coup d'opinions ou de croyances comme dans la polémique, mais celui qui consiste à transporter l'altérité vers soi (c'est en ce sens précis que Garand définit l'agonistique comme « trope »), qui insère donc le discours de l'autre dans son propre discours. Ce transport a pour but de provoquer une tension, une angoisse qui sert moins à venir à bout d'autrui qu'à ébranler les convictions de son propre discours, les fondements du moi. Si l'écrivain agonique nous intéresse ici, c'est parce qu'il définit une posture éthique de l'écrivain face au monde : on n'agit pas dans le monde sans d'abord se laisser affecter par lui. C'est une manière plus séduisante de dire que l'écrivain ne joue pas tout seul. Un monde l'entoure et alimente

ses interventions. Gombrowicz agoniste retrouverait ainsi un certain sens du réel dans des affects apparemment contradictoires : d'abord, une « honte » à l'idée que le moi, dans sa forme, est entièrement composé par le monde extérieur (codes moraux, idéologies, soit la grande Forme sociale universalisante), ensuite un « ravissement » et une « jouissance » lorsque le moi s'approprie la honte et la transforme en mode d'action. Le passage d'une affection à l'autre indique le moment où Gombrowicz se fait une idée claire de la nature du moi : l'informe. D'où le sentiment de honte dans un premier temps : le moi n'est qu'un vase vide, qu'un réceptacle prêt à recevoir les formes ritualisées et ordinaires de la société. Mais en se formant une idée adéquate de ce moi, Gombrowicz s'en fait une joie, puisqu'elle lui permet de saisir le principe qui caractérise la puissance du sujet : « la souveraineté est la ruine du moi », comme le dit Garand. Ce paradoxe de la souveraineté, sans doute inspirée de Bataille, est « l'immatunité », c'est-à-dire un mode d'agir sur le monde qui découle d'une affection vécue devenue idée constituante : c'est une notion commune.

La puissance de la littérature réside, entre autres, dans sa capacité d'exprimer cette idée, de la faire sentir et d'en indiquer les effets. Les deux derniers romans de Gombrowicz, *La pornographie* (1960) et *Cosmos* (1965), semblent exclusivement consacrés à présenter la formation de la notion d'immatunité. Cette formation s'articule autour de deux moments successifs propres à l'élaboration des notions communes : passion et action. Dans *La pornographie*, Witold, le narrateur, accepte de quitter Varsovie pour rejoindre un ami à la campagne. Dans son voyage, un autre ami doit l'accompagner, l'inconfortable Frédéric :

Y aller ? Tous les deux ? Des doutes difficiles à formuler me hantaient quant à l'opportunité de ce voyage... Car enfin quoi, l'emmener, pour qu'il continue là-bas, à la campagne, son jeu avec lui-même ?... Et son corps, son corps si... si particulier ?... L'emmener en voyage en dépit de son infatigable indécence silencieuse mais criante ?... Se charger de quelqu'un d'aussi compromis et, par là même, compromettant ?... S'exposer à ce dialogue qu'il menait continuellement avec... avec qui, au fait ?... Et sa science, sa science de... ? Et sa sournoiserie, ses subterfuges en faisait un être tellement

à part, tellement étranger à notre drame commun, tellement détaché de nos discussions interminables — Dieu, le peuple, le prolétariat, l'art — que c'en était reposant, comme un contrepoids pour moi...

Le premier moment de répulsion cède la place à un sentiment de repos ; finalement, la compagnie gênante de Frédéric semble préférable à celle de la société. Cette préférence devient vite une fascination au cours de leur séjour à la campagne. Witold se laisse pénétrer par l'étrangeté de Frédéric : il est en situation agonique. Mais dans sa passivité, il reçoit une leçon : de l'inconvenance du corps de Frédéric avec les autres corps, il se fait une idée. Cette dernière devient adéquate pendant la scène à l'église où Witold est saisi par le sens des gestes convenus mais profondément pervers de Frédéric : sa prière qui est en réalité une non-prière fait fuir le corps de la messe, la gestuelle de ses acteurs et l'église tout entière dans l'espace infini de la non-nécessité : ce ne sont que des « grimaces dans le vide ». Mais plutôt que de conforter l'irrévocable écart du sceptique, cette sensation de vide se transforme en joie : « Cette noyade dans l'espace s'accompagnait pourtant d'une extraordinaire résurgence du concret, nous étions dans le cosmos, mais comme quelque chose d'irréremédiablement donné, de déterminé dans les moindres détails. » La réalité du grand vide révélée par l'inconvenance des gestes de Frédéric dans leur contexte affecte Witold : si la modalité des relations entre les corps dans le monde correspond à l'indétermination, il faut retrouver un certain sens de l'immaturation pour s'arrimer au concret. Enregistrée passivement, la « poltronnerie » de Frédéric dans l'église se transforme en modèle d'action dans le monde : si aucune relation entre des corps n'est déterminée par nécessité, toute relation devient possible alors.

Ébloui par cette équation, Witold sort de l'église sans vraiment s'en rendre compte. Il voit d'abord la nuque d'un garçon, ensuite, celle d'une jeune fille. Ils ne se connaissent pas, ne se regardent même pas, pourtant ils sont unis : « Lui pour elle, elle pour lui, bien éloignés l'un de l'autre, sans manifester le moindre intérêt l'un pour l'autre — et si forte cette impression que ses lèvres au (garçon) ne semblaient pas faites seulement pour ses lèvres à elle, mais pour son corps tout entier — et que son corps

de (fille) semblait mu et régi par les jambes du (garçon). » Tout le reste du roman consiste en une réalisation frivole de cette rencontre (« Moi, couché sur mon lit, j'exultais littéralement de joie à la pensée que nous étions avec Frédéric l'inspiration qui faisait mouvoir ces deux paires de jambes ») qui entraîne, dans son élan, le mouvement du réel, jusqu'à un événement funeste qui semblait désormais faire partie de l'ordre des choses.

La démonstration est encore plus éloquente dans *Cosmos*. Dans cette histoire, Witold se rend dans un village pour y étudier calmement. Il y fait la rencontre de Fuchs, un ami, et l'accompagne vers une maison à la limite du village où ils pourront louer une chambre. En chemin, un moineau pendu dans un buisson attire son regard épuisé par le voyage. À cette apparition s'ajoute rapidement une série de signes que Witold désire vivement relier, sans trop savoir pourquoi. La gratuité et l'incongruité de ses efforts laissent présager une caricature de roman policier. Mais l'effet se résorbe assez vite dans une scène qui est comparable à celle de l'église dans *La pornographie*. Dans l'espoir de découvrir le mystère de la série de signes, il s'intéresse particulièrement aux activités de la fille de la logeuse et de son amant. Accroché à une branche pour les espionner à travers la fenêtre de leur chambre, Witold commence à se faire une idée sur la réalité des choses en étant frappé par l'objet que le couple s'échange :

Enfin je vis.

Je fus estomaqué.

Il lui montrait une théière.

[...]

Je m'attendais à tout. Mais pas à une théière. La goutte d'eau qui fait déborder le vase. Quand c'est trop, c'est trop. Il existe une espèce d'excès dans la réalité, dont le grossissement devient insupportable. Après tant d'objets que je n'aurais même pas pu tous énumérer, après les clous, la grenouille, le moineau, le bout de bois, le timon, la plume, le carton, etc., et la cheminée, le bouchon, le trait, la gouttière, la main, les poignées, etc., etc., mottes, treillis, lit, fil de fer, cailloux, cure-dents, poulet, boutons, golfes, îles, aiguille, et cætera et cætera et cætera, à satiété, à n'en plus pouvoir, c'était maintenant cette théière, venue comme un cheveu sur la soupe, comme la cinquième

roue d'une charrette, à titre spécial, gratis, richesse, luxe du chaos. Assez. Ma gorge se contractait. Je n'avalais pas ça. J'abandonnais. Assez maintenant. Rentrer. Chez moi.

Mais plutôt que de renoncer à l'absurdité de ce champ de ruines, Witold prend conscience de son enchantement lorsqu'il s'aperçoit que Fuchs tente toujours d'organiser les signes en fonction d'une nécessité. Ce qui l'amène à poursuivre lui-même le jeu, mais cette fois en ayant une idée adéquate, en s'en faisant une raison. Parti à la montagne avec la famille de sa logeuse, il est affecté par un prêtre qui se joint à l'équipée de façon impromptue. Si cette nouvelle présence bouleverse l'équilibre du cosmos de Witold, elle ne le mine pas : ce nouveau corps doit simplement prendre sa place dans l'ordre des choses. Le comique de Gombrowicz est à la mesure de la solution : Witold met un doigt dans la bouche du prêtre pour que ce dernier entre en relation avec la bouche d'un pendu, laquelle fait corps avec la bouche de la fille de la logeuse et le moineau du début. Le cosmos est rétabli, et la réussite de l'entreprise se manifeste dans la joie : « Et une profonde satisfaction de voir qu'enfin "la bouche" s'était unie à la "pendaison". C'est moi qui les avais unies ! Enfin. Comme si j'avais rempli ma tâche. » Le monde est en mouvement sur l'onde de Witold.

Les fables de Gombrowicz ne nous donnent pas le sens de la responsabilité, mais de l'immaturation dans la contingence. Son opposition à l'existentialisme y est sans doute pour quelque chose. L'immaturation est un mode d'action qui découle d'un sentiment d'étrangeté au monde (Witold est un étranger dans les deux romans) produit par les espaces creux entre les corps ; c'est là que l'homme trouve son lieu, son habitation dans le monde. S'il s'agit d'une proposition philosophique, cette dernière resserre l'histoire des idées autour d'une question éthique : sur quoi peuvent bien reposer nos pratiques dans un monde qui a déconstruit les nécessités métaphysiques et les concepts *a priori* de la raison ? La réponse de Gombrowicz est l'immaturation, une idée qui transforme en joie ce qui laisse, par ailleurs, sans espoir. Il peut sembler qu'une politique de l'immaturation serait à peu près équivalente à une conception caricaturale de l'anarchie ou de l'individualisme. Mais ce serait mal l'interpréter, car

en tant que notion commune, l'immatunité n'est pas une fantaisie de l'individu Gombrowicz et ne cherche pas à s'imposer comme le seul mode d'agir possible. Elle a pourtant une existence bien réelle qui garde sa toute-puissance lorsque nous la prenons comme mesure de nos actions et de nos réalisations dans la réalité. La littérature s'écoule ainsi dans la politique lorsqu'elle donne un sens à nos pratiques, et les notions communes ne favorisent pas autre chose que cet écoulement. Si l'on tient à faire de l'immatunité un thème, ce serait celui d'un rapport : il thématise les notions communes.

Gombrowicz répond à sa manière à l'angoisse de « ne-pas-se-sentir-chez-soi » dans le monde, c'est-à-dire à l'incertitude et à l'indécision qui guettent notre relation au monde lorsque nous nous éloignons des croyances, des habitudes et des normes de notre communauté d'appartenance, éloignement qui, à son terme, nous expose de façon pure et simple au monde. Sans proposer de différence entre un *dehors* inconnu hostile et un *dedans* connu rassurant, la notion d'immatunité de Gombrowicz permet un étonnant rapprochement avec l'une des conditions de la multitude chez Paolo Virno : « Être étranger, c'est-à-dire ne-pas-se-sentir-chez-soi, est aujourd'hui la condition commune du Nombre, condition inéluctable et partagée. » (*Grammaire de la multitude*) Or, pour se protéger, l'étranger n'a pas recours aux croyances du Peuple, mais à ce que Virno appelle les « lieux communs » ou les « catégories de l'intellect abstrait ». L'un de ces lieux communs correspond au motif de la répétition, caractéristique de l'enfance : « L'enfant se protège par la répétition (encore la même fable, le même jeu, le même geste). La répétition se comprend comme une stratégie de protection par rapport aux chocs provoqués par ce qui est nouveau et imprévu [...]. L'expérience enfantine de la répétition se prolonge dans la vie d'adulte, puisqu'elle constitue la principale forme de la protection là où manquent les habitudes solides, les communautés substantielles, un ethos complet. » Witold, le narrateur, imite compulsivement Frédéric et s'amuse à composer son cosmos, un peu comme s'il s'agissait d'un enfant qui jouait avec des figurines. Gombrowicz, l'écrivain, écrit non pas pour atteindre « la maturité totale » mais la « jeunesse », en répétant le schème de ses romans : « Je vous

conterai une autre de mes aventures » (incipit de *La pornographie*) et « Je vous raconterai une autre aventure » (incipit de *Cosmos*). Virno affirme que « la multitude a quelque chose d'enfantin : mais ce quelque chose est plus que jamais sérieux ». L'immaturité de Gombrowicz trouverait donc le sens de son action dans la multitude, dans une raison de la multiplicité qui contracte ses romans et la réalité effective des corps sur la surface contingente du devenir commun.

¹ Dans le régime démocratique de Spinoza, l'individu remet son droit naturel non pas à un autre individu (un représentant) mais à la totalité sans nom, et c'est précisément pour cette raison que la totalité n'entrave pas la liberté de l'individu : chaque individu compte en y participant également. « Dans la démocratie, en effet, nul individu humain ne transfère son droit naturel à un autre individu (au profit duquel, dès lors, il accepterait de ne plus être consulté). Il le transfère à la totalité de la société dont il fait partie ; les individus demeurent ainsi tous égaux, comme naguère dans l'état de nature. » (Spinoza, *Traité des autorités théologique et politique*) Negri repense les rapports de production à l'aune de cette définition : « La démocratie théorisée par Spinoza n'est pas une démocratie mystifiant les rapports de production et leur servant de couverture, ou légitimant les rapports politiques existants ; c'est une démocratie qui fonde une action collective dans le développement des puissances individuelles, qui construit sur cette base des rapports politiques et qui libère immédiatement de l'esclavage des rapports de production. » (*Spinoza subversif. Variations (in)actuelles*)

² « Les humains en multitude forment une personne *une* quand ils sont représentés par un seul homme ou par une seule personne, en sorte que cela se fasse avec le consentement de chacun des individus particuliers de cette multitude. En effet, c'est l'*unité* du représentant, non l'*unité* du représenté qui fait la personne *une*. Le représentant est le support de la personne et il n'est le support que d'une seule personne : l'*unité* dans une multitude ne peut s'entendre d'une autre manière. » (*Léviathan*) Hobbes prépare ici la transformation du concept de multitude en Peuple. Chez Spinoza, c'est exactement l'inverse : il n'y a pas de représentant. Un chez lui, pas de Peuple donc ; la multitude, c'est une pluralité consistante (totalité) non représentée. Paolo Virno parle en ce sens de « Nombre » dans *Grammaire de la multitude. Pour une analyse des formes de vie contemporaine*.