

Quelques réflexions au sujet de l'ensemble des travaux de F. Cossutta

par Pierre Macherey

L'objet sur lequel s'est fixée l'attention de F. Cossutta est le discours philosophique, c'est-à-dire les conditions dans lesquelles s'effectue la mise en texte de la réflexion philosophique : comme il l'écrit, il se propose d' "exposer au grand jour la fabrique du philosophe", pour autant que l'entreprise de celui-ci n'est pas réductible à de purs actes de pensée, mais passe aussi par l'effectuation d'actes de discours, c'est-à-dire de pratiques singulières dont la recherche linguistique n'épuise peut-être pas le contenu, mais auxquelles elle fournit un abord difficilement contournable, abord pour lequel F. Cossutta s'est donné toutes les compétences requises. Les philosophes s'expriment, si on peut dire, en langue ; et même si, au nom d'un principe préconçu d'auto-référentialité qui se révèle être en dernière instance un préjugé, - et il est bien sûr étrange de voir l'opération philosophique construite sur un tel préjugé -, ils conçoivent théoriquement et traitent pratiquement le langage dans lequel ils expriment leur pensée comme un instrument neutre sur lequel ils exerceraient une complète maîtrise, il reste que, cet instrument, ils doivent eux-mêmes l'élaborer, en se servant à cet effet de matériaux préexistants qui font peser sur leur entreprise la double nécessité du naturel et de l'usage, double nécessité à laquelle peut en partie donner accès une étude objective des lois de fonctionnement du langage, sur les plans de son organisation interne et de sa mise en oeuvre institutionnelle, qui sont inséparables.

Cet aspect de la démarche philosophique a été trop souvent occulté. Il l'a tout d'abord été, on vient de le signaler, par les philosophes eux-mêmes, qui se sont facilement persuadés que la langue dont ils se servaient était, du fait qu'ils la mettaient au service d'une pensée claire sur ses principes et droitement argumentée, dotée d'une transparence ignorée des utilisations communes du langage, ce qui les dispensait de s'interroger sur le poids exercé par les effets de langue sur leur démarche spéculative; à moins que, comme a pu le faire Hegel, qui reprenait à cet égard une tradition confirmée par Aristote, après que Platon l'ait tournée en dérision avec sa critique virulente du cratylisme, ils aient *a priori* crédité la langue, sur le double plan de sa terminologie et de sa syntaxe, d'un "instinct logique", ce qui les dispensait également d'aller y voir de plus près, et d'examiner les scories charriées par ce prétendu instinct dont la naturalité ne pouvait être que supposée, voire même fantasmée. L'un des rares philosophes à avoir esquissé une réflexion à ce sujet serait sans doute Descartes, le philosophe aux deux langages puisqu'il a écrit à part à peu près égale en français et en latin, en ayant manifestement une

conscience claire des enjeux que ce choix impliquait, et qui semble en être venu à considérer le langage comme une sorte de mal nécessaire, à l'égard duquel il fallait rester en permanence sur ses gardes, sans que cela empêchât de l'utiliser, sans excès de méfiance ni de confiance, mais avec la plus extrême vigilance, en sachant, comme il l'écrit lui-même par exemple, qu'il n'est pas indifférent d'appeler Dieu "être infini" ou "être très ample", et que ces deux formules ne disent pas tout à fait la même chose ni ne s'adressent aux mêmes personnes.

Les historiens de la philosophie sont peut-être allés plus loin que les philosophes eux-mêmes dans la mise à l'écart de ce problème. Ils ont pris l'habitude de ramener les doctrines qu'ils étudient, - puisque, pour des raisons qui n'étaient pas fatales, l'histoire de la philosophie s'est donné comme objet privilégié, et même pratiquement unique, l'étude des doctrines - , à des systèmes d'idées, à des constructions argumentatives susceptibles d'être exposées pour elles-mêmes, comme si le fait de la reformulation des doctrines des philosophes dans les ouvrages des historiens de la philosophie, sur la base de dispositifs discursifs forcément différents, ne faisait pas problème, comme si un même contenu spéculatif pouvait être exposé indifféremment selon des arrangements langagiers formellement distincts sans que son contenu en fût modifié ou altéré sur le fond, comme si le Platon de Platon, si souvent ondoyant et divers, était le même que celui dont parlent, en situation, les livres exacts, utiles et ennuyeux de Léon Robin, pour ne citer que ce seul exemple. Peut-être que, si les historiens de la philosophie avaient pris l'initiative de désystématiser l'entreprise de la philosophie et s'étaient intéressés, non à des doctrines, mais à des problèmes ou à des concepts, ce qu'ils n'ont fait qu'exceptionnellement, ils auraient échappé à cette illusion identificatoire qui leur a fait croire que les auteurs dont ils s'employaient à rendre compte parlaient par leur bouche, s'exprimaient sur le même plan que celui où ils les faisaient parler, alors que la transposition didactique ou oraculaire qu'ils effectuaient des contenus doctrinaux sur lesquels ils fixaient leur attention ne pouvait qu'en transformer pour une part non négligeable la nature et la signification.

Dans des études d'un grand intérêt, F. Cossutta s'est d'ailleurs systématiquement intéressé à ces problèmes de "reformulation", comme il les appelle, dans la mesure où ils ont pu intéresser les philosophes eux-mêmes lorsqu'ils se sont confrontés à l'expérience d'une reprise de leurs idées dans des contextes différents, véritable *remake* avant la lettre, ce qui devait mettre au premier plan de leur attention ces problèmes d'exposition, comme a pu le faire Descartes à la fin de ses réponses aux deuxièmes objections préalablement à l'exposé de son Abrégé géométrique du contenu des Méditations. Remarquons en passant que c'est cette possibilité de reprise qui, sans doute, continue à distinguer la philosophie de la littérature, lors même que celles-ci ne se voient pas artificiellement enfermées dans le cadre d'une division du travail qui assignerait à la première la mission de convaincre et subordonnerait la seconde aux nécessités de l'art de plaire, mais se voient assigner pour fonction commune d'approcher la vérité en la disant: l'une, la littérature, ne la

dit par définition que d'une seule manière, dans le style qu'elle a choisi, car c'est une seule fois et pour toujours que sont écrits, dans un style à nul autre pareil, une tragédie de Racine ou un poème de Baudelaire, qui ne sont pas susceptibles d'être retranscrits, et ne peuvent qu'être approximativement traduits dans des langues étrangères, alors que l'expression philosophique s'ouvre au contraire à cette possibilité d'en varier l'expression, même si c'est à partir d'une forme canonique, à la manière dont on construit des variations musicales à partir d'un thème, possibilité qui pourrait définir le rapport très particulier, caractérisé par une certaine plasticité, que la philosophie entretient avec le langage.

Pour le dire d'un mot, est attachée au déroulement de la pensée philosophique, du fait du rapport qu'elle entretient avec des modalités discursives particulières, qui par définition ne peuvent jamais être les mêmes, une dimension d'événementialité, dimension qu'on peut dire pratique, constitutive de sa réalité profonde, dimension qui risque d'être gommée lorsque ce rapport n'est pas pris en compte, soit qu'il ait été oublié par simple omission, soit qu'il ait été refoulé dans un geste de dénégation qui, loin de consacrer la pureté de l'expression philosophique, l'entache et la dénature, certainement la mutile, en l'installant dans un illusoire ciel d'idées. C'est pourquoi l'effort en vue de faire ressortir ces modalités discursives offertes à l'expression philosophique, et qui sont pour elle, davantage qu'un moyen, une condition, si toutefois elles ne sont pas son unique condition, ne peut être que salutaire et fécond. Et il l'est d'autant plus que, selon le souci en permanence réaffirmé par F. Cossutta, il n'est pas mené dans une perspective réductionniste qui prétendrait rendre une fois pour toutes compte du philosophique de la philosophie à partir d'une approche linguistique de ses problèmes qui, se développant aussi sur ce plan, ce qu'on a trop souvent tendance à oublier, ne se développent cependant pas sur ce seul plan; car, si la condition nécessaire et première pour raisonner est d'abord de construire des phrases, ceci n'en constitue pas la raison dernière et suffisante. Et on ne peut certainement pas reprocher à F. Cossutta de sous-estimer la difficulté ainsi soulevée, et on ne peut pas le soupçonner d'identifier l'expérience philosophique à des jeux verbaux, ou à une phraséologie, qui, à la limite, pourraient être qualifiés de bavardage, le bavardage ayant d'ailleurs été, de tout temps mais peut-être plus particulièrement à notre époque, l'une des modalités spécifiques de l'expression philosophique, qu'il conviendrait d'étudier de plus près, ne serait-ce que pour mieux évaluer les avantages et les inconvénients de ce *topos* discursif.

Les remarques qui précèdent font comprendre les raisons pour lesquelles on est amené à prendre très au sérieux les études entreprises par F. Cossutta, qui renouvellent pour une part l'approche de la philosophie et ne peuvent qu'accroître l'intelligibilité de ses procédures. Ceci dit, sa démarche est aussi intéressante par les interrogations qu'elle soulève, interrogations trop nombreuses pour qu'on fasse état ici de toutes, leur abondance étant d'ailleurs un symptôme supplémentaire de la fécondité de cette démarche. On se contentera donc de soulever quelques-uns des problèmes posés par la notion de discours philosophique telle qu'elle est exploitée, sur le double plan de son analyse et de sa mise en oeuvre, par F. Cossutta.

La première interrogation concerne la notion de "scène philosophique", qui revient constamment dans les travaux de F. Cossutta et semble y jouer un rôle important de suture. Par scène philosophique, il faut entendre, explique F. Cossutta, "les conditions discursives minimales de toute mise en discours du philosophique", ou encore "un processus d'unification qui intègre les philosophèmes dans un espace-temps homogène, appuyé sur des repères stables construits par le dispositif énonciatif", c'est-à-dire "le cadre dans lequel tous les paramètres s'unifient et se représentent", "le mode par lequel le texte donne une représentation de l'activité de pensée", ce qui "donne leur unité à l'ensemble des opérations mises en oeuvre", pour reprendre quelques formules du mémoire de synthèse qui appellent un effort de clarification. Ceci paraît vouloir dire que les énoncés véhiculés par l'opération philosophique ne communiquent du sens que dans le cadre préalablement défini par le dispositif discursif déterminé (dialogue, narration, exposé didactique, formulation oraculaire, méditation, démonstration...) à l'intérieur duquel ils s'inscrivent et qui en détermine à chaque fois le mode d'emploi: autrement dit, en changeant de "scène", c'est le problème précédemment évoqué de la "reformulation", un énoncé philosophique voit son sens modulé, reconfiguré selon une autre dimension, d'une manière qui concerne, non seulement sa forme, mais aussi en partie son contenu. On pourrait dire aussi que les énoncés philosophiques, bien qu'ils paraissent tous indistinctement se détacher sur le fond uniforme d'une même page blanche, qui évoque à première vue un ciel immaculé d'idées flottant librement sans autre contrainte que celle qui dérive de leur logique interne, sont toujours, du fait même de leur exposition et des conditions que celle-ci leur prescrit, en perspective: la page sur laquelle ils s'inscrivent n'est pas blanche, mais diversement colorée, osons dire par image, du jaune de la didactique, du vert de la méditation, du gris de la démonstration ou du violet de l'expression aphoristique. A travers la notion de scène philosophique, c'est donc quelque chose comme la thématique du genre, telle qu'elle a intéressé les études littéraires et plus précisément la poétique depuis Aristote, qui est concerné: et effectivement F. Cossutta, qui a consacré une importante étude aux "genres philosophiques", fait expressément référence à cette thématique. Et on comprend bien l'intérêt qu'il y a à importer la notion de genre dans le champ artificiellement neutralisé par les démarches traditionnelles de l'histoire de la philosophie, qui paraissent suggérer que les philosophèmes viennent tous d'un même lieu qui ne serait en réalité nulle part, d'où ils tireraient leur caractère neutre et incolore d'idéalités pures. Cependant on peut faire à ce propos deux remarques. D'une part, ce qu'on peut appeler l'effet de blancheur généralement rattaché à l'expression philosophique ne peut s'expliquer seulement comme une illusion artificiellement produite par l'effort d'interprètes malavisés et peut-être malintentionnés: mais il est d'une certaine manière consubstantiel à l'opération philosophique, comme si celle-ci, pour fonctionner, avait besoin de faire oublier la couleur de la page sur laquelle elle est circonstanciellement tracée, alors qu'un sonnet ne cherche pas à se donner pour autre chose qu'un sonnet, une tragédie pour autre chose qu'une tragédie, ou un roman pour autre chose qu'un roman; or de cela il faut aussi rendre compte comme d'une réalité, voire d'une nécessité, et non seulement comme d'une apparence

marquée par la contingence. D'autre part, et cette seconde remarque pourrait être prise comme un début de réponse à la question soulevée par la première, s'il y a genre, il y a possibilité de mélange des genres: on évoquait à l'instant la tragédie qui ne cherche pas à se faire passer pour autre chose qu'une tragédie; il y a pourtant le cas où elle devient tragi-comédie, genre mixte, qui ne respecte pas la frontière conventionnellement tracée entre les genres, ce qui a littérairement des conséquences qu'on ne peut se contenter de connoter négativement. Or la scène philosophique, si scène philosophique il y a, n'est-elle pas précisément toujours et constitutionnellement de ce type ? L'effet de blancheur qu'elle induit ne résulte-t-il pas du fait que, loin d'être incolore, elle superpose et mêle systématiquement plusieurs couleurs de manière à en compenser les caractères respectifs en en transfigurant les singularités sur le plan de l'universel, ce pour quoi chaque philosophe doit élaborer ses propres combinaisons, à la manière d'un peintre qui, sur sa palette, mixe des couleurs, de façon à faire un tableau qui, sauf dans certains cas extrêmes, ne soit ni tout bleu, ni tout rouge, ni tout jaune, mais tout cela à la fois selon une disposition à chaque fois nouvelle ? Pour le dire en d'autres termes, qu'est-ce qui autorise à prêter à la scène philosophique une singularité unificatrice, alors que, probablement, loin d'être systématiquement monocolore, elle joue toujours à la manière d'une scène éclatée, où les genres se choquent les uns contre les autres et compromettent ainsi, en se réunissant, leur intégrité ? Y a-t-il un texte philosophique qui soit seulement didactique, seulement démonstratif, seulement aphoristique, seulement méditatif ? Ou bien ne faut-il pas qu'il soit tout cela à la fois, quoique dans des proportions toujours différentes, comme sur un tableau ?

Une deuxième interrogation concerne la très intéressante étude consacrée par F. Cossutta à Spinoza, dont une synthèse est aussi proposée dans l'article "Pour une analyse du discours philosophique" de la revue *Langages*. Disons tout de suite que la conclusion de cette étude paraît aller dans le sens des hypothèses qui viennent d'être avancées, puisqu'elle met en évidence la "présence complémentaire de deux régimes énonciatifs dans l'*Ethique*", ce qui confirme l'idée que, au moins dans ce texte, on est en présence d'une scène philosophique mixte, associant des modes d'exposition différents, en reprise de l'idée déjà développé par Deleuze des deux *Ethiques*, celle, prolix et patiente, des démonstrations, et celle des scolies avec leur tranchante brièveté. En ce qui concerne l'*Ethique*, il semble qu'on puisse aller plus loin encore : la philosophie qui y est développée, non seulement juxtapose différentes voix, mais elle les conjugue selon une savante polyphonie ; cette dernière se développe simultanément sur trois lignes distinctes qu'elle fait constamment dialoguer entre elles en jouant sur les diverses figures de leur rapprochement et de leur éloignement. Ces voix correspondent aux trois genres de connaissance qui, ensemble et concurremment, traduisent l'effort de l'âme humaine en vue de se situer et de s'affirmer mentalement par rapport à la réalité des choses. La première voix, celle de l'imagination, voix par définition anonyme, la voix qui dit "on", installe les conditions de son ouverture spontanée, et le plus souvent brouillée, au monde : et même s'il s'emploie à en montrer les limites, Spinoza lui fait place dans son discours philosophique. La deuxième voix, la voix qui dit

"nous", celle de la rationalité travaillant sur des notions communes, elle, est universelle, et reconstitue l'épure complètement formelle et abstraite de la réalité dont elle a un besoin vital pour se reconnaître en elle: c'est celle de l'ordre géométrique, qui donne son armature à l'ouvrage. Enfin, la troisième voix, celle qui dit "je", - et il ne faut pas oublier que la toute première phrase de l'ouvrage est écrite à la première personne, *per causam sui intelligo...*-, donne en quelque sorte au chant sa basse continue: elle serait celle de l'amour intellectuel par lequel l'âme s'unit mentalement avec la nature tout entière, en devenant complètement consciente d'elle-même, des choses et de Dieu ; c'est-à-dire que cette dernière voix est à la fois personnelle et unanime. La philosophie, telle que Spinoza la conçoit, ne peut se permettre de faire l'économie d'aucune de ces trois voix qu'elle entreprend de faire résonner ensemble en conservant à chacune son timbre particulier : c'est sous cette condition qu'elle remplit son objectif éthique de philosophie pratique, à savoir comprendre le monde tel qu'il est afin de dégager les conditions d'une transformation de nous-mêmes qui nous permette d'y vivre au meilleur de nos possibilités, ainsi que nous y dispose notre vertu ou puissance. C'est aussi ce qui lui donne, à travers ce mixage de timbres qui lui fait souvent revêtir l'allure d'une véritable partition musicale, son ton si particulier : et il semble que, pour le mettre en évidence, la notion de "style", à l'égard de laquelle l'analyse de discours élaborée par F. Cossutta paraît entretenir une certaine méfiance, pourrait être finalement plus éclairante que celle de genre. Le style, ce serait ce qui, précisément, permet de rendre compte, à l'intérieur du discours, du mélange des voix dont chacune continue à être identifiée selon son genre propre.

Enfin, on pourrait faire place à une dernière et brève interrogation concernant la référence sceptique sous-jacente aux démarches de F. Cossutta. Cette référence n'est ni gratuite ni subsidiaire, puisque c'est elle qui rend possible toute son entreprise, dont la condition est, de se tenir par rapport à la philosophie dans une position qui soit à la fois au dedans et au dehors, et permette ainsi d'en analyser les procédures discursives avec une lucidité critique dont la portée ne soit pas seulement négative mais également reconstructrice. A propos de la mouvance sceptique, F. Cossutta parle de "geste philosophique minimal", et on comprend que c'est ce qui permet de ramener la philosophie à ses conditions de possibilité et d'examiner celles-ci selon une perspective qui ne soit ni de pure contestation ni de pure validation. Dans la page inspirée qui conclut son petit livre sur le scepticisme, F. Cossutta écrit: "Continuer ce geste c'est refuser ce qui dans la philosophie est pensée morte, statufiée et immobile, non dans l'espoir de quelque restauration d'une philosophie plus authentique, mais pour recommencer par un geste de création une pensée qui engendrerait des contenus sans s'y laisser réduire."
"Recommencer une pensée qui engendrerait des contenus sans s'y laisser réduire": la formule est magnifique, et manifestement porteuse de toute une philosophie qui, elle-même, engendre une conception de la philosophie sans s'y réduire. On peut seulement s'interroger sur le statut ici assigné à la notion de "geste" : on ne fera pas à F. Cossutta l'injure de supposer que son propos est de ramener l'opération philosophique à une gesticulation sans principes ; et on lui sait gré d'avoir, comme

on dit, abattu son jeu en montrant l'endroit de la carte qu'il joue, au lieu de se réfugier dans une trompeuse neutralité, qui du reste n'aurait pu durablement abuser. Toutefois, il faut avouer que la notion de geste minimal n'est pas immédiatement claire : un geste minimal est un geste strictement contrôlé auquel le fait de s'exercer sous surveillance permet, revenons y, d'"engendrer des contenus sans s'y laisser réduire"; mais alors, quelle est l'instance de surveillance qui exerce sur lui ce contrôle ? Sur quels critères cette instance s'appuie-t-elle pour remplir sa fonction ? Suffit-il de faire confiance au scepticisme, et à quel scepticisme est-il nécessaire de faire confiance pour avoir l'assurance d'éviter "ce qui dans la philosophie est pensée morte, statufiée et immobile" ?

Les interrogations qui viennent d'être formulées ne sont pas des objections. Elles se situent dans le prolongement de la démarche suivie par F. Cossutta, dont, il faut le redire pour finir, les travaux constituent un moment important dans la réflexion que la philosophie fait sur elle-même, réflexion indispensable si elle veut accéder à une complète maîtrise de ses opérations.