

Le sensible et l'intelligible

par Hedwig Marzolf

Pour Platon comme pour Kant, le réel n'est pas immédiatement compréhensible et la métaphysique est effort pour accéder à son intelligibilité. Interprètent-ils cependant cette coupure entre le sensible et l'intelligible de la même manière ? Un ouvrage collectif reprend la question.

À propos de : Elena Partene et Dimitri El Murr (dir.), *Kant et Platon. Lectures, confrontations, héritages*, Paris, Vrin, 2022, 232 p., 19 €.

Explorer les rapports entre Kant et Platon : le projet, au premier abord, est inactuel, maintes fois mené, comme le rappellent eux-mêmes, dans l'introduction, les deux directeurs scientifiques Elena Partene et Dimitri El Murr. Pourtant, on le sait, l'histoire de la philosophie a aussi sa propre histoire et on pressent une forme de nouveauté, même une dimension subversive, de ce projet. Les lectures de Kant, ces dernières décennies, n'ont-elles pas en effet été dominées par le paradigme du dépassement de la métaphysique, visant à immuniser la philosophie kantienne de la critique heideggérienne¹ ? Dans ce contexte « post-métaphysique » de la philosophie, il y avait peu de place pour revisiter les rapports entre Kant et celui qui, selon Heidegger, convertit l'Être en étant et détruit la conception présocratique de la vérité, qui l'identifiait à l'« alètheia » c'est-à-dire à l'acte du dévoilement et à la « dé-

1 Alors qu'il loue Kant dans *Kant et le problème de la métaphysique* (1929) pour avoir invalidé la structure ontothéologique de la métaphysique, Heidegger l'accuse ensuite, dans *De l'essence de la liberté humaine* (1930), d'avoir pensé la liberté comme une causalité naturelle, puis, dans *Qu'est-ce qu'une chose ?* (1935/1936), d'avoir réduit la chose à l'objet conformément au projet mathématique de la modernité. Voir I. Römer, [Les interprétations heideggériennes de Kant](#).

couverte ». Que cet ouvrage se propose de « lire Platon avec Kant et Kant avec Platon, mais aussi de les lire à la lumière l'un de l'autre » (quatrième de couverture), voilà qui indique donc pour le moins un changement de contexte.

L'attention, désormais, est portée à l'« intuition séminale » ou à la « structure profonde de pensée » qui rassemble, par-delà leurs différences, Kant et Platon – et que Kant lui-même avait notée ² – : « la séparation originaire du sensible et de l'intelligible ». « Que cette séparation soit première signifie d'abord que le rapport entre le sensible et l'intelligible est conçu comme problématique, et c'est au fond l'objet de leurs philosophies respectives que de démontrer qu'un rapport est légitimement pensable. Kant et Platon partagent donc cette intuition commune d'une coupure entre le monde et la rationalité : chez l'un comme chez l'autre, il n'y a pas en droit d'intelligibilité a priori du réel. Chez Kant comme chez Platon, « le réel n'est pas rationnel » (p. 8-9), explicitent les deux directeurs scientifiques. On voit déjà ici les lignes bouger : il y a bien toujours une rupture entre Kant et le projet métaphysique de Descartes, Leibniz ou de Wolff, entre le criticisme du premier et le rationalisme ou « dogmatisme » des seconds qui réduisent le sensible à une expression confuse de l'intelligible, mais celle-ci est précédée d'une première rupture entre ce dernier et le platonisme. Platon n'est plus ici celui qui inaugure la structure onto-théologique de la métaphysique, il est celui qui entérine l'irréductibilité du sensible à l'intelligible et, inversement, celle de l'intelligible au sensible, refusant par avance à la fois le rationalisme et l'anti-rationalisme (celui, par exemple, de Heidegger « fondant la raison théorique et même la raison pratique dans l'imagination »³). Platon aurait-il su alors, avant Kant – mieux que Kant ? –, concilier les exigences de la raison et la pensée de la finitude radicale ?

L'ouvrage est composé de neuf articles classés en trois parties (« Lectures », « Confrontations », « Héritages »). Dans la diversité des objets étudiés et des approches déployées par les auteurs, on peut toutefois repérer des interrogations récurrentes qui sont autant de fils qui les unissent.

² Kant écrit dans ses *Réflexions* (Ak, XVI, 60) : « *Magnus defensor : Plato Intelligibile oppositum sensibili* ».

³ I. Römer, *art. cité*.

Une éthique de la finitude ?

On rencontre d'abord des questions éthiques autour de l'autonomie : pourquoi la liberté prend-elle chez Kant la forme paradoxale de la soumission à la loi morale ? Comment expliquer que le devoir lie la volonté libre ? Selon Sylvain Delcomminette (« L'eudémonisme est-il nécessairement incompatible avec une éthique du devoir ? »), Platon verrait là une manière pour la volonté de « s'entraver de ses propres mains » (*Politique*, 295a), l'universalisation de la maxime n'aboutissant jamais qu'à une « fausse universalité » (p. 57) aveugle à la diversité des situations particulières que la volonté doit affronter. Loin cependant de refuser l'autonomie, Platon en prône une conception « plus radicale » (p. 58) : l'intelligence est « libre lorsqu'elle est authentique et conforme à sa nature » (p. 57). Mais le problème chez Kant ne vient-il pas de la manière dont les questions sont posées ? La raison est-elle réellement une « force » disputant l'adhésion de la volonté à la « force » de la sensibilité ?

Cette manière de penser, montre Christine M. Korsgaard dans « L'auto-constitution dans l'éthique de Platon et de Kant », obéit au « modèle du combat » formalisé par David Hume. Or ce dernier est aporétique. Il rend notamment impossible de penser « ce qui distingue l'action du simple comportement ou d'autres mouvements physiques », à savoir « le fait qu'elle a un *auteur* – elle est, d'une manière tout à fait particulière, attribuable à la *personne* qui la fait...à l'*intégralité* de la personne » (p. 87). Il ne faut donc pas se demander comment la raison oblige, mais comprendre, conformément au « modèle constitutionnel » d'action, que l'homme ne peut se constituer comme personne qu'en se gouvernant selon l'impératif catégorique chez Kant et le principe de justice selon Platon. Autrement dit, il ne faut pas chercher à expliquer l'impératif catégorique par autre chose que lui-même. C'est à un remaniement original de notre approche de l'éthique que nous invite ainsi Christine M. Korsgaard, mais qui n'est pas sans poser lui-même problème. Parce qu'elle s'appuie essentiellement sur les *Fondements de la métaphysique des mœurs*, Christine M. Korsgaard peut écrire que « Kant soutient que dès lors qu'on est un être rationnel on doit agir d'après l'idée de liberté – et cela signifie qu'on ne pense pas à soi, qu'on ne s'éprouve pas soi-même comme étant poussé à l'action, mais plutôt comme décidant ce que l'on fait. On se considère *soi-même*...comme la *cause* de l'action » (p. 110), c'est-à-dire, ainsi que l'ajoute une note, « comme cause de nos mouvements intelligibles » (p. 96).

Mais n'est-ce pas tout de même confondre liberté pratique et liberté transcendante et identifier cette dernière à la liberté rationnelle ? Or Jean-François Kervégan a pu montrer que cette identification était caduque dans la *Religion comprise dans les limites de la seule raison* et dans la *Métaphysique des mœurs* : la liberté y est désormais la seule propriété de l'arbitre, libre alors de choisir s'il veut obéir à la loi morale et ne pouvant donc pas être assujéti d'entrée de jeu à la loi morale⁴. Il faut donc bien, si l'on ne veut pas commettre une tautologie, expliquer l'impératif catégorique par autre chose que lui-même. Par ailleurs, en identifiant, dans les mêmes lignes citées, personnalité morale et identité psychologique⁵, l'approche de Christine Korsgaard a le mérite et l'inconvénient à la fois de ne pas voir la motivation morale comme un problème chez Kant⁶, alors que celle-ci est bien le point le plus épineux de son éthique pour d'autres auteurs. Une des autres questions que pose l'autonomie chez Kant est en effet celle de savoir comment le soi, qui est toujours aussi sensible, peut se reconnaître dans la loi morale. Comme Schiller le remarqua déjà dans son opuscule *De la Grâce et de la dignité*, on a du mal à comprendre comment « l'humiliation » produite par le respect pour la loi morale peut faire office de « ressort » pour la volonté, la conduire à s'approprier positivement les exigences de la raison pratique pure.

C'est d'ailleurs là, selon Sylvain Delcomminette l'autre point fort du platonisme : penser « un désir » pour le bien (p. 58). Mais Jacobi déjà, découvre-t-on dans l'article de Pierre-Jean Brunel intitulé « Platon et "l'esprit de la philosophie kantienne" selon Jacobi », opposait « le désir de l'individu » chez Platon à « l'abstraction de la volonté pure kantienne » (p. 189). Tandis que le premier, selon un mode paulinien, met l'individu « en chemin vers la vérité », la seconde n'offre au sujet transcendantal qu'« un chemin pour le chemin » (p. 190-191). Plus généralement, Jacobi réhabilite le *sum*, « la dimension existentielle de la conscience préréflexive du je » (p. 191-192) escamotée dans le *cogito ergo es* que l'idéalisme transcendantal substitue au *cogito ergo sum* de Descartes. Un écho de ces analyses se retrouve dans l'article de Louis Guerpillon (« Interprétation, mythe et philosophie chez Kant et Platon ») : « À l'inverse de l'universalité anonyme de la raison kantienne, la philosophie n'existe pour Platon qu'effectuée par un individu singulier, dans l'épreuve qu'il en fait, et son désir même est ce dont elle ne peut rendre raison » (p. 173). Platon serait-il parvenu de la sorte à faire droit à la finitude dans le domaine

⁴ J-F. Kervégan, *La raison des normes. Essai sur Kant*, Paris, Vrin, 2015.

⁵ Voir A. Grandjean, « Personnalité morale et rationalité chez Kant », *Archives de philosophie*, 2016/2, Tome 79, p. 387-399.

⁶ Il est symptomatique qu'elle ait besoin cependant pour cela de « combler son étape manquante » (p. 110)

de l'éthique, alors que Kant, selon le jugement de Cassirer déjà, aurait échoué à cet égard ?

La transcendance du réel au cœur de la métaphysique

L'autre grande interrogation qui parcourt transversalement l'ouvrage et qui apporte elle-même de nouveaux éclairages sur les questions précédentes est celle de la métaphysique : en quoi consiste-t-elle vraiment chez Platon ? Et Kant a-t-il compris le sens qu'elle avait chez Platon ? En plus de la critiquer, a-t-il su la refonder ? Pour Tobias Dangel, auteur de l'article « Le problème de la téléologie dans le *Phédon* de Platon et la *Critique de la faculté de juger* de Kant », la réponse est négative. Alors que Kant partage avec Platon le souci de « sauver le phénomène de la vie (p. 141) de tout réductionnisme naturaliste et le recours pour cela à une causalité téléologique, il n'associe pas cette dernière, comme le fait Platon, à un « désir de métaphysique » (p. 154). En revanche, François Calori (« De l'admiration géométrique : *Schwärmerei*, platonisme et philosophie critique ») et Jocelyn Benoit (« Sans amour. Platon avec et contre Kant ») s'accordent pour faire de Kant un continuateur du projet platonicien de métaphysique, le *meta* devant ici être interprété comme un *trans* et non comme un *post* et le dépassement du sensible ayant pour terrain la pratique.

Mais Kant n'est pas tant ici celui qui refuse de suivre Platon lorsque ce dernier interprète ontologiquement l'intelligible, fait des Idées des étants – un Kant heideggérien – que celui qui voit, sans toutefois la comprendre pleinement ni en tirer toutes les conséquences, la dimension normative des Idées platoniciennes. En effet, selon Jocelyn Benoit, « Ce que Platon a découvert, c'est donc l'irréductibilité et la radicalité méta-ontologique des normes, condition de toute "onto-logie" » (p. 78). Cependant, Kant ne peut s'approprier « les intelligibles platoniciens » que pour penser « le règne...des intelligences », « la structure intelligible des *sujets* » et considère en conséquence ceux-là comme des « objets donnés au sujet » (p. 80), pour saisir lesquels Platon aurait conçu « une certaine espèce d'intuition intellectuelle transcendante » inacceptable pour la pensée moderne. En réalité, ces intelligibles sont « des normes, déjà en place » que le sujet reçoit, ou plus exactement, suit : « Les normes ne sont pas, de but en blanc, "données", mais *suivies*. Elles s'instituent par-delà le donné, dans la réalité de cette vie que, autant que et comme la lumière, le Bien nourrit » (p. 83). C'est ainsi l'« antériorité de la transcendance », « sa fondamentale réalité qui nous dépasse », et la « condition, proprement, métaphysique, de *venir après* » de la

conscience que Kant rate chez Platon (p. 81). Et ce ratage est lié à l'absence, déjà commentée, dans sa philosophie, d'un véritable désir ou amour (pour « la Raison de l'Autre » (p. 83 note)) : « c'est l'oubli de l'Éros platonicien, dans lequel le sujet se découvre *sujet à la norme* en tant qu'il ne l'a pas faite » (p. 83). Kant se révèle en fin de compte être moins notre contemporain que Platon. Autrement dit, Platon est plus proche de Jacques Brel qui clame que « Sans amour à venir/Sans amour, sans amour/Qu'est-ce que vivre veut dire ? »⁷, que de Kant !

On fera remarquer ici aussi sa proximité avec Jacobi. S'il faut, pour Jacobi, user de Platon contre Kant ou, de façon plus nuancée, pour opposer l'esprit du kantisme à sa lettre (« comprendre un auteur mieux qu'il ne s'est compris lui-même » : Jacobi applique à Kant le principe de l'herméneutique que ce dernier a formulé en interprétant Platon et que, si l'on suit Louis Guerpillon, il attribue lui-même à Platon), c'est non seulement parce que Platon conçoit le désir ou l'amour comme un « "sortir de soi" » qui est « activité », « dynamique de la vie elle-même » (p.193), mais aussi parce que « "Platon part du réel" », compris comme « relation à l'"être originaire" » (p.189), soit, dans les termes de Jocelyn Benoist, comme transcendance. L'article d'Elena Partene (« Du beau au bien chez Kant et Platon »), qui compare la relation du beau au bien chez les deux philosophes, nuance toutefois en partie ce jugement. Il fait voir en effet chez Kant, et non seulement chez Platon, la présence d'une transcendance inscrite dans le réel et d'un amour qui nous y relie. La citation de Proust qui clôt l'article est à cet égard on ne peut plus claire :

« ... le plaisir esthétique nous est donné par surcroît si nous aimons la Beauté pour elle-même, comme quelque chose de réel existant en dehors de nous et infiniment plus important que la joie qu'elle nous donne. »

Retour chez les Anciens ?

Que penser cependant de cette réhabilitation contemporaine d'« une transcendance au sein de l'immanent »⁸ ? On comprend d'un côté qu'il ne suffit plus aujourd'hui, comme on peut le faire avec Kant, de remarquer l'« habitation » du monde – pour employer une métaphore qu'affectent Heidegger et Merleau-Ponty – ,

⁷ Selon une citation mise en exergue de l'article de J. Benoist, p. 66.

⁸ G. Deleuze, « Platon, les Grecs », in *Critique et clinique*, Paris, Les Éditions de Minuit, 1995, p. 171. On peut lire sur cette même page que « le cadeau empoisonné du platonisme, c'est d'avoir introduit la transcendance en philosophie ».

la nécessité de la quête fragmentaire de la liberté comme sens au lieu de la connaissance objectivante du monde. La crise écologique ne nous invite-t-elle pas à mieux ressaisir la valeur du monde dans lequel ce sujet habite, mais indépendamment de lui, à réintroduire en ce sens une forme de transcendance ? Serions-nous de retour par ce biais chez les Anciens et leurs idées d'un bel ordre à imiter (Rémi Brague), d'une conception réaliste du droit (Michel Villey), après avoir été des Modernes centrés sur la subjectivité comme source de toute valeur ? Le problème, à nos yeux, tient à la liberté : une liberté sujette à des normes qu'elle n'institue pas relève-t-elle encore vraiment de l'autonomie, comme le soutient Jocelyn Benoist ? L'amour nous rend-il libres ? Selon la définition qu'en donne Kant et que cite d'ailleurs Jocelyn Benoist (p. 83, note 1), il est « la libre acceptation de la volonté d'autrui » : je n'y use au fond ma liberté que pour m'asservir à l'autre (à moins que l'autre n'ait pour volonté, comme le Christ, ma liberté). Louis Guerpillon évoque explicitement l'« hétéronomie radicale » (p. 173) impliquée par le désir socratique. Non seulement, « c'est de l'absolument extérieur [« l'oracle du dieu »] qu[e Socrate] reçoit l'impulsion à sa vie de recherche » (*ibid.*), mais, comme Paulin Ismard l'a montré dans *L'événement Socrate*, c'est d'un Socrate lui-même divinisé, dispensant son savoir sous la forme d'« une initiation aux mystères » et « d'un don illimité créateur de dette », évoquant de la sorte les « mages inspirés de la fin de l'époque archaïque », que ses disciples sont amoureux⁹.

Mais ce problème de la liberté se pose parce qu'il manque plus fondamentalement dans cet ouvrage une réflexion sur la politique, malgré quelques indications en ce sens. En effet, comme l'a encore souligné récemment Catherine Colliot-Thélène¹⁰, la politique (« l'organisation juridico-politique *du monde* »), plus que l'éthique, est pour Kant un médium pour penser la réalisation du seul absolu qu'est le « droit de l'humanité », c'est-à-dire la liberté. Et c'est quelque chose de cela que Kant, à l'encontre du mépris affiché par J. Brucker, l'auteur d'une *Historia Critica Philosophiae* mentionné dans un passage célèbre de la *Critique de la raison pure* (p. 12, note 5), avait perçu chez Platon, lorsque ce dernier défendait dans la *République* le geste utopique d'« idéaliser le réel »¹¹. Pour aller dans ce sens, il aurait été bienvenu de faire une place, aux côtés de Hermann Cohen et Paul Natorp, les deux lecteurs néo-kantiens de Platon analysés par Francesco Rotta (« Le retour à Kant : l'approche néo-kantienne de

⁹ P. Ismard, *L'événement Socrate*, Paris, Flammarion, 2017, p. 175-197.

¹⁰ C. Colliot-Thélène, *Le commun de la liberté. Du droit de propriété au devoir d'hospitalité*, Paris, Puf, 2022.

¹¹ Monique Canto-Sperber, « La philosophie morale et politique de Platon », in *Éthiques grecques*, Paris, Puf, 2001, p. 182. « Tout est politique chez Platon » souligne l'auteur p. 161.

Platon »), à Karl Vorländer qui, à l'aube du XXe siècle, avait détecté chez Platon et Kant une pensée du socialisme.

Publié dans lavedesidees.fr, le 2 février 2023.