

LE CHORISMOS PLATONICIEN. DU NÉO-KANTISME À MARTIN HEIDEGGER. RETOUR SUR LES ALÉAS D'UNE NOTION

«Pour pouvoir saisir le platonisme véritable et nous détacher ainsi de l'image de Platon telle qu'elle s'est imposée historiquement à travers sa réinterprétation aristotélicienne et plotinienne, nous devons précisément commencer avec le *chorismos*»¹. C'est en ces termes que E. Hoffmann ressaisissait, à la fin des années quarante, la possibilité d'un accès à la pensée platonicienne. Ce faisant, il soulignait assurément un concept décisif, et non des moindres, qui constitue depuis des siècles, *a fortiori* depuis la fameuse critique qu'en a donnée Aristote, la pierre de touche des débats sur le dualisme platonicien. Si le destin du platonisme semble s'être pour ainsi dire cristallisé sur ce terme de *chorismos* il n'en reste pas moins, de manière surprenante, quasiment absent chez Platon lui-même². L'usage d'une telle notion semble donc davantage lié aux aléas interprétatifs de sa postérité que porteur d'une thèse proprement platonicienne, telle qu'elle présupposerait la scission venant départager deux 'mondes', articulés l'un à l'autre en vertu de la participation de la sphère sensible à son modèle dit 'idéal' et intelligible. Plus que «commencer avec le *chorismos*» comme le suggère Hoffmann, ce serait donc bien plutôt *à rebours* du *chorismos* que la question du dualisme chez Platon pourrait, en tant que telle, trouver à s'éclairer.

Pourtant notre visée n'est ici ni de retracer l'histoire de ce recouvrement, ni de prétendre accéder, loin des dichotomies grossières et de ses infléchissements ultérieurs, à ce qui serait comme le *cœur* intact de la pensée platonicienne. Parce que Platon n'est précisément *que* dans ces reprises et réappropriations ou, mieux dit, est toujours pour ainsi dire «de surcroît», tel que sa pensée ne cesse de s'excéder elle-même, à mi-chemin de sa possible disparition et de son enrichissement perpétuel, le destin du *chorismos* participe, comme à son insu, de son histoire. Et s'il nous semble éclairer la figure platonicienne, c'est davantage par le prisme d'autres enjeux, à vrai dire plus *stratégiques* qu'historiques, tels que nous désirons ici les mettre au jour à travers la réinterprétation

1. E. HOFFMANN, *Platon*, Zürich, Artemis, 1950, p. 39.

2. Sans renvoyer aucunement à la théorie des idées, le terme n'apparaît, à notre connaissance, que dans le *Phédon* (67 d, 79 a), eu égard à la séparation de l'âme et du corps dans la mort, ainsi que dans le *Parménide* (130 b).



qu'en donnent certains néo-kantiens, notamment de l'école de Marbourg, à la fin du XIX^e siècle et au début du siècle passé. C'est en effet à cette période que, face au vif regain d'intérêt que suscite alors la pensée platonicienne, le concept de *chorismos* va progressivement concentrer l'intérêt des interprètes, de Hermann Cohen à Paul Natorp, pierre de touche d'une réappropriation qui entend mettre à l'honneur, chez Platon lui-même, la préfiguration de la solution transcendantale kantienne au problème du dualisme.

Si nous désirons ici, en un premier temps, nous apesantir quelque peu sur cette réinterprétation 'kantienne' de Platon - où le *chorismos* est mobilisé, pour ainsi dire contre Aristote, pour montrer que celui-ci l'a toujours déjà dépassé en sa théorie des idées - ce sera davantage pour montrer les limites d'une telle approche, voire, comme nous le verrons à travers la critique qu'en donne le jeune Heidegger, questionner la légitimité même du recours à cette notion de *chorismos*, *a fortiori* si l'on prétend soi-même en avoir dépassé le dualisme.

Le coup d'envoi: la critique par Aristote de la théorie des idées platoniciennes.

Le refus d'Aristote d'accorder un caractère substantiel aux idées, par là une existence séparée à l'essence ou universel constitue en effet le cœur d'une argumentation qui a servi de fer de lance aux critiques ultérieures adressées à Platon lui-même, jusqu'aux débats médiévaux départageant nominalistes et réalistes sur la question de l'immanence des universaux aux choses. Si Aristote reconnaît bien un statut ontologique, ainsi qu'une certaine indépendance à la forme - notamment dans *Métaphysique Z* où il reconnaît à l'*eidos* le statut de quiddité (*ousia*) première - c'est en effet au prix d'une reconnaissance de l'immanence de la forme, fondation *in re* limitant l'universel au statut de forme ou d'essence d'un individu particulier³. Le critère sur lequel repose sa critique l'amène ainsi à distinguer la scission illimitée (*choriston haplos*) qui serait celle de Platon, qui prône l'existence «*ante rem*» de l'universel, d'une scission simplement conçue (*to logo choriston*)⁴ telle que présupposée par une approche purement catégoriale. Fondées sur le schème hylémorphique qu'implique sa conception de la substance, les idées (catégories) ne seraient alors plus tant

3. Dans les *Catégories*, Aristote donne ainsi à la substance individuelle (*tode ti*) le statut d'*ousia* première.

4. Pour cette distinction, cf. *Met.* H1, 1042 a 26-31. La critique aristotélicienne de la théorie des idées vise ainsi l'hypostase de l'universel qui aboutit à lui reconnaître le statut d'une chose isolée, notamment in *Met.*, M 5, 1079 b 12-18, *Met.*, A 9, 991 a; repris in *Physique*, III1, 193 b 3-5. La notion de *chorismos* est quant à elle introduite par Aristote, in *Apo.* I 11, 77 a 5-9, 24, 85 a 31 *Soph. Él.* A 22, 178 b 36; 179 a 7. Pour un approfondissement de cette critique, cf. les travaux de Chen CHUNG-HWAN, *Das Chorismos-Problem bei Aristoteles*, Berlin, Limbach, 1940, plus récemment, Johannes HÜBNER, *Aristoteles über Getrenntheit und Ursächlichkeit*, Hambourg, Meiner, 2000.

pensées à titre de choses séparées que désormais rapportées au modèle physicaliste de la cause, laquelle scelle l'immanence de la forme sans pour autant la substantialiser. Aristote ne rejette donc pas tant le *chorismos* qu'il ne semble l'assumer à titre de séparation *pensée*, critiquant par là l'hypostase platonicienne visant à déduire indûment la subsistance et l'autonomie des formes de la seule nécessité logique de leur séparation et isolement, à titre de substance première. L'indépendance de telles déterminations universelles présupposerait en effet un substrat lui-même séparé, entraînant un dédoublement inutile du monde et le dualisme substantiel auquel aboutit le platonisme en sa postérité. Et c'est précisément à ce prétendu dualisme que va s'alimenter l'antiplatonisme virulent dès la fin du XVIII^e siècle, de la dialectique kantienne fustigeant la «logique de l'apparence» qui y est à l'œuvre à Nietzsche qui y verra la source par lequel «le vrai monde finit par tourner en fable»⁵.

Le problème du *chorismos* et l'interprétation néo-kantienne.

Si ce début de siècle voit fleurir une série d'ouvrages consacrés au platonisme, de *La doctrine des idées de Platon et les mathématiques* (1878) de Hermann Cohen aux ouvrages de Paul Natorp - *La doctrine des idées de Platon. Une introduction à l'idéalisme* (1903) - de Julius Stenzel, ou encore de N. Hartmann - *La logique de l'être platonicienne* (1909) - force est de constater que la notion de *chorismos* y est non seulement mise à l'honneur mais constitue pour ainsi dire la pierre de touche de leur réappropriation de Platon. Non pas qu'il leur faille mobiliser ici la critique qui était déjà celle d'Aristote, stigmatisant le réalisme indu attaché à sa doctrine des idées, mais montrer au contraire en quoi Platon aurait déjà lui-même dépassé le dualisme ontologique auquel on tente traditionnellement de réduire sa pensée. Leur visée est non seulement de retrouver, chez Platon l'originalité d'un questionnement permettant d'articuler la visée idéale à la matière empirique et singulière du monde sensible mais, le réinscrivant dans la filiation de l'idéalisme «critique», d'en faire le prédécesseur de Kant et de sa méthode transcendantale.

Quelles que soient leurs divergences, l'ensemble des courants néo-kantiens s'accorde en effet sur la nécessité d'échapper au double écueil dogmatique qui menace aussi bien le geste spéculatif que le positivisme alors dominant. L'enjeu uniment partagé est bien de pouvoir conjindre, dans la lignée de Kant, à l'assomption de l'empiricité sensible la possibilité de dégager des structures universelles, des formes ou encore des «valeurs» idéelles (*Geltungswert*). À la

5. F. NIETZSCHE, Comment pour finir le «monde vrai» devint fable, in *Crépuscule des Idées*, Paris, Gallimard, 1974, pp. 30-32.

question qui était celle de la déduction dans l'analytique transcendantale de Kant quant à savoir si l'objectivité de notre connaissance peut être légitimée du seul fait que nous disposons d'entités et de concepts universels, c'est bien la question de leur fondation qui se pose, à rebours tant des positions nominalistes de la scolastique que du réalisme ontologique défendu par l'école thomiste. Et c'est précisément en puisant dans la méthode dialectique (*diairesis*) platonicienne et la théorie de la participation (*methexis*) sur laquelle elle fait fonds qu'ils sont amenés, entamant ainsi le bien-fondé de la critique aristotélicienne, à montrer le dépassement de ce dilemme tel que cristallisé dans la question du *chorismos*.

De son premier ouvrage sur Kant, *La théorie kantienne de l'expérience*⁶ (1871), à l'ouvrage plus connu qu'il consacre à Platon en 1878, *La doctrine des idées de Platon et les mathématiques*⁷, Hermann Cohen est l'un des premiers, porté par la visée systématique de son histoire des problèmes, à nourrir sa réappropriation de Kant à la lumière des thèses platoniciennes. De son interprétation initialement platonisante de Kant à la 'kantianisation' qu'il fait subir à la pensée platonicienne, il s'agit en effet pour lui, jusqu'au milieu des années 1880, de montrer que la doctrine des idées de Platon prépare la voie à la méthode transcendantale mise à l'honneur par Kant et rend déjà possible un certain dépassement du dualisme chorismatique. En retour, une telle approche lui permet à la fois de «désontologiser» l'approche platonicienne et de mettre au jour, dans la lignée du geste critique kantien visant à dégager les conditions de possibilité de l'expérience, le rôle de l'Idée dans la constitution de la réalité sensible.

Évacuant toute interprétation métaphysique de la doctrine des idées platonicienne, Cohen tend en effet à mettre en avant sa dimension transcendantale, pour ainsi dire structurale, à l'égard d'une réalité qu'elle informe de manière *a priori*, tout comme l'«idée» kantienne, la catégorie, vient déterminer par avance toute perception. L'idée n'a, en ce sens, pas d'existence séparée mais doit être, selon Cohen, rapportée à sa genèse dans l'âme. Pour Platon, comme il le souligne en un passage significatif:

«toute idée est un *noema* dans l'âme, une modalité de la pensée, une intuition pensée qui trouve sa source en l'âme... L'idée n'est donnée, saisie dans l'absoluité de son intuition, qu'aussi longtemps qu'elle est répétée par la pensée.

6. H. COHEN, *Kants Theorie der Erfahrung*, Berlin, Dümmlen 1871, in *La théorie kantienne de l'expérience*, tr. E. Dufour, J. Servois, Paris, Cerf, 2001.

7. H. COHEN, *Platons Ideenlehre und die Mathematik* (1878), in *Schriften zur Philosophie und Zeitgeschichte*, A. Görland, E. Cassirer (éd.), Berlin, Akademie-Verlag, 1928, pp. 336-366. L'ouvrage intègre une série de leçons que Cohen a consacrées à Platon et à son «*Ideenlehre*» à Marbourg depuis 1874.

Absolu signifie ici: produit dans l'âme. Dès que l'on a clarifié cette pensée, tout autant nécessaire psychologiquement qu'effectivement donnée, rien n'apparaît alors plus clairement: la participation (*metechein*) des choses aux idées ne signifie rien d'autre que les choses ont la possibilité d'être intuitionnées, de se manifester comme formes intuitionnées (*Anschauungsformen*) [...]; parce que cela s'étend à toutes choses, parce que l'homme peut précisément tout percevoir en son âme, cela ne signifie pas autre chose que: *tout est idée*⁸.

Ravalée au rang de catégorie, l'idée platonicienne ne conserve donc sa prééminence gnoséologique qu'en vertu de sa dimension proprement structurante, à la fois «fond créateur» et «cause dernière de l'étant» – sans lequel celui-ci ne pourrait être intuitionné – sans pour autant être réifiée ou absolutisée à titre de réalité prééminente. Cohen prévient ainsi toute substantialisation de l'idée au profit de sa portée purement fonctionnelle ou régulatrice au sein du processus de connaissance. L'idée est ce faisant réduite à sa seule saisie intellectuelle et privilégiée, pour ainsi dire, à titre de pur *concept* (*eidos*), auquel se réduit désormais l'intuitionner (*idea*)⁹. Sa portée n'en est pas pour autant psychologique. C'est en effet davantage dans la lignée de Lotze que Cohen tente de comprendre l'*apriori* propre aux idées platoniciennes, non plus tant à partir de leur *être*, entité substantielle que de leur *validité* (*Geltung*)¹⁰. Les choses sensibles seraient ainsi dites participer des idées en raison même de la valeur qui les transit, validité quant à elle indépendante de tout jugement empirique mais qui n'en a pas moins valeur transcendantale, pour ainsi dire «*absolue*» pour autant qu'elle est «produite dans l'âme». Spontanément créée par notre entendement, l'idée viendrait ainsi toujours déjà informer le sensible, le structurer de telle sorte que, loin de s'opposer à l'intelligible comme à son pôle antinomique, le monde se retrouve lui-même régi par la validité dont serait porteur le jugement. En d'autres termes, l'idée est désormais pensée comme seul «être véritable, à savoir [comme] l'être de la validité»¹¹ tandis que le *chorismos* fait désormais signe vers la possible correspondance, ou liaison, de la validité (*idea*) - comme vérité - à la réalité (être), que redouble celle de la pensée, garante de cette validité, à l'être.

8. H. COHEN, *Die platonische Ideenlehre psychologisch entwickelt* (1866), in *Schriften zur Philosophie und Zeitgeschichte*, Berlin, Akademie-Verlag 1928, p. 66, nous soulignons.

9. Dès 1866, Cohen semble en effet faire une place à part à cette distinction qu'il retrouve dans le *Cratyle* (389 b-e), ce qui lui permet de départager la dimension proprement conceptuelle de l'idée, «sa performance logique», comme *eidos*, de sa portée présupposément substantielle (*idea*) telle que critiquée par Aristote.

10. Cf. H. LOTZE, *System der Philosophie*, Leipzig, Hirzel, 1874, p. 501: «Il manquait à la langue grecque une expression pour ce concept de valeur (*Gelten*), lequel n'inclut aucun être; même si celui-ci ne manquait de s'y substituer, certes de manière anodine, mais d'autant plus funeste».

11. H. COHEN, *Platons Ideenlehre und die Mathematik*, *op. cit.*, p. 351.

C'est d'ailleurs à ce titre que Cohen prend lui-même le parti 'réaliste' de son maître, Trendelenburg, dans la célèbre controverse qui l'opposa à Kuno Fischer en 1870 sur l'interprétation des idées de Platon. Son intention est bien, comme Trendelenburg le soulignait déjà lui-même, sans céder à la tentation psychologisante, «de maintenir plus fermement l'idéal dans le réel»¹².

«Tout comme Platon nous mène en sa doctrine des idées [...] à l'idée du bien, les catégories aboutissent dans l'idéalisme critique aux idées ; en ce qu'elles sont [...] suspendues à l'idée de liberté, elles hissent ce qui soutient l'expérience *epekeina tis ousias* et édifient, par dessus le hors-fond de la contingence sensible et à côté du domaine de l'être, un domaine dans lequel ce qui est réel (*real*) est ce qui *doit* être, [...] un domaine du devoir être (*Sollen*)»¹³.

Comme nous le voyons ici, monde sensible (chose) et intelligible (idée) ne sont donc pas tant deux mondes concurrents et antagonistes pour H. Cohen. L'être participe au contraire de l'idée dès lors que ce n'est qu'en elle qu'il peut être saisi, faire sens et être intuitionné de manière sensible. La référence qui est ici faite à «l'intuition intellectuelle» révèle par ailleurs la distance prise par l'interprétation de Cohen à l'égard de l'orthodoxie kantienne, «conglomérat tout à fait spécifique de motifs kantien et platoniciens»¹⁴, voire témoignant, comme le souligne Köhnke, de «principes plus platoniciens que kantien»¹⁵! Par suite, la problématique du *chorismos* est ainsi davantage orientée sur le lien, la médiation ou participation (*methexis*) sensible/intelligible que l'interprétation axiologique rend possible. Si le sensible est toujours déjà transi de valeur, pour ainsi dire *fait sens*, non pas pour un individu au sein d'une perception déterminée, mais bien de manière *a priori*, absolue, il n'est alors plus de distinction entre l'être et la pensée, par conséquent plus de dualisme à partir duquel le *chorismos* trouverait à s'articuler. En d'autres termes, «le problème du *chorismos* ne fait, en une telle conception, plus problème. Pensé en une telle logique,

12. F. A. TRENDELENBURG, *Kuno Fischer und sein Kant. Eine Entgegnung*, Leipzig, Hirzel 1869, p. 2. S'opposant sur l'esthétique transcendantale de Kant, à laquelle Kuno Fischer n'accorde qu'une valeur 'subjective', il s'agissait au contraire, pour Trendelenburg, de reconnaître que «la représentation de l'espace, comme du temps vaut également pour les choses hors de nous».

13. H. COHEN, *Kants Begründung der Ethik*, Berlin, Dümmler, 1877, p. 116. Natorp reconnaîtra lui-même que c'est précisément avec ce concept d'*epekeina* que Platon aurait accédé au «transcendantal».

14. Nous renvoyons ici à l'ouvrage remarquable de Heinz LEMBECK, *Platon in Marburg. Platon-Rezeption und philosophiegeschichtsphilosophie bei Cohen und Natorp*, Würzburg, Königshausen und Neumann, 1994, p. 71.

15. K. C. KÖHNKE, *Entstehung und Aufstieg des Neukantianismus. Die deutsche Universitätsphilosophie zwischen Idealismus und Positivismus*, Francfort/Main, 1986, p. 279.

il est pour ainsi dire «désamorcé» du fait même qu'il n'y a plus deux sphères d'être à différencier, telles qu'elles devraient être ensuite reliées, mais que seule la validité des énoncés *sur* ce monde doit être éclairée»¹⁶.

De l'autre côté, en présupposant la liberté comme fondement dernier de la validité des idées (*epekeina tis ousias*), Cohen est bien contraint d'introduire une nouvelle scission, irréductible à la séparation sensible/intelligible: celle de l'être et du devoir-être (*Sollen*). C'est en effet à ce seul titre qu'il peut dépasser l'approche purement gnoséologique qui était initialement la sienne pour envisager, dans la lignée de la troisième critique kantienne, non seulement la possibilité d'une réalisation éthique du monde - un monde «où ce qui est réel est ce qui *doit* être» - mais un progrès constant de nos modalités d'appréhension face à un monde intrinsèquement changeant. Tout en conservant - et cela mérite d'être souligné - pour modèle ultime la physique mathématique newtonienne, telle qu'elle légitime la soumission sans faille du sensible dans l'expérimentation ou, en termes kantien, l'absorption, *logique*, de l'esthétique au sein d'une analytique transcendantale.

Si Paul Natorp lui-même admettait de Cohen qu'il est «celui qui, comme pour Kant, a pu nous ouvrir les yeux pour Platon»¹⁷, l'interprétation de ce dernier, assurément grevée par une certaine faiblesse philologique, ne connut pas les échos qui entourèrent les travaux de son plus jeune collègue, jugé seul véritable 'philologue' de l'école de Marbourg, antipsychologiste et antisubjectiviste, et davantage fidèle à la démarche critique de Kant. Partageant avec H. Cohen et, à la suite de Kant, le souci de «mieux connaître Platon qu'il ne s'est lui-même connu»¹⁸, P. Natorp est lui-même d'emblée amené à approfondir la distinction faite par Cohen entre la pensée, à titre d'idée ou d'intuition intellectuelle, et l'être en interrogeant plus radicalement encore chez Platon l'articulation de la réalité au devoir-être comme seule source de valeur quant au monde phénoménal. Ininterrogée chez Cohen, une telle différence n'est en effet selon lui pas tant *donnée* qu'intrinsèquement *mise en cause* chez Platon lui-même, notamment dans le *Parménide*, où le sens transcendant de l'idée commence d'être surmonté en direction de ce qui préfigure, aux yeux de Natorp, la dimension transcendantale de l'approche kantienne. Il ne s'agit alors plus tant de présupposer un abîme insurmontable entre le donné sensible et ce qui le structure idéalement que de penser «la pure production» de l'être objectif «à partir de la seule fonction pensante»¹⁹. Le sens de 'l'être' est ainsi réductible à sa seule

16. Nous renvoyons ici à l'excellent ouvrage de Markus J. BRACH, *Heidegger – Platon. Vom Neukantianismus zur existentiellen Interpretation des «Sophistes»*, Würzburg, Königshausen und Neumann, 1996, p. 93-94.

17. P. NATORP, *Platos Ideenlehre. Eine Einführung in den Idealismus*, Leipzig, Dürr, 1903, rééd. Leipzig, Meiner, 1921, p. VII.

18. C'était déjà là le souhait de Kant, in *Critique de la Raison pure* B, 370, A, 314.

19. P. NATORP, *op. cit.*, p. 142.

dimension prédicative et logique, sa «position dans la pensée»²⁰, de telle sorte que Natorp peut affirmer que «jamais et nulle part 'l'être' ne signifie chez Platon, lorsqu'il s'exprime sur les idées, autre chose que le contenu d'un énoncé»²¹.

Natorp radicalise donc l'approche de son maître. En lieu et place de rapporter l'idée au seul intellect et à son pouvoir productif, ce en quoi Cohen aurait cédé à une tendance encore psychologisante, il s'agit désormais pour lui de distinguer strictement, au sein même du jugement, son contenu, comme *validité* intrinsèque, de son *énoncé*, toujours relatif à un sujet déterminé. La scission chorismatique, telle qu'elle départage la réalité sensible de ce qui la structure idéalement (idées), est alors déplacée, pour ainsi dire «immanentisée» au sein du seul jugement. Par un tel déplacement, la doctrine des idées de Platon est non seulement repensée comme «logique transcendantale», telle qu'elle conditionne toute pensée en général, mais les idées elles-mêmes comme des «lois» (*Gesetz*), «non pas des choses mais des méthodes»²², telles qu'elles peuvent la garantir en sa scientificité. Parce qu'«une pensée pure ne peut établir d'existences absolues, seulement mettre en jeu des fonctions gnoséologiques en vue de fonder la science», l'idée, au sens platonicien du terme, ne renvoie donc pas tant ici à une entité substantielle qu'à une idée directrice, sorte de «concept-limite» régulateur faisant signe, sans qu'elle ne soit jamais réalisée, en direction d'une collusion de l'être et du devoir-être ou encore, selon les termes mêmes de Natorp, de l'être et de la pensée (logique).

Platon aurait donc déjà dépassé, selon Natorp, l'aporie du *chorismos*, résolvant ainsi la question de la participation ou relation des idées au sensible sans tomber dans le double écueil des Éléates (identité pure être/pensée) ou de Héraclite (hétérogénéité radicale de la pensée face au devenir). En lieu et place d'une «information» purement idéale, ou *idéelle* comme le pensait Cohen, le jugement requiert en ce sens que la matière soit toujours déjà informée et, inversement, la forme toujours déjà corrélée à la matière. Comme le souligne Natorp dans son ouvrage *La doctrine des idées de Platon. Une introduction à l'idéalisme*: «la corrélation (*Korrelation, koinonia*) est condition de tout jugement ontologique (et par là de l'être lui-même), dans la mesure où c'est seulement en elle que le mot d'être est rattaché à la mention de quelque chose qui doit valoir»²³.

Tout comme Lotze pensait couper court au «malentendu» substantialiste qui grève l'interprétation de Platon, Natorp entend ainsi rompre lui-même avec

20. *Ibid.*, p. 279.

21. P. NATORP, *op. cit.*, p. 129.

22. *Ibid.*, p. 221, également pour la citation suivante.

23. *Ibid.*, p. 303, nous soulignons.

«l'erreur»²⁴ interprétative d'Aristote en laquelle elle prend initialement sa source. En prétendant lui-même dépasser le dualisme platonicien par sa théorie hylémorphique, Aristote se serait non seulement mépris sur la distinction platonicienne du sensible et de l'intelligible (idée) mais n'aurait pas vu que Platon en résout lui-même bien mieux l'aporie, en-deçà de tout jugement. Prenant acte de ce dépassement du *chorismos* et «dépsychologisant» pour ainsi dire l'interprétation de Cohen, Natorp est donc bien amené à reconnaître que la «corrélation» précède la possibilité même de la scission. Reste qu'il n'évite pas le principal écueil auquel Cohen lui-même avait cédé en en réduisant la portée à sa seule dimension gnoséologique, telle qu'elle rend possible *in fine* un jugement logique. Car la corrélation est ici, davantage encore que pour Cohen, une simple «hypothèse»²⁵. Désormais réduite à son seul sens heuristique, elle devient condition de possibilité *logique* de toute science au sens où, sans avoir à déterminer *idéalement* le sensible, elle n'en conditionne pas moins sa possible saisie. Grand admirateur de Natorp, J. Stenzel ne manquera d'ailleurs d'y voir le principal mérite de son interprétation, considérant que «c'est là le plus grand triomphe de la pensée logique que d'avoir définitivement résolu, par la pensée, le problème de la *methexis*; les objets de l'*aisthesis*, pris dans un fleuve incessant, s'y soumettent, rattachés à l'être intelligible des idées sans renoncer le moins à leur pureté, sans qu'il soit même encore question d'un *chorismos*»²⁶. La gigantomachie dont Platon faisait lui-même déjà état dans le *Sophiste* quant au statut de l'idée se trouve ainsi inéluctablement réduite à sa seule portée épistémologique.

Malgré les divergences qui le séparent de Natorp, N. Hartmann ne dira finalement pas autre chose, lui-même amené, dans son ouvrage *La logique platonicienne de l'être*²⁷, à centrer son interprétation de Platon sur la fonction de 'liaison' (*symploke*) du *logos*, telle qu'elle permet d'articuler, notamment dans le *Sophiste*, les différents genres de l'être. Selon lui, la réponse platonicienne à la gigantomachie du *Sophiste*, par là au dualisme, prendrait en effet ultimement la forme d'une *dynamis koinonias*, 'puissance corrélatrice' qui aurait déjà permis à Platon d'anticiper la solution transcendantale que Kant, celle-là

24. P. NATORP, *op. cit.*, p. 366.

25. Prenant ses distances avec Cohen, Natorp se défend en effet de faire lui-même «de Platon un kantien avant la lettre, voire d'en faire un kantien marbourgeois avant Marbourg. Celui qui veut saisir la portée de ce qui fait déjà, chez Platon, signe vers Kant et, en Kant, les traits qui renvoient à Platon, doit les avoir tous deux bien mal compris [...] Il ne s'agit là *que de la validité d'une «hypothèse»* dont la validité, conditionnée, ne tient qu'à sa propre logique et manière de procéder», in *Ibid.*, rééd. Hambourg, Meiner, 2004, p. 462-463.

26. *Ibid.*, p. 83. Voir également *Ibid.*, p. 58: «Platon considère effectivement [...] que le problème du *chorismos* est réglé», ce en quoi Aristote peut, à l'inverse, «être considéré en héritier de Platon», in *Ibid.*, p. 122.

27. N. HARTMANN, *Platos Logik des Seins*, Giessen, Töpelmann, 1909, rééd. Berlin, de Gruyter, 1965.

même qu'il mettra au jour à travers la doctrine du schématisme, pouvoir synthétique de l'imagination permettant de lier de manière *a priori*, antérieurement à tout jugement qu'elle rend possible, concept et intuition sensible.

Émil Lask est à cet égard l'un de ceux à avoir poussé le plus loin l'analyse, jusqu'à questionner en son cœur même le bien-fondé d'une telle approche chorismatique et dualiste. Initialement formé à Heidelberg par Heinrich Rickert, celui-ci est en effet très vite amené, en se focalisant exclusivement sur le *Sophiste*, à considérer que l'*idea* platonicienne implique toujours déjà un tel dépassement du dualisme en raison même du lien de participation (*methexis*) qui la lie au sensible. Comme l'avait montré avant lui Natorp, Lask entend en effet montrer qu'ainsi pensée, la corrélation n'est pas du seul fait du sujet, tel qu'il viendrait lier dans le jugement le donné sensible à une conceptualité abstraite. La corrélation est au contraire première, toujours déjà *donnée* et non fruit d'une «production» *a posteriori*, de telle sorte que le jugement - comme liaison d'un sujet et d'un prédicat - lui-même en dépend. La donation de sens, pensée comme valeur pour nombre de néo-kantiens, n'est donc plus à comprendre comme l'imposition d'une forme transcendante (catégorie/sujet) à une matière (contenu/prédicat) qui en serait initialement dénuée. Loin d'être réduit au seul geste, purement formel et idéal, de la prédication imposée à la matière sensible, le jugement prend lui-même corps sur une telle corrélation. Cette corrélativité (*Korrelativität*) a alors elle-même en retour valeur *a priori*, constituant une sorte de domaine d'être, préalable à toute approche catégoriale: matière, toujours déjà signifiante, qui ne se résout pas dans la seule donation de valeur ou 'validité' à laquelle Cohen, puis Natorp tentaient de la réduire.

Si la corrélation est première, tout du moins antécédante à toute scission, la question d'un dualisme ontologique perd donc tout son sens puisque c'est seulement sur le plan d'un jugement *a posteriori*, d'une prédication ultérieure que le sujet peut scinder, en son objet, la matière de la forme. Sensible et intelligible sont donc bien à cet égard, comme Lask le soutient, des catégories éminemment relatives, qui ne doivent elles-mêmes leur signification qu'à la prédication ou désignation d'un pôle de référence à partir duquel elles sont dites 'sensibles', 'immanentes' ou, à l'inverse, 'intelligibles', 'transcendantes'. L'idéalité de la signification ne repose donc aucunement dans une sphère transcendante extrinsèque au sensible (idée, validité): elle n'a désormais de sens que rapportée, à l'inverse, à la seule immanence d'un acte de jugement. Le sens est ce faisant bien donné *à même* le réel, de telle sorte qu'il ne se réduit finalement ni à la seule «production dans l'âme» (Cohen), ni à sa seule «position dans la pensée» (Natorp), irréductible, comme le souligne Lask, à sa seule dimension *logique*. Réduit à une pure différenciation catégoriale, scission établie après-coup par un jugement d'attribution, le *chorismos* ne prend donc lui-même sens que sur fond d'une corrélation préalable qui n'est ni résultat d'une synthèse ni d'une liaison formelle mais, comme nous allons le voir, anticipe déjà ce que

Heidegger nomme, dès le milieu des années vingt, «différence ontologique».

Au vu de l'approfondissement, malheureusement inachevé, qu'en donne Émil Lask, l'image de Platon ainsi véhiculée par l'interprétation d'un P. Natorp ou d'un H. Cohen ne tarde de fait à perdre son bien-fondé, leurs critiques elles-mêmes étant progressivement jugées «superflues» dès les années 1930, ne valant plus, comme le reconnaît N. Hartmann, qu'à titre d'«indice d'un problème fondamental dans la relation de la philosophie à son histoire»²⁸. Comme nous l'avons vu, l'enjeu était bien, pour l'école de Marbourg, moins de faire retour à Platon en éclairant l'impensé, que de s'en servir comme d'un «faire-valoir» pour mettre à l'honneur la solution transcendantale kantienne. Il n'en reste pas moins qu'une telle approche a encore l'avantage, plus que de «kantianiser» Platon et ses prédécesseurs, de le désancrer de son statut proprement historique, dont la portée était jusqu'ici restreinte à sa seule interprétation dans l'histoire de la philosophie, et de l'avoir hissé, comme le souligne Gadamer, au rang de véritable «problème philosophique»²⁹. La notion de *chorismos* peut ainsi jouer à plein comme un schème interprétatif ainsi que le «platonisme» lui-même valoir, comme le montrait E. Cassirer dès 1906, comme une véritable figure opératoire pour une histoire de la connaissance qui peut alors être comprise en son entier à la lumière de ce «renouvellement du rapport au *chorismos* platonicien». Comme il l'écrivait alors: «Décrire le combat entre Platon et Aristote en lui restituant toute la portée et toute la profondeur de ses oppositions conceptuelles revient à écrire l'histoire de la pensée moderne. Ce conflit demeure déterminant et domine jusqu'aux tentatives les plus originales de la philosophie moderne»³⁰.

D'un retour à Platon à rebours du platonisme: la critique de M. Heidegger.

Loin de remettre en cause la notion même de *chorismos* telle qu'elle soutend l'interprétation du platonisme depuis Aristote, les néo-kantiens, et Cohen le premier, ne feraient ainsi, sous couvert de l'avoir dépassé, qu'en radicaliser le dualisme, prix à payer pour asseoir la solution transcendantale face au problème du dogmatisme. Dans la mesure où, pour Heidegger, est dite platonisme toute «problématique, théorie et vision du monde qui s'oriente sur cette opposition fondamentale, qu'elle la maintienne ou cherche à la surmonter»³¹, le néo-kantisme n'y échapperait donc lui-même pas, forme la plus aboutie de ce

28. N. HARTMANN, *Das Problem des Apriorismus in der platonischen Philosophie* (1935), in *Kleine Schriften*, II, Berlin, 1957, p. 49.

29. Cf. à cet égard le témoignage de GADAMER, in *Gesammelte Werke* VI, Tübingen, Mohr, 1985, p. 91: «Jamais cette philosophie [platonicienne] n'avait été prise à ce point au sérieux, dans la concrétude de sa tension vers la vérité, depuis Hegel que par les néo-kantiens».

30. E. CASSIRER, *Das Erkenntnisproblem*, Berlin, B. Cassirer, 1906, pp. 48 et 66.

31. M. HEIDEGGER, *Grundbegriffe der antiken Philosophie* [GA 22], Francfort/M., Klostermann, 1993, p. 112.

qu'il nomme, dès 1923, de manière virulente, un «platonisme des barbares»³². Dès ses premiers cours, il ne s'y trompait d'ailleurs pas, considérant l'idéalisme critique comme «la transposition 'immanente' du réalisme»³³, éminemment dualiste, de type 'platonicien'. Loin d'être un dogme pour Platon lui-même, la théorie du *chorismos* est en ce sens bien le fruit d'une réinterprétation rétrospective, thèse *herméneutique* que Heidegger entend soutenir contre les néo-kantiens eux-mêmes qui semblent y puiser une source de légitimation implicite pour leur propre dualisme.

À partir de ce constat, il s'agit bien alors, comme le souligne à juste titre Jean-François Courtine dans un article intitulé «Le platonisme de Heidegger», de dissocier Platon lui-même - le Platon grec! - d'un platonisme surinvesti à travers ses multiples réappropriations, qu'elles soient chrétiennes ou sécularisées. Cette remontée à Platon trouve ainsi elle-même sa source, encore en 1925, à la lumière des refigurations successives de «l'ancien problème platonicien» au point que «ce sont les 'conséquences' des décisions platoniciennes elles-mêmes qui justement ne font décision, ne décident *que dans l'après-coup et pour ainsi dire rétrospectivement*»³⁴. Et ce sont paradoxalement des adjonctions ultérieures - telle la notion de *chorismos*, absente en tant que telle du corpus platonicien - qui semblent régir, contre l'esprit de Platon lui-même, le destin du platonisme!

Plus que de réduire le problème du *chorismos* au seul dualisme métaphysique comme avaient pu le faire les néo-kantiens, fût-ce pour le dépasser, il s'agit désormais pour Heidegger de remonter à Platon, à rebours même du platonisme, pour puiser dans l'originalité de son questionnement la possibilité de mettre en cause et «déconstruire» l'idée même de «*chorismos*». Comme il le découvre dès le milieu des années vingt, c'est en effet seulement en découvrant sa portée proprement *alétheiologique* que ce retour à Platon est susceptible de revitaliser le questionnement philosophique en-deçà du dualisme dans lequel l'aurait maintenu la tradition platonisante. Par «alétheiologique», Heidegger a ici dès ces années *non plus* en vue la mise au jour d'un domaine d'être séparé, scindé de la sphère sensible qu'il informerait et structurerait, tel que l'incarne la validité selon Lotze, mais tend à repenser ce qui est (l'étant) à la lumière *de ce qui l'éclaire en le précédant*, l'ouverture première qui permet à ce qui est - tout

32. *Ontologie. Hermeneutik der Faktizität* [GA 63], Francfort/M., Klostermann, 1988, p. 42-43.

33. *Die Idee der Philosophie und das Weltanschauungsproblem* [GA 56/57], Francfort/M., Klostermann, 1999, p. 80.

34. C'est ce qui expliquerait que «le corpus platonicien est toujours susceptible d'une double accentuation, d'une double lecture [...] qui correspond très exactement à la *Zweideutigkeit*, l'ambiguïté, l'indécidabilité qui caractérise aux yeux de Heidegger la pensée platonicienne», in J.-F. COURTINE, *Le platonisme de Heidegger*, in *Heidegger et la phénoménologie*, Paris, Vrin, 1990, p. 157.

autant sensible qu'idéal - de se découvrir à nous sous tel et tel jour. Le sens n'est ainsi plus rivé à la seule conscience et à sa 'donation de valeur', encore moins à une 'validité' transcendante à laquelle toutes choses viendraient *a priori* se soumettre. Il dépend désormais davantage de *mon* ouverture au monde, de *ma* disposition (*Befindlichkeit*) et de l'éclairage qu'elle lui procure dira Heidegger, avant qu'il ne creuse cette ouverture en direction de ce qui la conditionne, la marque (*Prägung*) de l'époque où elle se tient, est 'jetée', dit autrement: l'ouvert qui précède et sous-tend la possibilité même de notre ouverture au sens.

S'il ne le souligne pas encore en ces termes, il n'en commence pas moins déjà ici à esquisser, à travers ce qu'il nomme «platonisme», ce qu'il identifiera plus tard sous les notions unifiantes de métaphysique et d'onto-théologie. La figure platonicienne lui permet en effet déjà d'identifier la source d'un premier recouvrement de la question ontologique par la dimension du supra-sensible, solidaire de la scission première dans laquelle s'enracinent ensuite les oppositions traditionnelles sensible/intelligible, nature/esprit et que continuera de cristalliser celle du fait et du sens, ou encore de l'être et du devoir-être. Derrière le platonisme, c'est donc plus largement la source du dualisme métaphysique qui est visée, scission de l'étant en son être à partir de laquelle le sensible peut être scindé de l'intelligible, l'apparence de l'essence ou encore le relatif de l'absolu. Notons qu'il ne s'agit pourtant pas encore pour Heidegger d'inclure Platon dans ce que Nietzsche avant lui considérait comme une «histoire de l'erreur»³⁵, jusqu'à assimiler l'histoire du platonisme - par lequel notre ouverture à la vérité (*aletheia*) se voit réduite au seul prisme de l'*idea* - au déploiement nihiliste de la métaphysique occidentale. Comme il en fait état lors du cours qu'il consacre au *Sophiste*, lors du semestre d'été 1924/25, c'est en Platon que peuvent encore être placés tous les espoirs, ce qui présuppose de «se désaccoutumer de plaquer sur la philosophie platonicienne l'horizon scolaire comme s'il y avait chez Platon, dans une case, la sensibilité et, dans l'autre, le suprasensible. Platon a vu le monde de façon tout aussi élémentaire que notre manière à nous de le voir, à ceci près qu'il a su le découvrir d'un œil beaucoup plus neuf»³⁶.

C'est précisément cette redécouverte de Platon qui appelle, en ces années, à une déconstruction du *chorismos*, destruction qui doit lui permettre, plus que d'en dépasser *a posteriori* l'aporie comme c'était le cas des néo-kantiens, de découvrir l'articulation première qui, chez Platon lui-même, sous-tend sa

35. Heidegger ira même jusqu'à reconnaître que «d'un bout à l'autre de la philosophie, c'est la pensée de Platon qui, en ses diverses figures, demeure déterminante. La métaphysique est de fonds en comble platonisme», in *Zur Sache des Denkens*, Tübingen/Niemeyer, 1969, p. 63, tr. fr. in *Questions IV*, Paris, Gallimard, 1976, pp. 144-115.

36. *Platon: Sophistes* [GA 19], Francfort/M., Klostermann, 1992, p. 580.

possible réduction *après-coup* au dualisme, telle qu'elle celle le coup d'envoi du platonisme.

La remontée à la source du dualisme et la destruction du *chorismos*.

Comme l'ont montré les Grecs, la *krisis* est bien une possibilité fondamentale de l'âme, possibilité de mettre en relief, d'extraire, d'établir des différences, de scinder. De la *krisis* au *chorismos*, il n'y a pourtant, pour Heidegger, qu'un pas, dès lors que l'être (comme idée, validité, devoir-être) n'est pensé, eu égard au sensible, qu'en vertu de sa *présence*, fût-elle idéale. La distinction se fait alors assignation d'un lieu, attribution d'une place *distincte* par laquelle l'être peut lui-même ressortir du fonds, indifférencié, de ce qui est (étant). Tel serait en effet initialement le sens du *chorizein*, comme le rappelle Heidegger, qui renvoie à l'acte de «séparer, en relation avec *chora*, la place; la place appartient à l'étant lui-même [...] C'est ce *chorizein* que nous retrouvons chez Platon dans la doctrine du *chorismos* des idées, de telle sorte que Platon assigne expressément aux idées un *topos*, le *topos ouranos* - ce *chorizein* qui définit ensuite chez Aristote la manière dont l'être mathématique devient lui-même objectif»³⁷.

Parce que la *réalité* des idées, leur objectivité, est elle-même sise sur cette possibilité d'être «*choris*, «séparées», comme ce qui est *en un autre lieu*»³⁸, les idées seraient alors elles-mêmes définies comme «*chorismos, ontos on*»³⁹, à savoir pensées sur le modèle de l'étant lui-même. En visant à travers les idées l'étant en tant qu'il est *en son être* et le rendant par là intelligible, saisissable par la pensée (*logos*), Platon serait ainsi amené à scinder l'étant en lui-même pour en rendre raison de telle sorte que si «le *chorismos* [a bien en lui-même] un sens légitime en mathématique, ce n'est plus le cas là où il s'agit de déterminer les *chora* de l'étant»⁴⁰. *A fortiori* s'il s'agit de penser ce qu'est la réalité en sa dynamique propre, et non plus de manière purement statique à travers une vision paradigmatique et proprement *idéale*.

Pour Heidegger, c'est donc que la différenciation a bien lieu ici à *même* l'étant, entraînant son découpage interne au profit d'un certain lieu, *topos* jugé prééminent, tel le suprasensible à l'égard du sensible, le nécessaire à l'égard du contingent ou encore la subsistance eu égard au changement. Ainsi «le sensible n'est certes pas à la manière de l'*idea* (son être est autre) et pourtant il se retrouve lui-même déterminé par elle en ce qu'il est (son mode d'être est

37. GA 19, p. 101.

38. GA 19, p. 112, nous soulignons.

39. GA 22, p. 112. Et de poursuivre: «L'être de l'étant est lui-même un étant, et c'est à vrai dire l'étant proprement dit».

40. GA 19, p. 103.

déterminé d'après elle)»⁴¹. De même, le phénomène du mouvement (*kinesis*) est rapporté ultimement au fonds premier (*hypokeimenon - ousia*) à partir duquel seul il devient pensable, ou encore l'être par accident (*kata sumbebekos*) à l'*ousia* comme ce qui est sur le mode de la présence constante. Ce qui est ici nommé «être» – à travers l'*idea*, voire la catégorie, l'intuition intellectuelle (Cohen) – diffère donc de l'étant tout en étant lui-même compris à son aune. L'*a priori* est finalement reconduit à ce qu'il est sensé précéder: «le *chorismos* est chose faite, la faille est ouverte entre l'idée, qui est l'étant véritable, le modèle, l'original, et le non-étant – à proprement parler – l'imitation, la copie»⁴².

Heidegger entend ici pointer la difficulté centrale du *chorismos*, dans laquelle les différents «platonismes» prendraient leur source: «L'idée est elle-même un étant, même si elle l'est selon un tout autre mode d'être [...] Parce qu'elle est différente de tout étant, il y a entre l'idée et l'étant une «faille», *chorismos*. Entre les deux, il y a une différence pure et simple de lieu, à vrai dire telle que tout étant en tant qu'étant «participe», *methexei* pourtant à l'idée: *methexis*. Entre ce qui est séparé et ce qui en participe, il y a l'entre-deux, le *metaxy*.

Par là, ce qu'on appelle le platonisme, considéré comme philosophie et vision du monde est caractérisé par le schéma suivant: la totalité de l'étant est scindée en deux mondes qui sont ensuite toujours désignés par des termes antithétiques: changement – subsistance; particulier – général; contingent – nécessaire; temporel – éternel; saisissable dans la perception sensible - saisissable dans la connaissance conceptuelle. Dans ces oppositions, le monde, le tout de l'étant est divisé de telle sorte que deux mondes surgissent, le second représentant toujours le mouvement proprement positif sur le fondement duquel l'autre est doté d'être, ou encore devient connaissable»⁴³.

De ces deux mondes, Platon semble lui-même en avoir suffisamment donné l'illustration, de l'allégorie de la caverne, monde sensible ravalé au rang d'un théâtre d'ombres dès lors qu'il est mis en regard d'une source éclairante extrinsèque (soleil), au mythe d'Er, lui-même porteur de cette prééminence tacite de l'invisible sur le visible, opposition légitimant ultimement la séparation radicale de deux types de savoir – la *sophia*, comme plus haute forme d'*episteme* – contre la *doxa*, l'opinion rivée à la seule sphère sensible. Est ainsi posée la prééminence d'une dimension cachée du réel, ce qui, littéralement, se cache sous les apparences et en régit le cours comme fondement, principe (*arche*), *a priori* déterminant souterrainement l'*aposteriori* auquel notre monde

41. GA 22, pp. 56-57.

42. *Einführung in die Metaphysik* [GA 40], Francfort/M., Klostermann, 1983, p. 188.

43. GA 22, p. 272. Cf. également *Beiträge zur Philosophie* [GA 65], Francfort/M., Klostermann, 1989, p. 216: «Avec l'introduction de l'*idea* comme *koinon*, le *chorismos* est pour ainsi dire posé comme un étant; et c'est là l'origine de la «transcendance» dans ses différentes formes».

sensible est ravalé. Le sens de ce qui est serait ainsi foncièrement extrinsèque à ce qui nous est immédiatement accessible, la tâche de la pensée étant précisément d'en outrepasser les apparences, d'en 'sauver les phénomènes' en en saisissant le fondement premier. La contingence du monde sensible peut alors être 'rachetée', comme c'est encore le cas chez Kant, au prix de l'immutabilité et de l'universalité des principes qui régissent le monde nouménal. Avec pour postulat premier que ce qui scelle la prééminence de l'*a priori* est son rôle fondamental, voire fondateur à l'égard de ce qui, secondaire, est censé en être dérivé.

C'est donc la limite même du *chorismos* que Heidegger entend mettre ici au jour, scission *ontique* qui prétend départager deux domaines d'être alors qu'elle ne fait que scinder l'étant en deux sphères antagoniques, tout en oblitérant la véritable source *ontologique, alétheiologique*, à partir de laquelle seule les étants peuvent faire sens. Cet abîme, cette «faille» qui départage l'étant de l'idée n'est au contraire pas telle qu'il faille la penser, selon lui, de manière absolue, tels deux domaines d'être inconciliables. En témoigne précisément la référence à la notion de «corrélation» (*koinonia*) ou encore de «participation» (*methexis*) par laquelle est déjà entrevue l'articulation première qui sous-tend leur scission ultérieure, comme dans le *chorismos*. Entrevue, elle n'a pourtant jamais encore été pensée comme telle, comme il le précise aussitôt: «C'est bien par sa participation aux idées que le sensible est déterminé dans son être-tel. La multiplicité du sensible n'a pas seulement le même nom, *mais elle est aussi le même. Cette mêmeté d'essence s'exprime dans l'idée*. Les Pythagoriciens employaient pour *methexis* le terme de *mimesis*, «imitation». Mais Platon et les Pythagoriciens n'ont jamais dit ce qu'imitation et participation signifiaient, ils ont laissé à d'autres le soin de s'enquérir de la nature de cette relation. Cette question est demeurée non résolue jusqu'à aujourd'hui. Tout platonisme dissocie, de nos jours encore, l'idéal et le réel, et pourtant la relation entre ces deux termes reste inéclaircie. Le fait que cette relation ne soit pas élucidée doit donner à penser à la philosophie»⁴⁴.

Les arguments que Heidegger mobilise ici contre Platon *via* cette notion de *chorismos* ne semblent donc pas seulement viser, comme l'affirme Markus J. Brach, «finalement Kant et son interprétation par le néo-kantisme, en particulier Rickert et Natorp»⁴⁵. Bien plus radical, l'enjeu n'en est rien moins que la

44. GA 22, p. 242, nous soulignons. C'est là le même constat qui revient dans *Être et Temps*, face à la question «du sens ontologique de la relation entre réel et idéal (*methexis*)»: «Est-ce un hasard si ce problème n'a pas avancé d'un pas depuis plus de deux millénaires? La question n'est-elle pas posée de travers dès le départ, du fait que la séparation ontologique du réel et de l'idéal n'est pas éclaircie? Et si l'on regarde le jugement «effectivement» porté sur ce qui est jugé, la séparation entre accomplissement réel et contenu idéal n'est-elle pas totalement injustifiée?», in *Sein und Zeit*, Tübingen, Niemeyer, 1993, p. 217.

45. M. J. BRACH, *Heidegger - Platon. Vom Neukantianismus zur existenziellen Interpretation des «Sophistes»*, p. 37.

destruction du *dualisme*, certes rémanent dans le néo-kantisme, au profit d'une articulation plus originaire: la différence dite «ontologique».

Du *chorismos* à la différence ontologique.

Dépasser le *chorismos* ne présuppose donc pas seulement d'en penser la médiation comme le croyait Cohen, ou encore Natorp. Le mouvement est bien plus décisif, visant à rétrocéder à la possibilité même d'un rapport, cette différence originaire qui rend initialement possible l'articulation de l'être au non-être (étant), de l'intelligible au sensible ou encore du vrai à la possibilité du faux sous les figures de l'illusion et de l'apparence. Heidegger entend, en d'autres termes, approfondir ici ce qu'Émil Lask avait déjà entrevu à travers la notion anté-prédicative de «corrélativité». En montrant que le discours sur l'être implique une différenciation originaire, structuration de l'être permettant la coexistence du même et de l'autre, comme le mouvement lui-même implique en son sein la possibilité du repos, c'est à cet intime entrelacement de l'être et du non-être, celui-là même que révélait déjà Platon dans le *Sophiste*, qu'il est amené à faire retour. Plus que d'en résoudre ou d'en dépasser l'aporie, c'est donc les présupposés mêmes du *chorismos* qu'il entend creuser à la racine en mettant à découvert ce qu'il entrevoit déjà, sans le nommer encore, comme *différence ontologique*.

Si nous devons ici la définir *a contrario* du *chorismos*, nous dirions que la différence ontologique articule toujours déjà les deux sphères que le *chorismos* départage. En d'autres termes, la différence, loin d'articuler deux pôles antinomiques que le *logos*, la pensée aurait ensuite pour tâche de rassembler, voire d'unifier, se donne comme l'unité première du même et de la différence, sans qu'il soit jamais question de la prééminence de l'un des termes sur l'autre. C'est bien plutôt vers un «tenir ensemble», «l'entre-deux» (*Zwischen*), ou encore le «pli des deux» (*Zwiefalt*) que la différence fait signe, «entre-scission» (*Unterscheidung*) qui ne renvoie jamais, comme Heidegger le précisera quelques années plus tard «à l'être comme à «l'antithèse» de l'étant, de telle sorte que se présenterait la possibilité de renversements faciles: de questionner l'être au lieu de l'étant comme tel (métaphysique). Mais l'*être* n'est lui-même pas l'*autre* de l'étant mais il *est* lui-même et *n'est* rien d'autre que cela! L'antithèse n'est apparemment possible que là où l'être est pris comme *étantité* (*Seiendheit*) et pensé à travers la généralisation de l'étant, de telle sorte que l'universel est opposé au particulier, à l'individuel. Il est alors certes possible de différencier ici l'étant de son être, mais tout cela *demeure inhérent à la métaphysique*»⁴⁶.

46. *Die Geschichte des Seins* [GA 69], Francfort/M., Klostermann, 1998, p. 53.

En scindant et articulant deux sphères d'être distinctes – que cristallise *in fine* l'opposition être/étant –, le *chorismos* vient pour ainsi dire rigidifier, fixer ce qui est d'ordre purement métabolique. En prétendant le dépasser, sous prétexte d'y voir déjà une anticipation de la solution kantienne, Cohen, Lotze, Natorp ne font alors que redoubler une opposition «*inhérente à la métaphysique*», sans pour autant en remettre en cause le bien-fondé. La différence ontologique n'est certes pas encore thématifiée comme telle, avant le cours consacré en 1927 aux *Problèmes fondamentaux de la phénoménologie*⁴⁷. La critique du *chorismos* que Heidegger mène dans les années qui précèdent, sur fonds d'un débat avec certains néo-kantiens, permet néanmoins de l'éclairer, comme en contre-point, à revers du dualisme chorismatique que nous retrouverons, quelques années plus tard, sous les termes de «*différence métaphysique*».

Servanne JOLLIVET
 (Paris)

47. *Grundprobleme der Phänomenologie* [GA 24], Francfort/M., Klostermann, 1989, tr. fr. J.-F. Courtine, *Problèmes fondamentaux de la phénoménologie*, Paris, Gallimard, 1985.



Ο ΠΛΑΤΩΝΙΚΟΣ ΧΩΡΙΣΜΟΣ. ΑΠΟ ΤΟΝ ΝΕΟΚΑΝΤΙΣΜΟ
ΕΩΣ ΤΟΝ MARTIN HEIDEGGER.
ΕΠΙΣΤΡΟΦΗ ΣΤΙΣ ΕΡΜΗΝΕΙΕΣ ΜΙΑΣ ΕΝΝΟΙΑΣ

Π ε ρ ί λ η ψ η

Είναι σύνηθες να βλέπουμε στην έννοια του χωρισμού την βασική απορία του πλατωνισμού. Η έννοια, μεταφερθείσα αρχικά μέσω της κριτικής έρμηνείας του Αριστοτέλους, παραμένει παρ' όλ' αυτά εξαιρετικά προβληματική, καθ' όσον αποκρύπτει έγχειρήματα που μόνο μια έξονυχιστική έπαναπροσέγγιση του κειμένου είναι δυνατόν ν' αποκαλύψει. Επιθυμούμε να έρευνήσουμε και τη συστηματική ανάλυση που έγινε στην αρχή του περασμένου αιώνα από διάφορες νέο-καντιανές τάσεις, της Σχολής του Marbourg (Hermann Cohen, Paul Natorp) μέχρι τον Nicolai Hartmann, κατά την προσπάθειά τους ν' αναβιώσουν την έννοια αυτήν, προκειμένου να δηλώσουν ακριβώς το πρόβλημα του πλατωνισμού. Έντεϋθεν και έπειτα οί ποικίλες έρμηνευτικές προσεγγίσεις των έρευνητών. Η επιστροφή στην έννοια του χωρισμού, φαίνεται πράγματι να τροφοδοτεί αποκλειστικά μια παρόμοια άποψη: της αξιολογήσεως δηλαδή, αντίθετα προς την πλατωνική περί δυισμού παράδοση, την καντιανή λύση περί του υπερβατικολογικού, που ο ίδιος ο Πλάτων προεικονίζει στους ύστερους διαλόγους. Αφού αναλύσουμε την έννοια συμφώνως προς τις αναλύσεις που έχουν γίνει περί αυτής, θα επικεντρωθούμε στην κριτική του M. Heidegger, περί τα μέσα της δεκαετίας του '20, με την πρόθεση να συναντήσουμε στο έργο του ίδιου του Πλάτωνος την δυνατότητα μιας έρμηνείας της έννοιας του χωρισμού, ή όποια έχει ήδη από τον ίδιο υποδηλωθεί σ' αυτό. Αναλύοντας τα κίνητρα και τις αιτίες που επιβάλλουν την χρήση της, θα προσπαθήσουμε, πέραν από την νέο-καντιανή της χρήση, να διεκρύνουμε τα όρια της έννοιας του χωρισμού σε σχέση προς το πρόβλημα του δυισμού.

S. JOLLIVET

(μτφρ. Μ. ΠΡΩΤΟΠΑΠΑ-ΜΑΡΝΕΛΗ)

