Document generated on 07/16/2025 7:21 p.m.

Laval théologique et philosophique

Helmut Holzhey, *Kants Erfahrungsbegriff, Quellengerchichtliche und Bedeutungsanalytische Untersuchungen*, Basel-Stuttgart, Schwabe u. Co., 1970 (13.5 X 19.5 cm), 330p.

Henri Declève

Volume 28, Number 2, 1972

URI: https://id.erudit.org/iderudit/1020308ar
DOI: https://doi.org/10.7202/1020308ar

See table of contents

Publisher(s)

Laval théologique et philosophique, Université Laval

ISSN

0023-9054 (print)
1703-8804 (digital)

Explore this journal

Cite this review

Declève, H. (1972). Review of [Helmut Holzhey, *Kants Erfahrungsbegriff, Quellengerchichtliche und Bedeutungsanalytische Untersuchungen*, Basel-Stuttgart, Schwabe u. Co., 1970 (13.5 X 19.5 cm), 330p.] *Laval théologique et philosophique*, *28*(2), 204–208. https://doi.org/10.7202/1020308ar

Tous droits réservés © Laval théologique et philosophique, Université Laval, 1972

This document is protected by copyright law. Use of the services of Érudit (including reproduction) is subject to its terms and conditions, which can be viewed online.

https://apropos.erudit.org/en/users/policy-on-use/

érudit

This article is disseminated and preserved by Érudit.

Érudit is a non-profit inter-university consortium of the Université de Montréal, Université Laval, and the Université du Québec à Montréal. Its mission is to promote and disseminate research.

https://www.erudit.org/en/

et de fraternité. « C'est toute une théologie de la communion qu'il faudrait développer ici, en dépendance de la christologie, de la pneumatologie, de la théologie sacramentaire (eucharistique surtout) et de l'anthropologie chrétienne » (p. 201). Et c'est là qu'on trouve (pp. 220–226) le texte le plus élaboré sur cette dimension communionnelle de l'Église.

Un dernier chapitre, qui a pour titre « Unité et pluralisme », jette une lumière plus directe sur le vécu quotidien d'aujourd'hui : un pluralisme plus radical et plus préoccupant que jamais. Car le pluralisme de l'Église d'aujourd'hui s'inscrit dans une situation globale caractérisée non seulement par le pluralisme philosophique et religieux, mais par un émiettement et même un éclatement de la société humaine en groupes opposés. Une analyse précise de cette situation permet à l'auteur de scruter ce qu'est l'unité et surtout de présenter quelques règles pour la vie des communautés. Il touche ainsi aux questions très concrètes et actuelles de la signification même de la communauté. Le P. Congar rejoint par là le cœur des interrogations de l'Église québécoise telle qu'elle s'est exprimée dans le récent Rapport Dumont.

C'est donc là un livre d'une très grande actualité. Le théologien saura y percevoir un appel. Le pasteur ne manquera pas d'y puiser une inspiration qui saura éclairer sa réflexion sur la vie d'aujourd'hui dans l'Église. La récente instruction pastorale sur les moyens de communication sociale mettait en exergue la place de la communion dans la vie chrétienne. Le Synode, à la suite du Concile, a pris le même chemin. Chaque chrétien peut sentir que c'est là une ligne de vie : le P. Congar saura l'aider à approfondir cette féconde intuition. Le profane en matière théologique aurait certes aimé y trouver encore plus d'explications sur la signification concrète et existentielle de la communion. Il en trouvera toutefois assez pour que sa pensée et sa conduite en soient aiguillonnées.

Roger EBACHER

Helmut HOLZHEY, *Kants Erfahrungsbegriff, Quellengerchichtliche und Bedeutungsanalytische Untersuchungen,* Basel-Stuttgart, Schwabe u. Co., 1970 (13.5 × 19.5 cm), 330p.

À quelques retouches près, ces pages sur le concept d'expérience chez Kant sont celles d'une dissertation présentée à la Faculté de Philosophie I de l'Université de Zürich en 1968. Elles constituent un modèle du genre. Avec les inconvénients que certains lecteurs éprouveront plus fortement que d'autres, et qui tiennent au soin, à la méticulosité même sans laquelle une lecture de textes cesse d'être philosophiquement critique. L'auteur est très conscient de ces limites. Mais, à bon droit selon nous, il n'a pas estimé que le passage aride à travers les *realia* de l'histoire d'une pensée et par l'interprétation des interprétations retardait la compréhension du problème de l'expérience tel qu'il est à saisir dans les œuvres et les notes de Kant. Il faut souligner la grande fidélité de M. Holzhey à l'esprit de recherche. Il ne se hâte pas d'unifier à l'avance sous une hypothèse de travail ce qu'un texte permet pas à pas de découvrir. Il sait que l'histoire des idées est plus que toute autre discipline influencée par des appartenances inconscientes à certains systèmes ambiants de représentations qu'elle érige de bonne foi en cadres de référence scientifiques alors qu'il s'agit au plus de schèmes culturels, d'idéologies, bref de résidus laissés par les glaciers philosophiques dans les plaines du sens commun. Cette conscience professionnelle aiguë nous vaut un plan dont l'ensemble est fort clair mais dont les détails rendent l'unité difficile à percevoir partout. Les arbres cachent la forêt. Dans la forêt pourtant pas mal de ces arbres sont fort beaux ; et à écouter le guide, on s'apercevra souvent qu'on les connaissait déjà sans toutefois les avoir bien regardés.

Une première partie (17–158) examine comment Kant se relie à la tradition. Ce sont les remarques que le philosophe note dans les marges de son exemplaire de la *Métaphysique* de Baumgarten, en 1769, qui conduisent à s'interroger sur ce qu'a retenu son

époque de la notion d'expérience telle que la scolastique allemande l'a présentée dès 1638 dans la *Logica Hamburgensis* de J. Jungius. De là, il s'impose de remonter à l'acception de *peira* et de *historia* chez Platon et Aristote pour analyser enfin, chez ce dernier, père de toute la problématique de l'expérience, les concepts de *pathos* et d' *empeiria,* celui-ci se reliant à *phronêsis,* à *technê* et à *epistêmê.* Faisant sienne une conclusion de L. Bourgey (*Observation et expérience chez Aristote,* Paris 1955, p. 51), notre auteur dit en français : « La moins mauvaise traduction de *empeiria* serait sans doute notre mot de sagesse, mais pris dans le sens faible, comme lorsqu'on parle d'une sagesse artisanale ou d'une sagesse paysanne » (64). Ceci étant éclairci, il y a lieu de revenir aux penseurs du 18e siècle que Kant a lus et discutés : Leibniz, Locke, Newton, Wolff et Crusius, Lambert et Hume. Cette première partie se clôt en montrant le bien fondé d'un mot de Herder : « À la base de la Critique dans son ensemble, il y a le système de Baumgarten et Crusius en solution dans les doutes de Hume ». Le jeune Kant parle peu de l'expérience, qu'il considère comme une notion de logique bien définie par Wolff et son école. Il pratique par ailleurs avec succès la méthode newtonienne, qui consiste à établir les hypothèses physiques par la géométrie et l'expérience. Quand il aborde vraiment les questions de métaphysique, il cherche assez naturellement à y mettre la clarté à laquelle il est parvenu en physique théorique. À ce moment de son itinéraire, la rencontre avec Hume est importante : le philosophe écossais a lui aussi tenté de transposer en philosophie la méthode et le point de vue de Newton. Demeure cependant fondamental pour Kant ce qu'un disciple de Wolff appelait « connubium rationis et experientiae ».

La seconde partie (159–198) fait voir comment s'articulent expérience et métaphysique dans les années 69/70, en un temps où Kant, un jour de mauvaise humeur, songe à réduire la philosophie à l'étude des moyens qu'il faut employer pour « mettre en ordre les impressions selon les règles de l'expérience commune ». Ceci, bien entendu, dans le but de rabaisser les prétentions de la spéculation métaphysique au seul profit de la conduite morale. Mais Kant est un métaphysicien né. Aussi ces années de crise lui apportent-elles, avec une conception nouvelle de la métaphysique comme « science des limites de la raison humaine », même s'ils ne sont pas définitifs. Et d'abord la distinction entre une *connaissance* sensible et une intellectuelle. Les méditations sur le temps et l'espace rejoignent ici ce que lui apprend l'Esthétique de Baumgarten. Dans cette perspective, l'expérience est identiquement la connaissance sensible. Aussi dans les notes que M. Holzhey suit pas à pas est-il question de connaissance *empirique* et non plus « sensible ». Utilisant d'abord et critiquant ensuite la terminologie de Locke et celle des wolffiens, Kant en vient à parler parfois comme si l'expérience en tant qu'impression était elle-même une connaissance dont l'expérience ou l'impression serait le point de départ. Ceci met en face du problème de la forme sans laquelle l'expérience ne saurait être connaissance même sensible. Il faudra encore que de simple « apparentia », de petite perception obscure le sensible devienne une perfection possédant sa propre forme a priori pour que le « phénomène » puisse devenir l'objet de l'expérience, c'est-à-dire d'une connaissance par concepts empiriques.

M. Holzhey consacre les deux dernières sections de cette partie à deux questions capitales, intimement liées : celle de la connaissance pure par entendement et celle du rapport que soutient le sentiment avec l'expérience. La page 186 met en parallèle deux schèmes des branches de la connaissance pure ou de la philosophie que l'on trouve dans les notes de cette époque. Il est possible de suivre à partir de là le progrès de Kant dans sa recherche d'un fondement de la « sagesse cosmopolitique », comme dit E. Weil. Et l'on assiste déjà à cette époque à l'interrogation laborieuse concernant le caractère pur ou empirique de la philosophie morale, la réponse étant liée à une critique de la psychologie rationnelle autant qu'à une compréhension du monde comme milieu de l'homme. Il ressort de tout ceci qu'on ne

saurait affirmer tout simplement, comme semble le faire M. Guéroult, que la morale ne serait pas chez Kant une branche de la philosophie pure avant les *Fondements de la métaphysique des mœurs.*

La dimension éthique de la *Dissertation* de 1770 ayant ainsi été soulignée, on est préparé à lire la troisième partie (199–277) sans commettre l'erreur si fréquente de considérer la *Critique de la raison pure* comme une reprise du problème de la connaissance, et de la connaissance scientifique au premier chef, sur le mode d'une « théorie de l'expérience ». M. Holzhey a le grand mérite de montrer la relation entre l'expérience comme connaissance empirique et d'une part, la nature, de l'autre, le monde. Si l'expérience dans son unité et sa composition est bien identique à la nature, à l'ensemble des phénomènes unifiés sous la légalité comme telle, cette nature est elle-même contenue dans le monde en tant que cette dernière totalité n'est pas celle d'objets ou de phénomènes existants mais la sphère dans laquelle peuvent se déployer en leurs différences l'expérience et la raison encline par essence à la métaphysique dogmatique.

Le détail de cette troisième partie est fort riche. On pourra estimer que la section consacrée à l'expérience de soi demeure insatisfaisante, faute de situer plus précisément l'apperception transcendantale. Il semble, entre autres, que l'on puisse lire à 342-343 sans attribuer à Kant l'idée que le « Je pense » est, comme tel, une expérience. Nous estimons pour notre part — et peut-être M. Holzhey partage-t-il cet avis, — que c'est dans la relation entre l'unité formelle de l'entendement pur et l'*idée* de liberté qu'il faut chercher l'un des points d'attache, entre l'expérience comme nature et l'expérience morale. Mais ceci demeure peu clair, sauf erreur, dans le présent livre.

Cette remarque ne vise pas à diminuer l'intérêt de la dernière partie (280–323) qui s'intitule « L'expérience du penser et le penser de l'expérience ». M. Holzhey s'y interroge sur le moment où serait repérable dans l'œuvre de Kant la « révolution » ou la « conversion » « dans le mode de penser » dont Kant parle si souvent en ses écrits depuis 1770. *Les Rêves d'un visionnaire* (1763) où nous sont conservés le souvenir de la rencontre avec le « mystique », Swedenborg et les conclusions négatives qu'en tire Kant sont bien les pages où nous pouvons le mieux suivre cette conversion en train de s'effectuer. Et M. Holzhey termine en reliant cet ouvrage-clé aux trois célèbres maximes de l'*Anthropologie* dans lesquelles Kant résumait didactiquement ce que fut pour lui non pas le Je pense, ni la réflexion, mais l'acte de penser : Penser par soi-même, Penser en se mettant à la place chaque fois d'autrui, Penser toujours en accord avec soi-même. On regrette ici aussi que le vocabulaire de la « révolution » et de la « conversion » n'ait pas été étudié plus en détails. Mais l'auteur nous a avertis dès le début qu'il laisserait de côté les écrits sur la morale, la religion et l'esthétique d'après 1781 (16). Il n'a pas non plus pris en considération l'*Opus prostumum*. Ces limitations volontaires sont tout à fait légitimes.

Nous voudrions maintenant faire part au lecteur de la façon dont est réexaminée dans la première partie de l'ouvrage (107–119 et 144–158) l'énigme classique d'une influence de Hume sur la philosophie critique.

M. Holzhey établit d'abord en quoi la conception humienne de l'expérience est originale par rapport à celles de Locke, de Newton, de Leibniz et de Wolff. La réduction radicale de l'idée de causalité à une attente en vertu de la *custom* est évidemment l'exemple par excellence d'un nouvel empirisme proprement sceptique. Mais la portée de la problématique vulgarisée par le succès des *Essais* est beaucoup plus large. Il s'agit ici de limiter le domaine de la philosophie et de la connaissance humaine à cet effectivement réel que peut atteindre l'expérience, c'est-à-dire le terrain d'un *common life*.

Cette première conclusion n'a rien de bien original sans doute. Mais elle situe : la philosophie en effet devient ainsi tout autre chose qu'une connaissance fondée sur une raison dont la destination et la souveraineté par rapport à la sensibilité ne ferait pas la moindre question, et du même coup la rigueur de pensée cesse d'être l'apanage du

dogmatisme des écoles pour devenir une patrie que peut partager la sagesse d'un citoyen du monde. En d'autres termes, lorsque Kant écrit : « Hume m'a éveillé de mon somme dogmatique », il ne livre pas seulement un détail de son itinéraire personnel, il caractérise l'essence d'une philosophie.

Ceci, l'examen du dossier Hume-Kant le confirme de trois manières.

Tout d'abord les preuves matérielles d'une influence du philosophe écossais sur le Kant des années '70 font plutôt défaut. Des quelques références nettes dans la *Methodenlehre,* on peut simplement conclure que dans une histoire de la raison pure Hume se situe au moment où la métaphysique passe du premier au second stade, du dogmatisme « enfantin » à la « maturité » sceptique. Il n'est plus question de Hume quand il s'agit de dépasser le scepticisme vers le comportement critique proprement dit. Dès lors l'influence dont parleront les Prolégomènes en 1783 a pu s'exercer aussi bien en '62 ou en '69 qu'en '72.

En second lieu, vers 1774, comme nous l'apprennent les notes prises par Blomberg à son cours de logique, Kant analysait et situait la *méthode* suivie par Hume dans les quelques écrits dont la traduction groupée paraît dès 1755 sous le titre *Vermischten Schriften.* Kant loue le style du philosophe et sa façon d'aborder les problèmes sous deux angles opposés. Mais il lui reproche de s'en tenir à des conclusions entièrement sceptiques. De ceci découle à nouveau que le scepticisme est pour Kant un moment heuristique dans les recherches métaphysiques. Et plus clairement encore que dans la seule *Critique* il apparaît ici que ni les antinomies de la raison, ni l'interrogation sur la relation de l'entendement à un objet en général ne sont d'origine humienne. La résolution des antinomies précise en effet en quels domaines distincts thèses et antithèses sont vraies et sont fausses. Quant à la relation à un objet en général, elle ne préjuge pas d'avance d'une censure à exercer éventuellement contre l'usage transcendant des principes et catégories par l'entendement ou la raison. Hume aurait donc simplement permis à Kant d'accéder à la liberté d'esprit dans laquelle pouvait se concevoir le projet critique et jaillir la grande lumière de l'année 1769. Cette *emendatio intellectus* sous l'influence du scepticisme, nous pouvons la repérer en train de se faire dès 1765 dans les *Rêves d'un visionnaire.*

Reste en troisième lieu à reprendre un point sur lequel les chercheurs, au début du siècle étaient parvenus à un consensus unanime, à savoir la dépendance de Kant à l'égard de Hume en ce qui concerne le principe d'une liaison causale c'est-à-dire nécessaire. Certains pourtant limitaient cette filiation particulière aux développements de la pensée critique après 1770. Riehl, lui, croyait pouvoir en démontrer l'existence dès '63 dans l'écrit sur les fondements de la preuve de Dieu. De toute manière on estimait légitime d'affirmer que c'était la destruction humienne de la notion de causalité qui avait conduit Kant dans les voies d'un scepticisme censément critique. M. Holzhey se demande s'il ne faut pas renverser les termes du problème ainsi posé. Il rappelle d'abord, contre Riehl, que dans les *Rêves d'un visionnaire* en tout cas, la question principale n'est pas celle de la causalité mais bien celle d'une expérience qui appuierait le dogmatisme de la métaphysique. Il reprend ensuite le texte-clé, celui des *Prolégomènes,* et spécialement l'image qui y est développée, de la philosophie comme d'un art de piloter son embarcation à l'aide d'une carte bien établie et d'une boussole fidèle. De 1756 à 1781 on peut par ailleurs repérer chez Kant les variations d'une comparaison apparentée, celle de la métaphysique comme d'un océan hasardeux battant les rivages d'une île, la vérité, qu'il s'agit d'atteindre. Locke avait employé une figure similaire. Et Hume l'utilise avec art et profondeur dans le dernier chapitre de la première partie du *Treatise,* dont Kant connaît la traduction allemande procurée par Haman en 1771. C'est à ce texte-là que les *Prolégomènes* font allusion pour reprocher à Hume de n'avoir somme toute atteint l'île de l'expérience qu'en s'y échouant ! Sans doute est-ce depuis '62 que Kant exerce à l'égard de la métaphysique dogmatique un scepticisme que la lecture de Hume renforce durant les

trois années suivantes. Et telle note en marge de son exemplaire des *Observations sur le sentiment du beau et du sublime* témoigne qu'il unissait la mémoire de Newton à celle de Hume en cette affaire. Mais quand il ramène ainsi la raison dans le champ de l'expérience, il n'entend cependant pas partager le scepticisme de Hume concernant cette *expérience même*. Husserl, on le sait, reprochera justement à Kant de n'avoir pas saisi la portée de la mise en question humienne du monde en tant que tel. S'il y a bien eu influence décisive en ce qui regarde le comportement sceptique — et non pas « critique » — on ne peut relever chez Kant, en ses années de maturation, qu'une compréhension imparfaite des idées du penseur écossais sur l'expérience et qu'un silence complet à propos des idées de celui-ci sur la causalité.

Cette recherche exemplaire sur un point demeuré jusqu'ici assez obscur parvient donc à un résultat équilibré qui s'intègre à l'interprétation d'ensemble du concept kantien d'expérience.

Henri DECLÈVE

Université Laval.