

Zeitschrift: Revue de Théologie et de Philosophie
Herausgeber: Revue de Théologie et de Philosophie
Band: 33 (1983)
Heft: 2

Artikel: L'histoire de la raison selon Kant
Autor: Bourgeois, Bernard
DOI: <https://doi.org/10.5169/seals-381246>

Nutzungsbedingungen

Die ETH-Bibliothek ist die Anbieterin der digitalisierten Zeitschriften. Sie besitzt keine Urheberrechte an den Zeitschriften und ist nicht verantwortlich für deren Inhalte. Die Rechte liegen in der Regel bei den Herausgebern beziehungsweise den externen Rechteinhabern. [Siehe Rechtliche Hinweise.](#)

Conditions d'utilisation

L'ETH Library est le fournisseur des revues numérisées. Elle ne détient aucun droit d'auteur sur les revues et n'est pas responsable de leur contenu. En règle générale, les droits sont détenus par les éditeurs ou les détenteurs de droits externes. [Voir Informations légales.](#)

Terms of use

The ETH Library is the provider of the digitised journals. It does not own any copyrights to the journals and is not responsible for their content. The rights usually lie with the publishers or the external rights holders. [See Legal notice.](#)

Download PDF: 30.03.2025

ETH-Bibliothek Zürich, E-Periodica, <https://www.e-periodica.ch>

L'HISTOIRE DE LA RAISON SELON KANT

BERNARD BOURGEOIS

La deuxième partie de la *Critique de la raison pure* — la « Théorie transcendante de la méthode » —, qui répond au souci théorique fondamental de Kant en déterminant « les conditions formelles d'un système complet de la raison pure » (Kant, *Kritik der reinen Vernunft*, F. Meiner Verlag, p. 653), s'achève par une « histoire de la raison pure ». Dans cette rapide esquisse, Kant réinsère son entreprise critique dans l'histoire de la raison philosophiquement consciente d'elle-même, comme la solution de problèmes jusqu'alors affrontés par celle-ci dans le déchirement. — Cette conscience de soi historique de la philosophie kantienne n'est-elle pas, d'ailleurs, ce qui marque l'originalité de la réflexion de Kant dès l'ouverture même de son grand ouvrage, puisque la première Préface de la *Critique de la raison pure* présente l'émergence inaugurale, dans l'histoire de la philosophie, d'un thème que le post-kantisme rendra célèbre, celui du lien intime de la philosophie et de son époque au sein de l'histoire universelle. — Nous nous proposons de déterminer, c'est-à-dire aussi de limiter, la signification proprement kantienne d'une telle insertion de la raison consciente philosophiquement d'elle-même, dans l'histoire de la philosophie et dans l'histoire en général.

C'est dans le contexte de l'histoire *générale*, culturelle et politique, que Kant situe d'emblée son entreprise: « Notre époque est l'époque proprement dite de la critique, à laquelle tout doit [« muss »] se soumettre » (*K. r. V.*, éd. cit., p. 7). S'il y a pour lui une telle nécessité (« muss ») historique générale de la philosophie critique, on comprend qu'il ait pu souligner le parallélisme entre le sens de celle-ci et le sens de la critique la plus manifeste de l'époque, dont l'enjeu était le changement politique. La finalité de l'« Aufklärung » de la métaphysique (*ibid.*, p. 6), et, par là, des sciences dont elle a voulu être, à juste titre, le fondement, sera de mettre un terme au pouvoir « despotique » de la « reine des sciences » (*ibid.*), dont l'arbitraire abusif, générateur de contradictions dans le domaine du savoir, a eu comme conséquence inévitable une « anarchie complète », un « indifférentisme total » en matière de science, que Kant considère comme le mal théorique absolu, le « père du chaos et de la nuit » (*ibid.*). De même que le but de l'« Aufklärung » politique sera, par la destruction de l'absolutisme monarchique, de prévenir son renversement inéluctable dans le désordre révolutionnaire qui, négateur, dans l'élément du droit, du principe de la morale, est pour Kant le mal pratique absolu. Qu'il s'agisse de la politique ou de la philosophie, le

remède consiste toujours dans l'autocritique du pouvoir se limitant par une législation, une loi fondamentale, une *constitution*. La constitution du pouvoir politique est principalement celle de sa source, le peuple même, dont tous les membres doivent, comme sujets raisonnables, pouvoir l'approuver; de même la constitution de la raison métaphysique doit pouvoir être approuvée par chaque être raisonnable, et le projet kantien d'une telle constitution s'adresse aux lecteurs de la *Critique de la raison pure* comme à ses «juges» (*ibid.*, p. 13).

Quant à leur contenu, constitution de la politique et constitution de la philosophie se font écho l'une à l'autre, la première organisant les pouvoirs de l'Etat ou les limitant entre eux, de même que la raison métaphysique, en se critiquant, se limite dans l'organisation interne des pouvoirs ou facultés qu'elle met en jeu. Et l'équilibre «républicain» des pouvoirs politiques ou des facultés cognitives, qui doit engendrer la paix perpétuelle dans l'Etat et le savoir, n'a rien à voir, dans l'un et l'autre cas, avec l'exigence «démocratique». Le philosophe pour qui le siècle des Lumières est le siècle de Frédéric, pour qui la république politique est d'abord illustrée par le despotisme éclairé de l'autocrate prussien, considère également que la république scientifique procède du despotisme éclairé de la métaphysique, comme l'exprime l'idée d'une architectonique philosophique de la raison, qui assigne à chaque branche du savoir sa place, son sens et sa portée. Conformément au concept «cosmique» de la philosophie en tant que «science du rapport qu'a toute connaissance aux fins essentielles de la raison» (*ibid.*, p. 753), le philosophe doit être le «législateur de la raison», dont les autres savants ne sont que les «artistes», leurs disciplines fournissant au premier les instruments qu'il utilise dans sa prescription des fins essentielles de la raison humaine. Aufklärung théorique, la critique kantienne de la métaphysique marque bien le passage de la métaphysique comme despotisme «barbare» du savoir (le dogmatisme engendrant le scepticisme) à la métaphysique comme despotisme éclairé du savoir (le criticisme). Ce qui est à l'ordre du jour, pour Kant, ce n'est jamais la révolution «démocratique», mais la réforme «républicaine», *l'autolimitation de la monarchie absolue en monarchie constitutionnelle*¹.

¹ La revendication d'une «constitution» de l'universel en son activité théorique (la raison philosophique) ou pratique (en particulier le principe ou pouvoir politique) est caractéristique de la pensée des Lumières et de l'Aufklärung. Le kantisme — «l'Aufklärung rendue méthodique» (Hegel) — achève l'élaboration de cette revendication. Celle-ci, en lui, exprime l'assomption critique, par la raison, l'un ou l'universel, de son insertion dans le milieu fini de la particularité ou différence, du *divers*, c'est-à-dire son déploiement comme différence unifiée, comme organisation, structure, architectonique. — Une telle architectonique rationnelle ne sauve cependant la diversité phénoménale qu'autant que celle-ci proclame en chacun de ses éléments le règne souverain de cette raison constituée. Ainsi, par exemple, les droits de l'homme

Ainsi, le champ juridico-politique n'est pas seulement, pour Kant, un *objet* important de la réflexion philosophique. Le *sujet* philosophique kantien — dont on a souvent souligné qu'il concevait sa démarche dans une perspective juridique («quaestio juris», tribunal de la raison, etc.) — n'hésite pas à définir son projet, lors même qu'il concerne le domaine, qui paraît en être le plus éloigné, de la spéculation pure, sur le *modèle* même du politique². La prégnance d'un tel modèle — caractéristique de l'époque des «philosophes» des Lumières — se révèle, d'ailleurs, de façon significative, dans des formules étonnantes de Kant, telle, par exemple, celle des *Prolégomènes*, où, parlant de la nature des mathématiques, il ajoute: «leur constitution politique, pour ainsi dire» (*Prolégomènes*, § 4)! — Bref, Kant semble bien avoir appréhendé son projet philosophique comme le correspondant du projet fondamental du temps des Lumières. Le problème se pose alors de déterminer le principe de cette correspondance de deux critiques, la critique pratique et la critique théorique, dont l'une, la dernière, présente l'autre comme son propre modèle, c'est-à-dire de définir le sens même du rapport établi par Kant entre la raison, dont l'expression pure est la philosophie, et l'histoire, dont le procès essentiel a son lieu originaire dans la vie politique (cf. *Idée pour une histoire universelle d'un point de vue cosmopolitique*).

La référence kantienne au modèle politique ne signifie en fait rien d'autre que l'emploi — naturel dans le contexte de l'époque — d'une *métaphore*, et ne veut aucunement dire que, pour Kant, la raison, qui se saisit en sa pureté dans la philosophie, et l'histoire, dont l'expression originaire est la politique, seraient ontologiquement identiques, de telle sorte que la raison du philosophe ne devrait son être qu'au fait qu'elle serait «son temps saisi

ne sont rien d'autre que ceux de la raison présente dans les individus. Le rationalisme kantien exprime l'organisation *républicaine* du divers par l'unité rationnelle, qui, principe de cette organisation, consacre la procédure *réformiste* du rejet de son absolutisme prétentieux; il est donc en lui-même la condamnation, dans le champ théorique comme dans le champ pratique, du principe *démocratique* de l'émancipation *révolutionnaire* de la diversité, multiplicité ou multitude.

² Fichte, le premier et plus qu'aucun autre, a souligné le primat du pratique dans le projet philosophique kantien. — Et il est vrai que pour Kant — si l'on nous permet cette bien rapide considération — 1) le «concept cosmique» de la philosophie, comme ordonnée à l'interrogation sur les fins de la raison, se subordonne comme moyen son «concept scolastique», comme savante architecture théorique; 2) la fin pratique, qui comporte en elle la fin juridico-politique, est la fin absolue; 3) dans la fin théorique elle-même, la préoccupation proprement pratique est fondamentale, puisque le problème théorique essentiel est pour Kant le problème pratique-objectif de *ce que* la raison finie *peut* connaître, mais non le problème théorique-subjectif de *la manière* dont l'esprit s'exerce. Primat, partout, du *normatif*.

dans la pensée». Nous sommes encore loin du hégélianisme! — Pour Kant, la philosophie n'est pas davantage la conscience de soi de la politique que celle-ci n'est la réalisation de soi de celle-là; *la* raison n'est pas plus dans l'histoire que *l'*histoire n'est dans la raison. On sait, assurément, que l'opposition établie par l'«Architectonique de la raison pure» entre la connaissance historique — *ex datis* — et la connaissance rationnelle — *ex principiis* — n'empêche ni une connaissance historique de la raison ni une connaissance rationnelle de l'histoire, mais, dans l'un et l'autre cas, historicité et rationalité restent, en leur spécificité, *extérieures* l'une à l'autre. Bien loin d'apparaître comme constitutive, par immanence, de la facticité historique, la raison qui donne sens à cette dernière finalise son mécanisme selon l'*extériorité* de l'intervention «technique» (la «nature artiste» est l'autre nom de la Providence divine — cf. *Paix perpétuelle*, 1^{er} Supplément), et sa «connaissance» ne renferme qu'une supposition régulatrice théoriquement transcendante dont l'affirmation dogmatique repose sur l'exercice *pratique* de la raison, c'est-à-dire sur l'exercice de la raison proprement dite, en tant qu'elle a comme telle un pouvoir législateur ou constitutif (*ibid.*). Une vision sensée de l'histoire et une action sensée — efficace, car cohérente — dans l'histoire, une connaissance et une mise en œuvre rationnelle de la politique ne peuvent donc être principiellement que *morales* (*ibid.*, 1^{er} Appendice)³. L'histoire n'a ainsi de consistance que par sa soumission au devoir-être de la raison, et c'est pourquoi le philosophe peut et doit donner des leçons au prince, bien loin de se concevoir comme son simple reflet spéculatif. Mais, en son accomplissement kantien, il sait que la législation pratique de la raison — la liberté — présuppose dans le milieu empirique de l'histoire l'altérité du principe, opposé, de la *sensibilité*. Leur conflit n'exprime nullement la contradiction interne d'une raison s'aliénant elle-même à elle-même dans la nature sensible et, par conséquent, en soi toujours déjà pleinement réconciliée avec elle-même, mais une dualité première irréductible qui permet tout autant, dans la conversion toujours possible, l'intervention absolue de la raison pratique au sein d'un mécanisme sensible dont les contradictions intérieures — l'opposition des égoïsmes — ne lui fournissent au plus qu'une *occasion*, qu'elle empêche l'intégration rationnelle achevée de l'empirie où l'histoire se déploie.

³ Nous ne saurions trop insister sur l'importance, pour la compréhension du sens et de l'articulation de la philosophie pratique kantienne, du texte remarquablement synthétique et presque ultime de Kant sur la *Paix perpétuelle*. — Le premier Appendice offre l'un des plus substantiels textes de la littérature philosophique sur les rapports de la «morale» (comme détermination rationnelle, *a priori*, «théorique», de l'agir, pris ici non pas en sa dimension «éthique» — celle des motivations de l'agir, des intentions —, mais en sa dimension juridico-politique — celle des effets de l'agir) et de la «politique» (en tant que sa préoccupation spécifique — que l'opportunisme érige à tort en préoccupation suprême — est celle de l'efficience, de la «pratique»).

L'histoire politique, n'ayant pas son seul principe dans une raison qui, elle-même, n'est pas originairement historique, ne peut alors constituer le principe de la philosophie, dont le contenu *positif* procède de la seule raison et peut l'exprimer totalement; le développement d'un tel contenu, procédant absolument de la raison, devra bien être lui-même rationnel. — La philosophie en sa vérité, c'est-à-dire comme système hiérarchisé des connaissances, n'est rien d'autre que l'expression réalisante de la raison comme système hiérarchisé des fins. C'est pourquoi l'on doit pouvoir découvrir, au moins en germe, dans une philosophie, l'organisme de la raison se déployant de façon autonome, et donc reconnaître une unité de chaque philosophie à l'intérieur d'elle-même et de toutes les philosophies entre elles: «les systèmes... ont tous eu leur schème, en tant que germe originaire, dans la raison qui ne fait que se développer elle-même, et c'est pourquoi, non seulement chacun d'eux est pour lui-même articulé selon une idée, mais encore tous sont entre eux unis à leur tour téléologiquement dans un système de la connaissance humaine en tant que membres d'un tout» (*K.r.V.*, éd. cit., p. 750). — Cependant, le *phénomène* d'un tel *en-soi* harmonieux est la *contradiction*, la guerre, des discours philosophiques. L'histoire des systèmes philosophiques n'est pas la simple extériorisation chronologique de la logique intérieure au système de la raison. La comparaison, familière à Kant, entre l'état de guerre socio-politique et l'état de guerre philosophique, repose sur une vision de l'histoire de la philosophie qui rapproche celle-ci de l'histoire politique, c'est-à-dire de l'histoire proprement dite, dont l'élément est la *tension entre le rationnel et l'empirique*. La raison philosophante est bien celle d'un être fini, aussi sensible, la sensibilité étant, comme la raison, tout autant l'une des deux sources de la connaissance que l'un des deux principes de la faculté de désirer. Certes, la philosophie procède, en son contenu *positif*, de la seule raison s'élevant à la conscience d'elle-même, ce qui assure à son déploiement une immanence effective absente de l'histoire politique, dont la motivation à la fois sensible et rationnelle ne s'unifie que dans l'idéalité de l'intervention divine. Mais la rationalité ainsi plus intime de l'histoire de la philosophie n'est précisément celle d'une *histoire*, au sens plein du terme, que parce que la raison philosophante a été, dans l'être rationnel fini, affectée négativement, en son exercice, par la présence d'une sensibilité responsable, en dernière analyse, du caractère contradictoire des solutions philosophiques de la contradiction de la raison et de la sensibilité.

L'histoire de la raison consciente d'elle-même dans la philosophie a un contenu rationnel qui doit la forme historique de son existence à l'influence *négative* — seulement négative — de la sensibilité. L'idée du système déployé de la raison — l'idée de la philosophie, qui est présente en celle-là «comme un germe où toutes les parties sont encore très enveloppées, très cachées, et à peine reconnaissables à l'observation microscopique» (*ibid.*,

p. 750) — ne peut accéder immédiatement à la conscience systématique d'elle-même dans l'entreprise philosophique, parce que la voie y menant est «très obstruée par la sensibilité» (*ibid.*, p. 753), élément étranger dont il a été difficile de libérer l'idée de la métaphysique (cf. *ibid.*, p. 756). Ainsi, difficulté principielle, «la distinction des deux éléments de notre connaissance, dont l'un est pleinement *a priori* en notre puissance tandis que l'autre ne peut être tiré qu'*a posteriori* de l'expérience, est demeurée très obscure même chez des penseurs de profession (*ibid.*); ne réussissant pas à saisir adéquatement le sens du rapport entre le rationnel et le sensible, on a été tenté de réduire, de façon opposée, l'un à l'autre, dans un conflit dont la répétition ponctue l'histoire de la philosophie. Dans l'esquisse de «l'histoire de la raison pure», Kant évoque les trois problèmes subordonnés dans le traitement desquels s'est manifesté ce conflit: le problème de l'*objet* de la connaissance rationnelle, où s'affrontent sensualisme et intellectualisme, le problème de l'*origine* de cette connaissance, où s'affrontent empirisme et noologisme, et le problème de sa *méthode*, où s'affrontent, communément opposés au bon sens, dogmatisme et scepticisme. Cependant, le caractère répétitif du conflit qui naît de la présence d'une sensibilité responsable du retard de la réalisation consciente de la raison n'empêche pas ce retard de revêtir l'allure d'un progrès vers une telle réalisation, comme dans le cas de l'histoire politique.

A travers la répétition de la contradiction entre les interprétations subjectives selon lesquelles la raison de cet être fini et historique qu'est le philosophe se saisit en sa structure objective éternelle, le contenu de celle-ci se dégage peu à peu de façon continue. Telle est la vertu positive essentielle de l'histoire de la philosophie: accumuler progressivement, dans le conflit des systèmes philosophiques, les matériaux du système philosophique vrai; tout comme «l'insociable sociabilité» des groupes humains, qui interdit heureusement à ceux-ci de croupir dans l'existence naturelle des bergers d'Arcadie (cf. *Idée d'une histoire universelle d'un point de vue cosmopolitique*, 4^e Prop.), suscite la production continue des éléments constitutifs de la culture, le développement constant des dispositions en puissance dans la nature humaine. — A cet accroissement quantitatif continu des matériaux, qui vaut aussi bien pour l'histoire réelle de la culture que pour l'histoire idéale de la philosophie, ne correspond pas, ni dans l'une ni dans l'autre, ici encore analogues, un développement semblablement continu des formes qualifiant en leur sens phénoménal les diverses sociétés ou les diverses philosophies. L'histoire selon Kant, quel que soit son champ, est, au niveau de son sens, marquée par la rupture fondamentale entre la minorité et la majorité, la guerre et la paix, le négatif et le positif, le faux et le vrai⁴. Cela ne signifie

⁴ La philosophie kantienne est une philosophie de la liberté comme commencement absolu, conversion radicale, dont l'affirmation absolue procède, il est vrai, de l'usage pratique de la raison.

pas, certes, que, par exemple, dans l'histoire de la philosophie, la forme vraie ne soit pas déjà en soi agissante au sein de la forme phénoménale erronée, mais elle ne peut y être reconnue comme ce qui lui donne son sens véritable qu'après sa propre réalisation phénoménale. C'est pourquoi, d'ailleurs, ce qui vaut de toutes les sciences, à savoir « qu'il faut les définir et les déterminer non pas d'après la description qu'en donne leur auteur même, mais suivant l'idée que l'on trouve fondée... dans la raison elle-même,... que l'auteur et, souvent encore, ses derniers successeurs, se trompent sur une idée qu'ils ne se sont pas rendue claire à eux-mêmes » (*K.r.V.*, éd. cit., p. 750), cela même vaut des systèmes philosophiques, dont — comme Kant l'a écrit une fois à propos de Platon lui-même (*ibid.*, p. 349) — on peut mieux comprendre les auteurs qu'ils ne se sont compris eux-mêmes. La connaissance vraie de l'histoire de la philosophie, comme sa réalisation, surgit dans la *discontinuité* du passage des formes fausses à la forme vraie de la systématisation, passage qui s'opère au terme de l'accumulation *continue* des matériaux rationnels: ce n'est « qu'après avoir passé beaucoup de temps, sous la direction d'une idée cachée en nous, à rassembler rapsodiquement, comme autant de matériaux, beaucoup de connaissances se rapportant à cette idée,... qu'il nous est enfin possible de voir l'idée dans un jour plus clair et d'esquisser architectoniquement un tout d'après les fins de la raison » (*ibid.*, p. 750). — Le surgissement de la synthèse vraie des matériaux progressivement produits à travers la dialectique des synthèses fausses rétrospectivement saisies en leur vrai sens, se fait par une telle *mutation* qu'on ne peut la rattacher à cette dialectique comme à sa condition suffisante, dans une totale immanence. L'instauration de la politique juste et de la philosophie vraie exige une *percée décisive* de la raison dans sa conscience et réalisation de soi. C'est bien dans une « *révolution copernicienne* » que culmine l'histoire de la philosophie. Quant à la révolution du droit, elle ne peut être, en son sens, homogène à la négativité empirique, proprement historique, et naître seulement de celle-ci, c'est-à-dire être une révolution politique: l'établissement de la constitution républicaine n'est pas à attendre seulement de « sauvages conflits » (*Conflit des Facultés*, 2^e Section). Ce qui lui correspond *positivement* dans la négativité empirique, c'est bien plutôt une « évolution » pédagogique des esprits ainsi préparés à actualiser la tendance morale de l'homme, à la *conversion* pratique.

Ainsi, la négativité, la contradiction, la lutte des sociétés humaines comme des systèmes philosophiques, dont elles expriment l'insertion empirique, sont le *milieu* ou le *moyen* de l'histoire en tant que rationnelle, non son *principe* véritablement *moteur*. La constitution politique pratiquement vraie et le système philosophique théoriquement vrai n'ont pas la condition absolue de leur contenu essentiel et de leur existence effective dans le jeu conflictuel de leurs antécédents empiriques. Certes, les constitutions et les systèmes non vrais réalisent inadéquatement *le même germe* rationnel dont

la constitution et le système vrais sont la pleine réalisation, mais cette commune présence d'un lien *vertical* entre la raison visée — le germe — et la raison réalisée inadéquatement ou adéquatement, ne se traduit pas par un lien *horizontal* qui identifierait le procès conflictuel des réalisations inadéquates — *l'auto-négation du négatif* — au surgissement même de la réalisation adéquate, à la *position du positif*. L'actualisation, dans l'histoire, de la raison qui lui donne son sens, n'est pas plus dans l'histoire de la philosophie que dans l'histoire politique l'œuvre de l'histoire elle-même. La réalisation temporelle de la raison éternelle n'est pas l'œuvre du temps lui-même: il n'est pas possible de dire, dans le kantisme, que cette réalisation surviendrait parce que le temps en serait venu⁵.

C'est pourtant *dans le même temps* que surgissent l'acte positif décidant de l'objectivation vraie de la raison pratique et l'inauguration fondatrice du système absolu de la philosophie, c'est-à-dire les événements qui achèvent en leur sens l'histoire de la politique et l'histoire de la philosophie. Car il y a pour Kant une *fin de l'histoire* comme processus d'objectivation de la raison (pour autant que celle-ci peut s'objectiver dans un contenu, moral-juridique ou spéculatif)⁶. — C'est manifeste pour ce qui est de l'histoire de la philosophie. La fin de l'histoire de la philosophie, c'est, pour Kant, sa propre philosophie, comme il le souligne dès les Préfaces de la *Critique de la raison pure*. Certes, il reconnaît que la « critique » n'est pas encore la « doctrine » ou le « système » de la raison, mais l'édification du système — à laquelle il contribuera lui-même — sera, à ses yeux, « plus un amusement qu'un travail » (*K.r.V.*, éd. cit., p. 13), car la *Critique*, en exposant les sources et les conditions de possibilité de la métaphysique, a dégagé et justifié tous les principes essentiels du système de celle-ci. Kant considère donc que, s'il peut n'être pas compris, il ne pourra jamais être contredit dans l'avenir (cf. *ibid.*, p. 36). Sa philosophie est pour lui une conscience de soi systématique de la raison, cette *systematicité* fournissant non seulement le *principe*, mais aussi le *critère* de chacune de ses affirmations (cf. *ibid.*, p. 32). Le kantisme assure, aux yeux de son auteur, la paix perpétuelle en philosophie. — De façon analogue, l'événement de la Révolution française, qui atteste, à travers le jugement universel enthousiaste qu'on n'a pas pu ne pas porter sur elle, la présence, dans l'homme, de la tendance morale, garantit aussi que la fin juridico-pratique de celle-ci, c'est-à-dire la constitution républicaine, seule ins-

⁵ C'est là, assurément, ce qui constitue la différence essentielle entre la philosophie kantienne et la philosophie hégélienne de l'histoire.

⁶ Cet optimisme par lequel — sur la base de principes certes fort différents — Kant anticipe le thème hégélien de la fin de l'histoire, ne vaut aucunement pour ce qui est de la réalisation de la fin morale suprême, à savoir de la fin éthique, puisque celle-ci renvoie à un acte libre comme tel inassignable phénoménalement, empiriquement, historiquement.

tauratrice de toute paix, est désormais entrée dans l'époque de sa réalisation absolue. En dépit des vicissitudes infinies de la traduction empirique générale de cette fin, Kant — comme il l'écrit par exemple dans le *Conflit des Facultés* — peut, sans aucun prophétisme arbitraire, prédire au genre humain qu'il atteindra une telle fin et que ses progrès vers elle ne seront plus mis en question (*Conflit des Facultés*, 2^e Section). — L'histoire politique comme l'histoire de la philosophie sont donc, aux yeux de Kant, parvenues, à son époque, *pour l'essentiel*, à leur terme, l'une et l'autre.

Mais, précisément, une telle contemporanéité de la clôture principale de l'histoire de la civilisation et de l'histoire de la spéculation, qui fait de la simple *similitude* que nous avons dégagée de l'analyse de leur origine, du style et des facteurs de leur procès, ainsi que de leur fin, un véritable *parallélisme*, soulève un problème de *possibilité* qui, dans le kantisme, ne reçoit pas une solution conforme à l'esprit de celui-ci. C'est seulement la Providence divine — dont Kant dit bien ainsi, à la fin de la deuxième section du *Conflit des Facultés*, qu'elle est la « condition positive » absolue de l'actualisation empirique déterminée de la raison — qui peut expliquer le parallélisme de développement, affirmé par lui comme un fait, entre le cours de la philosophie et le cours de la politique. Kant ne se pose pas la *quaestio juris* de ce qui rend possible, dans l'être raisonnable fini, d'abord l'harmonie de l'intervention théorique et de l'intervention pratique de la raison, ensuite l'intégration du devenir historique, supra-individuel, de cette harmonie. Certes, c'est pour lui une seule et même raison qui s'exprime dans son usage théorique et dans son usage pratique, mais ces deux usages sont posés dans le kantisme comme *originellement* scindés et absolument différents, ce qui signifie que toute manifestation d'identité entre eux est incompréhensible à partir d'eux-mêmes et de leur principe commun, vide comme tel de contenu réel; il faudra attendre *Fichte* pour que le lien de fait des deux usages de la raison soit rendu compréhensible dans le cadre d'une philosophie unitaire qui fonde l'usage théorique de la raison sur son usage pratique (« Le genre de philosophie que l'on choisit dépend du genre d'homme que l'on est »...). Quant au deuxième réquisit d'une élucidation immanente de l'actualisation historique de la raison, il ne peut pas non plus être satisfait dans le kantisme: celui-ci pose bien un sujet supra-individuel de l'histoire envisagée en sa totalité signifiante, à savoir: « l'espèce humaine », mais cette position a un sens seulement régulateur et l'originarité ontologique des êtres raisonnables-sensibles qui constituent l'espèce humaine interdit de considérer son devenir comme l'auto-mouvement d'un « esprit du monde » déterminant selon une rationalité totalement immanente ses manifestations historiques; le *hégélianisme* seul répondra à la deuxième question laissée sans réponse par la philosophie kantienne de l'histoire de la réalisation de la raison.

L'apport de Kant à la philosophie de l'histoire et à la philosophie de l'histoire de la philosophie est, assurément, considérable: il a saisi qu'il y avait de la rationalité dans l'histoire⁷ et qu'une telle présence signifiait une subordination relative à celle-là de la dialectique empirique inséparable de celle-ci. Il a également saisi qu'il y avait de l'historicité dans la raison existant pour elle-même, c'est-à-dire dans la philosophie. Mais la dualité ou extériorité maintenue par Kant, pour ce qui est du sens, entre l'histoire de la raison et la raison de l'histoire, entre la raison et l'histoire, et même au sein de la raison comme au sein de l'histoire, c'est-à-dire la perspective d'*entendement* qui, selon Hegel, caractérise le kantisme, ne permettait pas à celui-ci de se hisser au niveau d'une philosophie *rationnelle* — véritablement synthétisante — du lien pourtant résolument affirmé de la raison avec elle-même, de l'histoire avec elle-même, et de l'histoire avec la raison.

⁷ Une rationalité pensée, sous l'incitation de l'agir moral, comme seulement pensable, non pas comme proprement connaissable, c'est-à-dire objectivement pensable.