

Zeitschrift: Revue de Théologie et de Philosophie
Herausgeber: Revue de Théologie et de Philosophie
Band: 41 (1991)
Heft: 3: Approches de Fichte

Artikel: Fichte et la politique de l'entendement
Autor: Renaut, Alain
DOI: <https://doi.org/10.5169/seals-381448>

Nutzungsbedingungen

Die ETH-Bibliothek ist die Anbieterin der digitalisierten Zeitschriften auf E-Periodica. 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. Das Veröffentlichen von Bildern in Print- und Online-Publikationen sowie auf Social Media-Kanälen oder Webseiten ist nur mit vorheriger Genehmigung der Rechteinhaber erlaubt. [Mehr erfahren](#)

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. La reproduction d'images dans des publications imprimées ou en ligne ainsi que sur des canaux de médias sociaux ou des sites web n'est autorisée qu'avec l'accord préalable des détenteurs des droits. [En savoir plus](#)

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. Publishing images in print and online publications, as well as on social media channels or websites, is only permitted with the prior consent of the rights holders. [Find out more](#)

Download PDF: 12.01.2026

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

FICHTE ET LA POLITIQUE DE L'ENTENDEMENT

ALAIN RENAUT

Résumé

Alors que, dans sa période «révolutionnaire», Fichte défendait, en 1793 notamment, le rationalisme politique contre les critiques de Burke, de Rehberg ou de Jacobi, on voit apparaître en 1806-1807 une méfiance à l'égard des politiques de la raison. S'agit-il là d'un véritable déplacement interne à la pensée de Fichte, la rapprochant de thématiques romantiques, ou, plus subtilement, n'est-ce pas plutôt en restant sur le terrain de la rationalité que cette pensée met en garde contre certains excès de la raison?

En 1807, dans l'écrit qu'il lui consacre, Fichte rend hommage à Machiavel pour sa capacité à discerner «tout ce que l'entendement (*Verstand*) le plus fin, le plus compréhensif, ce que l'intelligence pratique de la vie et du gouvernement des choses permet d'inscrire dans l'histoire». Corollaire de ce mérite machiavélien: «C'est intégralement à l'extérieur de son horizon que se situent les perspectives supérieures de la vie humaine et de l'Etat, issues du point de vue de la raison (*Vernunft*)». Contre ce que l'on pourrait appeler les politiques de la raison, orientées vers l'«idéal», Machiavel aurait ainsi élaboré le modèle d'une politique de l'entendement, axée sur la conviction qu'il est «plus utile de suivre la réalité effective des choses qu'une réalité imaginée»¹.

Or, en 1807, Fichte reprend clairement ce modèle à son compte, en expliquant par exemple que «la réponse à la question litigieuse de savoir si tel Etat est votre allié naturel ou celui de votre voisin, et où doivent être tracées les limites de l'influence qui vous revient, trouvera rarement une prémissse dans la raison (*Vernunft*)²; face à une telle question comme face à la plupart de celles que l'action lui pose, il s'agit moins, pour le poli-

¹ Sur Machiavel écrivain, *Nachgelassene Werke* [NW] III, p. 404; tr. par A. Renaut, in: FICHTE, *Machiavel et autres écrits philosophiques et politiques de 1806-1807*, Payot, 1981, p. 40. La distinction entre politique de l'entendement et politique de la raison a été utilisée couramment par Raymond Aron.

² *Ibid.*, p. 58 (NW III, 423).

tique, d'inscrire dans le réel la loi universelle de la raison que de s'ouvrir à l'«occasion» et au «temps», puisqu'en définitive – telle est la leçon qu'il faudrait retenir de Machiavel – c'est le temps qui gouverne.

Est-ce à dire qu'à travers sa machiavélisation, en opposant ainsi entendement et raison, la réflexion fichtéenne procède à une brusque remise en cause d'un rationalisme politique auquel Fichte avait jusqu'ici donné son adhésion, pour défendre désormais une conception purement instrumentale de la rationalité, réduite à calculer quelle combinatoire de moyens assure la satisfaction d'intérêts historiquement changeants et conditionnés? Assissons-nous à un glissement, quant à la représentation de la politique de la rationalité à l'habileté? Comme on sait, les interprètes l'ont souvent cru et ont volontiers opposé deux politiques fichtéennes, dominées successivement, en 1793, dans les *Considérations sur la Révolution française*, par la référence aux principes du *Contrat social* de Rousseau et à la *Déclaration des droits de l'homme*, et, en 1807, par le réalisme machiavélien. De profonds et redoutables réaménagements sont intervenus, j'en conviens volontiers³, dans le *contenu* de la pensée politique de Fichte: je ne suis en revanche pas certain que, quant au *statut* de la politique, la rupture soit si profonde et que le passage de Rousseau à Machiavel ne dissimule pas la continuité d'un même effort pour cerner la spécificité de la rationalité politique, – et ce en des termes qui invitent à la situer à égale distance de la raison métaphysique et de l'empirisme sans principes.

1. *La politique de la raison comme défense de l'humanisme contre l'empirisme contre-révolutionnaire (1793)*

On sait qu'en 1793 Fichte répond à Rehberg et à ses *Untersuchungen über die französische Revolution*⁴. Dans ce pamphlet contre les bouleversements survenus en France, Rehberg s'en prenait avant tout à l'idée d'une politique fondée sur la raison et non sur les faits, c'est-à-dire à cela même que le public allemand avait d'abord le plus apprécié dans la Révolution, y compris Gentz qui, avant de traduire Burke et de passer dans le camp des contre-révolutionnaires, écrivait à Garve en 1790 que la France fournissait «le premier exemple d'une forme de gouvernement fondé sur des principes et sur un système qui se tient»⁵. En d'autres termes, Rehberg attaque la Révolution pour avoir voulu déduire la pratique politique à partir d'une

³ Cf. ma présentation avec L. FERRY, de: FICHTE, *Machiavel et autres écrits*, et mon *Système du droit*, P.U.F., 1986.

⁴ A. W. REHBERG, *Untersuchungen über die französische Revolution*, Hannover, 1793.

⁵ Cité par X. LÉON, *Fichte et son temps*, Colin, rééd. 1954, I, p. 170.

théorie politique, identifiée au *Contrat social*: la Révolution a voulu construire un «système politique uniquement déduit des lois pures de la raison»; comme telle, se vouant à manquer «le monde réel» et ses problèmes concrets, elle se condamnait à l'impuissance. Face aux aberrations induites par une telle politique métaphysique, il apparaissait indispensable à Rehberg de revenir désormais de l'idéal au réel, de disjoindre la pratique des théories et de la fonder avant tout sur «l'observation de l'époque, des lieux, des relations sociales, historiques, morales du peuple»⁶. Bref, la politique doit renoncer à être une *science* pour n'être qu'un *empirisme*, plus modeste, mais plus près du réel et moins prompt à le sacrifier aux exigences de la théorie.

Cet assaut contre le rationalisme politique a souvent été étudié. Ainsi m'est-il arrivé de montrer comment l'ouvrage de Rehberg était en réalité venu couronner, en Allemagne, une série d'interventions à travers lesquelles un consensus d'abord très favorable à la Révolution s'était rompu et un âpre débat s'était ouvert concernant le statut de la politique; deux de ces interventions, celle de Justus Möser et celle de Jacobi, m'étaient ainsi apparues particulièrement significatives⁷. Il en résulte clairement en effet que l'attaque lancée contre la politique révolutionnaire a répété au plan politique l'assaut lancé à partir de 1785 contre l'*Aufklärung*, sur le terrain philosophique, lors de la querelle du panthéisme. La polémique avait alors opposé pour l'essentiel Jacobi et Mendelssohn, le premier critiquant le rationalisme comme incapable de penser la vie et cherchant dans la foi ce qui «dévoile et révèle l'existence», le second défendant la raison et la spéculation contre un retour à l'empirisme et à la religiosité; même si les arguments utilisés alors de part et d'autre sont généralement assez bien connus, on mesure encore trop rarement l'immense portée de ce qui constituait ainsi le premier grand débat sur les valeurs de l'Occident et introduisait dans la philosophie des Modernes une rupture irrationaliste dont les échos devaient se répercuter jusqu'à l'époque contemporaine. A preuve, entre beaucoup d'autres, le fait que les critiques adressées à partir de 1790 au rationalisme politique de la Révolution reprennent tout naturellement les arguments déjà exploités par les adversaires de la rationalité à l'occasion du *Pantheismusstreit*: le rôle tenu, dans les deux cas, par Jacobi, critique des Lumières avant que de dénoncer, dans la Déclaration des droits de l'homme, les dangers d'une «raison insolente» (*Lettre à La Harpe*, 5 mai 1790), est par lui-même révélateur. C'est une banalité que de souligner comment, dans les critiques de la politique révolutionnaire, la référence est constante à un empirisme attentif à l'histoire, devant servir d'antidote à

⁶ REHBERG, *op. cit.*, I, pp. 18-19.

⁷ Cf. A. RENAUT, «Fichte et la Révolution française», in: *La Révolution française dans la pensée européenne*, L'Age d'homme, Lausanne, 1989.

l'abstraction rationnelle; il est en revanche moins courant de noter qu'en 1787 c'était déjà sous le titre de *David Hume* que Jacobi avait tenté de donner toute leur ampleur aux argumentations qu'il avait utilisées depuis deux ans dans sa querelle avec les partisans de l'*Aufklärung*⁸.

Au demeurant, les défenseurs de la raison ne se méprisent-ils pas. En 1786, Kant, après avoir longtemps hésité, s'était finalement résolu à intervenir dans la querelle du panthéisme, et l'on sait comment *Qu'est-ce que s'orienter dans la pensée?* apporte sa caution au camp des Lumières. En 1793, Kant perçoit très clairement que les mêmes valeurs sont en jeu; sa réponse à Rehberg, dans l'opuscle dit *Théorie et Praxis*, en témoigne. Il est à la gloire de Fichte, son jeune disciple, d'avoir lui aussi, très rapidement, fait la même analyse et d'avoir compris que l'empirisme revendiqué par les adversaires de la Révolution dissimulait à peine un irrationalisme résolu revenant aux thèses déjà défendues par Jacobi dans la querelle du panthéisme. Sa réplique à Rehberg, de ce point de vue, est d'une parfaite limpideté:

Voulez-vous que je vous dise où est le vrai point du débat entre vous et nous? Vous n'avez sans doute pas envie de vous brouiller tout à fait avec la raison, mais vous ne vous souciez pas non plus de vous brouiller entièrement avec votre excellente amie, madame la routine. Vous voulez vous partager entre les deux; et, en vous plaçant entre deux maîtresses aussi intractables, vous vous mettez dans cette situation désagréable de ne contenter ni l'une ni l'autre. Suivez donc plutôt résolument le sentiment de reconnaissance qui vous porte vers la dernière, et nous saurons alors à quoi nous en tenir à votre égard (...) Vous abandonnez ici la raison...⁹.

On ne saurait l'asséner avec plus de vigueur: l'irrationalisme, ou du moins l'anti-rationalisme, opposé par Jacobi à l'*Aufklärung* dès 1785, constitue la vérité de l'empirisme contre-révolutionnaire. C'est un tel anti-rationalisme qui suscite la disqualification des principes de l'humanisme juridique, précisément parce que de tels principes se présentent comme rationnellement déduits et prétendent donc à cette validité universelle que le rationalisme confère aux produits de la raison: opposant aux droits de l'homme les valeurs de l'histoire et de la tradition, l'opposition à la Révolution est aussi, estime Fichte, une opposition à la raison et milite ouvertement pour une politique sans principes soumettant le gouvernement des choses humaines à la tyrannie de l'histoire. Ainsi les *Considérations* reprochent-elles aux «empiriques», à ceux dont le seul guide est la «routine» et qui, «incapables de produire», ne savent «que recevoir» et

⁸ F. H. JACOBI, *David Hume et la croyance. Idéalisme ou réalisme*, traduit par L. GUILLERMIT, in: *Le réalisme de Jacobi*, Aix-en-Provence, 1982.

⁹ *Considérations sur la Révolution française*, tr. Barni, repr. Payot, 1974 p. 102 (GA I, 228; SW VI, 70).

imiter, de ne juger l'avenir qu'à l'aune du passé, en niant ainsi, de fait, la liberté de l'homme et sa puissance créatrice:

Nos principes philosophiques, selon vous, ne sauraient entrer dans la vie... vous ne les jugez sans doute ainsi qu'à condition que *tout reste comme il est actuellement...* vous voulez que tout reste sur l'ancien pied¹⁰.

Bref, apparemment dicté par le bon sens et par l'humilité, l'appel à ne proposer que «ce qui est faisable» signifie en réalité: «proposez-nous ce qu'on fait», c'est-à-dire ce qui s'est déjà fait:

L'histoire, s'écrient-ils, est la surveillante de tous les temps. l'institutrice des peuples, l'infaillible prophétesse de l'avenir¹¹.

En ce sens, l'anti-humanisme juridico-politique, le conservatisme et l'historicisme de la contre-révolution apparaissent à l'auteur des *Considérations* converger dans une destruction de cette idée même de *raison pratique* dont la raison politique n'est que l'un des visages; comment dans ces conditions Fichte, si soucieux de contribuer, après Kant, à redonner tous ses droits à la raison pratique, ne se fût-il pas lancé, de toutes ses forces, dans le débat?

On comprendra sans peine pourquoi ce rappel de ce qu'avait été, en 1793, la défense fichtéenne du rationalisme m'est apparu nécessaire: par contraste avec cet engagement de jeunesse, est-ce à dire qu'en 1807, lorsque Fichte, s'inspirant de Machiavel, met en question les politiques tirées de la raison et valorise l'entendement politique, il se soit rallié à cet empirisme qu'il critiquait si vigoureusement en 1793 chez les adversaires de la Révolution?

2. *Machiavélisation de la pensée fichtéenne (1806-1807): la prudence comme principe d'une politique de l'entendement*

La façon dont les écrits de 1806-1807 manifestent une prise de distance avec le contenu de la politique révolutionnaire, notamment avec les thèmes du contrat social et des droits de l'homme, pourrait accréditer un tel diagnostic. Un certain nombre de textes imposent pourtant de résister à cette conclusion, notamment dans le premier des *Dialogues patriotiques*: en 1806, Fichte s'y oppose à la possession de «certains savoir-faire» et à la consultation assidue des «chroniques» pour observer «comment des hommes sages s'y sont pris avant nous dans des situations semblables». En fait, estime-t-il, «consulter les chroniques ne peut servir à rien et n'a jamais

¹⁰ *Ibid.*, pp. 102-103 (GA I, 1, 228; SW VI, 70-71).

¹¹ *Ibid.*, p. 96 (GA I, 1, 221; SW VI, 61-62).

servi à rien» et «la routine n'a jamais non plus servi à rien»; «car le passé ne se reproduit jamais de la même façon; et autant il est sûr que la mesure qui avait été prise autrefois était adaptée à la situation de l'époque, autant elle sera inappropriée à la situation actuelle, ... nécessairement différente de l'autre sous un quelconque rapport»¹². Et, en 1807, commentant Machiavel, lorsqu'il demande ce «qui peut être requis pour juger avec exactitude des questions politiques et pour découvrir les mesures les plus sûres en toute circonstance», il répond en mentionnant certes «une familiarité avec ce que l'histoire du monde a été jusqu'ici», une «profonde connaissance des hommes», mais aussi «une pénétration radicale des lois de l'administration politique en général», – laquelle requiert «un entendement (*Verstand*) solide et exercé, sachant saisir l'objet de sa méditation d'une façon purement abstraite et le maintenir sous son regard sans distraction ni confusion, jusqu'à l'avoir brisé en morceaux et l'avoir pénétré dans son essence»; un tel entendement, seul le possède, précise même Fichte, «celui qui par la science (*Wissenschaft*) s'est accoutumé à regarder au-delà du visible et du présent»¹³. En conséquence, si le *Machiavel* fait de la *Klugheit* la vertu du politique, ce ne saurait être au sens de la pure et simple habileté, empirisme sans principes, mais bien plutôt au sens quasi aristotélicien de la *prudence* comprise comme capacité de s'ouvrir aux exigences du temps et de prendre en compte le surgissement de telle ou telle «circonstance qui en soi n'était ni nécessaire ni prévisible par aucun entendement humain»¹⁴; loin d'être ce simple empirisme auquel songeaient les critiques réactionnaires de la Révolution, la politique de l'entendement, sachant que la raison humaine n'est point maîtresse du temps, inclut en elle une dimension prudentielle, c'est-à-dire une ouverture à l'«occasion» et au «temps» qui n'annule aucunement la nécessité pour elle d'être fondée sur un «savoir» (*Wissenschaft*).

La critique fichtéenne des politiques de la raison, en 1807, ne s'effectue donc aucunement dans la perspective qui avait animé ce rejet du rationalisme politique à travers lequel, à partir de 1790, une partie de l'intelligentsia allemande avait défendu les vertus de l'empirisme. Constatation qui, à vrai dire, ne serait surprenante que si, pour concevoir le statut de la politique, nulle solution ne se pouvait déceler à l'antinomie qui oppose, d'un côté, ce que Jacobi désignait chez les révolutionnaires français comme la recherche d'«une manière fixe d'être gouverné par la seule raison» et, de l'autre, cet abandon de la raison que Fichte diagnostiquait chez les défenseurs d'un prétendu empirisme dissimulant mal un irrationalisme inavoué. Or, réfléchissant la politique en termes d'*entendement*, Fichte a tenté

¹² *Premier dialogue patriotique*, tr. par L. Ferry, in FICHTE, *Machiavel et autres écrits*, p. 100 (NW III, 235).

¹³ *Op. cit.*, p. 66 sq. (NW III, 431 sq.).

¹⁴ *Ibid.*, p. 83 (NW III, 449).

d'échapper à cette alternative en manifestant comment l'action de l'homme d'Etat ne peut ni situer simplement, *a priori*, son unique «point de départ dans la raison», ni faire l'économie, dans le travail de l'entendement politique, de ce «point de vue de la raison».

Récusant en effet que les problèmes politiques puissent souvent trouver «une prémissse dans la raison»¹⁵, Fichte accepte néanmoins de prendre en compte «le point de vue de la raison». C'est même indispensable, estime-t-il, quand il s'agit de déterminer, pour les règles de l'entendement politique, leur véritable légitimité: «Ces règles sont confirmées, renforcées et installées au rang de devoir sacré, du point de vue (*Standpunkt*) de la raison, par la considération supérieure de la relation du prince à son peuple et à l'ensemble de l'humanité». Ainsi s'accomplit de fait, en cet exemple comme en beaucoup d'autres, une transformation du «point de départ» (que les politiques de la raison croient devoir situer dans la rationalité) en un simple «point de vue», – transformation qui constitue sans doute le geste le plus spécifique d'une politique critique en tant que politique de la finitude. Cette transformation, Fichte l'a d'ailleurs thématisée dans les quelques textes où il a le plus rigoureusement réfléchi le statut de la politique.

Il faut se reporter sur ce point, avant tout¹⁶, au *Fondement du droit naturel* de 1796-1797. Après qu'au fil de l'ouvrage ont été successivement déduits, à partir des exigences de l'intersubjectivité, le concept de droit, puis celui de la constitution conforme à ce concept (savoir la constitution républicaine), la dernière section s'ouvre sur une mise au point sans ambiguïté:

La science qui a affaire à un Etat particulier, déterminé par des caractéristiques contingentes (empiriques), et considère quelle est la façon la plus conséquente d'y réaliser la loi juridique, se nomme *politique*. Toutes les questions qui en relèvent n'ont rien à faire avec notre science, la doctrine du droit, qui est purement *a priori*, et elles doivent en être scrupuleusement écartées.

Et Fichte prend un exemple où la ligne de partage entre la science du droit, produit de la raison pure, et la politique apparaît en toute clarté:

De cette espèce sont toutes les questions que l'on peut se poser sur la détermination de la seule et unique constitution conforme au droit. En voici la raison: le concept de constitution que nous avons exposé achève la résolution du problème de la raison pure: comment la réalisation du concept de droit dans le monde sensible est-elle possible? Avec ce concept la science est donc close. Ainsi la constitution est déterminée *a priori*. Si maintenant elle doit être davan-

¹⁵ *Op. cit.*, p. 58 (NW III, 423).

¹⁶ Concernant les textes parallèles, cf. mon *Système du droit*, p. 131, notes 41 et 42.

tage déterminée, cela ne pourrait s'effectuer que grâce à des données empiriques¹⁷.

La politique, ainsi apparentée à la jurisprudence, applique donc les principes *a priori* de la doctrine du droit à la facticité historique; en ce sens, elle n'est pas un pur empirisme, et Fichte peut même dire, dans *l'Etat commercial fermé*, qu'une politique rationnelle serait l'«affaire du philosophe spéculatif»¹⁸, puisqu'une telle politique, poursuivant une détermination plus concrète de la règle universelle élaborée dans le droit politique pur, procèderait de principes établis par le philosophe; il reste qu'en cette «affaire», le philosophe doit acquérir une connaissance de la situation concrète qui relève d'un savoir historique (*ex datis*) et non plus proprement philosophique (*ex principiis*). La politique conduit donc la philosophie aux limites de la raison, et pour ainsi dire à sortir d'elle-même; comme telle, ses questions n'ont pas lieu d'être dans le cadre qui est celui de la «science philosophique du droit», – et il est significatif à cet égard que le *Fondement du droit naturel*, parce que Fichte ne croit pas aux politiques de la raison, se borne, dans sa dernière section, à évoquer brièvement quelques questions politiques (sur la forme du gouvernement, sur les représentants, sur les impôts, etc.) en montrant comment «leur solution se fonde sur la situation contingente des peuples»¹⁹. Le système du droit, pur produit de la rationalité philosophique, s'achève ainsi en s'ouvrant sur la politique, niveau ultime d'une problématique de l'application dont les derniers développements lui échappent *par définition*: comment en eût-il été autrement dans le cadre d'une option philosophique, celle du criticisme, qui implique l'extériorité du donné spatio-temporel à l'égard du concept, et qui, en tant que pensée de la finitude, ne saurait par principe s'accommoder du projet «extravagant» d'une déduction, à partir du *concept* de droit, d'une politique *spatio-temporellement* conditionnée? Seule, à vrai dire, une raison inconsciente de ses limites, traversée par cet oubli de la finitude qui définit la métaphysique, pourrait entretenir une telle *illusion*, au sens fort que possède ce terme dans le contexte de la philosophie critique, – entendre que, si la politique de la raison participe par essence de l'illusion transcendantale, la politique de l'entendement s'enracine dans cette figure désillusionnée de la raison qui est celle de la raison critique.

Quels enseignements peut avoir, au-delà du rôle qu'elle joue dans l'économie de la pensée fichtéenne, cette distinction entre politique de l'entendement et politique de la raison, directement adossée à l'élaboration criticiste

¹⁷ FICHTE, *Fondement du droit naturel* [=DN], tr. par A. Renaut, P.U.F., 1985, p. 295 (GA I, 4, 80; SW III, 286).

¹⁸ FICHTE, *L'Etat commercial fermé*, tr. par D. Schulthess, Lausanne, L'Age d'homme, 1980, p. 62 (GA I, 7, 42; SW III, 391).

¹⁹ DN 295 (GA I, 4, 80; SW III, 286).

du statut de la raison et à la thématique de la finitude qui en est inséparable? En refusant de faire de la raison le «point de départ» de la praxis, Fichte donne en réalité, par avance, la formule d'une critique des politiques prétendant déduire leur contenu à partir d'une prétendue appréhension rationnelle du sens de la totalité historico-sociale: les politiques qu'une telle illusion a nourries furent, en ce siècle, assez meurtrières pour qu'attention soit prêtée à une conception de la praxis qui, du moins dans son principe, a su s'en préserver. Pour autant, la politique fichtéenne de l'entendement n'a pas non plus échangé la tentation d'une politique de la raison contre celle d'un anti-rationalisme politique: invitant à faire de la raison un «point de vue», donc à intégrer politiquement les exigences de la raison et le travail de l'entendement, Fichte, retenant la leçon du criticisme, confère un statut à la raison après sa critique. Pas plus que la *Critique de la raison pure* ne sacrifiait la raison théorique à l'entendement, une critique de la raison politique, sauf à être infidèle à sa vocation, ne saurait mettre entre parenthèses la fécondité d'exigences immanentes à la raison qui, comme telles, peuvent et doivent, à titre d'exigences, à titre d'idéal régulateur ou de «foyer imaginaire», animer la pratique politique. Débarrassée des illusions sanglantes qu'elle peut engendrer, la raison conserve ainsi une fonction: celle de procurer au travail de l'entendement, en l'ouvrant à des exigences légitimes et, du moins en droit, universelles, une dynamique qui le conduit à ne pas se contenter de gérer le présent.