



Extrait du Le Banquet

<http://www.revue-lebanquet.com/Cosmopolitisme-humanitarisme-et>

Cosmopolitisme, humanitarisme et État homogène chez Leo Strauss : une remise en question des idéaux modernes et de la politique contemporaine

Date de mise en ligne : février 2008

- Archives - Articles -

Le Banquet

Cosmopolitisme, humanitarisme et État homogène chez Leo Strauss : une remise en question des idéaux modernes et de la politique contemporaine

Corine Pelluchon

L'idéal de révolution démocratique globale au coeur de l'impérialisme américain

La politique extérieure des États-Unis se caractérise par un impérialisme dont les deux justifications sont la sécurité du pays contre les attaques extérieures et l'islamisme et la réforme démocratique du reste du monde. Cet impératif moral fait de la défense de la tradition occidentale telle qu'elle est interprétée par les dirigeants actuels des États-Unis un objectif à poursuivre à l'intérieur du pays et à l'étranger, avec l'idée que la possibilité d'une victoire à l'extérieur entretiendra le sentiment de la grandeur nationale. Telle est l'idéologie que l'on trouve au coeur de « l'hégémonie bienveillante » chère à Bill Kristol et à Robert Kagan, tous deux représentants d'un second néo-conservatisme plus centré sur la révolution démocratique globale que le premier néo-conservatisme d'Irving Kristol et aussi de R. Reagan .

Nouveaux néo-conservateurs et anciens partagent une réticence morale devant le relativisme engendré par une politique complètement démocratisée. Ils partagent aussi le même scepticisme à l'égard du fondement dogmatique des droits de l'homme et de leur pertinence en politique étrangère. B. Kristol et F. Fukuyama même si ce dernier s'en défend aujourd'hui interprètent également l'effondrement du communisme à la lumière d'une certaine philosophie de l'histoire expliquant que l'Union soviétique était destinée à s'effondrer. Mais alors que le premier néo-conservatisme était plus antitotalitaire que démocratique dans ses orientations et pouvait reconnaître le caractère indissoluble des cultures et des civilisations , le nouveau néo-conservatisme qui a servi à justifier la guerre en Irak doit plus à Kojève qu'à Leo Strauss. Celui-ci a toujours critiqué l'État universel et homogène sous toutes ses formes. Au contraire, le discours de G. Bush du 21 janvier 2005 est emblématique de la croyance en un monde démocratique où l'unité des nations et des cultures est considérée comme allant de soi. Le but avoué de sa politique est « de rechercher et de soutenir la croissance des mouvements et institutions démocratiques dans chaque nation et dans chaque culture, avec l'objectif ultime d'en finir avec la tyrannie dans notre monde » .

La démocratie est considérée comme le seul régime correspondant à la nature et aux besoins de tous les hommes. Il y a l'idée que les hommes ont partout les mêmes aspirations et la même manière d'y répondre. On est démocratique et humain. Ou l'on est tyrannique et monstrueux. La formulation est abrupte, mais elle fait le lien entre le cosmopolitisme et l'humanitarisme qui sont au coeur de l'impérialisme américain et que les Européens pacifistes ne remettent pas en question. Il s'agit d'un aveuglement sur le fait que, dans le futur, comme l'écrit Strauss, les sociétés humaines resteront des sociétés closes, nationales ou impériales, séparées des autres par des frontières créées par des guerres et centrées sur leur propre développement ou croissance .

L'originalité des nouveaux néo-conservateurs et la raison de leur soutien à la politique de G. Bush tiennent à ce que D. Mahoney appelle une monomanie démocratique, c'est-à-dire à une certaine rhétorique qui exhorte de manière incantatoire les vertus de la démocratie. Celle-ci est pensée aux États-Unis comme la synthèse complexe de loi ou d'État de droit, de constitutionalisme, de fédéralisme et de gouvernement représentatif. Mais jamais l'idée que la démocratie, au-delà de ses institutions, renvoie à certaines sources spirituelles, à des habitudes ou conditions particulières n'est présente. Cette idée que la liberté telle que l'Occident croit pouvoir la réaliser dans la démocratie suppose des conditions spirituelles plus profondes n'effleure pas l'administration Bush. Elle n'était pourtant pas méconnue des premiers néo-conservateurs qui avaient mieux intégré les enseignements de Tocqueville et de Rousseau que leurs héritiers.

Tout se passe comme si l'amour de la liberté, ancrée dans l'âme de tout homme, dit G. Bush, pouvait trouver son expression naturelle dans le vote majoritaire. Cette croyance est éloignée de la manière dont Strauss cherche dans la philosophie politique des classiques et chez Maïmonide, bref dans une pensée a priori étrangère à la démocratie libérale, de quoi nous éclairer et préserver le sens de la liberté qui est, disait Tocqueville dans L'Ancien Régime et la Révolution, un goût sublime, et non une passion démocratique. Au-delà du contrepoids à la démocratie de masse que constitue l'éducation libérale, Strauss invite à tirer certains enseignements du nazisme et de l'échec de la République de Weimar. La réflexion sur la complicité entre la démocratie de masse et le totalitarisme permet de mener une critique constructive de la démocratie propre à écarter à la fois le dégoût schmittien pour un monde de

divertissement où rien de sublime ne peut apparaître, la tentation nihiliste des jeunes Allemands qui s'enflammèrent pour le nazisme et son exaltation du militarisme allemand, et la solution hégéliano-marxiste d'Alexandre Kojève. Le constitutionalisme de Strauss est à la fois l'aveu que ce régime est, à notre époque, la solution la plus viable et la plus conforme à l'enseignement des Anciens et l'expression de son scepticisme à l'égard de toute solution politique au problème politique.

La modération en politique et la conscience du mal en l'homme

La modération en politique est fondée sur la conscience que l'on ne peut pas régler les problèmes politiques de manière exclusivement et essentiellement politique. On trouve une autre dénonciation de l'illusion propre au cosmopolitisme moderne dans l'introduction à *L'homme et la Cité* : « Aucun changement de société, qu'il fasse couler le sang ou non, ne peut éradiquer le mal en l'homme. Aussi longtemps qu'il y aura des hommes, il y aura de la méchanceté, de l'envie et de la haine, et ainsi il ne pourra pas y avoir une société qui ne limite pas la liberté en employant la coercition. »

Les Modernes après Hobbes ont perdu le sens de la complexité politique et ont ignoré le mal. Cette absence de sens du tragique et cette méconnaissance de la complexité de l'homme, des émotions qui font le lit du totalitarisme ou rendent les individus vulnérables à la tyrannie se retrouvent dans les invocations de G. Bush, dans la politique américaine actuelle et la conviction, à la Maison Blanche, que la victoire est encore possible en Irak.

Non seulement le futur n'est pas l'État universel, unique ou fédéral, mais en plus la prospérité pour tous, la possibilité de partager tous les avantages de la société, de donner à chacun un droit à se conserver et à vivre de manière confortable ne suffisent pas à éradiquer la guerre à l'extérieur comme à l'intérieur. Il n'y a pas d'unité politique de l'humanité, parce que les dieux ne sont pas partout les mêmes. Et Strauss de suggérer dans son texte sur Riezler que les hommes sont plus à même de se respecter à l'intérieur d'un cadre restreint, de la société close. Ne faudrait-il pas borner la politique internationale à la seule défense nationale et mettre l'accent sur ce qui doit être au centre de toute politique digne de ce nom, de toute politique sans laquelle l'être humain peut se dégrader intérieurement et devenir vulnérable à la tyrannie ? Telle est la leçon des classiques et ce que l'on peut apprendre de la philosophie politique classique, dit Strauss dans un texte de 1942 .

On a ici quelques éléments prouvant que Strauss était un unilatéraliste très loin du wilsonisme botté propre à l'administration Bush : chaque pays doit définir sa politique étrangère comme il l'entend. La politique étrangère, chez les classiques, est égoïste. Elle est centrée sur la sécurité du pays, ce qui peut conduire à s'intéresser à une partie du monde, à Israël par exemple. Mais la volonté de créer les conditions du bonheur et de la vertu chez le voisin n'existe pas. Lorsqu'il s'agira de savoir comment rééduquer l'Allemagne après la Seconde Guerre mondiale, Strauss dira que ce n'est pas aux Juifs de dénazifier l'Allemagne et de rééduquer les Allemands en ce qui concerne les Juifs. Si le clergé protestant que Strauss accuse d'avoir joué un rôle important dans la propagation du virus anti-juif dans les lycées - comprend qu'il doit abandonner son hostilité contre les Juifs, et si la guerre et la défaite des Nazis conduisent à un réveil de la foi chrétienne en Allemagne, « il n'est pas impossible que les leaders du protestantisme et du catholicisme allemands fassent des efforts en vue de la rééducation des Allemands concernant les Juifs ». Certes, Strauss n'a pas correctement anticipé les effets de l'occupation américaine et a du mal, en 1943, à dissimuler sa méfiance à l'égard des Allemands. Pourtant, sa manière d'insister sur leurs ressources propres est éclairante : « Si les Allemands devaient avoir leur ré-éducation faite par des étrangers, ils perdraient le respect d'eux-mêmes et par là tout sens de leur responsabilité. Or, tout dépend du fait qu'il faut rendre les Allemands responsables. »

Les Américains ont cru qu'ils pouvaient imposer leur manière de voir à des sociétés qui ont des coutumes et croyances différentes des leurs. Cette politique conduit à l'échec, comme on le voit encore aujourd'hui : les tentatives pour créer une armée et une police irakiennes se retournent contre les Américains et pourraient donner à certains groupes les moyens de mener une guerre civile. Cette méprise est aussi la nôtre en Europe, où des musulmans installés sur notre territoire depuis une ou deux générations sont prêts à se sacrifier et à tuer des centaines de victimes au nom de la haine contre l'Occident et de l'idéologie islamiste. Ce phénomène de recrutement des terroristes à l'intérieur du pays n'existe pas aux États-Unis, parce qu'il n'y a pas ce passé colonial qui hante les enfants des immigrés européens, parce que ce n'est pas la même catégorie sociale qui a immigré, mais aussi parce qu'aux États-Unis, les musulmans, qui aiment l'Amérique, organisent eux-mêmes leur propre éducation. Ils parlent à la télévision ou à la radio de l'islam et expliquent pourquoi il est nécessaire de réformer le droit islamique. En Europe, nous savons éviter les guerres à l'extérieur, mais laissons-nous aux Musulmans la latitude nécessaire à cette éducation qui est le meilleur rempart contre les manipulations idéologiques et l'extrémisme ? Enfin, en Europe

comme aux États-Unis, la question demeure de savoir quelle civilisation et quelle image du bien vivre nous proposons au reste du monde, au-delà de la consommation et d'un relativisme moral qui prête le flanc aux attaques de ceux qui prétendent mener la guerre sainte.

Le primat de la politique intérieure et la question de la technique

Strauss ne partage ni la version actuelle du cosmopolitisme moderne et son rêve de paix par l'impérialisme américain ou par les institutions internationales ni la version habermassienne d'unité transnationale. La politique intérieure est plus importante que la politique extérieure parce que la question première concerne le bien vivre et que l'idée de l'excellence humaine à laquelle elle est liée ne peut être transmise que par l'intermédiaire du cadre restreint de la Cité ou, selon K. Riezler, de la nation. Cette idée n'est pourtant pas relative à une culture et il y a bien un cosmopolitisme philosophique chez Strauss. Mais une politique internationale, qu'elle soit impérialiste ou qu'elle affirme l'universalisme des droits de l'homme, n'est pas le lieu de l'éducation de l'homme à la vertu. Parce qu'il n'a pas d'éducation à la vertu sans la reprise de sa tradition.

Avant de se demander si la nation est le lieu adéquat de cette éducation, il faut remonter à la racine commune au cosmopolitisme moderne, à l'humanitarisme et à l'État homogène. Cette racine fait apparaître le quatrième partenaire et nous permet d'approfondir la connaissance des idéaux illusoire qui sont au fond de l'utopisme moderne. Il s'agit de l'idée, chère aux Lumières, que le progrès matériel engendrera plus de liberté et de justice. Ce projet moderne associe la science et la philosophie modernes et les met au service du bien-être matériel. Il fait de la technique un élément constitutif du cosmopolitisme, de l'humanitarisme et de l'État-homogène. Et, en même temps, la technique souligne ce que ce cosmopolitisme et cet humanitarisme ont de faux. Loin d'engendrer une paix éternelle, le désir de prospérité et la croissance de l'un s'oppose à la croissance de l'autre : « Si les sociétés "croissent", rien ne nous garantit qu'elles ne prendront pas à d'autres la lumière du soleil. Celui qui prêche la "croissance" sans penser au terme de la croissance, à la limite au-delà de laquelle il ne peut y avoir de croissance, prêche la guerre. »

Comme le demande Schmitt, « quels hommes commanderont l'État mondial ? » Si la technique peut servir la paix et la guerre, « toute politique forte se servira d'elle. » Le monde est encore politique, caractérisé par de « nouveaux regroupements entre amis et ennemis » et l'adversaire est mis hors la loi parce qu'il est contraire à ce que la société mondiale et pacifiée appelle l'ordre du droit » . « La polarité éthique-économique » à laquelle a abouti l'État libéral et l'ordre des relations internationales fondé sur un vocabulaire pacifiste font que ceux qui menacent cet ordre supérieur étant déclarés hors humanité, « une guerre menée aux fins de conserver ou d'étendre les positions de force économiques aura à faire appel à une propagande qui la transformera en croisade ou en dernière guerre de l'humanité » .

Enfin, cet État homogène et pacifié dont rêve Kojève et qui pourrait être l'aboutissement catastrophique sur le plan écologique des Lumières modernes est dégradant pour l'humain : il s'agit du règne du dernier homme. La satisfaction totale de l'homme, rendue possible par un développement illimité de la technique et une exploitation sans frein de la nature, détruit cette négativité que le penseur hégélien tenait pour constitutive de l'homme et du philosophe en particulier . On a, dans le dialogue entre Strauss et Kojève, l'indication de ce qu'est la tyrannie moderne, dont la spécificité par rapport à la tyrannie classique tient au fait qu'elle repose sur la conquête illimitée de la nature. On comprend aussi le lien entre les deux types d'État universel et homogène que récuse Strauss, à savoir l'État mondial et cette désintégration des sociétés closes qui les vide de toute substance. Pour lui, la fin des communautés particulières signifie la fin de la philosophie. Bien plus, il est impossible d'éduquer l'homme, de cultiver son intelligence et sa vertu, sans la communauté particulière. L'humanitarisme s'oppose aux humanités. Par là, il fragilise la paix.

L'ontologie fautive du cosmopolitisme moderne

Riezler a découvert la racine du cosmopolitisme moderne dans l'idéal moderne. « Le premier élément de cet idéal moderne est la croyance selon laquelle la vie humaine en tant que telle, c'est-à-dire indépendamment du genre de vie que l'on mène, est un bien absolu. Le deuxième, dérivé du premier, est une compassion universelle et sans réserves ou un humanitarisme. Et le troisième est le matérialisme, c'est-à-dire le souci primordial du plaisir et le refus ou l'inaptitude à consacrer sa vie à des idéaux. »

L'idée que la vie humaine est un bien absolu, quel que soit le genre de vie que l'on mène, n'est pas seulement à l'opposé du questionnement socratique sur la vie bonne, questionnement sans lequel la vie ne vaut pas la peine

d'être vécue et qui est un questionnaire-ensemble sur le bien-vivre-ensemble . Cette manière d'exclure du politique toute réflexion sur ce qui constitue l'excellence humaine se trouve aussi au coeur du fondement moderne du droit naturel, en particulier chez Hobbes, et dans les droits de l'homme. La conception de l'homme et du droit que l'on trouve au chapitre XIV du Léviathan fait le lien entre les deux éléments que Riezler a placés au coeur du cosmopolitisme moderne. Le droit de chacun à user de ce qui est utile pour sa conservation fait du droit un instrument de la liberté de l'individu. Il explique cette orientation de la politique vers le seul bien-être et cette scission de la liberté d'avec la vertu que l'on trouve chez les Modernes et qui renforcera leur goût exclusif pour les choses matérielles. Bien sûr, il y a, chez Hobbes, une limite à ce droit de chacun et à la guerre incessante que les passions engendrent, en particulier la vanité ou le désir de gloire. La peur de la mort violente rend l'homme plus modeste et le dispose à se soumettre à la loi naturelle. Mais si le droit reste un *dictamen rectae rationis*, la notion de raison a changé : elle n'est plus la source de notre connaissance morale, comme c'était le cas avec le *jus civitatis* de Cicéron, et elle est par elle-même impuissante à dompter les passions. Chez Hobbes, la peur d'être tué par un autre est ce qui explique que l'homme cesse de vouloir que les autres le regardent comme un dieu.

Comment une telle fondation philosophique du droit peut-elle empêcher que les hommes fassent tout ce qui leur plaît pour vivre plus longtemps, libérés des maladies, de l'inconfort de la vieillesse, des limites et même de l'imprévisibilité attachées à la condition humaine, même si cette lutte incessante contre le souverain mal, la mort et la frustration, exige de créer et de détruire des embryons pour cultiver des organes ? Comment un tel fondement pourrait-il mettre des limites à l'exploitation de la nature et inviter les hommes à consommer moins d'énergie pour partager les ressources naturelles avec leurs contemporains ou éviter de priver les générations futures de la possibilité d'en user ? Comment peut-on empêcher la guerre écologique, l'exploitation de l'homme par l'homme, de certaines nations par certaines autres ou même la prise en otage des générations futures avec une telle fondation du droit et une telle conception de l'homme ?

Les « solutions » de Leo Strauss et sa critique de l'humanisme moderne

La liberté à l'oeuvre dans la philosophie des droits de l'homme est une liberté négative. Nous avons les moyens de lutter contre la discrimination et l'exploitation des minorités et nous avons raison d'en être fiers. Nos outils intellectuels et juridiques nous permettent de dénoncer la violation des droits de l'homme dans les pays où l'être humain est torturé. Mais les droits de l'homme, dans leur forme actuelle, ne nous permettent pas de savoir dans quel type de société nous voulons vivre et si certaines pratiques médicales ne vont pas constituer une menace contre cette égalité en dignité de tous les hommes qui est au fondement de la vie morale et politique en démocratie. Il nous manque une conception de la dignité humaine qui aille au-delà de la protection contre les abus. Il nous manque une conception de la dignité humaine qui donne à cette notion un contenu propre à relever les défis de notre temps et à empêcher que les droits de l'homme ne deviennent des outils à tout faire, utilisés à des fins inhumaines ou pour servir les préférences individuelles. Comment peut-on parler du bien commun quand on se prive de toute interrogation sur ce que c'est que de vivre comme un homme ? N'est-ce pas là ce qui rend la démocratie tragique ? La pensée politique moderne qui a exclu la question de l'excellence humaine est la faiblesse de l'Occident aujourd'hui, la raison de ses difficultés à éviter une dégradation de l'homme, l'argument non nihiliste de tout rejet nihiliste de l'Occident.

Quel est le sens de la critique straussienne de la fondation moderne du droit et de la conception de l'homme qui la sous-tend et pourquoi cherche-t-il à corriger le fondement libéral de l'État par la réactualisation du questionnement socratique et par l'articulation du théologique et du politique propre à Maïmonide ? En plein vingtième siècle et alors que Strauss n'était certainement pas un croyant au sens où il n'avait pas la foi de ses pères, il ne cherchait pas à restaurer un État théocratique et ne rêvait pas d'un monde où il y aurait des esclaves. Sa critique du libéralisme, la réouverture du problème théologico-politique, au-delà de la victoire apparente de Spinoza et de Hobbes, et la tension entre Jérusalem et Athènes sont une manière de voir ce qui, dans les traditions qui ont porté l'Occident, peut corriger les effets destructeurs des Lumières modernes. Il faudra se demander quel est le lien entre ce recours à la tradition et le particularisme de Strauss. Auparavant, il faut rappeler que Strauss prend au sérieux, dès sa thèse sur Jacobi, cette idée d'une critique du faux rationalisme des Lumières. Dès les années trente, il articule sa critique des Lumières à la crise de l'Occident d'une manière propre à répondre à Heidegger et au geste par lequel ce dernier a détruit la possibilité d'une fondation rationnelle ou transcendantale de l'éthique incarnée par Cassirer. Je renvoie ici au caractère emblématique des Entretiens de Davos de 1929 entre Cassirer et Heidegger. Pour Strauss, comme on le voit dans son texte sur le Nihilisme allemand, ces questions intellectuelles rencontrèrent un écho auprès de la

génération qui assista à ces débats et à ces débâcles. L'enjeu est une critique non heideggérienne de l'humanisme. Spinoza et Hobbes auraient gagné si les progrès que les Lumières promettaient avaient été évidents, si un monde pacifié, un État universel et prospère, sans guerres et sans guerres de religion, avait été possible et si ce monde avait continué à être aimé. Mais les deux guerres mondiales ont mis fin à ce rêve. Bien plus, « les doutes sur les succès de la civilisation sont aussitôt devenus des doutes sur la possibilité de la civilisation. On voit s'éteindre la croyance selon laquelle l'homme, repoussant toujours plus loin les bornes naturelles, peut progresser vers toujours plus de liberté, soumettre la nature, lui imposer ses lois, la produire par la pure pensée. Que reste-t-il des succès des Lumières ? » Comment l'homme occidental, façonné par la séparation du théologique et du politique, peut-il regarder les attentats islamistes et ne pas remettre en question ses propres idéaux, non seulement sa croyance au progrès par la science et la raison, en la paix, en l'abondance économique, mais aussi sa croyance en l'amour des hommes pour la démocratie et la liberté ?

La crise de l'Occident et les leçons du nazisme et du communisme

Cette déroute, ce doute sur le bien-fondé du projet de civilisation de l'Occident, nous l'avons déjà connu avec le nazisme. Nous aurions déjà dû comprendre que l'Occident ne peut pas rejeter son idéal universaliste sans se perdre lui-même. Mais en même temps, il y a peut-être une voie alternative à la fois au rejet total de l'Occident et à la perte de sa substance, à l'indifférence qu'il suscite au sein même des sociétés occidentales. D'une certaine manière, les Américains voulaient résister à cette perte de substance de l'Occident. Ils ont vu et ils voient encore, même dans leur manière de considérer la religion, quelque chose que, nous Européens, nous ne voulons pas voir, parce que nous continuons de penser que les droits de l'homme et le libéralisme sont la solution. Cela ne signifie pas que les Américains aient bien répondu à ce défi. Il se peut que le néo-conservatisme ait été la promesse d'une refonte spirituelle et politique de notre temps, une promesse non tenue.

Avant d'être « les démocrates de Reagan » et de quitter l'univers des magazines et des think tanks pour la politique, les anciens du City College de New York qui furent à l'origine du Welfare State et de la Great Society étaient des hommes sceptiques et plutôt modérés. Ils ne furent pas tous d'accord sur la guerre du Vietnam. Ils avaient foi en l'Amérique, mais ce pays jeune possédait ses textes fondateurs, qu'il s'agisse de la Constitution ou de la Déclaration d'Indépendance, et il accueillait des intellectuels venus de toute l'Europe. L'Amérique expérimentait sur son sol des conflits idéologiques qui donnaient à l'idéal moral des néo-conservateurs une certaine force. Leur critique du relativisme fit le succès universitaire d'Allan Bloom, dont un des élèves était Paul Wolfowitz, lui-même disciple d'Albert Wohlstetter. Sous Reagan, les néo-conservateurs ont commencé à se transformer. La Guerre froide a ancré en eux le souci - républicain - de la prépondérance militaire des États-Unis et, dès le début des années 1990, ils ont demandé des changements de régime propres à stabiliser le Proche-Orient. Mais cette évolution, qui a eu des conséquences politiques considérables, concerne l'interprétation qu'ils firent de leur idéal politique. Celui-ci doit à Strauss tant l'idée que le libéralisme peut être menacé de l'intérieur par le relativisme qu'une certaine articulation du bonheur et de la vertu qui exige que l'excellence et pas seulement le bien-être de l'homme soit possible dans une démocratie. Comme les classiques, les néo-conservateurs pensaient que la façon de vivre d'une communauté est déterminée par la forme de gouvernement ou le régime, principe organisateur qui donne sa direction à une Cité. Mais des hommes comme Bill Kristol ajoutèrent à ces principes la foi en la possibilité d'étendre la démocratie et ce rêve d'une révolution démocratique globale que l'on ne trouve ni chez Strauss ni chez les premiers néo-conservateurs. Ce que le néo-conservatisme est devenu n'était pas la seule interprétation possible de cet idéal politique. Elle n'était donc pas fatale. C'est pour cela que Strauss demeure une énigme. La question ici est de savoir quels enseignements nous aurions dû tirer du nazisme et ce que Strauss peut encore nous apprendre sur les conséquences de la perte de confiance en soi de l'Occident.

En relisant *Le Nihilisme allemand*, on comprend l'ambiance spirituelle qui a permis au nazisme de susciter l'adhésion que l'on sait, en particulier auprès des jeunes intellectuels et des philosophes contemporains de Strauss. Ce dernier ne se contente pas de décrire les émotions liées à ce rejet d'un monde sans sacrifice où tout projet se réduisait à la norme utilitariste du plus grand bien-être possible pour le plus grand nombre de personnes. Il articule ce dégoût suscité par le « bolchevisme culturel » et le matérialisme au rejet de l'internationalisme inhérent à la civilisation moderne et à son projet d'établissement d'une société ouverte en montrant qu'ils sont inconciliables avec les besoins élémentaires de la vie morale. Je n'insisterai pas ici sur ce que Strauss dit de l'absence de direction alternative proposée par les penseurs de son temps, par les maîtres de ces jeunes nihilistes qui auraient dû donner une réponse articulée à cette protestation inarticulée, indiquer une voie constructive les détournant de la réaction et du

rejet total des Lumières modernes, de ce « Non » à la civilisation qui est destructeur. L'important est de voir que Strauss montre les motifs non nihilistes de cette protestation, afin de souligner les dangers auxquels les idéaux modernes et l'état actuel de notre société nous exposent. Et, encore une fois, l'idée d'une société ouverte centrée sur la prospérité économique et les droits est le point faible de la démocratie.

Si l'on rapproche les passages du Nihilisme allemand où il est question du communisme de l'Introduction à L'Homme et la Cité, on voit que le communisme est le frère jumeau du libéralisme. La différence - fondamentale - qui les sépare renvoie au fait que le communisme ne posait aucune limite concernant les moyens à employer pour arriver à ses fins, mais tous les deux font de la satisfaction matérielle le critère de la vie humaine. Le communisme aurait dû nous enseigner à modérer les aspirations universalistes de l'Occident et la croyance que nous pouvons régler tous les problèmes de la société moderne par la science moderne, la liberté et la croissance économique. Son effondrement aurait dû nous prouver, non pas qu'il y a une fin de l'histoire et que le capitalisme est la seule voie conforme aux aspirations de l'homme, mais qu'une société sans propriété et coupée de ses traditions est difficilement tenable et que les hommes, sans le secours d'une éducation à l'universel qui passe par la reprise de leur tradition, ne résistent pas au mal.

La nation n'est pas la solution. Le rôle des humanités

« L'idéal moderne », son « cosmopolitisme soutenu par l'économie et le développement scientifique et technologique qui a augmenté le pouvoir de l'homme, et non sa sagesse », « ne laisse aucune place au respect ou à la révérence, la matrice de la noblesse humaine. » Strauss ajoute que « le respect ou la révérence est principalement, pour les hommes, la plupart du temps, le respect de la tradition ». Et les traditions, étant particulières, ont plus de chance d'être entretenues dans le cadre de la nation ou d'une société close que transmises par des institutions internationales. Ce texte sur Riezler n'est pourtant pas motivé par la défense de la nation comme panacée au problème humain, et encore moins par le nationalisme dont Strauss ne manque pas de souligner les insuffisances théoriques et pratiques. Non seulement parce que la nation n'est pas la Cité et que la question de savoir s'il y a une autre alternative au cosmopolitisme que la philosophie de Platon et d'Aristote reste ouverte, mais aussi parce que le propos de Strauss concerne l'éducation de l'homme à la vertu et, en ce sens, à l'universel. Derrière cette question, qui concerne les citoyens, il y a la volonté qu'une éducation libérale de qualité soit possible, au moins pour quelques-uns. Quel type de société est plus à même d'accueillir des départements où l'on cultive les humanités ? Comment faire, en Occident, pour conserver ce sens de la civilisation dont Strauss rappelle, à la fin de son texte sur le Nihilisme allemand, la définition : la civilisation est la culture de la raison et des vertus morales. C'était cela qui était aussi au cœur des Lumières anglaises. Et, dans toute critique des Lumières, il ne faudrait pas jeter le bébé avec l'eau du bain, rappelle Strauss.

Comment développe-t-on, chez les hommes, le sens du respect et le respect de l'ordre des choses humaines ? Ce n'est pas par l'exaltation de la guerre ni par la manière dont Schmitt affirme le politique en le définissant par l'opposition entre amis et ennemis et par la possibilité ultime du conflit, rappel des hommes au sérieux de la vie. Il y a bien une affirmation du politique chez Strauss, c'est-à-dire une critique de sa dissolution dans le social et l'économique qui le réduit à n'être qu'une sphère autonome de la culture, à côté de l'art et de la morale. Toutefois, la question, pour lui, est de continuer à articuler le politique à la question de savoir ce que c'est que de vivre comme un homme. Sinon, on n'est plus dans le politique : l'État ne sert qu'à garantir les conditions du bonheur que chacun définira à sa guise et l'idée que le bonheur est accomplissement de la fin de l'homme, de sa nature ou de son telos, a disparu.

À l'époque du relativisme, la conception du bonheur que l'on trouve dans l'Essai sur l'entendement humain de Locke et qui inspira la Déclaration d'Indépendance et sa fameuse mention du droit de chacun à la poursuite du bonheur, semble bien loin. Dans notre Brave New World, nous sommes plus proches de l'impératif de la satisfaction et de l'interdiction de tristesse faite aux personnages du roman de Huxley, auxquels on donne une pilule pour oublier, que du vrai bonheur dont parle Locke ou de l'esprit de la Déclaration rédigée par Jefferson. Comment être fidèle à l'esprit de cette Déclaration ? Dès que l'interrogation sur l'excellence de l'homme cesse d'être l'horizon de la pensée politique, mais aussi de la politique d'un État, la démocratie est en danger, écrit Strauss. Cela ne veut pas dire que le contenu que les Anciens donnaient aux notions d'excellence et de bonheur soit la réponse qui nous convienne, puisque nous n'avons plus de cosmologie. Chaque société peut définir le bien commun en interprétant cette idée d'excellence humaine à la lumière de ce que lui dit sa tradition spirituelle, à la lumière des priorités qui se font jour dans le choix de telle ou telle institution. Tels sont le sens du particularisme de Strauss et sa réponse à la solution de

Riezler lequel fait de la nation le lieu de cette éducation.

Le cosmopolitisme philosophique

Un effort de relecture du passé est nécessaire. Cet effort renvoie au quatrième type de lois dont parle Rousseau dans le Contrat Social pour désigner les habitudes et croyances qui gardent un peuple dans l'esprit de ses institutions. Maïmonide est un exemple - paradoxal de ce geste - paradoxal de relecture du passé, en particulier lorsque, dans Le Guide des Égarés, il interprète l'idée de la perfection intellectuelle et morale de l'homme à la lumière de ce que dit la Torah et de l'enseignement qui peut en être tiré conformément à la raison. Pourquoi la plupart des philosophes, au moins depuis Lévinas et Ricoeur et à l'exception de quelques-uns, ont-ils cessé de traduire en un langage rationnel les ressources que les textes sacrés mettaient à notre disposition ? Car ces textes, comme les textes de Platon et d'Aristote, peuvent enrichir notre compréhension de l'homme.

Pour Strauss, la nation n'est pas le seul lieu d'éducation de l'homme, le seul lieu de son ouverture à l'autre que lui, le seul lieu où il puisse apprendre à être autre chose qu'un être satisfait, avec ses droits et envies pressantes. Mais le but de cette éducation est le même, comme il le suggère en citant le passage où Riezler définit le cosmopolitisme authentique et philosophique : « Le proscrit volontaire et délibéré qui refuse de se conformer, mais qui est sans rancune, est le sel et le poivre de toute société, et son membre le plus important, bien qu'il ne se tienne pas pour un membre de cette société. Il est l'éperon du cheval qui tend à s'endormir. » C'est Socrate. C'est ce que doit opérer la lecture des philosophes politiques classiques en chacun de nous. Et Strauss ajoute : « Mais ce cosmopolitisme authentique ne change rien à la relation fondamentale des nations entre elles. » Non, mais il pourrait changer l'image de l'homme que l'Occident offre au monde et aux Occidentaux.

Si la manière dont Strauss insiste sur la contemplation, objet de l'excellence humaine, mais aussi l'intellectualisme qui sous-tend son cosmopolitisme philosophique nous laissent parfois perplexes, parce qu'ils semblent exclure les non-philosophes, il a néanmoins ouvert un chemin vers d'autres Lumières. Celles-ci n'entament pas le credo post-moderne, fondé sur la mise entre parenthèses de toute conception substantielle du bien, mais invitent à définir le bien commun en considérant les sources morales du politique et les fondements spirituels de la civilisation occidentale. Être straussien aujourd'hui, c'est être capable, dans une perspective post-straussienne, de tirer les enseignements de cette pensée. Celle-ci engage à faire valoir au moins une exigence : que les décisions politiques soient précédées d'un examen sur le type d'homme que nous voulons promouvoir et sur les fins et choix de société qui sont les nôtres et qui, à défaut d'être les meilleurs, peuvent éviter le retournement de la démocratie contre elle-même.

Ontologie et politique

La réponse de Strauss à la crise de l'Occident est ontologique. Il nous faut une autre ontologie que celle qui s'ensuit des idéaux des modernes. Il nous faut une autre ontologie que celle que les Anciens avaient. Car il semble difficile de revenir au telos d'Aristote, à sa conception de l'homme et à sa cosmologie. Nous sommes les héritiers de Heidegger, mais il faut trouver, comme l'avait dit Hans Jonas, une « image de l'homme » qui ne soit ni celle des Lumières modernes, de la science et de la technologie modernes, ni celle d'une religion. Il faut trouver une « image de l'homme » en le pensant dans son rapport à l'autre que lui. Ce ne sera pas l'humanisme moderne, mais ce n'est pas non plus Heidegger et son être-pour-la-mort.

Strauss a ouvert la voie à la réponse non politique au problème politique. Il a montré que la philosophie politique était un rempart contre l'utopisme moderne et nous avons essayé d'articuler les trois, voire les quatre, partenaires de cet utopisme moderne : cosmopolitisme, humanitarisme, État homogène et universel, âge technologique. Il a montré que le politique, c'était le contraire du globalisme. Il ne s'agit toutefois pas de s'enfermer dans un traditionalisme ou de revenir à la nation au sens de Herder, au droit du sol ou du sang. En prenant Maïmonide comme modèle des Lumières véritables, Strauss suggère la manière dont chaque société peut essayer de puiser dans sa tradition des éléments propres à donner aux citoyens d'un pays une identité et une éducation à même de les rendre moins vulnérables à la tyrannie moderne, à la démagogie et au mal politique. Cela ne veut pas dire que la religion soit le remède à la perte de substance de l'Occident ni qu'il faille la mêler au politique. Mais en faisant de Maïmonide, qui est tour à tour considéré comme un Juif orthodoxe, un rationaliste (ou même un athée) le paradigme d'une opération parfaitement actuelle de critique de la modernité, Strauss invite les esprits libres à revisiter la tradition, afin de voir comment elle peut les éclairer sur leur situation. Cet héritage n'a pas toujours été très bien compris. Ni par les

dirigeants américains ni par les hommes politiques européens et leurs alliés dans le monde de la culture et des médias. Et ceci, ce décalage entre la philosophie et la Cité, est tragique.