

« Leo Strauss : l'impensé des Modernes et les Lumières de Maïmonide », publié dans *Les Lumières médiévales*, collectif sous la direction de Géraldine Roux, ed. Van Dieren, 2008, p. 177-201.

LEO STRAUSS : L'IMPENSE DES MODERNES ET LES LUMIERES DE MAÏMONIDE

Le contexte de l'opération de retour à Maïmonide

L'intérêt de Strauss pour Maïmonide n'est pas seulement guidé par un souci antiquaire de retour au passé, mais il est le « paradigme d'une opération parfaitement actuelle »¹. Il constitue la contribution positive de Strauss à la philosophie et un des éléments de sa « réponse » à la crise de la modernité. Celle-ci est, en réalité, une crise de la philosophie politique, liée au fait que toute réflexion sur la fin de l'homme a été exclue du politique. A partir de Machiavel et de Hobbes, l'excellence humaine n'est plus l'horizon de la pensée et des décisions politiques, mais l'Etat a pour fonction de garantir les conditions *extérieures* du bonheur, d'assurer la sécurité et de défendre les droits subjectifs d'un individu qui définira le bonheur à sa guise. La Cité n'est plus le lieu de l'éducation de l'homme à la perfection. On ne parle plus de Loi au sens où les Anciens et Maïmonide en parlaient, c'est-à-dire comme un tout à la fois social, politique et religieux. La sphère publique et la sphère privée sont séparées et la religion comme la morale sont laissées à l'appréciation de chacun. Elles désignent des valeurs. Les lois ont perdu leur fonction symbolique et ne servent la plupart du temps qu'à fixer des limites à l'action individuelle.

Dans le domaine religieux, la crise de la démocratie libérale se manifeste par l'intériorisation du contenu de la foi : le principe des Modernes est la conviction, et non la tradition comme autorité. Les hommes piochent de façon plus ou moins arbitraire dans les traditions religieuses, devenues des réservoirs culturels, et se cherchent entre le retour problématique à l'orthodoxie et une religiosité parfois vidée de tout contenu. Cette perplexité de la conscience religieuse moderne, qui fait le lit de l'irrationalisme et explique que les mouvements néo-orthodoxes actuels aient un certain succès, renvoie à une interrogation qui a commencé dès le début du vingtième siècle². Strauss, dès le milieu des années vingt, se demande ce que nous avons gagné et ce que nous avons perdu avec Spinoza et entreprend un véritable travail de décomposition de la conscience religieuse moderne. Que devient la religion quand elle se réduit à la morale et comment est-il possible de sauvegarder la tradition ?³

¹ R. Brague, « Leo Strauss et Maïmonide », *Archives internationales d'histoire des idées*, N° 144, 1986, p. 260.

² Voir F. Rosenzweig, *Kleinere Schriften*, Schocken, Berlin, 1937, 551 p. « Atheistische Theologie » (1914), *Revue des Sciences religieuses* 74/4, Paris, 1984, p. 545-557. Trad. fr. par Jean-Louis Schlegel. Voir aussi K. Barth, *Der Römerbrief*, 1^{ère} éd. 1919, 2^e éd. 1922. Hrsg. von Hermann Schmidt, Theologischer Verlag, Zürich, 1985, XXX-713 p. Trad. fr. par Pierre Jundt, *Épître aux Romains*, Labor et Fides, Genève, 1972, 514 p.

³ La différence entre Rosenzweig et Strauss est que le premier tente une „pensée nouvelle“, où le retour à l'orthodoxie suppose que l'on a assimilé certains résultats de la critique de la Bible, en particulier la critique des miracles, auxquels l'auteur de l'*Etoile* donne un sens nouveau. Il y a, chez l'auteur de l'*Etoile*, une appropriation de la tradition et non un retour à la tradition. Pour plus de précisions, voir notre ouvrage, *Leo Strauss : une autre raison, d'autres Lumières*, Paris, Vrin, 2005, p. 136-147. Voir L. Strauss, « Préface à l'édition américaine de la *Critique spinoziste de la religion* », PUF, p. 343 sq. Enfin, l'expérience et le rapport aux autres sont, comme chez H. Cohen, le lieu où se dit au plus près le rapport à Dieu, alors que le retour de Strauss à Maïmonide renvoie à la

Dans le domaine politique, la démocratie est menacée *de l'intérieur* par le type d'homme qui apparaît⁴ : les libertés politiques semblant acquises, les individus ne s'intéressent plus vraiment à la chose politique, si bien que l'on peut se demander ce qui peut les éduquer à la citoyenneté. Ce problème est d'autant plus important que nous sommes dans une situation où la religion a perdu son pouvoir structurant et qu'il faut chercher ce qui peut être l'allié du politique et fonder l'intérêt de l'individu pour autre chose que pour la sphère privée. Dans ce contexte de crise qui fait apparaître la fragilité de la démocratie libérale, Strauss dit que la pensée de Maïmonide contient une vérité qui n'est pas relative au seul Moyen Age et même que nous pouvons apprendre quelque chose *de* Maïmonide. Sa pensée de la Loi peut nous éclairer sur la crise que nous vivons et qui est la conséquence d'options philosophiques erronées remontant au début de la modernité.

Dès les années trente, Strauss montre que les Lumières modernes ont rompu avec quelque chose qui faisait la force du rationalisme ancien et qui tenait à une certaine définition de l'homme liée à une manière particulière de penser le rapport entre raison et Révélation. Spinoza et Hobbes ont posé, dans leurs traités théologico-politiques, les fondements de la démocratie libérale, qui est un bien, mais quelque chose d'essentiel a été abandonné et cela a entraîné la modernité dans une sorte de dialectique destructrice. Qu'est-ce qui a été perdu et qu'il faudrait ranimer pour que la civilisation occidentale retrouve toute sa vitalité ? Pourquoi les Lumières de Maïmonide sont-elles pour le jeune Strauss les véritables Lumières ? Le judaïsme éclairé de Maïmonide permet-il d'éviter cette « dialectique des Lumières », mise en évidence par Nietzsche, où « la critique des idéaux au nom de la recherche de la vérité à tout prix se retourne en critique de l'idéal même de la vérité »⁵ ? Tel est l'angle à partir duquel je veux envisager la lecture straussienne de Maïmonide, car c'est pour cette raison que cette interprétation *nous* intéresse.

L'impensé des Modernes

Pour Strauss, le point de rupture entre Anciens et Modernes est le suivant : alors que les Modernes croient en l'autonomie et en la capacité de l'homme à prendre soin de lui sans le secours de la Révélation, les penseurs juifs et musulmans du Moyen Age pensent que l'homme a besoin d'une Loi divine pour se conduire au niveau individuel et surtout collectif. Ce faisant, ils suivent la voie tracée par Platon dans les *Lois*, ouvrage qu'ils tiennent pour un chef-d'œuvre de prophétologie. Mais Maïmonide et ses maîtres musulmans, comme Fârâbî, ont ceci de particulier par rapport aux autres penseurs médiévaux et aux Modernes qu'ils ont une interprétation *politique* de la pensée de Platon, alors que les chrétiens, comme saint Thomas, sont plus proches d'Aristote, et que les Modernes, comme Natorp⁶, sont sensibles à la dimension métaphysique de Platon, à la théorie des Idées, par

connaissance et signifie l'option pour le judaïsme éclairé, c'est-à-dire « pour l'application des Lumières de provenance platonicienne au judaïsme, dans l'intérêt du judaïsme ». Voir « Cohen und Maimuni », *Gesammelte Schriften*, Bd. II, hrsg. von H. und W. Meier, JB Metzler Verlag, Stuttgart/Weimar, 1997, p. 399. Traduction fr., *Revue de Métaphysique et de Morale*, Juin 2003, N°2, p. 245.

⁴ Voir « Qu'est-ce que l'éducation libérale ? » (1961) et « Education libérale et responsabilité », in *Le libéralisme antique et moderne* (1968), PUF, Paris, 1990, p. 13-45. On reconnaît dans ces textes le motif tocquevillien de l'interrogation straussienne et sa critique des dérives de la démocratie de masse.

⁵ R. Brague, « Leo Strauss et Maïmonide », *op. cit.*, p. 260.

⁶ P. Natorp, *Platos Lehre von Ideen*. Alors que Natorp accorde une importance fondamentale à la théorie des Idées, Strauss insiste sur la dimension politique de la philosophie platonicienne. Natorp reconstruit Platon à partir de la théorie des Idées et pense le projet des Lumières comme la réalisation de l'Idée dans l'idéalisme néo-kantien. Cette polémique autour de l'interprétation de Platon se retrouve chez Cassirer, dont la Philosophie des Formes symboliques marque une continuité entre le mythe, la religion et la philosophie, qui sont étudiés dans le cadre d'une philosophie de la culture. Strauss rejette cette continuité et souligne l'hétérogénéité entre la religion et la philosophie, hétérogénéité qui lui permet de parler de tension entre deux sagesse opposées. Il refuse aussi de

exemple. De même, Heidegger voit dans la métaphysique de Platon et d'Aristote, dans la structure onto-théo-logique de leur pensée, l'origine d'une crise de l'Occident qui conduira à la technique et exigera la sortie de la philosophie et le retour à Parménide. Enfin, les auteurs juifs et musulmans lisent la *République*, c'est-à-dire la théorie selon laquelle la Cité ne peut être juste que si le philosophe est roi, en ayant à l'esprit les *Lois* et en étant dans une situation, inconnue de Platon, où la Loi leur est donnée par la Révélation de Moïse ou de Mahomet. C'est ainsi qu'ils parlent du prophète, qui est « philosophe, voyant, thaumaturge et politique en une même personne ». Comment comprendre cela ?

Si la raison n'est pas la source de la vérité, mais un de ses moyens d'expression, comme le montre Maïmonide dans sa théorie des conditions naturelles de la prophétie⁷, si elle n'est pas non plus la source du droit, contrairement à ce que croyaient les révolutionnaires français, faut-il croire que le salut de l'Occident suppose le retour à la théocratie ? Faut-il abandonner les réserves que nous avons devant les prophéties politiques ou bien l'actualité de Maïmonide tient-elle à une autre compréhension du sens de la Loi ? La tension entre Jérusalem et Athènes équivaut-elle à une pensée de l'hétéronomie ou bien s'agit-il d'un rationalisme lié à une critique rationnelle de la raison et fidèle à la philosophie politique classique et à son inspiration platonicienne ? Autrement dit, on peut se demander si Maïmonide n'est que le modèle d'une opération particulièrement réussie d'application des Lumières platoniciennes à un monde déterminé par deux traditions hétérogènes (Platon et les prophètes). Dans ce cas, il faudrait l'imiter parce qu'il aurait mieux compris Platon que nous et que les médiévaux chrétiens, mais cela signifierait que les Lumières médiévales n'ont rien de spécifique par rapport à celles des Grecs. Ou bien y a-t-il, dans l'interprétation maïmonidienne de la Loi, un message particulier que l'on ne trouve ni chez Platon ni même chez al-Fârâbî ? Tout se passerait comme si, pour résoudre la crise de notre temps, « il nous faudrait demander de l'aide aux Lumières de Maïmonide »⁸.

Il y a, chez les Anciens et chez Maïmonide quelque chose que les Modernes ont oublié dès le XVI^e siècle et il s'agit de se réapproprier cet héritage impensé afin de sauver la démocratie *d'elle-même*. Il se pourrait bien que la démocratie libérale, fondée sur la séparation du théologique et du politique, de la sphère privée et de la sphère publique, reçoive son soutien d'un type de pensée apparemment étrangère à elle et avec lequel il lui a fallu rompre⁹. Le paradoxe ou le caractère intempestif de cette opération de « retour » à Maïmonide est d'autant plus remarquable que ce qui a été oublié - et qui constitue la clef de la compréhension des Lumières médiévales - est la pensée de la Loi divine comme totalité de la vie morale, religieuse et politique. Cette pensée est commune aux philosophes grecs et aux penseurs juifs et arabes du Moyen Age, alors que les Modernes et les chrétiens sont passés à côté de ce sens de la Loi : ils l'ont interprétée en termes de moralité et ils ont coupé le politique de la spiritualité. Le problème est ici de savoir pourquoi les chrétiens sont exclus des Lumières straussiennes et d'opposer la pensée politique issue du christianisme et la philosophie politique classique à laquelle Maïmonide nous prépare ou qu'il a lui-même actualisée en l'appliquant à une société marquée par le monothéisme. Car Strauss ne combat pas le christianisme comme religion, mais il invite à s'arracher au christianisme comme type de pensée sous le charme duquel la conception moderne du droit naturel

penser que le religieux et le politique désignent des sphères autonomes de la culture. Et tel est l'un des enjeux de son intérêt pour Maïmonide.

⁷ Maïmonide, *Guide des perplexes*, II

⁸ L. Strauss, « La philosophie et la Loi », in *Maïmonide*, PUF, Paris, 1988, p. 32.

⁹ "Three waves of modernity", *An introduction to Political Philosophy*, Ten essays by Leo Strauss, edited by H. Giddin (1975), Wayne State University Press, Detroit, 1989, p. 98.

se meut¹⁰. Que reproche-t-il à la pensée moderne, d'origine chrétienne ? Pourquoi, selon lui, ne peut-on pas vaincre le nihilisme et même l'humanisme des droits de l'homme en s'inspirant du christianisme, comme l'a fait, par exemple, J. Maritain ?

La question centrale est de savoir quelle *révolution philosophique* Strauss a en vue en se tournant vers Maïmonide. Il s'agit de contester certains présupposés modernes qui ont permis la naissance de la démocratie libérale, mais qui aujourd'hui la menacent. Tout en restant sur la base de la séparation du théologique et du politique, Strauss cherche à appliquer les Lumières de Maïmonide à nos sociétés laïques. Nous sommes dans cette situation inédite où nous demandons ce qui, dans la tradition, peut nous guider et nous permettre de relever les défis de la démocratie libérale. Ces défis tiennent aux perplexités que nous éprouvons devant la morale laïque : celle-ci est-elle suffisante pour soutenir la démocratie, non pas seulement dans ses institutions, mais dans son esprit ? La morale des droits de l'homme et l'éthique procédurale ou la recherche de consensus entre des positions éthiques et des intérêts divergents garantissent-ils, encouragent-ils vraiment l'effort requis pour que les individus se comportent comme des citoyens et même comme des hommes, et pas seulement comme des consommateurs ou des êtres vulnérables à la tyrannie ? Comment penser le Bien commun dans une démocratie, c'est-à-dire dans un régime qui a quelque chose de tragique, comme disait Hans Kelsen, parce qu'il est fondé sur le relativisme moral et l'idée qu'il n'y a pas *a priori* de fin dominante ? Est-ce dans une idée *extérieure* à la démocratie qu'il faut chercher l'aide dont cette dernière a besoin ? Cette idée est-elle au fond de ce que Strauss appelle la tension entre Jérusalem et Athènes ?

Cette tension entre Jérusalem et Athènes et l'idée selon laquelle la justice de la Cité dépend de son ouverture à la philosophie ne sont pas seulement de jolies formules, mais elles soulignent la différence entre la pensée de Strauss et la critique de la modernité propre à Habermas. Ce dernier pense que l'exercice commun de la rationalité au sein d'une éthique de la discussion peut être la solution : il suffit que le point de vue moral prenne corps dans la procédure d'une argumentation intersubjective pour que l'on arrive à des décisions justes, à un commun accord. Il faut rendre possibles la participation et l'autodétermination des citoyens : l'éthique de la discussion doit permettre l'application du principe d'universalisation, mais ni le primat du juste sur le Bien ni l'autonomie ne sont remis en cause par Habermas. Au contraire, Strauss demande de l'aide aux Lumières de Maïmonide parce que la solution à la crise est de retrouver l'impensé de la pensée moderne. Cet impensé concerne ce qui, dans la pensée de Platon ou d'Aristote, a été recouvert et auquel Maïmonide et ses maîtres musulmans donnent accès.

Maïmonide : un chemin vers les Grecs ou le dernier mot de Strauss ?

La manière dont Strauss interprète Maïmonide et l'utilise fait apparaître toute l'originalité de sa réponse au problème soulevé par Nietzsche et Heidegger. Le cadre du questionnement de Strauss étant posé, je vais préciser ce que sont les Lumières straussiennes en détaillant l'interprétation qu'il fait de Maïmonide, en m'approchant de cette figure qu'il a étudiée et reconstruite. Il s'agira de voir en quel sens la pensée de la Loi équivaut chez Strauss à la défense de la philosophie politique au sens fort du terme, ce qui engage une réflexion sur le rapport entre l'éthique, le politique et le religieux, qui ne sont plus des domaines distincts de la culture. Loin d'aboutir à la défense de la théocratie, cette réflexion sur la Loi implique une autre compréhension du politique qui nous renverra à Platon, et non

¹⁰ « Cohen und Maimuni », *op. cit.*, p.428 ; trad. fr, *op. cit.*, p. 274-275. Voir notre article « Strauss and Christianity », *Interpretation: A Journal of Political Philosophy*, 32/3, Spring 2006, p. 185-203.

à Aristote. Nous pourrions alors nous demander si Strauss n'a utilisé Maïmonide que pour nous indiquer un chemin vers les philosophes politiques grecs. Maïmonide nous permettrait de sortir de la seconde caverne construite par les Modernes et par le monothéisme et de comprendre la notion grecque de nature qui renvoie à la fin (*telos*) et mesure l'excellence d'un être. Or, cette notion ne nous est plus accessible, parce que nous l'interprétons en termes de moralité, comme dit Nietzsche. Mais, si l'auteur de *Par delà Bien et Mal* fait remonter la dénaturation de l'homme et donc le nihilisme à Socrate et au judaïsme et s'il se révolte contre le christianisme qui en est, à ses yeux, l'aggravation, Strauss oppose la pensée issue du christianisme au judaïsme et à l'enseignement socratique, dont le message est politique, et non moral. On peut donc penser que Maïmonide n'est qu'une propédeutique à la philosophie politique classique. Cela expliquerait que Strauss, après 1938 - date de son arrivée aux USA - se soit moins intéressé à Maïmonide qu'aux Grecs et même qu'il ait écrit à J. Klein que le *Guide des Perplexes* était une parodie de la Torah, et ce à une échelle plus grandiose encore que *Ainsi parlait Zarathoustra* est une parodie de la Bible ¹¹ ! Mais s'agit-il du dernier mot de Strauss sur Maïmonide et surtout ces déclarations, comme celles qui concernent l'athéisme de Strauss, épuisent-elles le sujet, c'est-à-dire le problème de savoir si la tradition religieuse a quelque chose à nous dire sur l'homme et sur le problème de l'organisation politique, dont Strauss affirme qu'il ne peut recevoir de solution purement humaine, liée à l'économie et à la morale ¹² ?

Tout en tenant compte de ce que Strauss écrit à son meilleur ami et bien que de nombreuses déclarations semblent dictées par l'enthousiasme d'un chercheur qui « tient une bombe » prête à exploser¹³, on peut réfléchir au rapport entre modernité et tradition qui s'ensuit de l'enseignement – non orthodoxe – de la Loi proposé par l'auteur du *Guide*. Pourquoi Strauss, au moins jusqu'au milieu des années trente, ne s'est-il pas contenté des Lumières de Platon et qu'est-ce que les Lumières médiévales apportent de spécifique ? N'est-ce pas en analysant la philosophie politique liée à la prophétologie de Maïmonide que Strauss a élaboré sa propre pensée, en discutant l'héritage de H. Cohen, auquel il reproche de se maintenir dans un schéma moral d'origine chrétienne ? N'y a-t-il pas, dans les intuitions du jeune Strauss, quelque chose qui peut nous renseigner sur la contribution de la religion entendue comme tradition à l'éducation à la citoyenneté et à l'excellence ? Tel est l'enjeu de la théorie des conditions naturelles de la prophétie. Elle fournit une des clefs des Lumières de Maïmonide, c'est-à-dire du rationalisme que Strauss oppose au faux rationalisme moderne. La focalisation de Maïmonide sur la fin (et non sur l'origine) de la Loi divine et le fait qu'elle vise l'excellence humaine n'autorisent-ils pas à dire que cette pensée est un modèle de la *tension* entre Athènes et Jérusalem ?

La critique du rationalisme des Lumières

Chez Maïmonide, comme chez ses maîtres musulmans, il y a l'idée que les hommes ont besoin, pour se conduire, non seulement individuellement, mais collectivement, d'une Loi qui soit divine. La loi

¹¹ Lettre à Klein du 23 juillet 1938, N° 69, *Gesammelte Schriften*, Bd., III, Hrsg. H. Meier, p. 553. Voir aussi Lettre N°98 du 10 octobre 39, p. 583, où Strauss écrit en utilisant quand même le subjonctif II : « Kraus a parlé à Guttmann à Jérusalem. Il lui aurait dit qu'il voulait écrire un article contre moi, ce à quoi Kraus répondit que c'était trop tard, parce qu'entre temps j'avais (*hätte*) une nouvelle interprétation de Maïmonide ».

¹² Lettre à Löwith de juin 1933, N° 16, *Gesammelte Schriften*, Bd. III., p. 630-633.

¹³ Et à bouleverser l'immense majorité des naïfs qui croient que Maïmonide est autre chose qu'un Averroïste. Lettre du 16 février 38 à Klein, N°64, *GS*, op.cit., p. 549-550.

humaine, le *nomos*, ne vise que la perfection du corps, le bien-être et ne saurait permettre à l'homme d'atteindre la félicité ni de vivre de manière juste dans la Cité¹⁴.

La raison humaine ne suffit pas. L'homme ne peut par lui-même prendre soin de lui. Cet « intérêt pour la Révélation » avait permis à Strauss de montrer que la critique par Spinoza et Hobbes de la religion de la Révélation n'avait pas réfuté l'orthodoxie, ni réglé définitivement le problème théologico-politique. Dans son livre sur Spinoza et dans *Philosophie und Gesetz*, il avait montré que l'opposition entre orthodoxie et athéisme renvoyait à l'opposition entre, d'une part, l'autonomie de l'homme et la croyance en la raison propre aux Modernes et, d'autre part, un rationalisme qui est aussi une critique rationnelle de la raison et est ouvert à la Révélation (Maïmonide). L'opposition était entre hétéronomie et autonomie. C'est pourquoi Strauss, dans son examen de la modernité, a reconstruit les Lumières en se focalisant sur ce qu'il appelle les Lumières radicales, sur Spinoza et Hobbes, et non sur Leibniz. Spinoza et Hobbes permettent de comprendre que la philosophie moderne est liée à une « orientation morale », à une conception de l'homme et de la raison qui est radicalement différente de celles des Anciens et qui est peut-être contestable. Strauss ne s'intéresse pas longtemps à Mendelssohn ou à Lessing qui parlent respectivement d'une synthèse entre raison et Révélation ou d'une théologie naturelle, car ces Lumières modérées sont finalement happées par les Lumières radicales. Elles ne maintiennent qu'un sens faible de la Révélation. La Révélation est là, mais, comme Loi, elle a disparu : elle n'est plus hétéronomie. On peut s'en passer pour éduquer le genre humain et la philosophie suffit à remplir cette tâche. Ainsi, les arguments de Mendelssohn tombent sous le coup de la critique spinoziste de la religion : la religion, qu'il faudra débarrasser de ce qui en elle est particulier, sera réduite à un ensemble de croyances, au *credo* minimal, qui canaliseront la passion superstitieuse des hommes et les encouragera à faire le bien, à être pieux, c'est-à-dire pour Spinoza à respecter l'Etat libéral. Celui qui a lu *l'Ethique* et qui a atteint le troisième genre de connaissance n'aura pas besoin de ce mensonge, même si, pour la plupart des hommes, la religion aura une certaine utilité sociale¹⁵. Cette religion ne pourra être le judaïsme, qui est beaucoup trop national et qui correspond à une période révolue de l'histoire. Il ne pourra s'agir que d'une religion et une morale universelles.

Au niveau politique, l'enjeu de l'opposition entre autonomie et hétéronomie est important : les Modernes pensent que la justice est une question dont l'homme seul a la charge. Cette croyance en la suffisance de la raison aboutira au projet des révolutionnaires français qui en feront la source de la vérité et du droit : est juste ce qui obéit à des principes *a priori*. Strauss remet en question cette conception de l'origine de la justice et de la source de la vérité en morale, en droit et en politique. Toutefois, il ne conteste pas cette conception du droit naturel moderne comme le fait Burke, lequel s'appuie sur l'idée que la politique suppose la tradition et que les droits de l'homme sont précédés par les droits des Anglais. Il s'inspire de la critique du rationalisme des Lumières de Jacobi : celle-ci concerne la fondation du droit sur la raison, mais aussi la conception de l'homme qui est inhérente aux droits subjectifs (ou droits de l'homme) et renvoie à l'idée d'un individu défini par le souci de sa conservation. Non seulement la raison des révolutionnaires est « une raison insolente », « sans cœur ni entrailles », dit Jacobi dans la célèbre lettre à La Harpe, mais de plus le fondement moderne du droit

¹⁴ « Quelques remarques sur la science politique de Maïmonide », *Maïmonide*, p. 143 ; « Déclaration de Maïmonide sur la science politique », *ibid.*, p. 288-289. Strauss se réfère au *Guide* (II, 39 fin et 40).

¹⁵ Non pas dans l'établissement de la démocratie - puisque les motifs qui poussent les citoyens au contrat social ne sont pas de nature religieuse -, mais dans son fonctionnement. Voir le chap. XIV du *TTP*. Non seulement le *credo* minimal rend possible l'obéissance aux lois de l'Etat, mais ce Christ, qui fut utilisé comme un « contre-feu de Moïse » qu'il avait pour fonction d'éclipser, sert à canaliser la passion religieuse des individus. Voir S. Pinès, « Le *TTP* de Spinoza, Maïmonide et Kant » (1968), *La liberté de philosopher*, trad. par R. Brague, DDB, Paris, 1997, p. 365.

naturel aboutit à des contradictions. Les Lumières confondent raison et entendement et passent à côté de la dimension de réceptivité de la raison : celle-ci n'est pas « le flambeau qui éclaire, mais l'œil qui reçoit la lumière ». Elle n'est pas la source de la vérité, mais un de ses moyens d'expression. De même, les droits de l'homme ne peuvent être déduits d'un sujet pensé de manière abstraite à partir du droit à la conservation, qui n'est pas spécifiquement humain.

Jacobi a permis à Strauss de rouvrir la querelle entre Anciens et Modernes sans se tromper d'adversaires et en montrant que le véritable point de rupture était une conception moderne de la raison et de l'homme. Le philosophe des Anti-Lumières qui a déclenché la querelle du panthéisme et de la Révolution et remis en cause le rationalisme des Lumières modernes, mais aussi l'universalité des droits de l'homme donne à Strauss le sens du problème. Il l'a conduit à faire une archéologie du nihilisme en remontant à la genèse de la pensée moderne. Mais Strauss ne s'arrête pas à Jacobi auquel il a consacré sa thèse sous la direction de Cassirer, en 1921¹⁶. Dès les années trente, il se tourne vers Maïmonide, dont la pensée comporte un message essentiellement politique susceptible de nous rendre accessible la philosophie de Platon. La pensée de la Loi de Maïmonide éclaire la philosophie politique dont Strauss a affirmé la nécessité. Mais, pour accéder à Maïmonide et à Platon, il faut d'abord s'arracher aux catégories qui nous masquent le sens de la Loi. Il a donc fallu rouvrir la querelle entre Anciens et Modernes en se situant en dehors du christianisme.

Christianisme et philosophie politique

Le christianisme comme type de pensée n'est pas le bon niveau pour rouvrir la querelle des Anciens et des Modernes ni pour voir ce que nous avons perdu dans notre critique de la tradition, parce que les Modernes partagent avec les chrétiens une certaine manière de penser la loi en termes de moralité.¹⁷ Cet oubli du sens de la Loi comme tout-englobant, qui suppose une certaine articulation, donnée par la tradition, du politique, du religieux et de l'éthique, va marquer la conception moderne du droit naturel. Les Modernes ont combattu l'Eglise, mais ils ont conservé et même radicalisé la plupart des catégories issues du christianisme, en particulier la subjectivité et l'interprétation de la religion comme foi, puis comme morale. Nous sommes donc loin des Anciens, qui ne nous sont plus accessibles : les présupposés politiques modernes et le christianisme, écrit Strauss, ont creusé une seconde caverne en dessous de celle de Platon.¹⁸ Strauss reproche même à Cohen, qui l'a guidé vers Maïmonide, d'avoir interprété la pensée de ce dernier conformément au schéma chrétien, c'est-à-dire en confondant la Loi avec l'éthique, et d'être passé à côté de sa philosophie politique. Chez les penseurs juifs et musulmans du Moyen Age et chez Platon, le politique n'est pas une province autonome de la culture, prise entre l'économie et la morale. Autrement dit, cette étude de la Loi divine qui, selon Avicenne, est un chapitre de la science politique chez Platon, va de pair, chez Strauss, avec une réflexion sur le rôle de l'Etat. L'Etat n'est pas seulement un cadre extérieur chargé d'assurer les conditions matérielles d'un bonheur que l'individu, *terminus a quo et terminus ad quem* du politique, serait seul à garantir. L'Etat que Strauss se représente dans sa critique de la pensée politique inaugurée par Machiavel et Hobbes est un Etat dont l'horizon est la perfection de l'homme : la réflexion politique ne peut exclure la question de la fin de l'homme sans menacer du même coup le régime politique, y compris le régime

¹⁶L. Strauss, „Das Erkenntnisproblem in der philosophischen Lehre Fr. H. Jacobis (1921), *GS*, Bd. II, op. cit., p. 237-297; trad. fr. par Hans Hartje et Pierre Guglielmina, *Revue de Métaphysique et de Morale*, 1994, n° 3 et 4.

¹⁷ „Cohen und Maimuni“, *op. cit.*, p. 428; trad. fr, p. 274.

¹⁸ « Die geistige Lage der Gegenwart » (1932), *GS*, BD. II, op. cit., p. 455-456.

démocratique, mis à mal par cette éclipse du politique et par cette disparition du sens symbolique des lois ou du rappel de la place de l'individu par rapport à ce qui est autre que lui.

Les lois (*laws*), qui supposent la réciprocité des droits et des devoirs, tendent même, écrit Strauss, à être remplacées par les droits (*rights*), ce qui veut dire que l'Etat libéral est absorbé par la société et que le politique comme tel a disparu. La religion, la morale et même les idées politiques sont devenues des valeurs, des évaluations subjectives, alors que le détour par le judaïsme éclairé de Maïmonide nous rappelle qu'il s'agissait, au départ, d'idées et que le lieu du rapport à Dieu et la justice dépendent de la connaissance. A cette crise de l'Etat libéral, dont une des conséquences est le relativisme, Strauss n'oppose pas une pensée de la réaction ni un décisionnisme comme celui de C. Schmitt, mais il propose un remède qui est, en réalité, un contrepoids¹⁹ : il faut réaffirmer la *philosophie* politique – et cesser de couper la pensée et les décisions politiques de toute interrogation sur la fin de l'homme et même sur sa nature. La réflexion sur le politique ne peut faire l'économie de la philosophie qui transcende le politique et lui est souvent opposée, mais la justice de la Cité « dépend de son ouverture à la philosophie »²⁰. Et les philosophes, qui sont conscients de cette tension inévitable entre le philosophie et le politique, l'idéologue et le peuple, devront gérer cette situation en se protégeant tout en communiquant leurs idées à ceux qui peuvent les entendre.

L'art d'écrire n'est pas seulement la traduction de l'élitisme straussien lié à l'idée d'une inégalité naturelle entre les êtres, mais il est d'abord et essentiellement une nécessité imposée par le statut du philosophe politique, dont Socrate est l'incarnation : il transforme les opinions en connaissances, pose des problèmes là où les autres attendent des réponses et des solutions. Il dérange. Il est d'autant plus intempestif qu'il articule les décisions politiques à la question de la fin de l'homme, suggérant que ce n'est pas à partir du droit à la conservation et de la conception moderne de la liberté, mais de l'excellence humaine que l'on peut penser ce qui est bon et juste pour l'homme à la fois individuellement et politiquement. Il y a, chez Strauss, une prise de distance par rapport à la pensée des droits de l'homme. Le philosophe politique qu'est Strauss est dans une situation plus délicate encore que le philosophe politique antique, car il va à l'encontre du principe des principes de la pensée moderne : la subjectivité, la conception moderne de la liberté individuelle, l'idée que l'homme est un individu défini par le souci de sa conservation. Le philosophe politique contemporain doit mettre en parenthèses non seulement les opinions des autres hommes, mais aussi les catégories de notre expérience politique : les droits subjectifs, la distinction entre société civile et Etat, la notion moderne d'individu. Or, ces catégories que nous considérons comme naturelles sont le résultat de la philosophie moderne et de la rupture avec les Anciens. Aussi la référence à la Loi divine et à l'hétéronomie est-elle une révolution philosophique. Poser la question du Bien commun en démocratie quand on est « straussien », c'est-à-dire que l'on pense que les Lumières modernes n'ont pas réfuté l'intérêt pour la Révélation et que la question d'une Loi divine centrée sur la perfection de l'homme est centrale, revient à dire que démocratie ne peut recevoir son soutien que d'une pensée qui est au-delà d'elle. Cette pensée, qui peut être le soutien de la démocratie, ce qui la préserve de la dégradation, est d'abord la philosophie politique de Platon et d'Aristote.

¹⁹ « Qu'est-ce que l'éducation libérale ? », *op. cit.*, p. 16 sq.

²⁰ *Pensées sur Machiavel* (1958), Payot, Paris, 1982, p. 318.

La provenance platonicienne de la pensée de Maïmonide

Strauss rouvre la querelle des Anciens et des Modernes pour mener une critique *constructive* de la démocratie. Toutefois, il ne se contente pas de compliquer cette querelle entre Anciens et Modernes en mettant les Modernes du côté des chrétiens. Il ajoute que la vérité à actualiser est de provenance platonicienne – et non aristotélicienne. Or, il parvient à ce résultat en se tournant vers Maïmonide.

Pourquoi ne pas se satisfaire d'Aristote, lequel parle, dans *La Politique*, de l'Etat comme communauté du bien vivre soucieux de la vertu et du bonheur des citoyens ? Qu'est-ce qu'il y a, chez Platon, que l'on ne trouve pas dans la philosophie politique d'Aristote ? Certes, les Arabes n'ont pas traduit *La Politique* d'Aristote. Ils n'ont traduit que la *République* et les *Lois* de Platon et n'ont accès à la pensée politique du Stagirite que par *l'Ethique à Nicomaque*. Mais ce fait n'explique pas à lui seul l'accord entre Platon et les Lumières médiévales. Strauss reprend à son compte ce jugement de Cohen : « Maïmonide est dans une harmonie plus parfaite avec Platon qu'avec Aristote ». A la suite du philosophe néo-kantien, Strauss interprète l'opposition entre Aristote et Platon comme opposition entre une pensée qui, à son plus haut degré, est pure contemplation (Aristote) et une remise en question de cet idéal contemplatif par la nécessité d'une interrogation sur le Bien vivre ensemble dans l'intérêt du Bien-vivre ensemble (Platon/Socrate)²¹. Platon est plus proche de Socrate qu'Aristote. De même, il y a, chez Maïmonide, une fidélité particulière au questionnement socratique sur la vie et « une obligation à philosopher devant la Loi ». Le philosophe est responsable devant la Loi. La philosophie n'est pas un exercice purement solitaire et dégagé de toute responsabilité collective. Strauss répète souvent ce mot de Cohen : « sauf le respect que l'on doit au Dieu d'Aristote, ce n'est pas le Dieu d'Abraham, d'Isaac et de Jacob », et le Dieu dont l'Ecriture commande la connaissance et le Dieu dont la connaissance est le but d'Aristote sont différents. (...) Le concept de la connaissance de Dieu doit être un autre concept que celui de la connaissance métaphysique de Dieu chez Aristote »²². L'idéal contemplatif d'Aristote et l'intellectualisme de Maïmonide n'ont donc pas le même sens.

Maïmonide est fidèle à ce que Strauss appelle le tournant socratique. Socrate conçoit sa décision de poser la question « qu'est-ce que ? » comme un retour au sens commun : les choses premières ne sont pas le Tout, ni le cosmos, mais les choses premières pour nous et elles se révèlent d'abord dans les opinions des hommes. Aussi Socrate suit-il la voie allant de la loi à la nature : la Cité est ce dont le philosophe politique part et il s'élève à la vérité en procédant à une mise entre parenthèses des opinions qui ont cours dans la Cité²³. De même, Maïmonide part de la Torah, c'est-à-dire de la Révélation telle qu'elle est donnée dans sa communauté et il la fonde philosophiquement. Il part de la Loi, qui n'est pas la vérité, mais la Révélation de la vérité donnée par Dieu à Moïse. Il l'interprète pour s'élever vers la vérité – quitte à interpréter les commandements de manière allégorique. Le philosophe est responsable devant la Loi et, en même temps, il comprend le commandement de Dieu comme obligation à philosopher – ce qui est d'autant plus important chez Maïmonide que ce dernier fait de la sagesse, et non de la toute-puissance, l'attribut principal de Dieu. Autrement dit, la Loi divine de ce Dieu sage n'est pas arbitraire et commande que l'homme la comprenne, au lieu de lui obéir de manière aveugle²⁴. La finalité de la Loi est la perfection de la connaissance, ce qui renvoie à une

²¹ „Cohen und Maimuni“, *op. cit.*, p. 412; trad. fr., p. 258.

²² *Ibid.*, p. 428 et 415.

²³ *La Cité et l'homme*, Agora, Paris, 198, p. 20. Strauss parle de la Cité comme d'une matrice. Voir aussi p. 31-32.

²⁴ Maïmonide insiste sur la sagesse de Dieu, alors que dans l'islam sunnite, l'interprétation orthodoxe est celle du kalâm, en particulier de Al-Juwayni, qui a appliqué à la réflexion juridique la vision du monde d'un docteur du

interdépendance entre philosophie et judaïsme qui n'est pas assimilable à l'aristotélisme et n'a rien à voir avec la théorie de la double vérité - l'une valable pour la théologie, l'autre pour la philosophie -, mais renvoie à ce que Strauss après Cohen appelle le judaïsme éclairé²⁵.

La fidélité des traducteurs arabes au message politique de Socrate

Les Lumières médiévales juives et arabes sont donc de provenance platonicienne et même socratique. Elles retrouvent l'inspiration essentiellement politique de la pensée de Socrate, inspiration que l'interprétation métaphysique de Platon et la philosophie d'Aristote peuvent dissimuler. Au contraire, les chrétiens, dit Ernest Fortin²⁶, trouveront chez Aristote le cadre conceptuel d'une pensée transpolitique qui ne fait plus de la Cité parfaite la condition de l'excellence humaine ni le lieu d'éducation de l'homme à la moralité. La Cité s'occupera des conditions du bonheur, de la paix, mais elle ne sera plus le lieu de son accomplissement spirituel. Thomas d'Aquin lit Aristote à la lumière de cette coupure entre politique et spiritualité propre au christianisme. L'homme participe à la loi naturelle de Dieu et il est membre d'une société universelle gouvernée par la divine providence. L'opposition se situe entre la connaissance de la Loi révélée chez les auteurs juifs et arabes - et cette notion de Loi suppose une totalité de la vie religieuse, politique et morale -, et la loi naturelle de Dieu, qui suppose que la société chrétienne est gouvernée par deux codes différents de loi, l'un ecclésiastique et dirigeant l'homme vers sa fin surnaturelle, l'autre civil et centré sur sa fin terrestre. Cette compréhension chrétienne de la loi renvoie à la séparation entre le politique et le spirituel qui s'accommode mieux de la doctrine d'Aristote que de celle de Platon. Elle est moins fidèle à Socrate que ne l'ont été les auteurs arabes du Moyen Age qui, dans leur traduction, ont fait ressortir le message essentiellement politique de Socrate. Les médiévaux arabes et Maïmonide, qui les a suivis, peuvent nous rendre accessible la pensée originelle des Grecs. Le retour aux Grecs ne peut pas être direct, parce que nous n'avons plus « un entendement naturel » et que « nous ne sommes plus des êtres naturels »²⁷. Il devra donc passer par l'étude des Médiévaux arabes et juifs.

Même si al-Fârâbî et Maïmonide affirment le primat de la connaissance sur la morale, leur idéal contemplatif ne suppose pas exactement la distinction aristotélienne entre la *théôria* et la politique, mais il renvoie à une articulation très spécifique du politique et du religieux qui est au cœur de leur notion de Loi. Or, c'est ce que n'a pas bien vu Cohen, qui interprète la fidélité de Maïmonide à Platon et à Socrate comme l'indice du caractère éthique de sa pensée. Or, « l'éthique ne mérite pas la place centrale » chez Maïmonide, qui est plus proche des Anciens que Cohen. L'éthique est une notion moderne, qui désigne une sphère autonome, une discipline qui est placée à côté du politique parce qu'elle est d'abord coupée du politique. Chez les Anciens, il n'y a pas d'éthique comme discipline à part, parce que les questions politiques sont reliées à la question de la fin de l'homme. L'éthique est alors intégrée au politique. L'affirmation de la philosophie politique chez Strauss va de pair avec une critique du statut de l'éthique : si l'on articule les décisions politiques et la réflexion sur le Bien commun à la question de savoir ce que c'est que de vivre comme un homme (Socrate) et ce que la Loi en dit

kâlâm appelé al-Ash 'ari et qui insiste sur la toute-puissance de Dieu. Voir D. Gimaret, *La doctrine d'al-Ash'ari*, Cerf, Paris 1990.

²⁵ L. Strauss, « Cohen und Maimuni », *op. cit.*, p. 399; trad. fr., p. 245 : « Le judaïsme éclairé signifie la réception des Lumières d'origine philosophique dans le judaïsme, réception accomplie au nom et pour le compte du judaïsme ».

²⁶ E. Fortin, « Saint Thomas d'Aquin », *Histoire de la Philosophie politique*, dirig. par L. Strauss et J. Cropsey, (1963), trad. par O. Sedeyn, PUF, Paris, 1994, p. 280.

²⁷ Lettre à Löwith du 15 août 1946, N° 34, *GS*, bd. III, *op. cit.*, p. 662.

(Maïmonide), on ne se confie pas à l'éthique qui, dans nos sociétés, sert à introduire de la vertu dans un monde qui n'en veut pas et partage avec ceux qu'elle dénonce des présupposés atomistes et une conception moderne de la liberté et de l'homme. Pour Maïmonide, la fin de la Loi est la perfection de l'homme. Celle-ci n'est pas la morale, même si la pureté des mœurs est une condition de la perfection de la connaissance. Les médiévaux juifs et arabes sont bien intellectualistes, mais ils ne le sont pas comme Aristote ni, plus tard, comme Spinoza. Même si al-Fârâbî s'intéresse surtout à la liberté de philosopher, la condition de l'exercice solitaire de la philosophie est, selon lui, la justice de la Cité, laquelle justice suppose la coïncidence entre le philosophe et le roi. Maïmonide suit ses maîtres musulmans qui prennent au sérieux cet héritage-là de Platon. Ils sont du côté du philosophe-roi et non de la prudence chez Aristote. Mais ils se distinguent aussi de Platon, parce qu'ils comprennent leur obligation à philosopher devant la Loi et que, pour eux, la Loi divine est *donnée*. Ils n'ont pas à la chercher. Or, cette situation est inconnue des Grecs et donc de Platon, qui n'est pas confronté au fait brut de la Révélation, à la Loi de Moïse ou de Mahomet. Est-ce à dire que les Lumières médiévales de provenance platonicienne ont quelque chose de spécifique qui pourrait expliquer l'intérêt de Strauss pour Maïmonide ?

Religion et politique

La clef de la compréhension des Lumières médiévales est la prophétologie, où les penseurs juifs et arabes médiévaux modifient la base platonicienne sur laquelle ils s'appuient en disant que ce n'est pas le philosophe-roi, mais le prophète qui doit être à la tête de la Cité juste. La condition de la justice dans l'Etat est qu'il y ait un homme qui soit à la fois « philosophe, voyant, thaumaturge et prophète en une seule et même personne. » Le prophète est supérieur au philosophe. Strauss voudrait-il dire qu'il faille que nous attendions la venue d'un prophète, alors que nous sommes à une époque où les prophètes ne sont plus et qu'il n'a cessé de préconiser le constitutionnalisme comme étant plus sage et plus modéré que toute reconstruction *a priori* du sens ultime de l'histoire et des voies du salut ? Que représente cette figure du prophète dans le Moyen Age juif et arabe et chez Maïmonide en particulier ? Que signifie-t-elle du rapport entre religion et politique et à quel rationalisme, à quelle définition de l'homme et de la vérité est-elle rattachée ? Ces questions sont d'autant plus importantes qu'il y a, aujourd'hui, des mouvements néo-orthodoxes évangéliques qui se caractérisent par une certaine fascination pour la fin des temps, où la dimension extatique et l'édification personnelle se mêlent à l'eschatologie. Or, l'expérience subjective est au premier plan de cette religiosité. La référence à Maïmonide, ce « classique du rationalisme », et l'idée qu'il y a quelque chose à apprendre *de* la tradition ne sont-elles pas une critique de la religiosité contemporaine et ne trahissent-elles pas l'ironie de Strauss, qui était convaincu que son époque et la nôtre époque étaient celles de la confusion ?

Comme chez Platon, la Loi divine est centrée sur la perfection de l'âme ou la véritable perfection. Pour Maïmonide et al-Fârâbî, celui qui la promulgue est le fondateur d'une communauté centrée sur la perfection véritable de l'homme. Mais dire que le philosophe ne suffit pas à fonder cette communauté centrée sur la perfection véritable de l'homme, est-ce dire que la raison seule n'a pas accès à certaines vérités ? La supériorité du prophète sur le philosophe tient au fait que Dieu fait couler l'intellect agent d'abord sur l'entendement, comme chez le philosophe, mais aussi sur l'imagination du prophète, qui est « tout entière saisie, tout entière réquisitionnée ». Le prophète a la capacité de s'adresser au peuple et de le guider, il peut prévoir l'avenir, parce qu'il a une imagination qui lui permet de s'exprimer par images et de parler de Dieu et des anges en étant ainsi accessible au peuple. Cependant,

la prophétie n'est pas due à la suprématie de l'imagination sur l'entendement.²⁸ Le prophète est donc supérieur au philosophe *sur le terrain de celui-ci* : il saisit de manière immédiate des vérités que le philosophe ne saisit que de manière médiate et possède la connaissance en acte de tout ce qui est. Maïmonide et ses prédécesseurs musulmans ne recourent pas à la théorie de la double vérité, mais font un usage étendu de la distinction entre l'enseignement exotérique, fondé sur des arguments rhétoriques, et l'enseignement ésotérique, fondé sur des arguments démonstratifs : il y a une seule vérité, mais les hommes ne la perçoivent pas tous avec le même degré d'intensité ni avec la même immédiateté que le prophète.²⁹

L'intérêt de cette théorie est lié à sa conception de la vérité et au rationalisme qui la sous-tend. La raison est un mode d'expression de la vérité, qui est une. Bien plus, il y a des conditions naturelles de la prophétie, qui sont la pureté des mœurs, la perfection de l'imagination. La prophétie est un phénomène naturel, et non miraculeux. Seul le refus divin d'accorder la prophétie à un homme doué de ces qualités est miraculeux et cet aspect est le seul point qui distingue la théorie maïmonidienne de celle de ses maîtres musulmans. Mais que veut dire al-Fârâbî lorsqu'il écrit, dans *Le Traité des opinions des habitants de la Cité idéale*, qu'une Cité qui n'est pas gouvernée par un prophète est injuste et que les hommes ont peu de chance d'acquérir le bon mode de vie? Faut-il attendre la venue d'un tel homme? Et, s'il existait, serait-il accepté par les autres? Les Lumières médiévales équivalent-elles à la défense de la théocratie et Strauss croit-il que, en l'absence d'une telle coïncidence entre le politique et le prophète-philosophe, la politique n'est juste que lorsque le chef d'Etat sait trouver dans la religion une alliée? Faut-il s'en remettre à la solution ouverte par le livre X des *Lois* de Platon, c'est-à-dire s'en remettre à un législateur faisant des lois sages et répandant des croyances qui ne sont pas vraies, mais qui sont nécessaires et anticipent sur les *pia dogmata* dont parle Spinoza? Faut-il utiliser la religion comme un noble mensonge, pour reprendre la formule que l'on trouve dans la *République*³⁰? Cette solution est souvent considérée comme étant celle de Strauss, que l'on tient pour un athée et qui était très méfiant à l'égard des prophéties politiques et des philosophies de l'histoire qui voulaient faire advenir à n'importe quel prix l'Etat qu'elles déclaraient idéal.

Dans son interprétation du *Platon* d'al-Fârâbî, Strauss souligne que ce dernier est ironique. Comme dans les Cités justes, le philosophe garde pour lui certaines de ses opinions et ne dira jamais que la philosophie est supérieure au mode de vie vertueux. Le Fârâbî de Strauss ressemble en ce sens à Spinoza qui recommande de séparer le théologique et le politique et suggère que la religion, entendue comme une morale appuyée sur des croyances auxquelles on confère une origine divine, est utile pour fonder une paix civile durable, ce qui est nécessaire pour l'exercice solitaire de la philosophie. Cette idée que la Loi contient un certain nombre de croyances qui sont nécessaires à la communauté politiques, même si elles ne sont pas vraies, est bien une idée que les médiévaux juifs arabes empruntent aux *Lois* de Platon. Il y a cependant deux autres idées qui méritent d'être mentionnées : « 1. La Loi est fondée sur certaines croyances ou dogmes, d'un caractère strictement philosophique. (...) 2. Elle contient des croyances nécessaires qui n'appartiennent qu'à la Loi et qui doivent être défendues par des arguments (...) persuasifs, rhétoriques, non reconnaissables comme telles par le vulgaire ; si bien qu'une science spéciale doit être consacrée à cette défense de la Loi ».³¹

Les Lumières médiévales sont de provenance platonicienne et furent appliquées au monde juif et musulman du Moyen Age, où la religion réglait la société. Il fallait que la liberté de penser fût compatible avec le maintien de l'ordre social. On trouve chez Maïmonide et chez al-Fârâbî cette

²⁸ L. Strauss, « La Loi fondée sur la philosophie », *Maïmonide*, p. 111-112.

²⁹ *Ibid.*, p. 135-136.

³⁰ Platon, *République*, Livre III, 414a-415a.

³¹ L. Strauss, « On Abravanel's Philosophical Tendency and Political Teaching », (1937), *GS*, II, p. 198-199.

défense de la philosophie, considérée comme la perfection de l'homme. Cette perfection de la connaissance suppose l'acquisition progressive d'opinions vraies sur Dieu et requiert l'ensemble des sciences.³² Les Lumières juives et arabes sont ésotériques et renvoient à l'idée que les capacités des hommes sont différentes et qu'il faut éviter que la vérité ne soit déformée. Le lieu du rapport à Dieu n'est pas l'expérience, mais la connaissance, et celle-ci suppose une appropriation philosophique de la tradition. Mais n'y a-t-il pas une différence entre Fârâbî et Maïmonide ? Maïmonide est plus proche qu'al-Fârâbî de l'idéal straussien d'une *tension* entre Jérusalem et Athènes, entre la raison et la Révélation, c'est-à-dire qu'il n'y a ni synthèse de ces sagesse hétérogènes ni domination de l'une au détriment de l'autre. Il y a, chez Maïmonide, en plus de ce platonisme, une dimension particulière liée à la double appartenance à Jérusalem et à Athènes ?

L'enseignement de la Loi et la tradition

A la différence d'al-Fârâbî, Maïmonide établit un relais entre le prophète-législateur et le philosophe. Dans la mesure où il n'existe pas actuellement de prophète-législateur et dans la mesure où un tel homme a pu de chances d'être accepté par les citoyens, il faut s'en tenir à la Loi. Le problème est alors de bien l'interpréter et de l'enseigner, afin que les hommes parviennent à l'excellence. Or, en l'absence du prophète, celui qui poursuivra l'enseignement du prophète sera le rabbin-philosophe. En disant que la prophétie est un phénomène naturel, que la fin de la Loi est la perfection de l'homme et que le prophète, dans son enseignement, dirige les hommes en les aidant à se perfectionner, Maïmonide suggère que le *Guide* et le *Michné Torah* se situent dans le prolongement de cet enseignement. La pensée de Maïmonide, qui fut à la fois un codificateur et l'auteur du *Guide*, n'est-elle pas un contrepoids aux « effets destructeurs de la culture de masse », comme le disait Strauss de l'éducation libérale³³ et de la lecture des ouvrages classiques de la philosophie politique ? Si Maïmonide avait dit que la prophétie était miraculeuse, cela aurait signifié qu'il fallait attendre la venue d'un prophète - ou d'un homme charismatique - ou s'en remettre à un législateur faisant des lois sages et utilisant la religion comme un mensonge propre à encourager la vertu. Or, la position de Maïmonide semble différente de celle qui aboutit à un bricolage où la religion est invoquée comme complément dans un monde où le philosophe vit séparé des autres hommes et pour lui-même. Dans l'œuvre de *Maïmonide* et dans son interprétation de la Loi, il y a un rapport très subtil du philosophe au monde et l'indice d'une réflexion particulièrement profonde sur ce que l'étude de la *tradition* peut apporter à l'homme, à la fois individuellement et collectivement. Mais c'est la *connaissance* et l'*existence* - donc la survie et la transmission - de la tradition religieuse qui est importante, et non la foi.

Un détour par Maïmonide

Le retour à Maïmonide est surtout un détour, une manière de nous faire prendre conscience de nos préjugés modernes. Le retour à Maïmonide est une opération actuelle : Strauss étudie Maïmonide pour montrer à ses contemporains que la plupart des catégories politiques qu'ils utilisent sont nées d'une rupture avec les Anciens et qu'elles sont dépendantes d'un type de pensée issu du christianisme et de la séparation entre politique et spiritualité qui s'ensuit du point de départ de la pensée

³² Maïmonide, *Guide*, Introduction, t. I, Munk, p. 13 sq.

³³L. Strauss, « Qu'est-ce que l'éducation libérale ? », *op. cit.*, p. 16.

chrétienne, c'est-à-dire de la personne humaine prise d'abord et essentiellement dans sa nudité, dans un rapport absolu avec l'Absolu et avec le Christ. Le christianisme suppose cette « dissolution de l'être humain » dont parle Strauss à propos du point de départ de Kierkegaard, lequel élimine d'avance l'implication politique de l'homme et méconnaît en ce sens sa nature politique.³⁴ Pour sortir de cette seconde caverne et retrouver « l'entendement naturel »³⁵, se rendre de nouveau accessible le questionnement socratique, il fallait revenir à Maïmonide. La question de savoir si Maïmonide est ou n'est pas le dernier mot de Strauss ne peut pas vraiment être tranchée, puisque Maïmonide permet de revenir à la philosophie politique de Socrate, dont les successeurs peuvent masquer le message essentiel et qui ne nous est plus tout à fait accessible, puisque « nous ne sommes plus des êtres naturels ».³⁶ Strauss appartient à Athènes et à Jérusalem. Il n'est pas question ici de la foi. Dire que Strauss renvoie à la foi serait un contresens. Mais dire qu'il est athée n'est juste qu'à condition que l'on tire toutes les conséquences de son intérêt pour la Révélation. Le rationalisme qu'il cherche à promouvoir en se tournant vers la manière dont Maïmonide interprète la Loi et en étudiant ce que la tradition a à dire sur l'homme, conformément à la raison, indique une voie qui n'est pas celle des Lumières modernes, en particulier de Spinoza. La tension entre Athènes et Jérusalem signifie que ces sagesses sont inconciliables et qu'il ne saurait y avoir une *Aufhebung*. Cette tension qui modifie et Athènes et Jérusalem signifie aussi que la vitalité de l'Occident tient à la manière dont il saura articuler raison et révélation. Il ne s'agit pas de foi, mais d'intérêt pour la Révélation, fût-elle ou non recouverte par le fait brut de la Révélation, c'est-à-dire par le Dieu du monothéisme dont Strauss dit qu'il n'avait pas l'expérience.

Une révolution philosophique

L'opération straussienne de retour à Maïmonide et l'idée qu'il faille passer par lui pour être éclairé sont la condition d'une revitalisation de l'Occident : la vitalité de l'Occident dépend du maintien de cette tension entre Jérusalem et Athènes et de notre effort pour accéder à ce qu'il y a de vrai dans la tradition, afin de voir ce qui, en elle, peut nous éclairer sur les questions les plus importantes. C'est une révolution philosophique, parce qu'il s'agit de remettre en question, au sein de ce rationalisme, l'idée que l'individu, avec ses droits et ses envies pressantes, est la mesure de toute chose.

L'actualisation de la philosophie politique classique était déjà la remise en cause de l'idée que l'homme est défini seulement par le souci de sa conservation et même par la liberté. Il fallait se hisser à une pensée qui conteste ces présupposés-là de la modernité - qui nous viennent de Machiavel, de Hobbes, puis de Rousseau qui définit la nature de l'homme comme liberté, mais la vide de tout contenu et en fait un idéal sublime que la révolution exaltera. Ces présupposés ont abouti à la volonté de volonté, c'est-à-dire au dernier homme dont Nietzsche nous prédisait le triomphe. L'enjeu de la remise en cause du droit naturel moderne est donc de nous permettre de penser autrement l'homme. On ne peut pas définir la justice en partant du sujet et des droits subjectifs, mais il s'agit, pour reposer la question du Bien commun, de comprendre l'homme en le pensant par rapport à l'autre que lui, par rapport à la nature et à ce qui la dépasse.

³⁴ Voir la Lettre à Löwith, 1933, Ohne Datum, N° 16, *GS*, Bd. III, op. cit., p. 630-633.

³⁵ Ce questionnement est d'inspiration heideggerienne. Voir la correspondance à Löwith où l'impact de Heidegger sur Strauss est manifeste et où l'on voit Strauss commenter les ouvrages juste publiés de Heidegger.

³⁶ Lettre à Löwith, 15. 8. 1946, N°34, *GS*, Bd. III, op. cit., p. 662.

Dans cette voie qui conduit Strauss de Jacobi à Maïmonide, il y a l'idée d'une remise en cause de l'individualisme et du libéralisme des droits, remise en cause qui va de pair avec la critique des dérives de la démocratie de masse. Mais la figure de Maïmonide et la tension entre Jérusalem et Athènes sont aussi une manière d'écarter la philosophie du sujet, qui ne semble pas être la réponse adéquate aux défis de notre temps. Comment répondre, en effet, à la question de savoir si les biotechnologies sont une menace pour la démocratie et pour l'homme lui-même. Cette question que les grands philosophes contemporains n'évitent pas (Habermas, Appel, Jonas) et dont Strauss avait le pressentiment, comme le prouvent les dernières pages de *Pensées sur Machiavel*, mais aussi sa correspondance avec Kojève, met à l'épreuve la philosophie des droits de l'homme qui est nécessaire et précieuse, mais ne suffit pas, dans leurs fondations actuelles, à relever les défis de notre temps.

Pour Strauss, la source de la légitimité n'est pas seulement le sujet : ce n'est pas en partant du sujet que l'on peut introduire la question sur le Bien commun dans une démocratie. En allant de Jacobi à Maïmonide, Strauss propose de corriger la notion naturelle du droit moderne et de *compléter* la philosophie des droits de l'homme par une réflexion sur ce que les traditions philosophiques et religieuses nous disent. Autrement dit, si l'on est « straussien », on ne suivra pas Rawls et son libéralisme procédural qui implique l'idée d'une primauté de la justice sur le Bien. Mais on ne s'en tiendra pas non plus à l'éthique de la discussion, parce que l'on pensera que la démocratie ne peut recevoir son soutien que d'une pensée *extérieure* à elle. Pour Strauss, comme il le dit à Löwith, « on ne peut pas dépasser la modernité par des moyens modernes ³⁷ ». Tel est le sens de la tension entre Jérusalem et Athènes, que je propose d'interpréter comme une tension entre l'hétéronomie et la nature. Car le problème qui se pose à ceux que le droit naturel moderne rend perplexes est de savoir si c'est d'une pensée de l'hétéronomie ou de la notion classique de nature que l'on peut demander de l'aide. Or, cette tension entre hétéronomie et nature (ou cosmologie) est présente chez Maïmonide.

En réalité, ni la notion de nature ni l'hétéronomie ne sont *la* solution. L'antique notion de nature tombe sous le coup des critiques venues de la philosophie contemporaine et le retour à l'orthodoxie est improbable : nous ne pouvons pas revenir à la foi de nos ancêtres, dit Strauss, dans « Pourquoi nous restons juifs ? », parce qu'il y a eu Spinoza. De même, nous ne pouvons revenir au droit naturel antique ni à la nature, parce qu'il y a eu la science moderne et Darwin et la déconstruction de la métaphysique (Heidegger). Mais, en même temps, la tâche de la pensée est de voir ce que l'on peut apprendre de ces deux notions.

Il y a quelque chose à apprendre de la tradition religieuse, parce que la question du besoin de la Loi divine est restée une question et n'a pas été enterrée. Les pensées de l'hétéronomie (Rosenzweig, Kierkegaard) ont quelque chose à nous dire sur l'homme, qui est brisure de l'autonomie, ce qui veut dire qu'il faut aller au-delà ou en-deçà de ce que dit Heidegger dans sa définition du *Dasein* orienté vers lui. La référence de Strauss à Maïmonide, modèle de la tension entre Jérusalem et Athènes et d'un rationalisme accueillant à la Révélation, n'est-elle pas la réponse de Strauss à la question posée par Heidegger sur la crise de l'Occident ? Mais Strauss et Heidegger ne sont d'accord ni sur l'origine de la crise (la métaphysique chez Heidegger dès Platon et Aristote ; la définition de l'homme et de la raison propre aux Lumières modernes pour Strauss) ni sur la solution (pensée de *l'Ereignis* chez Heidegger ; affirmation de la philosophie politique chez Strauss).

De la même manière, il y a quelque chose à apprendre de la notion de nature, qui a été employée par les Grecs, chez Homère, pour désigner le caractère d'un type de chose ou d'une classe, caractère qui est inhérent et qui implique une certaine perfection à réaliser, une fin à accomplir. On ne peut pas séparer la notion de nature de l'idée de fin et donc de l'idée qu'une chose est ce qu'elle est de manière

³⁷ Ibid.

complète. Ou bien il ne s'agit pas de la même chose : un poulain n'est pas un cheval, dit Strauss dans un de ses cours à Chicago, en janvier 1954. La notion de nature est normative, mais elle ne désigne pas un archétype ou un modèle immuable, extérieure au temps et à la situation. Elle désigne la logique immanente de ce qui est. Or, il y a des actes et des décisions qui permettent plus que d'autres à un homme de s'accomplir et de parvenir à la perfection. C'est pourquoi chez les philosophes politiques comme chez Maïmonide, politique et éducation sont liées.

La tension entre Jérusalem et Athènes, dont Maïmonide est le représentant par excellence renvoie donc aujourd'hui à la tension entre hétéronomie et nature. Tel peut être le programme de réflexion de la philosophie politique que Strauss veut promouvoir. Maïmonide est non seulement un exemple de cette application réussie des Lumières socratico-platoniciennes à son époque, mais, de plus, il nous indique quelques-unes des pistes que nous pouvons suivre afin de relever le défi du nihilisme.