

**« Ontologie et politique : la tension entre Jérusalem et Athènes et l'alternative straussienne à l'humanisme contemporain », publié dans *Le statut contemporain du théologico-politique*, sous la direction de Philippe Capelle, Paris, Le Cerf, 2008, p. 161-170.**

## **ONTOLOGIE ET POLITIQUE : LA TENSION ENTRE JERUSALEM ET ATHENES ET L'ALTERNATIVE STRAUSSIENNE A L'HUMANISME CONTEMPORAIN**

*« On ne peut pas dépasser la modernité par des moyens modernes, mais seulement dans la mesure où nous sommes des êtres naturels, avec un entendement naturel. Cependant, les moyens de pensée pour avoir l'entendement naturel ont été perdus, et les gens simples comme moi et mes semblables ne pouvons pas les retrouver par nos propres moyens. Nous essayons d'apprendre des Anciens. »<sup>1</sup>*

Le retour de Strauss à la tradition est motivé par la volonté de dépasser les contradictions de la modernité. L'objectif est de contester certains principes de la pensée moderne, et non de dénoncer les institutions démocratiques. Cette entreprise paradoxale se distingue de la manière dont Schmitt souhaite revenir à « l'ordre des choses humaines » : alors que le retour au passé est dicté par le mépris qu'inspirent au juriste allemand un monde de divertissements et un type d'homme incapable de sublime et de sacrifice<sup>2</sup>, Strauss met l'accent sur ce que la démocratie libérale présuppose. La démocratie, qui est fondée sur la séparation entre la sphère privée et la sphère publique et se caractérise par un idéal d'égalité, est un type de société qui a besoin d'idéaux antiques pour être préservée. Quels sont ces idéaux ?

Cet article porte sur les « solutions » que Strauss propose à la crise de notre temps. Celle-ci est une crise de la philosophie politique : elle vient du fait que le questionnement sur la fin ou l'excellence de l'homme a été remplacé par une pensée centrée sur le pouvoir, sur la maîtrise des hommes et de leurs passions. A partir de Machiavel, l'excellence humaine n'est plus l'horizon des lois et cette situation est préjudiciable à la démocratie. Aussi, il s'agit de donner à la justice un contenu qui aille au-delà de la simple protection des droits subjectifs. Strauss pense-t-il que la solution soit de revenir à Aristote ?

Le problème est de savoir quel est le contenu de cette notion d'excellence dans une société pluraliste : les hommes ne partagent pas les mêmes conceptions substantielles du bien et la cosmologie aristotélicienne sur laquelle se fonde sa conception de la fin humaine n'est plus pertinente. Enfin, l'idée d'une fondation universelle de la moralité et du droit est, de l'aveu même de Strauss, problématique<sup>3</sup>. Comment penser le bien commun dans une démocratie alors que nous sommes dans une situation post-moderne, caractérisée par la conscience que l'idéal universaliste des Lumières et le message civilisateur de l'Occident ne vont plus de soi ?

Nous ne pouvons pas vraiment parler d'un retour aux Anciens si ce que nous devons apprendre d'eux ne relève pas d'un contenu - le droit naturel ancien -, mais que leur fréquentation nous permet de

---

<sup>1</sup> Leo Strauss, „Lettre 34, 15. 8. 1946“, *Gesammelte Schriften*, Bd. III, Stuttgart/Weimar, J. B. Metzler Verlag, 2001, p. 662.

<sup>2</sup> Commentaire de *La notion de politique* de Carl Schmitt, *Carl Schmitt, Leo Strauss et la notion de politique*, trad. par F. Manent, Julliard, 1990, p. 152.

<sup>3</sup> « Une introduction à l'existentialisme de Heidegger », *La Renaissance du rationalisme politique classique*, Gallimard, Paris, 1993, p. 78-79.

devenir moins modernes. De plus, l'accès à la pensée pré-moderne n'est pas aussi direct qu'il n'y paraît. S'il nous faut revenir à la philosophie politique classique, pourquoi parler d'Athènes et de Jérusalem ? Les philosophes médiévaux juifs et arabes, dont Strauss dit qu'il ont particulièrement bien saisi le message politique de la philosophie de Platon et d'Aristote, nous aident à comprendre le questionnement socratique. Deux interprétations sont possibles : ou bien Maïmonide n'est qu'un détour qui rend possibles le dépassement de la pensée moderne et l'accès à la philosophie politique classique, à Athènes, ou bien la référence à Jérusalem signifie que les religions ont un rôle à jouer dans la détermination du bien commun.

Si Maïmonide n'est qu'un détour, cela signifie que Strauss est plus un homme d'Athènes que de Jérusalem et que la religion est un noble mensonge destiné à la masse. Cependant, il faut expliquer pourquoi, selon lui, le dépassement du nihilisme exige aussi le dépassement du christianisme. Le nihilisme ne renvoie pas au scepticisme moral, mais au vide politique, à la vacuité de ce que l'on appelle la sphère publique et que Schmitt appelait le politique en le distinguant de la politique. Même si Strauss a évolué dans son interprétation de Maïmonide, la notion de Loi comme totalité de la vie morale, politique et sociale est un chapitre important de cette remontée de la seconde caverne que les modernes et les chrétiens ont construite<sup>4</sup>. La première question est donc de savoir quels présupposés modernes doivent-être remis en question et quelle correction du libéralisme politique est apportée par la philosophie politique classique telle que Maïmonide la comprend.

Si Maïmonide n'est pas seulement un détour et un miroir nous aidant à prendre conscience de nos présupposés politiques et à faire de la philosophie politique, cela veut dire qu'il y a un « intérêt pour la Révélation ». La vérité, même en politique, n'est pas seulement déduite de la raison, mais elle renvoie aussi à la révélation. On parlera d'une fondation de la politique sur une religion ou même sur la foi ou bien les religions seront considérées comme des traditions qui sont des sources de la moralité et donc du politique. Il y a toutefois un abîme entre ces deux solutions : la deuxième invite à redéfinir le bien commun à la lumière de ce que la tradition philosophique et religieuse dit de l'homme, mais elle conserve le cadre de la laïcité, alors que la première désigne une politique religieuse. Or, Strauss a exclu toute théologie politique, ce qui invite à réfléchir à ce qui est en jeu dans sa manière de poser le problème théologico-politique.

Le débat n'est pas entre la théologie politique, d'un côté, et la laïcité, de l'autre, mais il porte sur la conception de la raison et de la communauté qui s'ensuit de cette interprétation de la tension entre Jérusalem et Athènes. Qu'est-ce qu'une communauté politique ? Comment se forment nos idées du bien et de la justice, idées dont les Modernes disent un peu vite qu'elles viennent exclusivement de la raison, de la révolution et inaugurent un nouveau commencement, le libéralisme politique, alors que les droits civiques se fondent aussi dans une tradition ? Cette idée introduit le motif communautarien de mon interprétation de la tension entre Athènes et Jérusalem. Il s'agit d'examiner le rôle que peuvent jouer les traditions religieuses dans la détermination, par une communauté, du bien commun et de préciser la méthode de la philosophie politique que Strauss esquisse.

Cette analyse suppose que l'on prenne au sérieux la *tension* entre Jérusalem et Athènes : toute synthèse entre deux sagesse hétérogènes, toute *Aufhebung*, est exclue, mais le retour pur et simple à Aristote ou la fondation de la politique sur sa cosmologie n'est guère plus pertinent que la théologie politique. La pensée de Strauss coïncide avec l'affirmation de la philosophie politique, mais cette affirmation repose sur une conception de la raison et de la communauté qui est originale. De même, si l'on ne peut couper les décisions politiques d'une réflexion philosophique sur l'excellence humaine,

---

<sup>4</sup> „Die geistige Lage der Gegenwart“, *Gesammelte Schriften*, Bd. II, Stuttgart/Weimar, JB. Metzler Verlag, 1997, pp. 455-456.

cela signifie que la réponse au problème politique n'est pas essentiellement politique. Quelle articulation de l'ontologie et de la politique est à l'horizon de la critique straussienne de la modernité ?

Trois principes de la pensée moderne sont particulièrement contestables selon Strauss. Le premier concerne la fondation moderne du droit naturel et la conception de l'homme comme d'un individu défini par le souci de sa conservation. Or, cette conception est, depuis Hobbes, au cœur de l'humanisme juridique. Le deuxième consiste à croire que la prospérité économique et les droits de l'homme suffisent à engendrer une paix durable qui témoignerait du succès du modèle civilisateur de l'Occident. Le troisième porte sur l'idée d'une suffisance à soi de la raison, pensée comme la source de la vérité et du droit. Ce rationalisme souligne l'opposition entre les Lumières modernes et la pensée pré-moderne. Celle-ci est représentée par Platon, mais aussi par les philosophes médiévaux juifs et arabes qui sont convaincus que l'homme ne peut faire son salut tout seul, sans le secours d'une Loi divine, et que les lois humaines, les *nomoi*, ne suffisent pas à l'établissement d'une Cité juste. Je me bornerai ici au premier principe, mais ils sont liés : le retour à Jérusalem et à Athènes doit arracher l'homme contemporain à ces trois préjugés.

L'idée que chaque homme peut user de tout ce qui est bon pour sa conservation modifie le sens ancien de la justice et fait du droit un instrument de la liberté individuelle. La justice n'est plus définie de manière objective, comme ce qui revient à chacun en fonction d'un cosmos ou d'une nature, mais le droit est déduit de l'homme. Cette conception de l'homme et cette fondation individualiste de l'Etat libéral expliquent l'orientation des Modernes vers le bien-être, vers la satisfaction matérielle. Elles expliquent aussi la scission de la liberté et de la vertu qui définit la liberté des Modernes et caractérise l'individualisme contemporain. Les successeurs de Hobbes ne remettront pas en cause ce fondement individualiste de l'Etat ni cette manière de vider la liberté de tout contenu, d'en faire une liberté négative. Or, ce principe de la pensée moderne nous condamne à l'impasse : il aboutit à la volonté de volonté et ne peut empêcher une certaine instrumentalisation des droits de l'homme qui deviennent les outils de revendications individuelles plus ou moins fantaisistes. Les droits subjectifs permettent aux individus d'être protégés contre la discrimination, mais, en l'absence de certaines conceptions qui donnent un contenu au bien commun, on ne peut sortir du relativisme.

Dire que le questionnement et les décisions politiques ne peuvent faire l'économie d'une réflexion sur la fin de l'homme et confronter la philosophie politique classique et la pensée moderne, c'est repousser les solutions modernes au problème politique. L'étude des grands textes de la philosophie politique classique opèrent une réduction phénoménologique, dans la mesure où ils montrent que les catégories politiques que nous utilisons (droits de l'homme, notion d'individu, fondement individualiste de l'Etat, distinction société civile/Etat) ne sont pas naturelles, mais viennent d'une rupture avec la pensée classique. L'étude de ces textes qui est le contenu de l'éducation libérale nous invite à poser une question intempestive : un régime politique, même démocratique, peut-il se passer de toute réflexion sur ce que c'est que de vivre comme un homme ? Pour Strauss, il faut rendre possible ce questionnement. Nous devons redéfinir l'humanité de l'homme, articuler les décisions politiques à une réflexion sur sa condition et même sur sa nature. On ne peut arriver à une législation sage si l'on ne s'est pas d'abord interrogé sur le type d'homme et de société que l'on veut promouvoir.

L'affirmation par Leo Strauss de la philosophie politique classique signifie que la priorité du juste sur le bien, l'idée qu'il faille s'abstenir de toute conception substantielle du bien - idée que Rawls partage avec Habermas - est une solution insuffisante au problème politique. Il faut enterrer ce credo post-moderne. Si l'on pense que les Anciens ont quelque chose à nous dire, cela signifie que la justice n'est pas définie en termes de droits et que la liberté de l'individu à choisir ses plans de vie et à exercer son

autonomie ne peuvent être les fondements d'une société juste. De même, il ne suffit pas que le point de vue moral prenne corps dans la procédure d'une argumentation intersubjective pour que nous arrivions à des décisions justes. Le « nous » dont il est question ne découle pas d'une procédure, mais il est lié au bien commun qui, dans la Cité antique, est exprimé par sa constitution ou *politeia*.

La philosophie politique suppose que la justice ou même la vérité ne sont pas déduites de la raison, mais renvoient à un questionnement dont le point de départ est l'ensemble des opinions qui ont cours dans la Cité. Or, ce questionnement qui suppose que la Cité est « la matrice » dont le philosophe part pour s'élever vers la vérité correspond à une interprétation socratique de la philosophie politique de Platon et d'Aristote<sup>5</sup>. Il suppose même une plus grande harmonie avec Platon qu'avec Aristote, comme le dit Strauss en opposant l'idéal contemplatif et solitaire de la philosophie du Stagirite au « questionner-ensemble sur le bien-vivre ensemble dans l'intérêt du bien-vivre ensemble »<sup>6</sup>. Ce questionnement socratique correspond à l'obligation de philosopher devant la Loi que l'on trouve chez Maïmonide.

Si la philosophie politique est une phénoménologie politique dont Socrate est l'incarnation, cela signifie aussi que l'idée d'excellence humaine qui peut servir d'horizon aux lois est donnée par la raison et par les traditions ou, chez Maïmonide, par la Loi comme totalité de la vie morale, religieuse, politique. L'idéal est sans doute le mode de vie philosophique qui constitue le contenu de la notion d'excellence humaine chez Aristote. Cependant, on ne peut pas imposer cet idéal à l'ensemble des citoyens. En politique, la conception de l'excellence humaine qui doit servir de point de repère pour déterminer le bien commun est le résultat d'une opération qui correspond à la manière dont Strauss interprète l'allégorie de la caverne. Le fait de partir de la Cité implique que l'on ne peut pas faire l'économie de la diversité des opinions et même de l'incompatibilité entre l'obéissance aux préceptes religieux - Jérusalem - et l'idéal philosophique du gouvernement de soi par la raison - Athènes. Pourtant, si l'on cherche, à partir de la confrontation des opinions et des traditions, quelles conceptions morales et quels idéaux donnent un contenu à la notion de justice dans une démocratie, on arrive à une sorte d'équilibre entre universalisme et historicité : la conception de la fin ou de l'excellence de l'homme qui permet concrètement d'articuler la morale et le droit n'est pas absolue, mais elle n'est pas non plus arbitraire et fait sens dans une communauté. Maïmonide permet à Strauss de retrouver le questionnement socratique dans ce qu'il a d'originel - de naturel. Cette référence donne aussi un certain contenu à la notion de perfection : quand il s'agit d'articuler concrètement les décisions politiques à l'excellence de l'homme, le contenu de cette notion est indiqué par la tradition.

Cette articulation spécifique entre raison et communauté politique est difficile à penser pour nous qui sommes habitués à considérer que les décisions politiques concernent la sphère publique et que la morale et la religion relèvent de la conviction. Pour faire de la philosophie politique, il faut au préalable s'arracher à ce cadre de pensée que les penseurs politiques modernes ont hérité du christianisme. L'Etat n'est pas une simple communauté d'intérêts, mais une communauté du bien vivre. Il peut y avoir une contradiction interne à la démocratie, et pas seulement une opposition entre des idéaux transcendants et le souci d'être heureux ici et maintenant. Le problème est d'articuler le droit et la morale de telle sorte que la fin de l'Etat ne soit pas seulement la sécurité, mais la promotion d'un certain type de société. Comment trouver une philosophie politique qui soit à la hauteur des exigences liées au type de société démocratique ou à l'idéal républicain ? C'est dans ce contexte que se pose la question du rôle des religions ou des traditions spirituelles dans la détermination de ce bien commun. Ma thèse est que la réponse de Strauss n'est pas religieuse, mais ontologique, bien qu'il ne fasse

---

<sup>5</sup> *L'homme et la Cité*, Paris, Agora, 1987, p. 20. Voir aussi le problème de Socrate », *La renaissance du rationalisme politique classique*, Paris, PUF, pp. 166-255.

<sup>6</sup> „Cohen et Maïmonide“, trad. C. Pelluchon, *Revue de Métaphysique et de Morale*, Juin 2003/2, p. 258.

qu'esquisser cette réponse, et que, pour la comprendre, il faille remplacer le mot « religion » par « tradition ».

Pour parvenir à dépasser le cadre de pensée moderne, une explication avec le christianisme est nécessaire. Dans une lettre à Löwith, Strauss écrit que Kierkegaard a compris, plus que Hobbes, Rousseau ou Marx, qu'on ne pouvait régler de manière athée le problème chrétien qui est celui de la vérité existentielle du christianisme<sup>7</sup>. Cependant, son point de départ est la dissolution radicale (*radikale Veröffentlichung*) de l'homme : il pense que cette manière d'affirmer que notre existence est apolitique fera de la place à la réponse éternelle du christianisme. Ce faisant, il manque la dimension politique de la nature humaine<sup>8</sup>. Au contraire, dans le monde juif et arabe du Moyen Age, on ne commence pas par l'Individu solitaire et unique devant Dieu, mais l'homme est d'emblée dans une communauté et la vérité est donnée dans une révélation. L'enjeu de la référence à la notion de Loi que Strauss abandonnera après son installation aux USA est la conception du sujet pratique et de l'identité sociale. Cette notion de Loi est un miroir qu'il nous tend afin que nous accédions à une autre manière de considérer le rapport entre individu et Etat et que nous arrivions à penser la tradition qui n'est pas absolue et contient des opinions plus ou moins vraies sur la morale, le politique, la religion.

Cette manière de penser n'est pas évidente pour les Modernes qui se sont appropriés un cadre de pensée hérité du christianisme. Les chrétiens pensent la religion comme foi, c'est-à-dire comme un rapport personnel entre l'homme et Dieu. Ce rapport n'est pas fondé sur une terre promise, mais sur une passion, la foi, et sur la subjectivité, sur le rapport absolu à l'Absolu. La vérité du christianisme est existentielle. Elle a des implications politiques majeures, mais le christianisme, qui peut donner lieu à une morale politique, ne fonde pas une philosophie politique, parce que le point de départ de la pensée politique est, pour lui, le rapport de l'homme à Dieu et le lien entre le premier commandement et l'amour des autres hommes. On retrouve également ce schéma « chrétien » chez Levinas dont l'éthique comme philosophie première implique une politique fondée sur le respect de la différence et sur la solidarité, mais qui ne renvoie pas à une philosophie politique, ce qui supposerait une autre détermination du sujet et l'affirmation de sa nature politique ou de son appartenance à une communauté. Or, l'enjeu est de penser le bien commun, la justice dans une communauté politique constituée par un ensemble de représentations saturées de visions morales et métaphysiques. Pour arriver à une philosophie politique qui permette de corriger le libéralisme politique, il faut déjà accéder à une compréhension de la communauté politique qui est ancienne. Cette compréhension est socratique et doit plus à Maïmonide qu'à Aristote, puisque, à la différence des Grecs, nous sommes aussi déterminés par le monothéisme. Toutefois, quand Strauss parle d'Athènes et de Jérusalem, l'essentiel, pour lui, est l'affirmation de la philosophie politique, le questionnement sur le bien-vivre : les religions sont des sources de la moralité et donc du politique, mais le travail d'interprétation de la Loi est philosophique.

Lorsque, dans *La philosophie et la Loi*, Strauss fait de Maïmonide le représentant des Lumières médiévales, il le considère comme un philosophe politique et s'intéresse à la manière dont il interprète la Torah et pense la Révélation comme une question de communication. La philosophie politique de Maïmonide est contenue dans sa prophétologie. Cependant, Maïmonide parle des conditions naturelles de la prophétie : s'il avait dit que la prophétie était un phénomène miraculeux, nous aurions pu penser qu'il fallait attendre la venue d'un homme charismatique, un homme qui serait « prophète, voyant, philosophe et politique en une seule et même personne ». Or, il n'en est rien. Il n'est même pas question de fonder la politique sur la Torah, mais d'interpréter les commandements et d'en tirer un enseignement qui sera, par définition, ésotérique, et révélera ce que les traditions religieuses ont

---

<sup>7</sup> Leo Strauss, Lettre n° 16, à Löwith, non datée, *Gesammelte Schriften*, Bd. III, op. cit., p. 632.

<sup>8</sup> *Ibid.*, p. 631.

à dire sur la perfection de l'homme. Le partage des tâches entre le politique et le philosophe ou le rabbin-philosophe n'est pas remis en cause. L'écart entre le philosophe et le politique subsiste. On ne trouve pas d'ontologisation de la politique d'Aristote chez Strauss qui ne conserve pas cette position normative de la *théôria* en l'appliquant au philosophe-roi ou au prophète.

Toutefois, la tâche des philosophes est politiquement plus ambitieuse que ce qui est suggéré par l'idéal fârbien auquel certains commentateurs réduisent la philosophie politique de Strauss, dont la seule préoccupation serait de garantir aux philosophes une vie tranquille. Ces derniers doivent rendre possible une articulation entre morale, politique et tradition qui permette d'éviter les deux impasses que sont les théologies politiques et la république procédurale. Les religions font partie des sources de la moralité, c'est-à-dire que l'on peut essayer de traduire en un langage rationnel le potentiel qui est enfermé dans ces textes, afin d'exprimer ce qu'ils ont à dire sur l'homme, sur son inconnaissance. Quand Strauss déclare que, pour revitaliser l'Occident, il faut se référer à la tension entre Jérusalem et Athènes, il veut dire que ce n'est pas à partir d'idées *a priori* que l'on pourra déduire une conception du bien et une image de l'homme qui fasse sens pour nous et nous permettra de relever les défis de notre temps. La tradition nourrit notre réflexion sur ce que c'est que de vivre comme un homme. La raison n'est pas la source exclusive de la vérité et du droit. Bien plus, la faiblesse de l'Occident, en particulier au XX<sup>e</sup> siècle, a été de fonder la politique sur des principes qui renvoient à une conception trop pauvre de la vie humaine, en particulier sur la satisfaction. C'est pourquoi l'Occident est aujourd'hui menacé à l'intérieur et à l'extérieur de lui-même.

Ainsi, la tension entre Jérusalem et Athènes est le testament de Strauss. Les décisions politiques doivent être précédées par 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 meilleures, peuvent éviter le retournement de la démocratie contre elle-même. Le premier travail porte donc sur la redescription des idéaux qui sous-tendent un type de société. Ce travail, qui est la tâche du philosophe politique, suppose la connaissance des traditions, y compris religieuses, même s'il s'effectue dans le cadre de la laïcité et pour le compte des institutions démocratiques.

Cependant, la réponse de Strauss à la crise de l'Occident est ontologique. Il n'y a pas de solution essentiellement politique au problème politique et cette prise de conscience est à l'origine de la modération en politique<sup>9</sup>. Cette modération va de pair avec une créativité importante : nous avons besoin d'une ontologie différente de celle des Modernes. On ne peut pas revenir au *telos* d'Aristote, mais il s'agit de penser le rapport de l'homme à l'autre que lui et ainsi de jeter les bases d'un autre humanisme. La question de savoir ce que l'expérience de la transcendance révèle à l'homme reste entière. Cependant, elle renvoie à la philosophie religieuse et à la métaphysique. Le philosophe politique cherchera à élaborer des catégories qui permettent de proposer, à partir de l'expérience humaine et des textes de la tradition, une autre ontologie que celle qui sous-tend la philosophie du sujet. Cette alternative à l'humanisme contemporain suppose le dépassement de Heidegger sur son propre terrain. Strauss n'a fait qu'indiquer le chemin, laissant une œuvre inachevée qui suggère qu'une autre ontologie est possible et qu'elle ne s'identifie pas à celle que développe Heidegger dans *Sein und Zeit*. Parler de tension entre Jérusalem et Athènes, c'est léguer ces deux tâches et cet héritage.

---

<sup>9</sup> « Education libérale et responsabilité », *Le libéralisme antique et moderne* (1968), PUF, 1990, p. 45.

