

**LEO STRAUSS**  
**LA CRISE DU RATIONALISME MODERNE**

par Corine PELLUCHON \*

Découvrir Leo Strauss, c'est apprendre à renoncer aux idées toutes faites. Ainsi, les amalgames, comme ceux qui font croire que la modernité est l'histoire d'une longue erreur que le retour aux Anciens permettrait de corriger, ne résistent pas à la lecture patiente de cette œuvre déroutante.

Leo Strauss a mis au jour les contradictions de la modernité, mais son attaque ne le conduit pas à rejeter les institutions caractéristiques de la démocratie libérale. Au contraire, son analyse des fragilités de la démocratie libérale sert un projet visant à la soutenir. De même, il dénonce avec force l'historicisme en affirmant que les philosophies contiennent des vérités intemporelles qui peuvent encore nous éclairer<sup>1</sup>. Les études que Strauss a consacrées à Spinoza, Hobbes, Maïmonide ou Platon ne témoignent pas d'un détachement complet à l'égard des réalités politiques et culturelles de son temps, mais sa démarche est éminemment paradoxale. Il cherche la vérité des textes Anciens pour apprendre quelque chose d'eux, et non pas seulement sur eux. Son retour aux Anciens est le fruit d'une interrogation sur la crise politique et spirituelle de son temps. Car le point de départ de cette philosophie est lié au choc provoqué par l'effondrement de la République de Weimar.

Pour le jeune Juif allemand né à Kirchhain en 1899 et qui commença sa carrière en écrivant un essai sur le traité théologico-politique de Spinoza, cet effondrement fut à la fois politique, spirituel, moral et philosophique<sup>2</sup>.

---

\* Corinne Pelluchon est professeur de philosophie à l'Université de Franche-Comté.

1. Leo Strauss, « La philosophie politique et l'histoire » (1949), trad. O. Sedeyn, *La philosophie politique et l'histoire*, Paris, Le Livre de Poche, 2008, p. 39-71.

2. Leo Strauss, « Préface de 1965 à *La Critique de la religion chez Spinoza* », *Le Libéralisme antique et moderne* (1968), trad. O. Sedeyn, Paris, PUF, 1990, p. 323-372.

Le rationalisme des Lumières, l'idéal civilisateur qui leur était attaché et la confiance en un progrès de l'humanité rendu possible par la prospérité économique et la paix devenaient suspects. Tous les principes qui avaient fait la force des Lumières modernes semblaient voler en éclats. Le communisme, qui fut l'une des cibles des nihilistes allemands, remettait lui aussi en question l'héritage de la pensée pré-moderne et la pertinence de toute référence aux traditions religieuses<sup>3</sup>. La conscience religieuse moderne, depuis Spinoza, s'était progressivement détachée de l'orthodoxie, mais l'antisémitisme achevait de convaincre les Juifs les plus libéraux que l'assimilationnisme était un leurre et même qu'il ne pouvait y avoir de solution purement politique au problème juif, ce qui veut dire que le sionisme serait tôt ou tard un sionisme religieux<sup>4</sup>. Enfin, l'échec de la République de Weimar fut aussi la preuve d'une impuissance de la démocratie libérale à se protéger contre ceux qui cherchaient à la détruire et contestaient ses principes<sup>5</sup>.

Strauss construit sa pensée contre le totalitarisme, mais aussi dans le but de trouver des contrepoids aux effets destructeurs de la démocratie de masse<sup>6</sup>. Elle comporte un double mouvement, à la fois critique et constructif. Le premier mouvement renvoie à une critique de la modernité qui est en réalité une genèse des présupposés de la pensée moderne qu'il désigne comme étant responsables de la fragilité de la démocratie. Le second mouvement est inséparable d'un retour aux Anciens qui est lui-même complexe, parce que la querelle entre les Anciens et les Modernes aboutit à rejeter les Chrétiens du côté des Modernes. En effet, la découverte au milieu des années 1930 des philosophies juives et arabes du Moyen Âge et l'analyse de leur pensée de la Loi qu'ils ont en commun, selon Strauss, avec les philosophes grecs, notamment avec Platon, le conduisent à radicaliser sa critique de la modernité, qui devient une critique du rationalisme moderne, et à montrer la responsabilité du christianisme dans cette genèse du nihilisme.

Une fois que l'on a compris que le point de départ de la pensée de Strauss est la conscience d'une fragilité de la démocratie libérale et que ce qui motive son retour aux Anciens est la certitude que ce ne sont pas les principes modernes qui peuvent la soutenir, mais la pensée pré-moderne, il est possible

3. Leo Strauss, « Le Nihilisme allemand » (1941), *Nihilisme et politique*, trad. O. Sedeyn, Paris, Payot et Rivages, 2001, p. 31-76.

4. Leo Strauss, « Pourquoi nous restons Juifs ? » (1962), *Pourquoi nous restons Juifs ? Révélation biblique et philosophie*, trad. O. Sedeyn, Paris, La Table Ronde, 2001, p. 25 ; Préface de 1965 à La critique de la religion chez Spinoza, *op. cit.*, p. 331.

5. Leo Strauss, « Préface autobiographique à *La Critique de la religion chez Spinoza* », *op. cit.*, p. 324-327, 332.

6. Leo Strauss, « Education libérale et responsabilité » (1962), *Le Libéralisme antique et moderne*, *op. cit.*, p. 23-45

de restituer ses moments forts<sup>7</sup>. Ces derniers font apparaître des thèmes fondamentaux qui traversent toute cette œuvre, bien que leur élaboration et leur transformation témoignent aussi de ruptures dont il s'agit de tenir compte. Enfin, l'entreprise de Leo Strauss, comme on le voit en particulier dans sa généalogie du nihilisme, repose sur un présupposé de base lié à la croyance selon laquelle l'histoire est éclairée par l'histoire de la philosophie. Ce présupposé éclaire sa lecture de la modernité en trois vagues et explique aussi qu'il soit amené à durcir certaines oppositions entre les Anciens et les Modernes ou à privilégier les représentants des Lumières radicales, comme Spinoza et Hobbes, au lieu de se consacrer à Lessing ou à Mendelssohn, qui incarnent les Lumières modérées et la possibilité d'une synthèse entre la religion et la Révélation, le judaïsme et l'idéalisme allemand. Il est important de ne pas perdre le fil directeur de cette pensée si l'on veut apprécier la portée de ses interprétations qui côtoient des commentaires minutieux visant à comprendre un auteur comme il se comprenait lui-même.

Ainsi, nous présenterons tout d'abord la querelle entre les Anciens et les Modernes, dont la première étape remonte à la thèse sur Jacobi que Strauss a soutenue en 1921 sous la direction de Cassirer. La querelle des Anciens et des Modernes permettant d'opposer le rationalisme ancien et le rationalisme moderne, c'est en étudiant les traités théologico-politiques de Spinoza et de Hobbes que Strauss déconstruit le rationalisme propre aux Lumières modernes. Or, l'analyse de la critique par Spinoza de la religion de la Révélation l'aide à mettre en évidence la conception de l'homme propre aux Lumières modernes, c'est-à-dire la croyance en notre capacité à prendre soin de nous-mêmes sans avoir recours à la Révélation. Le conflit entre Lumières et orthodoxie est finalement un conflit entre athéisme et orthodoxie qui ne peut être tranché, la critique de la Révélation n'ayant pas détruit l'intérêt pour la Révélation. La réouverture du problème théologico-politique, avant d'être un thème proprement politique lié à la réflexion sur le sens de la Loi conçue comme totalité de la vie morale, politique et religieuse, nourrit, dans le contexte des années 1930, une réflexion sur le judaïsme libéral et sur l'éventualité d'un retour à la tradition juive. C'est pourquoi les textes consacrés à Spinoza sont en dialogue avec ceux d'Hermann Cohen mais aussi avec ceux de G. Scholem sur la mystique juive et ceux de F. Rosenzweig.

Ce qu'il est convenu d'appeler le tournant fârâbien de Strauss, qui coïncide avec sa découverte au milieu des années trente de la pensée de la Loi des philosophes médiévaux juifs et arabes, donne à sa critique des Lumières modernes une inflexion plus politique : alors que Strauss a déjà souligné le caractère décisif de la tension entre Jérusalem et Athènes, entre le choix de la

7. Leo Strauss, « Les trois vagues de la modernité » (1975), *La Philosophie politique et l'histoire*, op. cit., p. 235.

raison et celui de l'hétéronomie, son immersion dans la pensée de Maïmonide et de Fârâbî l'amène à distinguer radicalement la philosophie politique classique de la pensée politique moderne. À partir de son installation aux USA, en 1938, Strauss abandonnera la référence à Maïmonide et à sa pensée de la Loi, alors que l'opposition entre une pensée politique moderne, centrée sur le pouvoir ou le gouvernement des hommes, et la philosophie politique classique qui fait de la perfection de l'homme ou de la vertu l'horizon des lois, restera un fil directeur de son travail. Cette opposition qui permet de comprendre la lecture straussienne de la modernité politique en trois vagues (Machiavel/Hobbes, Rousseau, Nietzsche) éclaire l'usage critique que Strauss fait de la notion de droit naturel.

Sans négliger certaines évolutions de la pensée de Strauss dont l'œuvre, dès la fin des années 1930 et surtout à partir des années 1960, tend à se réduire à des commentaires de textes de l'Antiquité, nous nous interrogerons surtout sur la signification de son retour à la philosophie politique ancienne. Quels principes de la pensée moderne Strauss cherche-t-il à déconstruire ? Le retour aux Anciens et la référence, même provisoire, à Maïmonide, ont-ils servi à contester le point de départ de la pensée moderne et contemporaine, à savoir la conscience, et à contourner certaines réponses apportées par les contemporains de Strauss à la crise politique ? Quel est le statut de la philosophie politique chez Strauss ? L'affirmation de la supériorité du mode de vie philosophique est-il le dernier mot du perfectionnisme straussien ? Ces questions permettent de prendre la mesure de l'héritage de cette pensée en nous aidant à voir en quel sens elle peut encore nous éclairer.

#### RATIONALISME ANCIEN ET RATIONALISME MODERNE

Le thème de la querelle entre les Anciens et les Modernes traverse l'œuvre de Strauss, mais il n'a pas au début de sa carrière le sens qu'il aura dans les années 1950 ou à la fin de sa vie, en 1973. Ce thème, qui est explicitement présent dans les textes majeurs du jeune Strauss, comme *La Philosophie et la Loi*, paru en 1935, où il sert à opposer les Lumières modernes aux Lumières pré-modernes, en particulier à celles de Maïmonide, a été élaboré dès les années 1920. En effet, la thèse de Strauss sur la théorie de la connaissance chez Jacobi, le célèbre philosophe des anti-Lumières qui a déclenché la querelle du panthéisme et de la Révolution en révélant publiquement le spinozisme de Mendelssohn, permet à Strauss de durcir l'opposition entre Lumières et orthodoxie, mais aussi d'analyser le type de rationalisme propre aux penseurs modernes<sup>8</sup>.

8. Leo Strauss, « Le problème de la connaissance dans la doctrine philosophique de Fr. H. Jacobi » (1921), trad. H. Hartje et P. Guglielminia, *Revue de Métaphysique et de Morale*, 1994,

Ainsi, le conflit entre Lumières et orthodoxie est un conflit entre athéisme et Révélation, ce qui veut dire que la synthèse, opérée par les Lumières modérées, entre la religion et la philosophie, mais aussi entre l'idéalisme allemand et le judaïsme, est vaine. De plus, chaque camp se définit par une prise de position qui ne peut être tranchée par la raison. Les Lumières modernes, qui pensaient être victorieuses dans leur combat contre la religion de la Révélation, reposent elles aussi sur une croyance. Il s'agit de la croyance en la capacité de l'homme à prendre soin de lui tout seul, par sa raison, et donc sans la Révélation. Pour les Lumières modernes, le besoin de la Révélation est la marque d'une faiblesse de l'homme et la croyance dans les miracles renvoie à la superstition (Spinoza) ou à la manipulation politique des prêtres (Hobbes). Les Lumières modérées qui affaiblissent le sens de la Révélation en ôtant à la religion sa dimension d'hétéronomie sont condamnées à être happées par les Lumières radicales. Cependant, leur critique de la Révélation ne supprime pas l'intérêt pour la Révélation, ce qui veut dire que les Lumières modernes n'ont pas enterré le problème théologico-politique.

Sur le plan politique, la promotion de l'autonomie va de pair avec l'affirmation selon laquelle les hommes peuvent prendre leur vie en main sans attendre quoi que ce soit de la Providence divine et sans asseoir la politique sur des fondements religieux. La raison est la source des principes de la justice. Ce projet proprement moderne donne lieu au contractualisme, mais aussi aux idéaux des Révolutionnaires français, qui sont la cible directe de Jacobi, lequel les accuse d'abstraction. La politique est, pour lui, inséparable d'un certain empirisme. Notre politique n'est pas notre code, comme le dira Rabaut Saint-Étienne.

Plus précisément, Jacobi opère une critique interne du rationalisme en montrant que les Lumières modernes confondent la raison et l'entendement et passent à côté de la dimension de réceptivité présente dans la raison (*Vernunft, vernehmen*). La raison qui est une faculté permettant de saisir le supra-sensible, et non une opération de l'entendement, a besoin de la Révélation comme d'un moment : elle n'est pas un flambeau qui éclaire, mais ce qui reçoit la lumière de l'extérieur : elle est « un porte-drapeau superbe, mais par elle-même, elle ne saurait ni éclairer ni mouvoir<sup>9</sup> ». Même si Strauss ne s'intéresse plus après sa thèse à Jacobi, il conserve les enjeux de la critique par le philosophe des Anti-Lumières du rationalisme moderne, en particulier l'idée selon laquelle l'homme n'est pas la source du bien et du vrai. Son retour à Maïmonide et son affirmation de la philosophie politique vont de pair avec la critique du présumé majeur de la pensée moderne qui fait de la conscience le point

N°3 et N°4. Corine Pelluchon, *Leo Strauss : une autre raison, d'autres Lumières. Essai sur la crise de la rationalité contemporaine*, Paris, Vrin, 2005.

9. Friedrich Heinrich Jacobi, *Werke*, Darmstadt, Wissenschaftliche Buchgesellschaft, 1980, Bd. II. p 516-517.

de départ de la recherche de la vérité non seulement en philosophie, mais aussi en politique.

La critique interne du rationalisme initiée par Jacobi inspire à Strauss son analyse des motivations éclairant la critique par Spinoza de la religion de la Révélation. Elle le conduit également à se tourner vers la philosophie politique classique. Au lieu de prendre la critique spinoziste de la religion comme si elle allait de soi et de se borner à exposer ses résultats, Strauss montre que l'opposition entre les Lumières et l'orthodoxie est une opposition entre autonomie et hétéronomie. Cette opposition éclaire la rupture entre les Anciens et les Modernes qui concerne le type de rationalisme auquel ils se réfèrent. Le rationalisme antique se caractérise sinon par une raison accueillante à la Révélation, du moins par l'idée selon laquelle l'homme ne peut faire son salut seul sans une Loi, qu'elle soit ou non recouverte, comme chez Maïmonide et ses prédécesseurs musulmans, par le fait brut de la Révélation, c'est-à-dire par le Dieu du monothéisme.

Ce n'est donc pas le conflit entre la foi et l'athéisme qui préoccupe Strauss qui confesse ne jamais avoir eu l'expérience de l'Appel de Dieu, mais il se demande si le rationalisme moderne n'est pas essentiellement destructeur et si certains de ses principes ne sont pas des présupposés erronés. Cette inquiétude s'exprime à la fois dans le domaine politique et dans le domaine spirituel. Pour Strauss, qui appartient à ce mouvement de retour à la tradition initiée par Hermann Cohen, la question de savoir comment maintenir un lien vivant avec le judaïsme dépasse les croyances religieuses de chacun. Le contexte de cette interrogation qui prend place au sein des institutions qui ont été créées par la Science du judaïsme (et dont certaines ont financé les études de Strauss sur Spinoza) est celui d'une crise de la transmission.

Il est difficile de revenir à la foi de ses ancêtres depuis Spinoza, mais les études historiographiques sur le judaïsme procurent à cette tradition un enterrement décent, comme le dit Steinschneider. Faut-il penser, comme Cohen, que Spinoza a trahi les siens et qu'il méritait l'excommunication ? Le kantisme est-il l'accomplissement de la morale des prophètes ou bien cette religion dans les limites de la raison qui ôte tout son sens à l'hétéronomie n'est-elle pas le produit d'un schéma de pensée hérité des Lumières modernes et de leur croyance en un progrès de la raison ? S'agit-il d'inventer une nouvelle pensée, comme chez Rosenzweig, qui s'inspire du *Kuzari* de J. Hallévi et prône un antisionisme métaphysique, le judaïsme ayant vocation, comme les graines de blé, à se diffuser auprès des autres peuples<sup>10</sup> ? Ou bien la solution est-elle de revenir véritablement à la tradition, comme le souhaitent Strauss et Scholem ? Dans ce cas, il importe de savoir vers quelle figure se tourner.

10. Jehudah Hallévi, *Le Kuzari, apologie de la religion méprisée*, trad. par C. Touati, Verdier, « Les 10 paroles », 1994, Paris, livre IV, p. 173.

Pour Scholem, la kabbale et ses symboles sont les clés permettant de renouer de manière vivante avec la tradition. Pour Strauss, auquel H. Cohen a montré le chemin en lui désignant à la fois l'obstacle à surmonter (Spinoza) et la figure à laquelle retourner (Maïmonide), il faut non seulement analyser le rationalisme des Lumières modernes, en particulier de Spinoza, dont une lecture littérale montre qu'il n'est pas plus anti-Juif que pro-chrétien, mais surtout montrer la richesse du rationalisme pré-moderne. Pour ce faire, il est nécessaire de lire Maïmonide comme il se lisait lui-même, ce qui passe par la prise en considération du sens ésotérique et du sens exotérique du *Guide des Perplexes*. Une telle lecture conduit Strauss à affirmer que le cœur de la pensée de Maïmonide n'est pas l'éthique, contrairement à ce que croyait Cohen, mais la philosophie politique qui est tout entière contenue dans sa prophétologie et qui est l'application, à un monde déterminé par le monothéisme, des idées de Platon, en particulier de celles qui sont exprimées dans les *Lois*<sup>11</sup>.

Strauss ne conteste pas toute pertinence au projet des Lumières modernes, qui est un projet de maîtrise des hommes et de la nature, comme on le voit surtout chez Hobbes<sup>12</sup>, mais « les doutes sur les succès de la civilisation sont aussitôt devenus des doutes sur la possibilité de la civilisation. En fin de compte, 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 pensée pure. Que reste-t-il alors des succès des Lumières ?<sup>13</sup> » C'est cette perplexité à l'égard des Lumières modernes rendue plus grande encore par la montée de l'irrationalisme dont Strauss est le contemporain qui le pousse à se demander s'il ne pourrait pas trouver une aide auprès des Lumières médiévales, en particulier des Lumières de Maïmonide<sup>14</sup>.

Ces remarques situent les premiers travaux de Strauss dans le cadre d'une interrogation sur le rationalisme moderne qui apparaît, au début du vingtième siècle, moins certain de ses succès qu'au dix-huitième et dix-neuvième siècles. Elles permettent de comprendre pourquoi Strauss abandonne après sa thèse toute référence au philosophe des anti-Lumières et pourquoi ses études sur Spinoza et Hobbes, qui comptent parmi ses ouvrages les plus réussis et les plus méticuleux, cèdent la place à des travaux visant à cerner la spécificité de la philosophie politique classique. Celle-ci, incarnée par Platon, est non seulement liée à l'idée de Loi conçue comme une totalité de la vie morale,

11. Leo Strauss, « Cohen et Maïmonide » (1931), trad. C. Pelluchon, *Revue de Métaphysique et de Morale*, N°2, avril-juin 2003, p. 239-275.

12. Leo Strauss, *La critique de la religion chez Hobbes* (1934), trad. C. Pelluchon, Paris, PUF, 2005.

13. Leo Strauss, « La philosophie et la loi » (1935), *Maïmonide*, trad. R. Brague, Paris, PUF, 1988, p. 25.

14. *Ibid.*, p. 32.

politique et spirituelle, mais, de plus, elle est associée à un idéal perfectionniste dont la philosophie aristotélicienne est l’emblème. La Cité n’est pas une simple communauté garantissant le bien-être de ses membres, mais elle vise le bonheur et la vertu des citoyens. La justice de la Cité dépend de son ouverture à la philosophie, qui désigne moins la coïncidence improbable du philosophe et du roi que la possibilité, pour les philosophes, de s’adonner au genre de vie le plus haut, à la contemplation.

### LA LECTURE DE LA MODERNITÉ EN TROIS VAGUES ET LA CRITIQUE DU CHRISTIANISME

L’originalité du retour de Strauss à la philosophie politique classique est indissociable de l’interprétation perfectionniste qu’il en donne. Pour lui, la distinction majeure entre les philosophes politiques classiques et les penseurs politiques modernes réside dans le fait que, pour les premiers, on ne saurait séparer toute réflexion sur le politique d’une interrogation sur la perfection de l’homme, tandis que les seconds, abandonnant la notion de meilleur régime, tâchent de prendre les individus tels qu’ils sont, avec leurs passions primitives, pour les gouverner et éviter le *summum malum*, c’est-à-dire la guerre. La pensée politique moderne, initiée par Machiavel et Hobbes, a coupé le politique de toute interrogation philosophique sur le bien vivre et la vertu pour se consacrer à la politique définie par l’art de prendre et de conserver le pouvoir et par la maîtrise des passions belliqueuses de l’homme. Il y a donc une rupture radicale entre les Anciens et les Modernes. Bien plus, cette manière de rejeter la réflexion, d’essence philosophique, sur le bien vivre hors du politique est, pour Strauss, l’une des erreurs principales de la modernité.

Cette rupture avec ce qui constitue le cœur de la philosophie politique classique est responsable de la crise de la modernité. Quand Strauss écrit que la crise de notre temps est une crise de la philosophie politique due au remplacement de la philosophie politique classique par une pensée centrée sur le pouvoir et la gestion des hommes et de la nature, il veut dire qu’en s’interdisant d’articuler la réflexion politique à la question de la vertu et en bornant la première à une interrogation sur les institutions et le droit qui garantissent la sécurité et les conditions du bonheur individuel, la modernité ne se donnait plus les moyens de penser le bien commun<sup>15</sup>. Elle condamnait même ses institutions à une fragilité de plus en plus grande, car elle semblait méconnaître le rôle que jouent les dispositions morales dans la préservation de

15. Leo Strauss, « La Crise de notre temps » (1962) et « La crise de la philosophie politique » (1962), *Nihilisme et politique*, op. cit., p. 77-143.



la démocratie qui ne désigne pas seulement un ensemble de lois, mais renvoie également, comme l'avait vu Tocqueville, à un type d'homme.

Ces propos éclairent la lecture straussienne de la modernité en trois vagues représentées respectivement par Machiavel, Rousseau et la Révolution française et Nietzsche. Strauss a hérité de Jacobi sa manière de faire une philosophie de la philosophie où les auteurs servent à dégager des problèmes et à les mettre en pleine lumière. Il ne gomme pas la diversité des auteurs pouvant être considérés comme des Modernes, mais il fait une sorte de généalogie du nihilisme, cherchant dans certaines philosophies les principes pouvant être considérés comme responsables de « la crise de notre temps ». Un tel objectif explique à la fois l'efficacité de cette lecture de la modernité en trois vagues et les raccourcis que l'on peut trouver, en particulier dans *Droit naturel et Histoire*, où Locke est rangé du côté des Modernes et même des athées, alors que sa notion de loi naturelle liée à la préservation de soi et de l'espèce constitue une norme pré-politique servant de limite à ce que la souveraineté individuelle et le gouvernement peuvent faire et instituer. Cependant, force est de constater que les principes mis en lumière par Strauss et incarnés par les figures de Machiavel, de Rousseau et de Nietzsche décrivent de manière convaincante cette fuite en avant caractéristique de la modernité ainsi que le mouvement d'accélération propre à la troisième vague.

Le choix d'un étalon bas, mais solide, aidant à saisir la nature humaine pour la dompter et faire en sorte qu'on évite les guerres civiles, mais aussi l'impuissance à laquelle condamne la croyance en une Providence divine veillant sur nous ne signifiait pas, chez Machiavel, qu'il fallait renoncer au civisme. Au contraire, le refus d'idées figées et absolues sur le bien et le mal ne sert pas seulement un discours aidant le Prince à se faire craindre et à conserver le pouvoir, mais il va de pair, comme on le voit surtout dans les *Discours*, avec un authentique projet visant à redonner aux citoyens la maîtrise de leur destin qui est avant tout un destin commun. C'est ce lien social qui va être à la fois fragilisé par la théorie rousseauiste de la liberté et renforcé par sa doctrine de la volonté générale.

Rousseau est, aux yeux de Strauss, celui qui exprime la protestation la plus vigoureuse contre la modernité et celui qui, paradoxalement, la radicalise<sup>16</sup>. En effet, loin de contester les prémisses individualistes de Hobbes, sa conception de l'individu comme tout parfait et solitaire le conduit à faire l'éloge d'une liberté qui devient, dans son abstraction, le seul contenu de la nature humaine. Revenir au droit naturel ancien semble désormais impossible avec Rousseau qui tend à définir le problème politique par l'accord extérieur des libertés et des intérêts individuels et fait du bonheur un état auquel on ne

16. Leo Strauss, *Droit naturel et histoire* (1953), trad. M. Nathan et E. de Dampierre, Paris, Flammarion, 1986, p. 220-254 ; « Les trois vagues de la modernité », *op. cit.*, p. 222-229.

peut goûter véritablement que dans la contemplation solitaire. Certes, il s'agit de concilier ses intérêts individuels avec l'intérêt commun et de faire en sorte que chacun, se donnant à tous, ne se donne à personne et reste aussi libre qu'auparavant. Pour réaliser cet accord entre les volontés individuelles et le bien commun, Rousseau forge sa théorie de la volonté générale qui n'est pas la somme des volontés particulières, mais l'expression de la raison en chacun de nous. Bien plus, il suggère que le problème central, dans une République qui, en outre, refuse la représentation de la volonté générale, est de savoir comment développer chez l'individu le sens de l'obligation mutuelle, afin que le lien social se noue dans les cœurs. Ces remarques éclairent les pages consacrées dans *Du Contrat social* à la religion civile et tout ce qui est dit, dès la fin du livre II de l'ouvrage de Rousseau, sur les mœurs, les coutumes et surtout l'opinion.

Or Strauss insiste moins sur le rôle de la religion civile dans l'édification de l'individu que sur le lien, historiquement établi, entre cette théorie de la volonté générale et de la souveraineté populaire et la Révolution française, puis la Terreur. Il place l'accent sur deux particularités de la pensée de Rousseau qui permettent de ranger ce contempteur de la modernité dans le camp des Modernes. D'un côté, la liberté individuelle est devenue chez Rousseau un idéal tellement sublime qu'il est impossible de la faire advenir. De l'autre, la volonté générale est si sûre d'elle-même qu'il est tentant de l'imposer. Un siècle plus tard, l'histoire deviendra, avec Hegel, le tribunal de la raison. Pour Strauss, cette croyance en l'histoire, qui est l'un des préjugés majeurs des Modernes, n'aurait pas été possible sans Rousseau.

La troisième vague de la modernité est incarnée par Nietzsche dont la doctrine de la Volonté de Puissance achève d'enterrer toute référence à un ordre absolu et intemporel du vrai, du bien et du juste. Ce que retient Strauss dans cette lecture qui fait de Nietzsche notre précurseur n'est pas seulement lié à la description du dernier homme qui semble faire écho aux craintes que lui inspire le type d'individu engendré par la démocratie de masse. Il importe aussi de comparer le diagnostic que Nietzsche fait du nihilisme avec l'interprétation straussienne en s'intéressant en particulier à la manière dont ils soulignent l'un et l'autre le rôle qu'a joué christianisme dans cette histoire.

L'œuvre de Strauss porte incontestablement l'empreinte de la pensée de Nietzsche, qui fut l'auteur que Strauss a le plus lu pendant sa jeunesse<sup>17</sup>. On s'en rend compte dès qu'on fait de la critique du rationalisme moderne le fil directeur de la pensée de Strauss. Ce point de départ permet également de mieux situer sa critique du relativisme qui a été valorisée par ses élèves,

17. Leo Strauss-Jacob Klein, « Une double autobiographie » (1970), *Pourquoi nous restons Juifs ? Révélation biblique et philosophie*, op. cit., p. 122.

notamment par A. Bloom, mais qui n'est pas le thème majeur de sa pensée<sup>18</sup>. En revanche, sa critique de la modernité est indissociable d'une tentative pour remonter aux origines du nihilisme. Non seulement il tente de dégager les principes de la pensée moderne pouvant être considérés comme des erreurs, mais, de plus, cette opération qui aboutit à opposer le rationalisme ancien au rationalisme moderne le pousse également à rejeter les Chrétiens du côté des Modernes.

Pour Strauss comme pour Nietzsche, le christianisme est impliqué dans le nihilisme contemporain. Cependant, leur diagnostic n'est pas le même. Nietzsche condamne le christianisme qui affaiblit l'homme et qui est une morale du ressentiment visant à culpabiliser les forts et à les dissuader d'exercer leur domination sur les faibles. Le christianisme est l'expression d'une Volonté de puissance réactive et il a, de plus, des conséquences morbides. Il n'y a pas, pour Nietzsche, de différence de nature entre le judaïsme et le christianisme, même si le premier conserve un état d'esprit aristocratique que le second abandonne totalement, ce qui le rend encore plus méprisable aux yeux du philosophe allemand. Au contraire, Strauss distingue essentiellement le judaïsme du christianisme. La pensée de la Loi et l'articulation entre le politique et le spirituel qui la caractérise font qu'il est impossible de parler de judéo-christianisme chez Strauss. De plus, ce n'est pas la morale chrétienne qui pose problème à ses yeux, mais la manière dont le christianisme habitue à séparer la politique de la spiritualité. Car c'est ce cadre de pensée que l'on retrouvera chez les penseurs modernes qui s'illustreront pourtant par leur combat contre l'Église.

Pour les penseurs modernes comme pour les Chrétiens, la politique se borne à la gestion des affaires humaines, ce qui veut dire que l'articulation du politique et de la réflexion sur la vertu ou la perfection de l'homme n'a plus lieu d'être. Le christianisme, en outre, dégrade la réflexion philosophique sur la vertu en morale. Il conduit à une intériorisation du contenu de la foi caractéristique de la conscience religieuse moderne à laquelle Strauss oppose le rationalisme de Maïmonide. Cette interprétation morale de la loi propre aux Chrétiens est révélatrice de la spiritualité moderne, qui est inséparable d'une certaine subjectivation et explique aussi l'obéissance de chacun à ses valeurs, voire la soumission de chacun à son dieu ou à son démon<sup>19</sup>. Le relativisme des valeurs est une conséquence de la disparition de la philosophie politique et de la perte de substance de la vie morale qu'elle entraîne, la réflexion sur l'excellence ou la perfection cédant la place à la gestion politique des passions humaines et à la référence de chacun à ses valeurs dans le débat démocratique.

18. Allan Bloom, *Closing of the American Mind*, New York, Simon & Schuster, 1987.

19. Leo Strauss, *Droit naturel et histoire*, *op cit.*, p. 53.

Autrement dit, la pensée de la Loi, que Strauss découvre chez les auteurs médiévaux juifs et arabes et qui lui apparaît comme l'interprétation la plus fidèle qui soit de la philosophie politique de Platon et d'Aristote, est remplacée par une interprétation morale, voire moralisatrice, de la loi. Aussi la philosophie politique classique n'est-elle plus accessible aux hommes qui se meuvent dans ce cadre de pensée hérité de l'interprétation de la Loi qui s'ensuit de *l'Épître aux Romains* I, 20<sup>20</sup>. Pour comprendre les Anciens et faire en sorte que leur message puisse revitaliser la démocratie libérale, il faut donc rouvrir la querelle des Anciens et des Modernes en se situant à un niveau antérieur au christianisme. Il s'agit de s'extraire de la seconde caverne qui a été construite en plus de celle de Platon par les préjugés modernes et par le christianisme<sup>21</sup>. Or, cet effort consistant à sortir de la pensée moderne pour accéder à la pensée de Platon et d'Aristote et même, au-delà, au questionnement de Socrate qui ne nous est plus accessible directement est rendu possible par Maïmonide<sup>22</sup>.

#### LE SENS DE LA LOI ET LE STATUT DE LA PHILOSOPHIE POLITIQUE

La pensée de la Loi, qui est, aux yeux de Strauss, le message politique des penseurs médiévaux du Moyen Âge, en particulier de Maïmonide, n'équivaut pas à la promotion d'un idéal théocratique. De même, il serait faux de penser que les pages que Strauss consacre dans *La philosophie et la Loi* à la prophétologie, c'est-à-dire aussi à la figure du prophète qui est roi, philosophe et voyant en une seule personne, servent à véhiculer l'idée selon laquelle le salut de la Cité dépend d'un leader charismatique.

Dans les années 1930, la théorie maïmonidienne de la prophétie n'est pas inutile à Strauss qui insiste sur le fait que ses conditions sont naturelles, ce qui veut dire que la Révélation n'est pas miraculeuse, mais qu'elle est surtout une question de communication. En effet, le prophète reçoit la vérité, tout comme le philosophe, mais elle lui est communiquée d'une manière différente : le prophète est supérieur au philosophe parce que l'intellect agent de Dieu coule sur son imagination et pas seulement sur son entendement, ce qui lui permet d'exprimer les vérités aux autres hommes de manière imagée, de les leur enseigner et de les guider. Autrement dit, cette théorie des conditions naturelles de la vérité s'inscrit dans le prolongement de la critique interne du rationalisme opéré par Jacobi et elle a une fonction épistémologique au

20. Leo Strauss, « Cohen et Maïmonide », *op. cit.*, p. 274-275.

21. Leo Strauss, « Die geistige Lage der Gegenwart », *Gesammelte Schriften*, BD. II, hrsg. H. Meier, Stuttgart/Weimar, J. B. Metzler Verlag, 1997, p. 455-456.

22. Leo Strauss, lettre 34, 15.8. 1946, *Gesammelte Schriften*, hrsg. H. Meier, Bd. III, Stuttgart/Weimar, J. B. Metzler Verlag, 2001, p. 662.

sens où elle permet de montrer que le rationalisme de Maïmonide repose sur une conception ne faisant pas de la conscience humaine la source exclusive et suffisante de la vérité.

Strauss, à partir de la fin des années 1930, ne fera plus référence aux textes de Maïmonide et son interprétation de l'intellectualisme de Maïmonide le pousse même, comme il l'avoue à son ami J. Klein, à considérer ce philosophe comme un athée<sup>23</sup>. C'est pourquoi on peut penser que le retour aux penseurs médiévaux juifs et arabes est surtout un détour, une médiation nous aidant à comprendre Platon et Aristote, qui nous sont inaccessibles, et surtout à nous arracher aux présupposés modernes. Une telle interprétation s'impose avec plus de force quand on considère la lecture que fait Strauss de la pensée de la Loi.

A ses yeux, la pensée maïmonidienne de la Loi est fidèle au message politique de la pensée platonicienne et elle permet, en outre, de se rapprocher du questionnement socratique. Maïmonide est dans une harmonie plus profonde avec Platon qu'avec Aristote. Maïmonide actualise la figure de Socrate, qui est l'incarnation de l'Eros philosophique et celui qui aide à comprendre le statut de la philosophie politique et sa méthode, son point de départ<sup>24</sup>. Dans « Cohen et Maïmonide », Strauss ne cesse de distinguer la philosophie politique de Platon, qui suppose un questionnement sur le vivre ensemble dans l'intérêt du vivre ensemble, de la pensée d'Aristote, qui culmine dans l'idéal contemplatif. De même, en étudiant les Lumières de Maïmonide, il montre que Maïmonide part des opinions qui sont révélées dans la Torah, et qu'il applique les Lumières de Platon à un monde déterminé par la Révélation. La méthode de Maïmonide est ce qui retient l'attention de Strauss lequel insiste sur le point de départ de sa réflexion. De même que Socrate commence par les opinions qui ont court dans la Cité et par les lois pour s'élever à la connaissance, de même Maïmonide commence par la Torah. Ce point de départ signifie que la philosophie politique est une philosophie première, non pas au sens où il s'agirait d'une ontologie fondamentale, mais au sens où les opinions qui ont court dans la Cité servent de point de départ, ce qui veut dire que la conscience individuelle ne saurait être la source de la vérité<sup>25</sup>.

La philosophie politique est une phénoménologie politique. Le retour à Socrate signifie qu'il ne faut pas commencer par les connaissances scientifiques ou par les perceptions ni par les manières d'exister du *Dasein*, mais par les opinions de la Cité pour s'élever à la vérité. Enfin, la philosophie politique est première au sens où elle a une certaine urgence et qu'il serait

23. Leo Strauss, Lettre à J. Klein du 23 juillet 1938, N° 69, *Gesammelte Schriften*, Bd. III, *op. cit.*, p. 553.

24. Leo Strauss, « Cohen et Maïmonide », *op. cit.*, p. 258.

25. Leo Strauss, *La Cité et l'homme* (1964), Trad. O. Sedeyn, Paris, Agora, 1987, p. 32.

injuste de cultiver son jardin pendant que le monde s'écroule. Strauss pense que la philosophie transcende la politique et que la Cité, quand elle est juste, doit faire en sorte que l'activité philosophique, qui est toujours dans une certaine tension avec la politique, soit possible. Cependant, il estime aussi, conformément à l'allégorie platonicienne, qu'il est du devoir du philosophe de redescendre dans la caverne, même si les connaissances et les idées qu'il tente de substituer aux opinions sont mal reçues et qu'il y a toujours une incompréhension entre le philosophe et les politiques, comme nous l'enseigne Xénophon dans le *Hiéron*<sup>26</sup>.

Ainsi, la figure de Maïmonide que Strauss va abandonner dans la deuxième partie de sa carrière qui débute par son installation aux États-Unis et atteint son apogée avec des œuvres politiques comme l'ouvrage sur Machiavel, *Droit naturel et Histoire, La persécution et l'art d'écrire* et la correspondance avec Kojève, a servi à nous rendre accessible le message politique de la philosophie de Platon. Elle nous a également redonné la capacité d'interroger le monde avec un entendement naturel, c'est-à-dire sans être encombré par les notions politiques que nous prenons à tort pour naturelles, mais qui sont issues de la pensée moderne. L'accès à la pensée pré-moderne, qui s'impose progressivement comme étant une pensée relevant plus d'Athènes que de Jérusalem, ne peut être direct, car il nous faut, pour pouvoir penser le bien commun, mettre entre parenthèses les conceptions modernes qui nous habituent à penser l'État comme une simple armature de droits et qui effacent de l'interrogation politique toute réflexion philosophique relative à la perfection humaine. Enfin, la tension entre Jérusalem et Athènes, que Maïmonide incarne et qui se distingue de toute tentative, vouée à l'échec, d'une conciliation entre deux modes de pensée et de vie hétérogènes, sert à extirper trois préjugés.

Le premier est lié au droit naturel moderne et à la conception de l'homme qui le sous-tend. L'idée que chaque homme peut user de ce qui est bon pour sa conservation et que le devoir de l'État est de rendre la liberté et les intérêts des uns compatibles avec la liberté et les intérêts des autres témoigne d'une scission de la liberté et de la vertu que Strauss conteste. Il ne la conteste cependant pas en faisant appel à un ordre moral des choses humaines, comme le faisait Schmitt<sup>27</sup>. La référence à la notion aristotélicienne de perfection qui sert de modèle à Strauss et qui souligne son intellectualisme éloigne tout discours moralisateur, c'est-à-dire toute tentative de fondation du politique sur une vision moralisatrice de la vie et sur des valeurs surplombantes. Le perfectionnisme de Strauss n'est pas moral, car le genre de vie qui sert de

26. Leo Strauss, « De la tyrannie » (1948), *Tyrannie et sagesse*, trad. A. Enegrén et M. de Launay, Paris, Gallimard, 1997.

27. Carl Schmitt, *Leo Strauss et La notion de politique* (1932), trad. F. Manent, Paris, Julliard, 1990.

critère à la perfection est le genre de vie philosophique. De plus, Strauss est conscient du fait que ce genre de vie ne peut être généralisé. Autrement dit, la fonction de cette référence au genre de vie philosophique, qui donne un contenu au droit naturel antique, consiste surtout à écarter le droit naturel moderne tout en rejetant toute fondation du politique sur la morale.

Être straussien ou post-straussien aujourd'hui, ce n'est pas affirmer qu'il faut revenir au droit naturel ancien qui est incompréhensible sans la cosmologie aristotélicienne et suppose aussi l'inégalité entre les hommes et les femmes ainsi que l'esclavage. L'intérêt que l'on peut trouver à lire et à relire Strauss n'est pas non plus dû à l'éloge fârabien du mode de vie philosophique qui peut être considéré comme le dernier mot de cette philosophie si l'on prend au sérieux ce qui a été dit du questionnement socratique. L'originalité de la pensée de Strauss tient au statut conféré à la philosophie politique et à la signification du message socratique. Or, accéder au message socratique, qui consiste à s'interroger sur le bien-vivre ensemble dans l'intérêt du bien-vivre ensemble, c'est aussi remettre en question le primat de la justice sur le bien et l'idée selon laquelle la liberté, considérée comme la capacité de faire des choix et d'en changer, est le point de départ et la fin du politique. Telle est la deuxième idée que le détour par Maïmonide invite à remettre en question. Une voie étroite entre une éthique maximaliste témoignant de la confusion entre la morale et le droit et les solutions post-modernes que l'on trouve chez Rawls, par exemple, semble se dessiner. Il n'est pas sûr que Strauss ait réussi à désigner cette voie. Il a cependant indiqué que les solutions contemporaines ne sont pas suffisantes, ce qui est plus original que de se borner à dénoncer l'individualisme contemporain.

Se référer à la vertu aristotélicienne conçue comme l'horizon des lois et à la tension entre Jérusalem et Athènes, qui sont deux sources auxquelles nous pouvons puiser pour revitaliser l'Occident, n'est-ce pas affirmer qu'il ne saurait y avoir de réponse purement politique au problème politique ? Une telle assertion ne signifie pas que la solution soit de confondre la politique avec la morale. Un travail d'interprétation des différentes sources permettant de penser le bien commun et de les traduire en un langage rationnel apparaît comme étant l'enjeu de la référence constante de Strauss à Socrate et de son intérêt, plus limité dans le temps, pour Maïmonide.

La remise en question des principes du libéralisme politique se fait pour le compte de la démocratie libérale, dont Strauss ne remet pas en question les institutions, comme le droit de vote, la liberté de conscience, l'égalité hommes-femmes, la séparation de l'Église et de l'État. Dire que le questionnement et les décisions politiques ne peuvent faire l'économie d'une réflexion sur la fin de l'homme et sur sa perfection et confronter la philosophie politique classique et la pensée moderne, c'est repousser les solutions modernes et post-modernes au problème politique. L'étude des grands textes de la philosophie politique

permettent d'opérer une réduction phénoménologique, dans la mesure où ils font comprendre que les catégories politiques que nous utilisons (droits de l'homme, fondement individualiste de l'État moderne/distinction société civile/État) ne sont pas naturelles, mais qu'elles viennent d'une rupture avec la pensée classique. Bien plus, l'analyse minutieuse des grands textes classiques est le contenu de l'éducation libérale qui sert de contrepoids aux effets destructeurs de la démocratie de masse.

On arrive ici au troisième préjugé avec lequel le détour par Maïmonide, prélude au retour au questionnement socratique et à l'accès aux grands textes de la philosophie politique classique, aiderait à rompre. Il s'agit de l'idée selon laquelle la prospérité économique et les droits de l'homme suffisent à fonder une paix durable. Ces préjugés modernes, qui sont au cœur du cosmopolitisme moderne, contrastent avec l'enseignement que l'on peut dégager de la philosophie politique des Anciens pour éclairer les problèmes internationaux. Comme le montre Strauss dans un texte consacré à K. Riezler, les Anciens sont égoïstes sur le plan international car ils ne se soucient pas de la politique intérieure des autres nations. L'idéologie des néo-conservateurs qui furent, pour l'essentiel, des élèves d'élèves de Strauss est une déformation de la pensée de Strauss qui est plus proche de l'unilatéralisme que du wilsonisme botté propre à l'administration Bush<sup>28</sup>. Non seulement la croyance des nouveaux néo-conservateurs en la capacité des États-Unis à étendre le modèle démocratique au monde entier les distingue de la prudence propre aux premiers néo-conservateurs qui insistaient, comme Irving Kristol, sur tout ce que la démocratie présuppose, au-delà de ses institutions, mais, de plus, on aurait du mal à extraire de la pensée de Strauss des arguments pouvant justifier l'impérialisme américain tel qu'il s'est manifesté lors de la guerre en Irak.

Dans les textes qu'il a consacrés à C. Schmitt, le philosophe invitait déjà à se méfier des guerres pouvant être menées au nom de l'humanité et qui s'apparentaient à des croisades. Il est indéniable que la sécurité d'Israël a été une préoccupation importante chez Strauss, mais on ne peut pas réduire sa pensée à la foi en la révolution démocratique globale qui anime les nouveaux conservateurs et caractérisait l'impérialisme de G. W. Bush. Le cosmopolitisme des nouveaux néo-conservateurs partage avec les Européens pacifistes un certain nombre d'idées qui, pour Strauss, relèvent de l'utopisme moderne dont il est question dans le texte sur K. Riezler.

En effet, Strauss ne partage pas l'optimisme de la plupart de ses contemporains qui tendent à penser que l'unité des nations et des cultures ira de soi.

28. Tom West, « Leo Strauss and American Foreign Policy » ? *Claremont Review of Books*, vol. 4, N°3, été 2004 ; Nathan Tarcov, « Leo Strauss, Political Philosophy, and Foreign Policy », *The American Interest*, sept-oct. 2006 ; Corine Pelluchon, « Cosmopolitisme, humanitarisme et État homogène chez Leo Strauss : une remise en question des idéaux modernes et de la politique internationale contemporaine », *Le Banquet*, N° 25, avril 2008, p. 171-186.



Dans le futur, 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 leur croissance<sup>29</sup>. Or, 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 »<sup>30</sup>. En outre, quels hommes commanderaient l'État mondial s'il devait exister ? Cette question, que Schmitt posait sans détours, conduit à se méfier de la polarité éthique-économique à laquelle aboutit l'ordre des relations internationales fondé sur un vocabulaire pacifiste. Car « 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 » et ceux qui menacent cet ordre supérieur des relations internationales seront déclarés hors humanité<sup>31</sup>.

Strauss dénonce cette illusion propre au cosmopolitisme moderne dans l'introduction à *L'homme et la Cité*, où la conscience qu'on ne peut régler les problèmes politiques de manière exclusivement ou essentiellement politique va de pair avec la conscience du caractère indépassable du mal et avec une certaine modération : « 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. » Le futur n'est pas, comme le croyait Kojève, l'État universel et homogène. Ce n'est pas non plus l'État universel fédéral. De plus, la prospérité économique, la possibilité de partager les avantages de la société, si elle pouvait se généraliser, ne suffirait 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. Une telle déclaration n'équivaut pas à considérer les guerres comme des guerres de civilisation ni à parler de choc de civilisations, comme le pense Samuel Huntington. Elle n'implique pas, par exemple, qu'il y ait une incompatibilité entre l'islam et la démocratie. Strauss, qui ne confondait pas la tâche du philosophe et celle de l'intellectuel médiatique, ne s'est pas exprimé sur ces sujets<sup>32</sup>. Il se borne simplement, dans son texte sur Riezler, à suggérer que les hommes sont plus à même de se respecter à l'intérieur d'un cadre restreint, de la société close. Tout se passe comme si, à ses yeux, la sagesse consistait à borner la politique internationale à la seule défense nationale et à mettre l'accent, dans la politique intérieure,

29. Leo Strauss, « Kurt Riezler », *Qu'est-ce que la philosophie politique ?*, Paris, PUF, Léviathan, 1992, p. 229.

30. *Ibid.*

31. Leo Strauss, *La Cité et l'homme*, *op. cit.*, p. 12.

32. Leo Strauss, « Qu'est-ce que l'éducation libérale ? », *Le Libéralisme antique et moderne*, *op. cit.*, p. 21.

sur ce qui ne peut être absent de la réflexion et des législations, à savoir l'idée de vertu ou de perfection, sans fragiliser un régime politique, fût-ce le régime démocratique. Telle est la leçon des classiques et ce que l'on peut apprendre d'eux, déclarait Strauss dans une conférence prononcée à New York en juillet 1942<sup>33</sup>.

La volonté de créer le bonheur et la vertu des autres pays ne fait donc pas partie des objectifs assignés à la politique extérieure, pense Strauss qui dira, lorsqu'il s'agira de savoir comment rééduquer l'Allemagne après la Seconde Guerre mondiale, que ce n'est pas aux Juifs d'entreprendre ce travail de dénazification et de rééducation des Allemands, mais aux Allemands eux-mêmes : 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 contre les Juifs (...) Si la rééducation des Allemands devait être 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 »<sup>34</sup>.

On ne peut donc imposer sa manière de voir à des sociétés ayant des coutumes et des croyances différentes des siennes. Cette politique à la fois naïve et abstraite, qui méconnaît l'empirisme que Jacobi opposait à toute tentative consistant à déduire les principes de la justice de concepts *a priori*, est vouée à l'échec. Elle passe également à côté de l'objectif central que Strauss assigne à la culture, c'est-à-dire aux humanités, et à la philosophie politique. Si la culture opère un décentrement de soi et ouvre à un certain universalisme, à la compréhension des vérités intemporelles contenues dans les grandes philosophies, il faut bien voir que cet universalisme n'a rien d'un idéal politique à imposer à toutes les nations. Le seul cosmopolitisme que Strauss reconnaisse est le cosmopolitisme philosophique. Mais non seulement « ce cosmopolitisme authentique ne change rien à la relation fondamentale des nations entre elles »<sup>35</sup>, mais, de plus, il ne peut être enseigné que dans une Cité. L'idéal moderne, « son cosmopolitisme soutenu par l'économie et le développement scientifique et technologique qui a augmenté le pouvoir de l'homme, mais non sa sagesse (...), ne laisse aucune place au respect ou

33. Leo Strauss, « What Can We Learn From Political Theory ? », Conférence prononcée en juillet 1942 à la New School for Social Research, *Review of Politics*, 69/4, Fall 2007, p. 515-529.

34. Leo Strauss, « The Re-education of Axis Countries Concerning the Jews », Conférence prononcée à la New York for Social Research le 7 novembre 1943, *Review of Politics*, 69/4, Fall 2007, p. 530-538.

35. Leo Strauss, « K Riezler », *op. cit.*, p. 231.

à la révérence, la matrice de la noblesse humaine »<sup>36</sup>. Or, « le respect ou la révérence est principalement, pour les hommes, le respect de la tradition. »

Ainsi, l'éducation de l'homme et son accès à la dimension universelle des grands textes classiques ne peuvent se faire que dans le cadre d'une société close, où l'on n'a pas oublié le respect des traditions et où l'on apprend à lire les grands textes, à revenir aux sources de sa culture. Une société qui permet l'enseignement des humanités est une société qui peut ainsi rendre possible l'éducation libérale qui est un remède aux effets destructeurs de la démocratie de masse et de la société de consommation. La question du meilleur régime politique, qui ne renvoie pas essentiellement à des institutions, mais qui est inséparable de l'affirmation de la philosophie politique, ne conduit pas à imposer un ordre politique ni des institutions particulières aux autres nations, mais il s'agit de rendre possible le questionnement philosophique sur les fins de l'homme et sur le type de société que l'on cherche à promouvoir. Ce questionnement désigne le rôle du philosophe politique qui est « le proscrit volontaire et délibéré qui refuse de se conformer, mais qui est sans rancune ». Il est « le sel et le poivre de cette société. Il est l'éperon du cheval qui tend à s'endormir »<sup>37</sup>.

Le philosophe, loin de se confondre avec l'idéologue, utilise un art d'écrire pour s'adresser aux individus en dépit de la persécution ou du conformisme qui est la forme contemporaine de la censure. Son propos, qui comporte parfois un message immédiat, adapté aux circonstances de l'époque et à ses contemporains, et dont le message essentiel, qui sera découvert par la postérité, suppose que le lecteur soit guidé exclusivement par la recherche de la vérité, ne peut être récupéré par les politiques sans subir une déformation importante. C'est la raison pour laquelle il y aura toujours un écart entre le philosophe et la Cité, c'est-à-dire entre le philosophe et le reste des hommes, qu'il s'agisse des gouvernants ou même des citoyens.

Cette tension entre le philosophe et la Cité explique aussi que l'art décrire entre les lignes, qui est une préoccupation constante de Strauss, soit devenu un véritable style à partir de la fin des années 1960, c'est-à-dire dans la dernière partie de son œuvre. Tout se passe comme si Strauss, à la fin de sa vie, souhaitait surtout offrir des commentaires des textes anciens, afin que ses étudiants et ses lecteurs puissent exercer leur esprit critique et accéder au questionnement des Anciens. On peut interpréter cette érudition comme étant la marque de son élitisme. On peut aussi considérer que si la philosophie a sa fin en elle-même et transcende la Cité, le rappel du questionnement philosophique sur la vie bonne est, pour Socrate comme pour Maïmonide, utile à la Cité. La philosophie politique de Strauss qui se confond en grande partie avec

36. *Ibid.*, p. 228.

37. *Ibid.*, p. 231.

l'histoire de la philosophie est actuelle parce qu'inactuelle. L'histoire de la philosophie est une propédeutique à la philosophie et elle oblige à opérer une réduction phénoménologique et à éviter les solutions modernes et post-modernes à la crise de notre temps. Il importe, pour clore cette présentation, de se demander quel est l'héritage de Strauss. La dimension constructive de cette œuvre est-elle aussi convaincante que son volet critique et méthodologique ?

### L'HÉRITAGE DE LEO STRAUSS

Pour apprécier l'originalité et l'actualité de cette œuvre sans faire l'impasse sur ses limites ni dissimuler le sentiment de frustration dans laquelle elle peut laisser le lecteur contemporain, il est nécessaire de la situer dans un débat avec celle de Heidegger. Nietzsche a été le philosophe que Strauss a le plus admiré et lu pendant sa jeunesse, mais c'est à Heidegger qu'il emprunte sa manière d'éclairer l'histoire par l'histoire des idées et c'est contre lui qu'il élabore sa propre pensée.

La querelle entre les Anciens et les Modernes qui implique aussi le christianisme est une manière de s'opposer à l'interprétation heideggérienne qui fait remonter l'oubli de l'Être à la philosophie grecque. Les philosophes grecs de l'Antiquité ne sont pas le début d'une longue erreur, mais ils représentent, au contraire, la solution, le modèle des Lumières qu'il nous faudrait actualiser, comme Maïmonide a su le faire en les appliquant au monde déterminé par le monothéisme. L'affirmation de la philosophie politique, qui va de pair avec le retour aux textes politiques classiques et avec le perfectionnisme straussien, est une alternative non heideggérienne à la critique de l'humanisme moderne et contemporain. La résolution « devançante » thématifiée dans *Être et Temps* et la pensée du second Heidegger qui s'exprime, par exemple, dans sa référence au dernier Dieu de Hölderlin ne convainquent pas Strauss. S'il considère que Heidegger est sorti victorieux du célèbre débat qui l'a opposé en 1922 à Cassirer et que l'idéal, représenté par ce dernier, d'une morale universelle fondée dans la raison s'est effondré, Strauss pense toutefois que l'œuvre de Heidegger ne permet pas de relever le défi du nihilisme contemporain. Cependant, il fait sienne la distinction, chère à Husserl et à Heidegger, entre la vérité philosophique et les visions du monde et refuse de réduire la philosophie à une morale.

L'éthique n'est pas le cœur de la philosophie pour Strauss. Le philosophe a cherché à faire une généalogie du nihilisme afin d'expliquer le relativisme des valeurs qui est propre à l'époque contemporaine et qui explique aussi la vulnérabilité des hommes du vingtième siècle aux formes modernes de la tyrannie, c'est-à-dire au totalitarisme. Cependant, sa pensée se situe à un niveau de radicalité et de profondeur qui n'a rien à voir avec le fait

de substituer au relativisme actuel des croyances morales ou des valeurs surplombantes. Dire que la tension entre Jérusalem et Athènes pourrait revitaliser l'Occident, c'est refuser toute *Aufhebung* et toute philosophie de l'histoire linéaire, tout progressisme. C'est également affirmer que le questionnement socratique sur le bien vivre ensemble ne peut pas faire l'économie de la connaissance et de l'interprétation des traditions culturelles et des différentes sources de la moralité. Enfin, les deux propositions qui constituent la contribution positive de Strauss à la philosophie, à savoir l'affirmation de la philosophie politique et la tension entre Jérusalem et Athènes, signifient qu'il n'y a pas de réponse purement politique au problème politique.

Autrement dit, c'est une certaine articulation de l'ontologie et du politique qui est l'horizon de cette pensée. Ni la morale ni la religion ni l'ontologie du souci de Heidegger ne peuvent soutenir la démocratie libérale et inspirer une philosophie permettant d'asseoir les décisions politiques sur un questionnement relatif au bien commun. Pour que la politique ne soit pas coupée de cette réflexion sur le bien commun, il faut qu'elle relève de la philosophie politique et donc qu'elle soit articulée au questionnement sur la fin de l'homme ou sur son excellence. Cependant, pour penser cette excellence et sortir du relativisme contemporain qui est, pour Strauss, le résultat de la pensée moderne, il faut être capable de dépasser Heidegger sur son propre terrain et de proposer une philosophie première originale.

Force est de constater que Strauss n'a pas élaboré cette philosophie première ou cette ontologie fondamentale. Il a seulement indiqué que nous pourrions puiser, dans les différentes traditions, des vérités pouvant nous éclairer et servir de contrepoids au nihilisme contemporain. Cette modestie contraste avec le projet phénoménologique d'autres héritiers de Heidegger qui tenteront, comme Levinas, de dégager des structures fondamentales de l'existence rompant radicalement avec ce qui fait que la philosophie moderne et contemporaine, de Hobbes à Heidegger en passant par Rawls, est encore une philosophie de la liberté. Est-ce à dire que, pour que la phénoménologie politique de Strauss soit complète, il faille revenir des opinions de la Cité au sujet ? N'est-ce pas en substituant à la définition de la subjectivité et de la conception de la socialité qui sont au fondement du contractualisme moderne une autre conception de l'homme et de son rapport à l'autre que lui que l'on peut penser autre une organisation politique ?

La philosophie politique que Strauss appelle de ses vœux ne doit pas définir le problème politique par la coexistence pacifique des libertés et la conciliation des intérêts individuels, mais, tout en conservant les institutions démocratiques et la défense des droits de l'homme, se elle se distingue du droit naturel moderne qui repose sur la liberté négative et fait de l'agent moral

individuel la source de la légitimité. On peut penser qu'au lieu de se tourner vers l'idée aristotélicienne d'excellence pour penser le bien commun, le fait d'installer la responsabilité envers les autres au cœur du sujet permet d'opérer ce dépassement de la modernité en évitant le double écueil que constituent la moralisation de la vie politique et sa tentation d'un retour réactionnaire à l'ordre moral et le relativisme moral et politique lié à la valorisation de l'autonomie et à l'idée selon laquelle le consentement est l'unique critère du juste. Cette approche, qui est la nôtre, souligne l'impact et la fécondité de l'interrogation straussienne qui est une critique constructive de la modernité<sup>38</sup>. S'inscrivant dans le prolongement de l'œuvre de Leo Strauss, elle signifie également que la fidélité à son héritage consiste moins à répéter sa critique de la modernité qu'à prolonger ce qui, dans cette pensée, est demeuré inachevé, afin de tenir la promesse d'une reconstruction de la démocratie qui est à l'horizon de son travail.

---

38. C. Pelluchon, *L'autonomie brisée. Bioéthique et philosophie* (2009), Paris, PUF, Quadrige, 2014. *Éléments pour une éthique de la vulnérabilité. Les hommes, les animaux, la nature*, Paris, Le Cerf, 2011.