



# Corine Pelluchon : « Strauss conduit une critique radicale mais constructive de la modernité »

Propos recueillis par David Smadja

Propos recueillis par **David Smadja**

DANS **ARCHIVES DE PHILOSOPHIE** 2023/2 (TOME 86), PAGES IX À XXI

ÉDITIONS **CENTRE SÈVRES**

ISSN 0003-9632

DOI 10.3917/aphi.862.0122

Article disponible en ligne à l'adresse

<https://www.cairn.info/revue-archives-de-philosophie-2023-2-page-IX.htm>



**CAIRN.INFO**  
MATIÈRES À RÉFLEXION

Découvrir le sommaire de ce numéro, suivre la revue par email, s'abonner...

Flashez ce QR Code pour accéder à la page de ce numéro sur Cairn.info.



**Distribution électronique Cairn.info pour Centre Sèvres.**

La reproduction ou représentation de cet article, notamment par photocopie, n'est autorisée que dans les limites des conditions générales d'utilisation du site ou, le cas échéant, des conditions générales de la licence souscrite par votre établissement. Toute autre reproduction ou représentation, en tout ou partie, sous quelque forme et de quelque manière que ce soit, est interdite sauf accord préalable et écrit de l'éditeur, en dehors des cas prévus par la législation en vigueur en France. Il est précisé que son stockage dans une base de données est également interdit.

## Corine Pelluchon<sup>1</sup> : « Strauss conduit une critique radicale mais constructive de la modernité »

Propos recueillis par David Smadja

### *Comment avez-vous rencontré l'œuvre et les textes de Leo Strauss?*

Ma première rencontre avec Leo Strauss date de la fin des années 1990, lorsque je découvre la préface autobiographique qu'il a écrite à l'occasion de la traduction américaine de son premier livre intitulé *La Critique de la religion chez Spinoza*<sup>2</sup>. J'étais alors professeure dans le secondaire et je m'interrogeais sur les Lumières et leur héritage dans le contexte d'une crise de la rationalité contemporaine qui s'était manifestée, surtout depuis la seconde moitié du xx<sup>e</sup> siècle, par l'inversion du rationalisme en irrationalité. Je m'intéressais aux conséquences que la critique de la religion de la révélation a eues sur la religiosité contemporaine et le lien social ainsi que sur la crise de la tradition pensée comme crise de la transmission. À l'époque, je lisais aussi Husserl, notamment la *Krisis* et la conférence de Vienne de 1935 qui est la matrice de mon interrogation sur la manière dont on peut sauver le rationalisme de ses dérives réductionnistes ou instrumentales. Je me rappelle avoir été très touchée par cette phrase dans laquelle Strauss dit qu'au moment où il écrit son livre sur Spinoza, qui date de 1930, il est un jeune juif pris dans l'état du problème théologico-politique. Il part de la chute de la République de Weimar, de la montée du nazisme et d'un contexte marqué par l'effondrement des idéaux des Lumières et par le nihilisme.

Durant ces années, je prends conscience du fait que la philosophie doit affronter des questions qui se situent en dehors d'elle et mettent au défi ses constructions ou lui résistent. Strauss parle des « croix » que sont la religion et la politique. La critique straussienne de la modernité s'élabore à partir d'un triple choc : le national-socialisme, le communisme et la montée d'un individualisme qui peut, comme l'a montré Tocqueville, être une menace pour la démocratie. En effet, celle-ci ne se réduit pas à

1. Corine Pelluchon est professeure de philosophie politique et d'éthique appliquée au sein du département de philosophie de l'Université Gustave-Eiffel.

2. Leo STRAUSS, « Préface à l'édition américaine de *La Critique de la religion chez Spinoza* », *Le libéralisme antique et moderne*, trad O. Sedeyn, Paris, PUF, 1990, p. 224-259.

un ensemble d'institutions ; elle est également un type de société et suppose que les individus développent des traits moraux soutenant ce régime. Or ces traits moraux et la culture ou l'éducation libérale qui sont indispensables au bon fonctionnement des institutions démocratiques ne sont pas encouragés par la démocratie de masse. Il faut certes garantir les droits des individus, mais il est également important d'avoir en vue certaines fins qui peuvent servir à instituer le bien commun. Strauss estime que le libéralisme politique et, de manière générale, la pensée politique moderne ont mis de côté la question du bien vivre pour borner les finalités du politique à la sécurité et à la réduction des inégalités. La démocratie libérale a quelque chose de tragique en ce qu'elle ne permet pas de distinguer entre les fins puisque, depuis Machiavel et Hobbes, on a exclu de la politique toute interrogation sur la vie bonne.

Strauss ne fait pas un procès de la modernité aboutissant au rejet de ses institutions, mais analyse ses contradictions. Il se demande ce que l'on a gagné et ce que l'on a perdu avec la critique par les Modernes de la religion de la révélation et avec le droit naturel moderne qui a permis de fonder l'État de droit, mais qui, en faisant passer les règles de la justice devant la question du bien, ne facilite pas l'émergence de l'intérêt général. La lecture de cette préface autobiographique me fait l'effet d'un horizon qui s'ouvre : j'ai tout de suite le désir de faire une thèse sur la critique des Lumières modernes chez Strauss. Ce qui est en jeu dans sa manière d'opposer la pensée politique moderne à la philosophie politique me parle profondément. Cela renvoie en fin de compte à la distinction entre *le* politique, considéré dans sa dimension substantielle qui inclut la question du bien vivre, et *la* politique centrée sur l'art de conquérir et de conserver le pouvoir.

*Quels ingrédients remarquez-vous d'emblée chez cet auteur et vous appropriez-vous en premier lieu?*

La méthode de Strauss et le lien qu'il établit entre la philosophie et son histoire retiennent toute mon attention. Pour lui, la philosophie politique, en exigeant le détour par les textes classiques, nous conduit à remettre en question des catégories que l'on tenait pour évidentes et naturelles, mais qui, en définitive, apparaissent comme le produit de ruptures avec la tradition. Le retour aux Anciens et aux philosophes juifs et arabes du Moyen Âge sert à prendre conscience du caractère problématique de ces catégories. Enfin, la manière qu'a Strauss d'adosser la réflexion sur le politique à une interrogation sur la vie bonne et le bien commun me convient et caractérise toujours ma pratique de la philosophie politique. Même si, par la suite, je m'éloignerai de ce qu'il y a d'essentialiste dans sa pensée et remplacerai sa référence à la *nature humaine* par une interrogation, d'ordre phénoménologique, sur la *condition humaine*, j'adhère à cette conception de la philosophie politique qui implique de rechercher le sens des institutions, au lieu de les réduire à de simples procédures, et d'articuler la théorie politique à une interrogation sur la condition humaine permettant d'articuler les décisions aux fins visées, les droits à l'examen des biens qu'ils sont censés garantir.

Un des fils rouges de ce travail est lié à la crainte d'une déshumanisation et d'une dévitalisation de la démocratie qui serait fragilisée à l'extrême et se retournerait en fascisme. Cette crainte se trouve au centre de la pensée de Strauss. De même, ce qui me plaisait est qu'il ne remettait pas en question les droits de l'homme, qui représentent une avancée et une conquête, mais suggérait que leurs fondements étaient insuffisants. En effet, ces fondements individualistes ne nous permettent pas d'éviter l'instrumentalisation des droits de l'homme par des sujets se comportant parfois en ayants droit et oubliant ce que les droits de l'autre homme exigent de chacun de nous et de la société. Quant à leur anthropocentrisme, il ne permet pas de penser

nos obligations à l'égard des générations futures ni des autres vivants. À l'époque, je n'ai pas opéré ma révolution animaliste, mais ce caractère incomplet des droits de l'homme entrainait d'autant plus en résonance avec mes préoccupations que je m'interrogeais sur la puissance de nos techniques et sur les transformations de notre agir qu'elles impliquent. Je lisais beaucoup Hans Jonas au début des années 2000. Enfin, Strauss souligne le fait que la démocratie libérale ne permet pas toujours de lutter contre les idéologies qui sapent ses fondements, ce qui est toujours d'actualité. Tout cela me conduisit à suivre une voie

qui sera le fil directeur de mon habilitation, en 2010, et qui indique un objectif toujours au cœur de mon travail : enrichir la philosophie du sujet servant d'armature aux théories politiques modernes et contemporaines afin de trouver le moyen de penser le bien commun sans imposer les valeurs d'un groupe mais aussi de relever les défis que les technologies, les pratiques médicales, le rapport aux animaux et le réchauffement climatique représentent à la fois pour l'être humain, pour la représentation qu'il a de lui-même et de son « être-au-monde », et pour la démocratie.

Strauss est un auteur particulièrement nuancé. Il est infiniment plus subtil que tous les contempteurs de la modernité et des droits de l'homme que l'on trouve à l'extrême droite et du côté des antilumières. En appréciant sa radicalité qui consiste à prendre les choses à la racine et qui va de pair avec une certaine prudence politique et avec une grande modération dans les faits, je reconnaissais mes interrogations et mes inquiétudes. Strauss est capable de conduire une critique radicale et constructive de la modernité et des Lumières, même si les solutions qu'il met en avant, notamment la tension entre Jérusalem et Athènes et l'éducation libérale, ne sont pas à la mesure de son diagnostic et ne permettent pas de résoudre tous les problèmes qui se posent à nous aujourd'hui.

Strauss est un auteur particulièrement nuancé. Il est infiniment plus subtil que tous les contempteurs de la modernité et des droits de l'homme que l'on trouve à l'extrême droite et du côté des antilumières. En appréciant sa radicalité qui consiste à prendre les choses à la racine et qui va de pair avec une certaine prudence politique et avec une grande modération dans les faits, je reconnaissais mes interrogations et mes inquiétudes. Strauss est capable de conduire une critique radicale et constructive de la modernité et des Lumières, même si les solutions qu'il met en avant, notamment la tension entre Jérusalem et Athènes et l'éducation libérale, ne sont pas à la mesure de son diagnostic et ne permettent pas de résoudre tous les problèmes qui se posent à nous aujourd'hui.

*Ce positionnement par rapport aux droits de l'homme relève-t-il selon vous du conservatisme? Strauss est-il un antimoderne?*

Strauss, qui a dû quitter l'Allemagne nazie dès le milieu des années trente, sait que la démocratie et les droits de l'homme sont une chance. Bien entendu, il y a un motif conservateur chez lui, c'est-à-dire qu'il s'interroge sur le fait que la modernité détruit les conditions de son émergence. Cependant, il n'est pas réactionnaire au sens où il ne s'oppose pas aux droits de l'homme et ne se prononce pas en faveur d'une société théocratique ou hiérarchique. Sa critique de la modernité est radicale, en ce qu'il fait une généalogie du nihilisme et que celle-ci passe par une critique interne du rationalisme, par l'examen des limites de la raison. Mais, en même temps, cette critique se fait pour le compte de la démocratie et dans l'espoir d'éviter que les droits de l'homme ne soient au service des désirs particuliers des individus, de leurs « envies pressantes », comme le dit Strauss dans *Droit naturel et histoire*. C'est cette critique à la fois radicale et constructive des Lumières modernes et de la démocratie qui m'a intéressée.

En d'autres termes, Strauss n'est pas un antimoderne. Il s'efforce de montrer que la modernité doit faire son autocritique, ce qui est plus paradoxal, mais plus intéressant. Et, comme il est difficile d'examiner ses propres présupposés et de les considérer comme tels, de se rendre compte que ses constructions et ses théories témoignent de présupposés, il montre qu'il faut faire un détour par l'histoire de la philosophie, en particulier par les Anciens et les philosophes juifs et arabes du Moyen Âge.

“ Strauss n'est pas un antimoderne. Il s'efforce de montrer que la modernité doit faire son autocritique, ce qui est plus paradoxal, mais plus intéressant.”

Ces derniers nous permettent de comprendre un peu mieux les Anciens en sortant de la double caverne que la modernité et les chrétiens (avec leur interprétation morale de la Loi) ont construite et qui nous rend la philosophie de Platon et d'Aristote inaccessible. Grâce à cet accès indirect aux Anciens, on prend aussi conscience de ce qui ne va pas de soi dans les théories morales et politiques modernes et contemporaines.

Cette critique constructive de la modernité distingue mon approche de celle de Pierre Manent qui se réclame de l'héritage chrétien et fait un procès de la modernité en élaborant une pensée fortement marquée par le christianisme. Je suis à ma manière une héritière de Strauss, parce que j'estime qu'on ne peut pas en rester à une conception maigre de la justice et que je suis obsédée par le possible retournement du libéralisme en fascisme. Cela ne m'empêche pas de reconnaître la chance que nous avons d'être nés à une époque et dans un pays où les femmes peuvent étudier et enseigner, où l'on n'est pas jeté en prison ni torturé pour sa pensée hétérodoxe ou son athéisme. Quant à la critique straussienne du cosmopolitisme, je la comprends, dans la mesure où Strauss pointe bien certaines illusions des Modernes, comme le fait de prêcher la croissance sans penser au terme de la croissance, et donc de conduire à la guerre en croyant défendre la paix<sup>3</sup>, mais je ne crois pas du tout que la nation soit la solution! J'ai foi en l'Europe à condition qu'on en saisisse, comme Husserl, le sens philosophique, et considère le nationalisme comme l'une des expressions du mal politique.

Quand on parle du retournement du libéralisme en fascisme et que l'on analyse la dialectique destructrice de la modernité, on peut souligner le lien entre la généalogie du nihilisme de Strauss et la Théorie critique d'Adorno et de Horkheimer. À l'époque, je n'avais pas encore lu *Dialectique de la raison*, mais, aujourd'hui, ce lien m'apparaît évident, bien que l'histoire réelle ne soit pas le décalque de l'histoire des idées. À ce sujet, le matérialisme des pères fondateurs de la Théorie critique et leur effort pour avoir un concept de la raison qui ne soit pas transhistorique ainsi que la prise en compte des bouleversements technologiques et démographiques inclinent à penser que le rapport que Strauss établit entre la philosophie et la réalité est un peu naïf.

*Dans votre thèse, vous privilégiez un Strauss allemand. Pourriez-vous préciser ce qui vous a conduit à adopter cette perspective? Par ailleurs, vous avez traduit des textes de l'allemand, avez-vous continué?*

Strauss est un juif allemand qui a émigré en 1938 aux États-Unis. Au début des années 2000, beaucoup de ses textes de jeunesse, qui avaient été écrits en allemand, n'étaient pas traduits. Ces textes ont été le point de départ de ma thèse qui met l'accent sur les sources juives et allemandes de Strauss et sur la querelle du panthéisme et de la révolution, qui est au cœur de son introduction magistrale aux *Heures matinales* de Mendelssohn<sup>4</sup>. Strauss était surtout connu par *Droit naturel et histoire*, *On Tyranny* ou *Pensées sur Machiavel* ou encore par ses écrits sur l'art d'écrire. J'ai donc traduit « Cohen und Maimuni » puis *Die Religionskritik des Hobbes*, que Rémi Brague, mon directeur de thèse, m'avait conseillé de lire et qui venait de sortir en 2001 en Allemagne, dans l'édition supervisée par Heinrich Meier, chez J. B. Metzler. Il s'agit d'un texte de 1934 qui a été publié après la mort de Strauss et qu'il n'a pas réussi à faire traduire en anglais, contrairement à *La Critique de la religion chez Spinoza*. Il n'existait

3. STRAUSS, « Kurt Riezler », *Qu'est-ce que la philosophie politique?*, trad. O. Sedeyn, Paris, PUF, 1992, p. 229.

4. STRAUSS, « Eileitung zu "Morgenstunden" und "An die Freude Lessings" », 1934/1974, *Gesammelte Schriften*, dir. H. Meier, Stuttgart, J. B. Metzler, Bd. II, 1997, p. 528-605.

pas de traduction anglaise de ces deux textes à l'époque. J'ai donc passé plusieurs étés à faire ce travail<sup>5</sup>. Je pensais que cela était utile, parce que ces études sont très éclairantes, et pas seulement sur Strauss, et que tout le monde ne lit pas l'allemand. J'avais même commencé de traduire l'introduction de Strauss aux *Morgenstunden*, puis j'ai abandonné. Je n'avais pas le temps de tout faire – tout cela avait été mené pendant que j'enseignais en lycée! Je me suis alors consacrée à un travail plus personnel sur les défis éthiques et politiques liés aux pratiques médicales et aux biotechnologies avant de partir un an aux États-Unis, en 2006, et de publier *L'Autonomie brisée. Bioéthique et philosophie*<sup>6</sup>.

*On dit souvent que Strauss opère un retour vers les Anciens. Est-ce ce qui vous a intéressé en philosophie politique?*

Ce qui m'intéresse n'est pas (seulement ni essentiellement) la réflexion sur le pouvoir ni même sur les institutions, mais la manière dont la philosophie politique prend en charge la réflexion sur les fins de l'humain. Il faut remplacer l'interrogation de Strauss sur la nature humaine par une interrogation sur la condition humaine, mais dans les deux cas, la philosophie politique a quelque chose de substantiel qui explique qu'elle ne soit pas soluble dans une théorie de la justice redistributive, fût-ce celle de John Rawls. Inséparable d'un questionnement sur les fins de l'homme et sur ce qui rend possible le vouloir vivre ensemble, la philosophie politique se distingue par une méthode spécifique qui correspond à ce que Strauss appelle le tournant socratique. Tout cela est au cœur de « Cohen und Maimuni », de « Philosophie und Gesetz » et de nombreux textes de Strauss des années 1930. C'est l'un des apports principaux de Strauss. Selon moi, il fait une sorte de « phénoménologie politique » car, pour se poser la question des fins et penser le bien commun, il faut commencer par les opinions ayant cours dans la Cité. Le détour de Strauss par les philosophes politiques grecs et médiévaux doit nous aider à prendre conscience du caractère faussement évident de nos conceptions du bien et du juste. En ce sens, ces penseurs nous permettent de pratiquer l'*epochè*, la suspension du jugement, qui est l'opération inaugurale de la phénoménologie chez Husserl. Strauss n'emploie pas ce mot, mais il a lu Husserl et son successeur, Heidegger, qui est présent explicitement et surtout implicitement dans son œuvre, comme un adversaire privilégié. Bref, ce que je montre dans ma thèse, c'est que la philosophie politique telle que Strauss la définit et la pratique est une phénoménologie politique. Son objectif est de nous aider à remettre en question les présupposés modernes, comme la priorité du juste sur le bien, la conception individualiste du droit naturel moderne, afin de donner une consistance aux institutions démocratiques, de pouvoir articuler les lois aux finalités de l'humain, au bien vivre et au bien commun, et de rechercher les traits moraux qu'il importe de cultiver pour être capables de vivre dans une société démocratique.

L'idée que la philosophie politique est première, non pas ontologiquement, mais méthodologiquement, parce que nous ne pouvons accéder au vrai, au bien, que par des médiations et des détours, a du sens. La philosophie politique est également première au sens où elle exprime une urgence. En effet, pourquoi est-on philosophe politique? Parce qu'on sait que le mal existe et que l'on redoute le mal politique. De plus, pour Strauss, les humains ne peuvent pas faire leur salut tous seuls ; non

5. STRAUSS, « Cohen et Maïmonide », traduit de l'allemand et présenté par C. Pelluchon, *Revue de métaphysique et de morale*, vol. 38, n° 2, 2003, p. 239-275 ; *La Critique de la religion chez Hobbes*, traduit de l'allemand par C. Pelluchon, Paris, PUF, 2005.

6. PUF, 2009.

seulement il leur faut une éducation de qualité, mais, de plus, il leur faut trouver un secours du côté de la tradition. C'est en ce sens qu'il parle de la révélation, qui ne renvoie pas, pour lui, à la foi, mais à la tradition et à l'hétéronomie. Celle-ci désigne le fait que la morale et le droit se fondent sur une source extérieure à la raison et qui la transcende. Elle s'exprime dans un *corpus* qui est plus ouvert à l'interprétation que ne le pensent les religieux orthodoxes, mais qui suppose quand même que l'on prenne ses distances à l'égard de la modernité, laquelle postule que les lois, la morale, les règles de la vie en société découlent de principes totalement rationnels et se fondent sur l'autonomie.

Strauss est un philosophe platonicien. Platon articule la question du régime politique à une interrogation sur les caractères en dépsychologisant les passions, puisqu'il montre que les affects et les aspirations découlent aussi du choix de certains biens, comme on le voit dans le livre VIII de *La République*, que l'on peut considérer, avec le livre V des *Lois*, comme fondateur de l'éthique des vertus. Strauss ne propose pas d'éthique des vertus à proprement parler, mais il insiste sur les dispositions morales à acquérir pour éviter la dévitalisation de la démocratie, voire son retournement en son contraire. Parler de dispositions morales ou de vertus, au sens où Platon et Aristote en parlent, c'est éviter de moraliser la politique et surtout se garder d'employer le mot « valeurs ». Les valeurs sont des subjectivations : elles ne concernent que le sujet dans ce qu'il a de plus particulier. Elles ne s'enracinent pas dans le choix d'un bien, dans la délibération ni dans le travail sur ses représentations qui est cher à Platon dont Strauss prolonge l'intellectualisme. Au lieu de se focaliser sur les luttes sociales, comme c'est le cas de la philosophie sociale qui dénonce à juste titre les situations de domination compromettant le contrat social en en faisant un jeu de dupes, la philosophie politique met l'accent sur le lien entre les caractères qui dépendent d'une éducation ayant donné aux individus le goût de certains biens et les régimes politiques. Ces derniers ne se définissent pas seulement par un ensemble d'institutions, mais par certaines fins poursuivies dans les lois ou que la société met en avant, qu'elle considère, ouvertement ou implicitement, comme primordiales. Ce questionnement s'inscrit pleinement dans l'héritage de la philosophie politique platonico-aristotélicienne et, à ma manière, je l'ai poursuivi, notamment dans mes derniers livres, dans *Éthique de la considération*<sup>7</sup> et *Les Lumières à l'âge du vivant*<sup>8</sup>.

Maintenant, pourquoi ne peut-on pas revenir à Aristote, être totalement aristotélicien, ni croire que Strauss cautionnait l'ordre politique existant dans l'Antiquité grecque? Parce que nous ne pouvons penser dans le cadre d'une cosmologie et qu'il nous faut renoncer à la téléologie d'Aristote, lequel pense que l'accomplissement de l'humain est la réalisation de sa nature et de son *télos*. La modernité se caractérise par le fait que nous sommes seuls et sans excuses, comme disait Sartre. Nous sommes sans excuses, parce que les technologies contemporaines et notre empreinte écologique soulignent le caractère hyperbolique de notre responsabilité, qui s'étend au-delà de notre vie présente et ne se réduit pas aux autres humains ni aux êtres dont nous voyons le visage ou que nous pouvons percevoir. Nous sommes seuls, parce qu'il n'y a pas dans le cosmos ni dans les religions de repères répondant à toutes nos questions et nous permettant de nous conduire individuellement et collectivement, et que vouloir imposer un idéal pris pour la vérité absolue est dangereux. Chacun doit donc se construire en assumant une part de solitude et d'incertitude. Il pourra formuler ce en quoi il croit et dire dans quel monde il veut vivre, redonnant ainsi, comme on

7. Seuil, 2018.

8. Seuil, 2021.

le voit avec la notion d'attestation chère à Paul Ricœur, un sens à la notion de valeur qui est une certitude constitutive de son identité ou de son autonomie morale, mais qui reste fragile<sup>9</sup>.

*Quels sont les effets de cette critique de la modernité se réclamant de Strauss sur le modèle libéral? Vous dites que l'enjeu est de penser autrement le sujet. Qu'est-ce à dire?*

Cette lecture de Strauss a nourri ma réflexion dont un des axes, un des objectifs est d'enrichir les théories libérales classiques en proposant une philosophie du sujet plus riche que celle que l'on trouve chez les Modernes. Pour ces derniers, l'individu, défini par la liberté et de manière atomistique, sert d'armature au contrat social, à l'association politique dont les objectifs sont essentiellement de garantir la sécurité et de réduire les inégalités iniques. Les bases de ce contrat social ne permettent cependant pas de défendre réellement les idéaux de paix auxquelles le libéralisme politique est attaché ni d'éviter son inversion en fascisme. C'est pourquoi il importe de compléter le libéralisme politique à la fois dans ses institutions et dans ses fondements. Strauss a été le point de départ de ce travail, mais j'ai emprunté des voies différentes ensuite et ai trouvé des outils plus adéquats dans d'autres traditions. L'éthique des vertus que j'ai tenté d'élaborer dans *Éthique de la considération* avait elle aussi pour but d'empêcher que la liberté, au lieu de se retourner en son contraire, soit approfondie et même reconfigurée à la lumière de nos responsabilités qui s'étendent aux générations futures, à la nature et aux animaux. En développant, dès *Éléments pour une éthique de la vulnérabilité. Les hommes, les animaux, la nature*<sup>10</sup> et surtout dans *Les Nourritures. Philosophie du corps politique*<sup>11</sup>, une philosophie de la corporéité, d'inspiration phénoménologique, qui décrit la matérialité du sujet et met en lumière la dimension relationnelle de son existence, le fait qu'il est toujours relié aux autres, humains et non-humains, et dépend de la nature, mon objectif était clairement de substituer à la conception individualiste et désincarnée du sujet, qui sert de soubassement aux constructions éthiques et politiques modernes et contemporaines, une autre philosophie du sujet.

Quand je parle d'un sujet relationnel pensé dans sa corporéité, il ne faut pas l'entendre au sens psychologique, comme dans l'éthique du *care* ou l'écoféminisme, qui s'appuient sur le besoin que nous avons des autres pour nous construire et vivre. Il faut le comprendre non de manière existentielle, mais penser qu'il s'agit d'un *existential* comme dirait Heidegger, d'une structure de l'existence qui s'ensuit de la description de l'existant en tant qu'il « vit de », mange, occupe l'espace, habite la Terre et donc cohabite avec les autres, meurt et est engendré. Cette phénoménologie doit plus à Levinas qu'à Strauss, qui ne revient pas aux choses mêmes directement, puisqu'il passe par l'analyse des opinions de la Cité et que, pour lui, ce qu'il y a d'universel ou d'universalisable chez l'être humain et qui doit servir à éclairer le politique ne provient pas de la description de notre condition terrestre et corporelle, mais est à chercher dans les textes des classiques. De plus, on l'a déjà dit, Strauss croit en une nature de l'homme figée. Toutefois, ne pas renoncer à l'universalisme est le signe d'une inspiration straussienne. Certes, il s'agit d'un universalisme en contexte :

9. Paul RICŒUR, *Soi-même comme un autre*, Paris, Seuil, 1990.

10. Cerf, 2011.

11. Seuil, 2015.

“ **Pourquoi est-on philosophe politique ?  
Parce qu'on sait que le mal existe et que  
l'on redoute le mal politique.** ”



les structures de l'existence, que la phénoménologie de la corporéité et des nourritures met en évidence, devront être appliquées en tenant compte des différents contextes géographiques, sociaux et culturels, mais ce sont quand même des repères qui conduisent à enrichir les finalités du politique. En effet, en fondant le politique sur un sujet considéré dans sa condition corporelle et terrestre et pas seulement défini par la liberté et le projet, l'écologie, le souci pour les générations futures et la justice envers les animaux deviennent de nouveaux devoirs de l'État. Ce dernier n'est plus seulement un cadre extérieur garantissant la sécurité et un minimum de justice sociale. Un motif eudémontiste ainsi que les dimensions de l'existence liées à notre dépendance à l'égard des autres et de la nature indiquent de nouveaux devoirs envers les autres, humains et non-humains, et irriguent la conception que l'on peut avoir du bien commun.

Cette manière de voir ce qu'il y a en dessous des théories et des institutions relève de la philosophie politique telle que Strauss, mais aussi Arendt et, à sa manière Ricœur, la pratiquent. La philosophie politique est profonde ou elle n'est pas. Quand elle n'est pas adossée à cette réflexion sur la condition humaine, c'est de la philosophie sociale ou une théorie politique. C'est important, mais c'est autre chose. On le voit, les sources et références utilisées sont déterminantes. J'ai construit mon travail sur une base fournie par Strauss et c'est ensuite la phénoménologie, notamment celle de Levinas et de Merleau-Ponty, qui m'a donné les moyens de réaliser l'objectif que je poursuivais : enrichir le libéralisme politique. Encore une fois, ce qu'apporte Strauss à la politique, c'est que la philosophie politique ne suppose pas seulement une interrogation sur les institutions, mais invite à penser le bien commun dans une démocratie pluraliste où des conceptions du bien s'affrontent et où les individus, dans leur majorité, ne disposent plus du secours de la tradition pour s'orienter à la fois individuellement et collectivement.

Cette interrogation souligne la proximité entre Leo Strauss et Hannah Arendt, par-delà leurs différences et leurs différends. Tous les deux sont des juifs allemands impressionnés par Heidegger et qui ont connu le nazisme. L'Allemagne, c'est le pays où, au XX<sup>e</sup> siècle, le pire est expérimenté avec le national-socialisme et le communisme. Pour Strauss comme pour Arendt, qui souligne, dans le vol. 3 de *Les Origines du totalitarisme*, le lien entre la démocratie de masse et la désolation ou le fait que les individus, ayant perdu tout rapport spontané au monde commun, sont vulnérables aux solutions totalitaires, il importe aussi de réfléchir à ce qui nourrit le désir de vivre ensemble et donne pour ainsi dire le sens de la liberté. Enfin, l'un et l'autre prennent au sérieux les défis que pose la technique moderne.

### *Comment analysez-vous le rapport de Strauss au nihilisme?*

Dans *Pensées sur Machiavel*, il est question, certes encore timidement, de la technique et on sent que ce que redoute Strauss est une certaine déshumanisation. Il sait aussi que la perte de tout idéal peut alimenter le nihilisme et engendrer une haine de l'Occident et des Lumières très bien décrite dans un texte du début des années 1940 consacré aux jeunes nihilistes allemands<sup>12</sup>. Ces derniers sont révoltés par un monde prosaïque et sans héroïsme et, ne parvenant pas à donner une forme articulée à leur révolte, ils rejettent en bloc la civilisation associée aux Lumières, à la rationalité scientifique et à la démocratie ; ils choisissent le chaos sauvage, comme l'écrit Strauss. Ce dernier comprend les motifs non nihilistes de cette révolte nihiliste, mais il sou-

12. STRAUSS, « Le nihilisme allemand », *Nihilisme et politique*, trad. O. Sedeyn, Paris, Rivages, 2001, p. 31-76.

ligne que ces jeunes nihilistes n'ont pas trouvé de réponse articulée à leur révolte. Les jeunes nihilistes allemands qui adhèrent au nazisme ne savaient pas quoi mettre à la place de l'ancien monde qu'ils méprisaient, car ils avaient en face d'eux ou bien des personnes qui invoquaient les valeurs de l'humanisme de manière défensive et poussièreuse ou bien Heidegger et Carl Schmitt dont la pensée de la résolution et le décisionnisme les ont séduits.

Strauss partage le diagnostic de Schmitt concernant l'éclipse du politique, qui est réduit à la politique et devient une discipline autonome, prise entre l'économie et la morale. Mais la solution qu'il préconise n'a rien à voir avec l'opposition entre amis et ennemis de Schmitt! Comme on le voit, Strauss a toujours une position à la fois radicale et modérée, et cela l'amène à chercher des réponses complexes aux problèmes qu'il soulève. Il est conservateur, mais sa critique de la modernité ne peut être assimilée à celle de Joseph de Maistre, de Louis de Bonald ou même d'Edmond Burke. Enfin, il ne tombe pas dans le piège du romantisme et de la pensée de l'enracinement. On se rappelle quelle est la réponse que Heidegger propose pour lutter contre le *Gestell*, qui est un dispositif d'arraisonement transformant tout en ressources calculables<sup>13</sup>. Le monde déshumanisant de la technique menace l'authenticité et, aux § 74, 75 et 77 de *Sein und Zeit*, Heidegger, pensant le *Dasein* collectif sur le modèle du *Dasein* individuel, invite à chercher le salut dans l'identité nationale, dans le destin d'un peuple! Cette solution n'est pas sans lien avec l'adhésion de Heidegger au national-socialisme, dont il rejettera le biologisme, mais qui constitue pour lui un remède contre la perte d'identité. Cela est encore plus clair dans son *Discours de rectorat*. Strauss perçoit les dangers politiques de cette pensée de l'enracinement. Pour lui, le nationalisme et le fascisme sont toujours liés à une crise d'identité, mais ce n'est pas en conduisant des politiques de l'identité ni en rivant les êtres à leur appartenance qu'on peut résoudre la crise liée à la perte de confiance de l'Occident en son dessein. C'est, selon lui, par les textes et par la tension entre plusieurs traditions hétérogènes, représentées notamment par Athènes et Jérusalem, que l'on peut espérer s'en sortir. Le fait de se réclamer à la fois d'Athènes et de Jérusalem et de refuser de faire la synthèse de ces deux pôles antithétiques, de ces deux positions qui incarnent respectivement l'autonomie de la raison et le besoin de la révélation – que celle-ci soit identifiée à Dieu ou qu'il s'agisse simplement de la Loi, de l'hétéronomie de la tradition – est une manière, pour lui, de défendre les institutions démocratiques et de s'opposer à la superstition, tout en invitant à chercher dans la philosophie de Platon, d'Aristote et chez Maïmonide des éléments pouvant servir à revitaliser l'Occident. On peut ainsi éviter la déshumanisation consécutive au délitement du lien social et à la perte de tout idéal commun.

### *Quel est l'apport de Strauss à l'histoire de la philosophie?*

Tous les spécialistes de Maïmonide et de Spinoza considèrent que l'interprétation de Strauss est dépassée et, si l'on se tient sur le sol de l'histoire de la philosophie, force est de constater qu'ils ont raison. Mais cela ne veut pas dire que la lecture de Strauss n'apporte rien. Au contraire. Il ne faut pas rechercher chez lui une doxographie exacte, mais comprendre qu'il fait une philosophie de la philosophie : il utilise les auteurs comme des ouvre-boîtes qui permettent de soulever des problèmes et pointer les enjeux qui leur sont attachés. C'est très clair avec Spinoza qui est, aux yeux de Strauss, un représentant des Lumières radicales, lesquelles se définissent par l'affirmation de l'autonomie de la raison. Ainsi, Spinoza n'est pas étudié pour

13. Martin HEIDEGGER, *Le Principe de raison*, tr. A. Préau, Paris, Gallimard, Tel, 1962.

lui-même, mais par rapport à sa réception chez Mendelssohn, Lessing, Novalis et l'idéalisme allemand, et par Jacobi, qui déclenche la querelle du panthéisme et de la révolution. Cette querelle, qui éclate en Allemagne dans les années 1780 et durera plus de trente ans, est liée à l'interrogation sur l'athéisme de Spinoza et à la question de savoir si on peut se passer de l'hétéronomie et fonder la politique sur des principes purement rationnels ou si la raison doit être accueillante à la révélation. Pour Strauss, ces questions sont encore les nôtres.

Spinoza intéresse Strauss parce qu'il fait une critique radicale de la religion au sens où il la rejette du côté de la morale. Spinoza détruit la religion comme hétéronomie, comme Loi. Il représente une rupture radicale avec la tradition. Quant à Hermann Cohen, auquel Strauss consacre plusieurs textes, il est un peu son père spirituel, parce que c'est lui qui l'a amené à se tourner vers Maïmonide, bien que son interprétation du philosophe juif médiéval soit morale, alors que Strauss le lit comme un philosophe politique, et qu'il ne soit pas d'accord pour condamner Spinoza, dont Cohen dit qu'il a mérité l'excommunication. Pour Strauss, *Le Traité théologico-politique* n'est ni antijuif ni prochrétien. Il analyse les motivations et stratégies de Spinoza dans cet ouvrage qui s'oppose à la théocratie, pose les fondements de la séparation entre la religion et la politique et défend la liberté de penser.

*Des chercheurs comme Daniel Tanguay et vous, en se référant aux sources allemandes et aux textes de jeunesse de Strauss, n'ont-ils pas jeté une lumière nouvelle ou du moins différente sur cet auteur qui, aux É.-U., était surtout vu comme un théoricien politique?*

Jusqu'aux années 2000 environ, les textes de Strauss importants pour ses disciples américains sont surtout ceux qu'il publie en langue anglaise et qui portent sur sa critique du droit naturel moderne et de l'historicisme, comme *Droit naturel et histoire*. Ce qu'il écrit à la fin des années 1940 et au début des années 1950 sera repris par ses élèves, notamment par Allan Bloom. Celui-ci va faire de Strauss un champion de la critique des sciences sociales et du relativisme des valeurs. Pourtant, on ne trouve nulle part chez Strauss l'expression « relativisme des valeurs » ; il parle plutôt de nihilisme. Strauss vient d'un autre univers culturel que Bloom. Il a assisté à la montée du national-socialisme, est imprégné de culture allemande et juive. Il a fait sa thèse avec Ernst Cassirer et connaît bien le néokantisme dont il se démarque fortement. Il ne croit pas à l'humanisme de Cassirer, qui, à ses yeux comme aux yeux de la plupart des jeunes phénoménologues de l'époque, a été vaincu par Heidegger, lors des célèbres entretiens de Davos, en 1929. Presque personne ne croit après la Première Guerre mondiale et, *a fortiori*, après la seconde, que l'on puisse fonder une morale universelle sur la raison et que celle-ci soit un guide infaillible. Mais Strauss ne pense pas non plus que la vérité soit relative au *Dasein*. Il y a des vérités immuables que la lecture des textes classiques nous enseigne. Selon lui, Heidegger est un historiciste et sa pensée de la résolution nourrit le nihilisme.

On mesure ce qui sépare la culture de Strauss, son *background* comme on dit, et celle des étudiants américains des années 1950 et 1960. Mais, en même temps, je me rappelle ce que me disaient Pierre Hassner mais aussi Stanley Rosen, qui a été l'élève de Strauss et que j'ai rencontré en 2006 à Boston University : les jeunes Américains étaient heureux d'entendre quelqu'un qui parlait du judaïsme. Sans oublier sa manière de lire les textes et de comprendre les auteurs comme ils se comprenaient eux-mêmes ni sa prodigieuse érudition. Strauss connaissait tout et il était, en outre, polyglotte. C'est d'ailleurs un point commun aux Straussiens : Rémi Brague parle sept ou huit langues et beaucoup de Straussiens s'intéressent aux langues et traduisent. Bref, les étudiants à Chicago suivent les cours de ce professeur qui a un

enseignement différent de celui des autres et qui les initie aux classiques, donne des cours sur Montesquieu, Rousseau, Kant, etc. A. Bloom a transformé la pensée de Strauss en l'américanisant et en la replaçant dans un contexte polémique qui est celui de la critique des sciences humaines et sociales. Bloom et ses propres élèves, dont certains seront néoconservateurs, vont contribuer à durcir la pensée de Strauss. Ce dernier était assurément conservateur, mais moins que ses successeurs qui se retrouveront dans le camp de George Bush! Le roman de Saul Bellow, *Ravelstein*, est très éclairant sur le climat qui règne dans les campus américains et sur la différence entre Strauss, représenté par l'austère Professeur Davar, et le flamboyant A. Bloom.

De manière générale, les chercheurs américains ignoreront longtemps les textes allemands de jeunesse de Strauss et le débat tacite avec Heidegger. Les livres sur Maïmonide et les textes juifs seront plus connus des cercles straussiens et de ses disciples, mais, en général, l'image de Strauss et l'usage qu'on fait dans les facultés de sciences politiques de ses textes sont liés aux écrits sur Machiavel, sur le droit naturel moderne, etc. Enfin, beaucoup de Straussiens, sans doute parce que, dans les années 1970, l'éthique et la justice procédurales apparaissent, vont invoquer Strauss contre ces théories et contre le postmodernisme. Je me rappelle être allée en 2006 à l'université de Chicago pour rencontrer Leon Kass, qui a fait un travail important en bioéthique et qui a bien connu Strauss, et Nathan Tarcov, qui enseignait au Committee on Social Thought. J'avais beaucoup apprécié les échanges avec eux, mais je trouvais que les critiques faites par N. Tarcov à John Rawls étaient injustes. Car on voit bien que, à la fin de la *Théorie de la justice*, J. Rawls n'exclut pas la réflexion sur les vertus et qu'il insiste sur l'importance qu'il y a à développer le sens de la justice. Ce n'est qu'un exemple, mais il montre que, même parmi les Straussiens les plus distingués, il y a une certaine tendance à lire les textes des autres auteurs avec les yeux de Strauss. Cela génère parfois un certain dogmatisme.

Je n'ai pas fait carrière sur Strauss et ne suis restée qu'un an aux États-Unis, mais ce que des personnes comme Daniel Tanguay, moi-même et d'autres, au début des années 2000, avons apporté, c'est une lecture de Strauss à partir de ses sources juives et allemandes et de ses textes de jeunesse. D'ailleurs, nous devons cela à la publication en allemand des œuvres complètes de Strauss par Heinrich Meier, dès les années 1990, chez J. B. Metzler Verlag. Cela a permis de renouveler la manière de lire Strauss. Bien sûr, il y a des évolutions dans sa pensée, des ruptures, puisque, à partir de la fin des années trente, il ne parle presque plus de Maïmonide ni des Lumières médiévales, mais les sources que nous avons mises en avant ont jeté sur lui une lumière nouvelle. Il y a désormais beaucoup de chercheurs qui continuent ce travail et certains qui travaillent même à partir de ses cours. Il y aurait des traductions à faire, de nombreuses autres choses à découvrir. Des livres excellents sur Strauss existent maintenant, en Europe, aux États-Unis. Encore une fois, en travaillant avec un matériau plus riche, avec des sources plus diversifiées, les travaux actuels sur Strauss, bien que parfois répétitifs, jettent une lumière plus nuancée sur son œuvre.

Toutefois, je trouve certains Straussiens encore un peu fétichistes, par exemple, quand ils voient de l'art d'écrire partout! Je ne dis pas que l'art d'écrire n'a aucune pertinence. Au contraire! Il est fondamental parce que la persécution explique les stratégies d'écriture des auteurs, comme on le voit chez Spinoza et Maïmonide notamment. Et même à l'époque contemporaine, pratiquer l'art d'écrire est important. Surtout quand on travaille sur des sujets difficiles, comme le rapport aux animaux : le fait de distinguer un sens exotérique, que tout le monde peut saisir, et un sens ésotérique, plus caché, où l'on s'adresse à un petit nombre de gens et où l'on pense au temps long, tout cela a du sens. Il est capital de distinguer les textes, de réfléchir

aux publics auxquels on s'adresse, et cela influe sur ce que l'on dit ainsi que sur la manière dont on le dit. Il y a des choses que l'on juge vraies, mais que peu sont capables d'entendre, et il y en a d'autres, qui sont moins justes, mais que la plupart des personnes peuvent entendre et qui sont utiles à la société. Celles et ceux qui prennent la parole sur des sujets qui soulèvent des résistances profondes devraient lire Spinoza et Maïmonide, afin d'élaborer une stratégie de communication allant bien au-delà des éléments de langage et des slogans auxquels on réduit parfois la communication! Donc l'art d'écrire est encore pertinent, mais il ne faut pas lire tous les textes de philosophie en appliquant les grilles de Strauss.

*Selon vous, quelle place la tradition religieuse occupe-t-elle dans la critique straussienne de la rationalité contemporaine?*

Des chercheurs comme Tanguay et moi sommes très différents des Straussiens comme Pierre Manent, qui est un Straussien catholique. Strauss était très probablement athée. Mais, en tant que juif, il est attaché à la tradition et les textes sont la médiation nécessaire pour avoir accès à soi et au monde. Comme je l'ai expliqué en parlant de sa méthode et de ce que j'ai appelé sa phénoménologie politique, ce n'est pas parce qu'il montre ce que nous pouvons apprendre *des Anciens* et *de Maïmonide* (et pas seulement sur eux) qu'il souhaite le retour à l'esclavage et à un ordre hiérarchique. Il n'est pas non plus question de prôner un État dont les décisions politiques seraient fondées sur la religion, et encore moins sur les valeurs chrétiennes.

Strauss, pendant sa jeunesse, était sioniste, puis il a opté progressivement pour une pensée comme celle de Franz Rosenzweig ou de Juda Halévi qui, dans le *Kuzari*, composé en 1140 environ, souligne l'importance de planter partout les germes d'une pensée qui se diffusera en donnant naissance à des créations nouvelles. Dans *Pourquoi nous restons juifs*, il s'interroge sur ce que serait un État se fondant sur une tradition où la religion est aussi importante. Le sionisme politique serait-il fatalement un sionisme religieux? La grande question pour ceux qui, comme Strauss et son ami Gershom Scholem, se demandent comment raviver la tradition juive, est de savoir dans quel *corpus* puiser? Faut-il aller chercher du côté du mysticisme, comme le fera Scholem, ou le rationalisme de Maïmonide est-il un modèle à suivre et à actualiser? Strauss, comme on l'a dit, a évolué en devenant plus d'Athènes que de Jérusalem, et en cessant dans ses textes de faire référence à Maïmonide, mais la question des limites de la raison demeure fondamentale à ses yeux. Elle explique son intérêt pour Maïmonide et a été au cœur de sa thèse sur Jacobi, dont la critique interne du rationalisme fournit le point de départ à sa critique de la modernité.

Qu'est-ce que la raison et quel rationalisme peut éviter de se retourner en irrationalisme et en barbarie? C'est ma question. C'est pour cela que j'ai intitulé le livre tiré de ma thèse *Leo Strauss : une autre raison, d'autres Lumières. Essai sur la crise de la rationalité contemporaine* (Vrin, 2005). On retrouve dans celui qui a été publié en 2021, *Les Lumières à l'âge du vivant*, la référence à la conférence de Vienne de 1935 de Husserl. Comment sauver la raison? Comment sortir d'une raison réductionniste, réduite au calcul et qui donne naissance à l'ère de la quantification et de la réification que des phénomènes comme la bureaucratisation, le totalitarisme et le capitalisme illustrent? Bien qu'ils soient différents, voire contradictoires, ces phénomènes relèvent d'une rationalité instrumentale incapable de distinguer entre les fins. Comment penser une raison qui ne soit pas amputée de cette réflexion sur les fins de l'humain et sur ce que Husserl appelle le monde de la vie lequel, ne désigne pas le monde des vivants, mais le sol intersubjectif commun dont naissent toutes les opérations de la

conscience, les sciences, les opinions? Cette question, qui a une dimension à la fois intellectuelle et pratique, voire civilisationnelle, et qui relie la crise de la rationalité scientifique à la possibilité d'une débâcle politique, est chez Strauss. Elle est toujours au cœur de mon travail, même si les outils et les méthodes d'investigation qui sont les miens ne se réfèrent plus à son travail et que je rejette son essentialisme et son perfectionnisme, cette idée que le modèle idéal d'une vie accomplie est le mode de vie philosophique. Un universalisme fondé sur une phénoménologie de la corporéité, inspirée de Levinas et de Merleau-Ponty ne peut avoir ce côté surplombant et élitiste qu'on trouve chez Strauss.

david.smadja@univ-eiffel.fr