

# Leo Strauss et George Bush

Corine Pelluchon<sup>1</sup>

## Le procès Leo Strauss

Strauss est actuellement à la mode : tout le monde en parle, parce qu'il est censé avoir inspiré Paul Wolfowitz, élève d'Allan Bloom et du mathématicien Albert Wohlstetter. Les uns en font le père du néoconservatisme américain et voient dans sa critique de la modernité et du relativisme l'origine du vent réactionnaire qui se met à souffler un peu partout. Les autres, pour défendre le philosophe juif allemand qui a émigré en 1938 aux États-Unis et s'est éteint en 1973, dressent le portrait d'un homme qui a consacré sa vie à l'étude et fait preuve d'un esprit de modération, à une époque où les Frères ennemis se disputaient le monde, en plein maccarthysme et au moment où les intellectuels en vogue hésitaient à dénoncer le régime stalinien : comme le rappelle sa fille adoptive<sup>2</sup>, Strauss faisait sien le mot de Churchill sur la démocratie et, de fait, il lui a apporté son soutien, mais cela ne l'a pas empêché d'en relever les failles. Ainsi, depuis plus de six mois, on peut lire dans les journaux et les magazines des articles, presque toujours polémiques, qui accusent Strauss d'être responsable de la guerre en Irak ou qui, au contraire, le lavent de tout soupçon. Une sorte de non-lieu est prononcé, mais il n'y a pas d'analyse philosophique sur ce qui peut autoriser ou au contraire interdire tout rapprochement entre la pensée de L. Strauss et la politique de G. Bush.

Nous avons choisi trois angles d'attaque pour cette étude. Le premier axe concerne la critique du libéralisme qui conduit Strauss à dialoguer avec C. Schmitt entre 1932 et 1933. Or, les enjeux de ce débat autour de Hobbes et de la question de la guerre, sont décisifs : non seulement la confrontation avec Schmitt fait ressortir la position qui est celle de Strauss à l'égard de la démocratie libérale et souligne tout ce qui sépare l'examen philosophique des présupposés sur lesquels repose la pensée moderne du credo sur le déclin de la civilisation, mais en plus leur commune approche de la nouvelle forme de tyrannie marquée par l'ère de la technique et l'éclipse du politique n'aboutit pas chez Strauss au décisionnisme. Au contraire, il appartient à Strauss d'avoir souligné à la fois la lucidité de Schmitt sur l'inhumanité des nouveaux types de guerre faites au nom du bien et de l'humanité et son incapacité à sortir du nihilisme. Schmitt, prônant la guerre comme décision ultime, ne sait pas pourquoi il faut se battre ni au nom de quoi. Est-ce à dire que les guerres sont justes dès lors qu'elles servent à imposer le meilleur régime ?

Cette question introduit au deuxième axe de notre réflexion, c'est-à-dire à la notion de régime politique. Cette notion est-elle une réalité qu'il faudrait imposer partout ou simplement une idée régulatrice qui sert à articuler le politique à la question de la fin de l'homme, c'est-à-dire à l'examen du type d'homme que

nous voulons promouvoir ? Quel est le statut de cette notion et quel est le sens de la critique par Strauss du relativisme ? Cette question du relativisme va de pair avec l'analyse critique d'un ouvrage qui est cité abondamment par les détracteurs comme par les élèves de Strauss<sup>3</sup>. Elle suppose que l'on examine la fonction qui est celle du droit naturel chez Strauss et que l'on réfléchisse au sens du retour aux Anciens qu'on lui prête.

Il s'agira alors, dans un troisième temps, de se demander quel est le rôle du philosophe. C'est dans ce débat que la question du religieux sera abordée. Loin d'être un simple asile pour les ignorants, la religion a une fonction sociale dont Spinoza était parfaitement conscient et auquel il s'agit de réfléchir, car c'est toute la question des limites de la morale laïque à fonder une société qui soutienne les institutions démocratiques qui est en jeu. Comment la démocratie peut-elle être sauvée des menaces qui la guettent de l'intérieur ? Comment l'Occident peut-il trouver, dans sa tradition, dans ses Lumières, modernes et surtout pré-modernes, de quoi échapper à la dialectique destructrice qui l'entraîne vers l'autodestruction ?

### **Critique du libéralisme, nihilisme et décisionnisme**

B. Constant disait que le commerce avait remplacé la guerre<sup>4</sup>. Il ajoutait que cette situation n'était pas sans danger, car « absorbés dans la jouissance de notre indépendance privée et dans la poursuite de nos intérêts particuliers », nous pouvions « renoncer trop facilement à notre droit de partage dans le pouvoir politique »<sup>5</sup>. Le risque de dictature et celui qui dérive de la démocratie de masse sont également présents chez Strauss, lorsqu'il écrit que le communisme et le nazisme ont été des protestations contre la civilisation occidentale qui sont venues de l'homme occidental lui-même<sup>6</sup> : les communistes contestèrent l'idéal d'une société universelle centrée sur la consommation et le capitalisme, et les nazis, pleins de haine pour ce « bolchevisme culturel », rejetèrent en bloc la civilisation occidentale. C'est ce motif et ce passage du mépris au rejet et à la haine de l'État libéral que l'on retrouve chez Carl Schmitt (1888-1983). Cela explique sans l'excuser qu'il ait adhéré<sup>7</sup> au nazisme et surtout cela montre que sa critique du libéralisme, qui aboutit à ce qu'il appelle l'État quantitativement total, où tout est politique parce que rien ne l'est plus vraiment, le conduit à une solution qui est très inférieure à la conscience qu'il a des vrais problèmes.

D'un côté, Strauss est d'accord avec Schmitt pour dire que « la tentative d'abolir le politique par amour de l'humanité n'a pas d'autre effet, inévitablement, que d'accroître l'inhumanité »<sup>8</sup> : la technique et l'humanitaire deviennent l'arme et le prétexte de guerres encore plus féroces, car l'ennemi est déclaré hors humanité. L'éclipse du politique et l'angélisme moderne sont destructeurs. Pour toutes ces raisons, la référence à Hobbes est un moment essentiel de l'interrogation sur l'héritage des Lumières. D'un autre côté, ces deux auteurs se séparent radicalement, parce que Schmitt, prisonnier d'un motif esthétique et moral, interprète Hobbes dans le sens du décisionnisme et n'élabore pas une pensée lui permettant de dépasser le nihilisme qu'il condamne. Au contraire, Strauss, qui ne se focalise pas sur la représentation de l'individu en bourgeois moderne avide de distractions, montre les présupposés politiques qui expliquent que nous soyons passés d'un régime politique censé préserver la liberté humaine et promouvoir la paix à une forme de tyrannie. Celle-ci est marquée par l'ère de la technique et la toute-puissance

de l'argent et va de pair avec un nouveau type de guerres dont nous sommes, au XXI<sup>e</sup> siècle, les spectateurs impuissants. Loin d'assortir sa critique de la démocratie d'un rêve de grandeur et de la nostalgie pour un monde où les hommes seraient moins prisonniers des biens matériels, Strauss réfléchit aux conséquences de la pensée moderne qui a exclu la question du bien vivre de la politique et de la raison elle-même, devenue l'esclave des passions (D. Hume) et identifiée à un instrument de mesure. Dans les deux cas, il y a un procès fait à la modernité. Mais ni le diagnostic ni le remède proposé ne sont les mêmes.

Les problèmes que nous rencontrons sont donc engendrés par un type de société fondée sur la séparation du privé et du public qui est au fondement de l'État moderne. À l'origine, la démocratie libérale, née dans les traités théologico-politiques de Hobbes et de Spinoza, devait garantir la liberté de penser et mettre fin aux guerres de religion. Quand l'Église n'a plus été l'ennemie et les libertés formelles semblaient acquises, le centre d'intérêt s'est déplacé du théologique à la métaphysique puis à la morale humanitaire et à l'économie<sup>9</sup>. Ce processus de neutralisation, dont la sécularisation n'est qu'un cas particulier, n'a pas seulement remplacé le soldat et le prêtre par le bourgeois, mais elle a conduit à la disparition du politique, devenu une simple province autonome de la culture, à côté de l'art, de la science et de l'économie. Strauss ne se borne pas à montrer, dans son commentaire sur *La notion de politique*, que Schmitt ne supporte pas cette disparition de l'esprit de sérieux<sup>10</sup> et cette volonté de neutralisation qui est solidaire de la disparition du regroupement ami-ennemi comme critère du politique. Certes, pour Schmitt, l'épreuve de la guerre est le moment décisif, le moment politique, celui de la décision ultime. Mais l'intérêt de l'analyse de Strauss est qu'il souligne l'imposture qui accompagne l'idéal d'une société mondialisée qui prétend travailler à la prospérité (de tous) et à la paix.

Schmitt récuse la perspective humaniste et mondiale que la philosophie des Lumières a voulu conférer à la politique et l'hypothèse d'une *Weltbürgerlichkeit* qui se veut pacifiste, mais qui, en réalité, n'emploie un vocabulaire d'essence pacifiste que pour « provoquer de nouveaux regroupements en amis et ennemis », où « l'adversaire ne porte plus le nom d'ennemi », mais où il est mis « hors la loi et hors l'humanité pour avoir rompu et perturbé la paix »<sup>11</sup>. Non seulement la guerre subsiste, mais elle est pire parce que l'on nie à l'ennemi toute participation à l'humanité : « une guerre menée aux fins de conserver ou d'étendre des positions de force économiques aura à faire appel à une propagande qui la transformera en croisade ou en dernière guerre de l'humanité »<sup>12</sup>. Strauss, qui commente les propos de Schmitt, est d'accord avec lui pour dénoncer la récupération des droits de l'homme et de l'humanisme à des fins militaires et économiques. On peut faire une guerre et mener une politique d'expansion en déclarant que c'est le combat du Bien contre le Mal, contre un ennemi qui est hors la loi parce qu'il s'oppose au règne du droit et à l'ordre que l'on a déclaré supérieur et qui, en réalité, est l'ordre que l'on impose. Ce que Strauss ne conteste pas de l'analyse de Schmitt, à ce premier niveau de l'analyse, interdit toute justification par sa philosophie de la politique de G. Bush.

Ainsi, l'appel du Président américain au patriotisme de ses soldats et à l'héroïsme n'est certes pas comparable au culte du martyr des terroristes proches de Ben Laden. Cependant, il s'agit, dans les deux cas, d'une manière de valoriser son camp en faisant appel à des arguments nationalistes,

identitaires, voire raciaux et cette crispation sur soi ne constitue aucunement la réhabilitation de l'antique vertu de courage. De même, loin d'être une réponse au nihilisme et au relativisme que les deux camps condamnent, leur campagne de propagande et le vocabulaire qui est utilisé montrent que nous sommes dans la réaction : les protagonistes, prisonniers du désespoir et du ressentiment qui vient de l'impuissance où ils sont d'échapper au nihilisme, ne trouvent pas d'autre solution que cette exaltation de la force que l'on trouve dans le décisionnisme de Schmitt. Strauss n'aurait sûrement pas manqué de faire ces remarques et, pour cette raison, il n'aurait pas pu apporter son soutien à G. Bush.

En outre, en se référant au Socrate du *Criton*<sup>13</sup> et à ses lettres à Kojève<sup>14</sup> où Strauss recommande la modération (*sophrosynè*), c'est-à-dire aussi la défense du régime constitutionnaliste, dont il souligne les imperfections, on voit que la règle qu'il suit est d'être radical dans les concepts et d'être souple et prudent dans l'action, au lieu de croire que l'idéal peut s'incarner et de justifier une politique de fer et de sang. Ceux qui se rappellent la *Lettre VII* de Platon et les réserves de Strauss sur les philosophies de l'histoire comprendront que l'on ne peut s'autoriser de sa pensée pour cautionner la politique de G. Bush. Au contraire, Strauss a mis en évidence les moments décisifs où la modernité s'est retournée contre elle-même, où un projet de civilisation marquée par la maîtrise des hommes et de la nature et censée promouvoir le bonheur et la paix a abouti à l'autodestruction. Comment les Lumières ont-elles pu jouer les apprentis-sorciers ? Cette démarche archéologique n'a rien à voir avec le procès d'une civilisation ni avec cette idée que l'histoire serait forcément l'histoire d'une décadence et que la solution à la crise de l'Occident serait soit le retour au passé soit l'appel à un autre type de société<sup>15</sup>. Il s'agit bien chez Strauss d'une critique constructive de la démocratie et d'un examen de l'héritage à la fois positif et négatif des Lumières. De même, sa pensée, dont le centre est l'interrogation sur la crise de la rationalité contemporaine, n'aboutit pas à la défense d'un régime et d'un pays qui serait censé incarner le Bien. Au contraire, le fait que l'on parle de Strauss en mettant au premier plan sa critique du relativisme du Bien # qui aurait rendu impossible toute dénonciation des régimes injustes qui existent dans le monde<sup>16</sup> # montre que l'on a une connaissance très partielle et très superficielle de ce philosophe, dont on se borne à résumer l'introduction de *Droit Naturel et Histoire*.

### **Le meilleur régime, une idée régulatrice et non une réalité**

Non seulement Strauss ne fait pas l'apologie de la guerre, mais en plus si, pour une raison ou une autre, il avait pensé que la guerre était justifiée, comme c'était le cas lors de l'engagement des États-Unis dans la Seconde Guerre mondiale, il n'aurait pas invoqué l'argument qui est celui des néoconservateurs proches de G. Bush. En effet, le meilleur régime ne peut être imposé, que ce soit par la guerre ou d'une autre façon, pour la simple raison qu'il n'existe pas. Il s'agit non d'une réalité incarnée par un État, mais d'une idée régulatrice. Et c'est justement le statut que Strauss confère à cette notion qui explique qu'il soit en outre impossible d'étendre un modèle jugé idéal à tous les pays, abstraction faite des coutumes et de l'état d'esprit liés aux différents pays. Strauss a insisté, dès ses premiers travaux<sup>17</sup>, sur la nécessité de prendre en compte ces données empiriques de la politique et s'est approprié la critique que des penseurs comme Burke et Jacobi ont pu faire de l'abstraction des droits de l'homme et de

la démarche des révolutionnaires qui prétendent déduire de principes *a priori* les règles de justice applicables à une société et les imposer sans tenir compte des coutumes et de l'histoire qui ont façonné une communauté. Strauss a exprimé clairement cette idée : « La plupart des philosophes du passé [...] tenaient pour évidente la distinction entre la question philosophique du meilleur ordre politique et la question pratique de savoir si l'on devait ou si l'on pouvait instituer cet ordre dans un pays donné en un temps donné. [...] Ils tenaient pour acquis qu'une action politique fondée sur la croyance que ce qui est le plus désirable en soi doit être mis en pratique dans toutes les circonstances, quelles que soient ces circonstances, ne convient qu'à d'inoffensives colombes, ignorantes sans doute de la sagesse du serpent, mais non à des hommes intelligents et bons »<sup>18</sup>.

De plus, les termes moralisateurs qu'utilise Bush contrastent avec ceux de Strauss. Celui-ci n'a même jamais parlé d'une crise des valeurs. Il ne dirait pas qu'un régime politique est bon parce qu'il permet à chacun de vivre dans la dignité. Apparemment, un tel propos, qui peut justifier une sorte de croisade contre le Mal ou la tyrannie, ressemble à la question sur le bien vivre qui est au centre de la réflexion dans la philosophie politique classique que Strauss veut réactualiser. Pourtant, ce sont deux choses radicalement différentes. Premièrement, le « bien vivre » ne renvoie pas à l'exercice par chacun de sa liberté individuelle, qui est visé exclusivement par G. Bush comme par tous ceux qui ne remettent pas en cause le principe individualiste sur lequel reposent nos sociétés : quand les Grecs parlent de la perfection ou de l'excellence humaine, il ne s'agit ni de l'héroïsme dont certaines sociétés peuvent avoir la nostalgie ni de ce que nous appelons la dignité, mais de ce qui permet à l'homme d'accomplir son essence. Le sage n'est pas un surhomme, mais, plus qu'un autre, il est humain. En outre, cet accomplissement passe par l'exercice de sa raison ou par une sagesse liée à des connaissances ou opinions vraies. La perfection est indissociable chez les Grecs, comme chez Maïmonide, de l'acquisition de vérités. La rectitude du jugement ou la morale s'ensuivent de cette éducation intellectuelle, à laquelle les lois et l'État participent et qui n'est donc pas laissée à la discrétion de chacun ni aux seules institutions, comme la famille et l'école, à qui ces tâches sont confiées dans les sociétés libérales.

Autrement dit, la morale n'est pas chez Platon ou chez Maïmonide au centre de la pensée politique ni des revendications : les questions sur les fins de l'homme ont une dimension morale évidente, puisque, compte-tenu de cette conception de l'homme, qui n'est pas un *individu* libre mais dont l'être est pensé en fonction de sa place dans l'univers (le cosmos ou la nature) et par rapport à Dieu, on ne peut pas tout autoriser, mais cette dimension éthique est *intégrée* à la réflexion politique et à la raison elle-même. C'est pourquoi, la morale chez les Anciens ne peut servir de caution à une politique. Au contraire, elle devient le prétexte à une action politique aujourd'hui parce qu'elle est extérieure à la réflexion politique : dans la pensée moderne, où la question sur les fins de l'homme est exclue d'une interrogation qui n'est plus d'essence philosophique mais qui est centrée sur la notion de pouvoir, on ne se bat plus que pour la défense des libertés individuelles et des intérêts privés, y compris quand il s'agit de ceux d'une nation particulière. Et, comme on ne veut pas avouer que le moyen pour garantir cette prospérité d'un pays est l'impérialisme, surtout dans un monde où les échanges sont mondialisés, alors on confond tout.

Ainsi, il est fort probable que si Strauss, par exemple, avait été pour la guerre en Irak, il n'aurait pas invoqué la lutte contre le tyran S. Hussein et aurait montré du doigt ceux qui, par bêtise, rapprochent cette intervention armée de la lutte contre l'Allemagne nazie. Il aurait invoqué des arguments plus terre à terre, qui renvoient aux intérêts économiques ou géopolitiques d'une nation particulièrement soucieuse de défendre sa puissance et de maintenir son image de gendarme du monde. Dans cette affaire, il n'y a rien qui puisse ressembler au combat du Bien contre le Mal. Et, si le relativisme est toujours un préjugé moderne, ce n'est pas tant dans les relations internationales qu'il s'agit de le dénoncer qu'à l'intérieur de nos sociétés où *tout* est laissé à l'appréciation de chacun, qu'il s'agisse de la morale, de la religion, de l'euthanasie, etc. Car cette éclipse du sens véritable de la Loi # et de la structure symbolique ou du rôle éducatif qu'elle implique et qui dépasse l'opinion individuelle # fait les délices des media, qui sont les grands vainqueurs de la confusion et les complices de la tyrannie actuelle. Mais le relativisme des valeurs, la puissance des media et même le règne de l'argent sont les conséquences du mal, et non sa cause.

Pour comprendre la crise de notre temps et faire l'archéologie du nihilisme, il faut prendre les choses à la racine. Et c'est là que Strauss nous précède, car il montre qu'il y a une querelle qui est plus ancienne et plus radicale que la rivalité entre l'Est et l'Ouest, l'Europe et les États-Unis, l'Orient et l'Occident : il s'agit de la querelle entre les Anciens et les Modernes et de la disparition de la philosophie politique classique, où cette question du meilleur régime avait un sens. Mais alors que Kojève défendait la révolution, qui devait imposer cette société parfaite, alors qu'il identifiait le philosophe et l'homme d'action<sup>19</sup>, Strauss n'a jamais imaginé que la Cité idéale correspondît à un régime existant. Parce que le régime politique n'est pas une simple affaire d'institutions, mais renvoie à une manière d'être ensemble et à certaines options pour l'homme et pour le vivant, cette question, relative à la philosophie politique, ne doit pas être éludée. Car sans elle, le politique n'est plus le lieu de la décision et est au service des groupes de pression.

Strauss a articulé la question du bien vivre aux lois et pris du recul par rapport à la manière dont, depuis Machiavel, les hommes se rapportent à l'État et à la communauté. Cette question du meilleur régime, qui est une idée régulatrice au sens où elle oriente la réflexion, est intempestive parce qu'elle suppose que l'on remette en cause le présupposé moderne : l'individualisme, le fait que l'individu, avec ses droits et « ses envies pressantes », est le point de départ et la fin de toute décision. Et c'est précisément cet individualisme, qui est le fondement de l'État libéral, que tous les opposants à la démocratie libérale ont visé. Or, Strauss fait une critique constructive de la démocratie libérale. Il pense jusqu'au bout la crise de l'Occident et de la rationalité contemporaine en montrant ce qui, dans la tradition, peut nous éclairer et nous permettre de nous sauver de la destruction. Cette tradition remonte aux Anciens, mais il s'agit encore de Lumières, même si ce sont celles de Platon et de Maïmonide. Le fameux « retour » de Strauss aux Anciens est donc en réalité une invitation à actualiser les notions qui sont au cœur du rationalisme classique. Son examen de l'héritage à la fois positif et négatif des Lumières est un appel à de véritables Lumières, que le conformisme de la modernité a obscurcies. Que faut-il changer pour que l'essentiel demeure ? Faut-il reparler de religion ?

### **La responsabilité du philosophe et le rôle de la religion**

Alors que le Président Bush ne cesse d'en appeler à Dieu et à un moment où la religion est mise au centre des attentats terroristes, nous ne pouvons pas éluder cette question relative à la fonction sociale de la religion. Cette réflexion est présente chez Spinoza<sup>20</sup> lui-même, qui est athée, et chez tous ceux qui se demandent quels relais on peut trouver à la religion une fois qu'elle n'est plus ce qui fonde le tissu social et que ce dernier s'est relâché jusqu'à transformer l'indifférence en vertu publique et à saper l'esprit sur lequel reposent les institutions démocratiques. Nous renvoyons le lecteur à ce qu'écrit Tocqueville dans la *Démocratie en Amérique*<sup>21</sup> et aux travaux de M. Gauchet<sup>22</sup>. Cette réflexion sur le rôle de la religion, qui va de pair avec la conscience des limites de la morale laïque à encourager le civisme et le respect mutuel dont la démocratie a besoin, n'a rien à voir avec la justification de la guerre par la religion.

Si l'on a pu penser, dans un passé encore récent, que les États-Unis étaient un pays patriote et admirer la solidarité des citoyens américains aux lendemains du 11 septembre, si l'on a pu se rappeler ce que disait Tocqueville sur la religion civile en Amérique, force est de constater que tout cela est révolu : le vocabulaire religieux de G. Bush suggère que nous sommes entrés dans une ère où l'Amérique, qui est devenue impériale, se sépare de l'esprit qui est le nôtre en Europe, où le souvenir de la guerre et la solution libérale à l'intolérance religieuse suffisent à cantonner le religieux dans la sphère privée. Et c'est peut-être aussi notre faiblesse, parce que cet exil de la religion dans la sphère privée va de pair avec son intériorisation. Or, ce processus qui a commencé à la fin du XIXe siècle fait que la religion se vide de tout contenu et que le christianisme est réduit à la morale de l'Évangile. Cette « faiblesse » du christianisme, surtout chez les Catholiques, contraste avec la vigueur du judaïsme et de l'islam, ce qui ne signifie pas que leurs fidèles aient la foi d'un Maïmonide ou la culture d'un Fârâbî ni que les athées d'aujourd'hui connaissent aussi bien la Bible que Voltaire, mais le défaut de connaissances dans le monde juif et musulman est compensé par un débordement identitaire qui rassemble les membres de ces communautés. La situation est différente aux États-Unis : les Juifs et les musulmans semblent plus intégrés au mode de vie des autres citoyens américains et ce sont les protestants qui parlent le plus fort de leur foi, comme ces chrétiens fondamentalistes que l'on trouve aussi dans l'entourage de G. Bush et qu'il ne faut pas confondre avec les néoconservateurs. Ces derniers, qui disent avoir commencé à gauche, sont des élèves d'élèves de Strauss. Leurs inspirateurs sont souvent d'origine juive. Ils ont pu soutenir Sharon et se situer dans l'héritage du sionisme dont Strauss s'était éloigné dès ses premiers travaux<sup>23</sup>. Ce qui est remarquable, c'est que le néoconservatisme américain est issu de deux « courants » plutôt étrangers l'un à l'autre, surtout si l'on réfléchit au fait que ceux qui se réclament de Bloom ou de Harry Jaffa sont agnostiques, même s'ils pensent, comme ce dernier, que la religion est le ciment de la société civile. Ces deux « courants », les élèves d'élèves de Strauss et les chrétiens fondamentalistes, fusionnent dans la mesure où les hommes des *think tanks* associent plus ou moins ouvertement la religion à la défense de la démocratie et au constitutionnalisme américains.

On le voit, l'écart se creuse entre les États-Unis et l'Europe, entre les Américains et nous. De même, l'écart se creuse entre Strauss et ses « successeurs ». Strauss était un philosophe juif allemand et plus qu'un autre, plus que Cohen par exemple qui incarnait la synthèse entre le judaïsme et le

kantisme, plus que Scholem qui rejette après la Shoah la référence aux Lumières allemandes, Strauss a maintenu ces deux pôles de son identité, qui sont en tension permanente, comme Jérusalem et Athènes le sont également. La substitution chez Strauss de l'idée de tension au schéma de l'*Aufhebung* ou au dépassement de la contradiction par la synthèse des opposés n'est pas la moindre contribution du philosophe. Mais pour voir une tension là où nous avons été habitués à voir une contradiction, il faut une véritable conversion du regard. Celle-ci passe par la connaissance des traditions hétérogènes qui déterminent l'Occident, c'est-à-dire la philosophie et la religion et nous invite aujourd'hui à faire dialoguer Orient et Occident, Jérusalem, Athènes, Rome et La Mecque, comme dit Rémi Brague<sup>24</sup>. Cela ne signifie pas que tout est pour le mieux dans le meilleur des mondes ni que toutes les religions sont forcément sur un pied d'égalité quant à la question de savoir ce qu'elles disent de l'humain. Au contraire, la connaissance suppose que nous soyons suffisamment éclairés pour dénoncer les récupérations idéologiques et les déviations religieuses. Le problème de fond est de savoir comment les institutions démocratiques peuvent recevoir un soutien d'une éducation qui, tout en favorisant l'acquisition de connaissances vraies ou d'opinions saines sur les religions, permette à chacun de mener une vie d'homme. Les néoconservateurs américains récupèrent cette question en identifiant meilleur régime et régime américain et en effaçant toutes les tensions qui font l'intérêt de la pensée straussienne et la vitalité de notre civilisation.

Les néo-conservateurs caricaturent la pensée de Strauss et durcissent ses positions, en le présentant par exemple comme un athée qui pense que la religion est nécessaire au salut de la masse et dissimule son mépris pour ceux qui ont besoin de ce mensonge utile. Or, le fait que les hommes ont besoin de la croyance en l'au-delà pour continuer à faire le bien et ne pas désespérer de la justice est encore d'actualité. Quel est l'argument que l'on peut invoquer pour interdire, par exemple, l'application de certaines bio-technologies ? La morale des droits de l'homme, qui est centrée sur le bien-être de l'individu, ne pousse pas à interdire le clonage, comme on le voit en constatant par exemple les positions de Luc Ferry dans ce domaine. Or, il est fort possible que Strauss, qui invitait à repenser le rapport raison/Révélation qui est au cœur du rationalisme pré-moderne, appelle éclairé le philosophe, spectateur engagé de son temps, qui dit que la vérité sur l'homme est dans la tension entre un mode de vie centré sur la raison humaine et son activité critique et le rappel que « la crainte de Dieu est le commandement de la sagesse ». Cette phrase, qui signifie que nous pouvons retourner au néant, implique que le projet de maîtrise des hommes et de la nature doit rencontrer une limite qui n'est pas relative au seul plaisir de l'homme. Ce dernier n'est pas la mesure de toutes choses, et sa propre réalisation suppose que l'on comprenne quelle est sa position dans l'univers, par rapport à la nature et à ce qui la dépasse. C'est exactement ce que Platon appelle La Révélation ou la Loi divine. Il ne les rapporte pas au fait brut de la Révélation ou au Dieu du monothéisme, ce qui veut dire que la critique de la raison moderne intéresse à la fois les croyants et les incroyants. La notion de Loi divine est au-delà de nos engagements religieux, parce que c'est une notion philosophique, même si les Modernes l'ont exclue.

Ainsi, nous pensons que si Strauss était parmi nous, il y a fort à parier qu'il serait contre le clonage humain. Il ne serait pas dans l'entourage de G. Bush, mais il ne perdrait pas non plus son temps dans de vaines polémiques. Au

contraire, il serait déjà monté au front et aurait dit aux autres hommes où est la tyrannie, dont le conflit en Irak, si pénible soit-il, n'est qu'une manifestation parmi d'autres. Tel est, à notre avis, le testament de Strauss, un testament dont les héritiers seront des hommes éclairés, et non des idéologues ou des perroquets.

Le Banquet, n°19, 2004/1.

---

1. Agrégée de philosophie, auteur de *La Flamme ivre*, Paris, Desclée de Brouwer, 1999 (roman) et auteur de divers articles parus dans *Commentaire* et *Esprit*. Soutient une thèse sur « la critique des Lumières modernes chez Leo Strauss ».

2. Dans un article paru dans *International Herald Tribune*, le 10 juin 2003, et traduit en partie dans *Commentaire*, n° 103, automne 2003, pp. 696-697 avec des passages, pp. 697-704, d'un portrait de Paul Wolfowitz par Sam Tannenhaus, *Vanity fair*, juin 2003.

3. Il s'agit de *Droit naturel et Histoire*, qui n'est pas, à notre avis, le plus grand livre de Strauss. Pour ne citer qu'un exemple, nous parlerons de Locke : le lecteur qui a lu ses textes aura du mal à accepter sans examen les propos de Strauss sur l'athéisme du philosophe anglais.

4. B. Constant, *De la liberté des Anciens comparée à celle des Modernes*, *Écrits politiques*, textes choisis, présentés et annotés par M. Gauchet, Paris, Gallimard, 1997, p. 517.

5. *Ibid.*, p. 616.

6. « Le nihilisme allemand », *Nihilisme et politique*, Paris, Payot/Rivages, 2001, p. 37.

7. Schmitt adhère au nazisme en 1933, soit un an après la dernière version de *La notion de politique (1927-1932)*. Nous pensons que cette évolution n'était pas fatale, même si, une fois qu'il a adhéré au national-socialisme, la mauvaise foi et le délire caractérisent Schmitt, ce dont son livre *Le Léviathan* témoigne.

8. L. Strauss, *Commentaire sur La notion de politique (1932)*, Paris, Julliard, 1992, p. 144.

9. C. Schmitt, « L'ère des neutralisations et des dépolitisations » (1929), dans un volume intitulé *La notion de politique*, Paris, Calmann-Lévy, 1992. Ce volume contient « *La notion de politique* » (1932). Voir aussi *Théologie politique (1922)*, Paris, Gallimard, 1988.

10. L. Strauss, *Commentaire de La notion de politique*, op. cit., pp. 151-152. Voir *La notion de politique*, op. cit., p. 73.

11. *La notion de politique*, op. cit., pp. 126-127.

12. *Ibid.*, p. 126.

13. L. Strauss, « Le problème de Socrate » (1956), *Cinq conférences*, texte remanié et publié dans *La renaissance du rationalisme classique (1989)*, Paris, Gallimard, 1993, chap. VII, pp. 166-255.

14. La correspondance entre Strauss et Kojève (1932-1965) a été publiée, avec les textes sur le Hiéron de Xénophon et « De la tyrannie », suivi de « Mise au point » de Strauss dans *De la tyrannie*, Paris, Gallimard, 1997. Voir pp. 38, 244 et p. 225 entre autres.

15. Voir R. Guénon, mais aussi ses « successeurs », à l'extrême droite, où l'apologie de l'islam, voire la défense de l'islamisme via la récupération du soufisme, est associée à un schéma contre-révolutionnaire plus ou moins catholique ou, plus souvent, païen et ouvertement antisémite. Voir aussi R. Garaudy.

16. Tel est le propos des deux auteurs d'un article paru dans *le Monde* du 16 avril 2003, p. 13 sq, à savoir Alain Frachon et Daniel Vernet.

17. Voir sa thèse de 1921, « Le problème de la connaissance dans la doctrine philosophique de Jacobi » : la critique par Jacobi du rationalisme moderne, « sans cœur ni entrailles », et les conséquences de ce débat qui concerne également la Révolution française sont le point de départ de Strauss. Voir le texte allemand, *GA*, Bd. II, op. cit., pp. 237-292, traduit par H. Hartje et P. Guglielmina, *Revue de Métaphysique et de Morale*, 99, 1994, n° 3 et n° 4.

18. L. Strauss, *Qu'est-ce que la philosophie politique ? (1959)*, Paris, PUF, 1992, p. 63.

19. A. Kojève, « Tyrannie et sagesse », in *De la tyrannie*, op. cit., pp. 164-166.

20. Voir le chap. XIV du *Traité théologico-politique*.

21. A. de Tocqueville, *De la démocratie en Amérique*, t. II, deuxième partie, chap. XV, Paris, Gallimard, coll. « Folio », 1986.

22. *Le désenchantement du monde : une histoire politique de la religion*, Paris, Gallimard, 1985 ; *La religion dans la démocratie. Parcours de la laïcité*, Paris, Gallimard, 1998 ; *La démocratie contre elle-même*, Paris, Gallimard, 2002. Voir aussi « Tocqueville, l'Amérique et nous », *revue Libre*, n° 7, Paris, Payot, 1980, pp. 43-120.

23. Voir la fin du chapitre III du TTP, où Spinoza indique les deux solutions au problème juif, à savoir l'assimilationisme et le sionisme. Pour les apories du sionisme et le fait qu'il s'agit d'un problème sans solution, voir les textes de Strauss traduits et rassemblés par O. Sedeyn dans *Pourquoi nous restons Juifs ? Révélation biblique et Philosophie*, Paris, La Table Ronde, 2001.

24. Europe, la voie romaine (1992), Paris, Gallimard, 1999.