



HAL
open science

Leo Strauss, filiation néoconservatrice ou conservatisme philosophique ?

Thierry Ménissier

► **To cite this version:**

Thierry Ménissier. Leo Strauss, filiation néoconservatrice ou conservatisme philosophique?. Revue Française de Science Politique, 2009, 59 (5), pp.873-893. 10.3917/rfsp.595.0873 . halshs-01652811

HAL Id: halshs-01652811

<https://shs.hal.science/halshs-01652811>

Submitted on 30 Nov 2017

HAL is a multi-disciplinary open access archive for the deposit and dissemination of scientific research documents, whether they are published or not. The documents may come from teaching and research institutions in France or abroad, or from public or private research centers.

L'archive ouverte pluridisciplinaire **HAL**, est destinée au dépôt et à la diffusion de documents scientifiques de niveau recherche, publiés ou non, émanant des établissements d'enseignement et de recherche français ou étrangers, des laboratoires publics ou privés.

LEO STRAUSS, FILIATION NÉOCONSERVATRICE OU CONSERVATISME PHILOSOPHIQUE ?

Thierry Ménissier

Presses de Sciences Po | *Revue française de science politique*

2009/5 - Vol. 59
pages 873 à 893

ISSN 0035-2950

Article disponible en ligne à l'adresse:

<http://www.cairn.info/revue-francaise-de-science-politique-2009-5-page-873.htm>

Pour citer cet article :

Ménissier Thierry , « Leo Strauss, filiation néoconservatrice ou conservatisme philosophique ? » ,
Revue française de science politique, 2009/5 Vol. 59, p. 873-893. DOI : 10.3917/rfsp.595.0873

Distribution électronique Cairn.info pour Presses de Sciences Po.

© Presses de Sciences Po. Tous droits réservés pour tous pays.

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.

LEO STRAUSS, FILIATION NÉOCONSERVATRICE OU CONSERVATISME PHILOSOPHIQUE ?

THIERRY MÉNISSIER

*Pour Paul Allain,
L'euphorie de ces autres cimes*

« La première crise de l'esprit moderne se manifeste dans la pensée de Jean-Jacques Rousseau. Rousseau n'était pas le premier à penser que l'aventure moderne était une erreur radicale et à y chercher remède dans un retour à la pensée classique. Qu'il suffise de mentionner le nom de Swift. Mais Rousseau n'était pas un « réactionnaire ». Il s'abandonnait lui-même à l'esprit moderne. On serait tenté de dire que ce n'est qu'en acceptant le destin de l'homme moderne qu'il revint à l'Antiquité. En tout cas, son retour à l'Antiquité fut en même temps un progrès de la modernité. »¹

Dans les pages qui suivent, nous voulons confronter la réputation faite à Leo Strauss (1899-1973) d'avoir inspiré la pensée néoconservatrice américaine à la relation qui existe dans son œuvre entre la pensée philosophique, la critique de la modernité et l'attitude conservatrice. La volonté de faire se rencontrer deux dimensions si différentes fut initialement sous-tendue par l'étonnement : celui qui provient de la difficulté *a priori* qu'il y a à mettre en relation une œuvre telle que celle de Strauss et l'actualité polémique des thématiques néoconservatrices en France. Actuellement, rapprocher l'œuvre du philosophe juif d'origine allemande et cette actualité semble tout à la fois hors de propos et pertinent.

Hors de propos, du fait que Strauss pourrait passer pour un simple commentateur de l'histoire de la philosophie politique, très éloigné des enjeux de l'actualité. Son œuvre apparaît à première lecture constituée d'ilots de commentaire, pour chacun des ouvrages qu'il a par exemple consacrés à Thucydide, à Platon, et à Aristote (*La cité et l'homme*), à Maïmonide, à Al-Farabi et à Spinoza (*La persécution et l'art d'écrire*), à Machiavel (*Pensées sur Machiavel*), à Hobbes, à Locke et à Rousseau (*Droit naturel et histoire*), sans compter l'entreprise éditoriale historique générale qu'est la monumentale *Histoire de la philosophie politique*, qu'il a codirigée avec Joseph Cropsey². Pertinent, compte tenu de la réputation notoirement faite au philosophe quant à l'influence supposée de son œuvre ou de son enseignement sur la ligne de conduite politique nationale et internationale du précédent gouvernement des États-Unis, c'est-à-dire, les choses étant ce qu'elles sont, de l'influence de l'une ou de l'autre sur le destin du monde : il est presque devenu banal de considérer que la pensée de Strauss a un rapport avec la ligne de conduite

1. Leo Strauss, *Droit naturel et histoire* [1953], Paris, Flammarion, 1986, p. 220.

2. Leo Strauss, Joseph Cropsey (dir.), *Histoire de la philosophie politique* [1963, 1972, 1987], Paris, PUF, 1994.

des actuels néoconservateurs¹. Par le biais de disciples du premier cercle, tels Allan Bloom, Joseph Cropsey, Harvey Mansfield Jr. ou Thomas Pangle, la mouvance conservatrice aurait puisé dans l'œuvre straussienne des préceptes en matière de morale, particulièrement concernant le rôle de la culture dans l'éducation. De manière plus large, et plus ambiguë aussi, des personnages de premier plan, comme Paul Wolfowitz, qui fut sous-secrétaire d'État à la Défense entre 2001 et 2005, soit fort proche durant cette période du ministre des Affaires étrangères des USA Donald Rumsfeld, auraient indirectement trouvé dans la philosophie de Strauss des éléments de doctrine en matière d'interventionnisme militaire et de « croisade du bien » contre l'« axe du mal » représenté par les « États voyous ». Pourtant, si Wolfowitz fut durant un court laps de temps l'élève de Strauss et de Bloom, ses idées en matière de politique étrangère lui furent plutôt suggérées par Albert Wohlstetter². Malgré cela, cette réputation a été propagée par la presse quotidienne française³, et l'on peut s'apercevoir qu'une telle interprétation n'est pas récente en consultant par exemple un dossier de la *New York Review of Books* qui date de 1985⁴. On peut également se reporter au numéro thématique de *Critique* intitulé, « Leo Strauss : le philosophe et les faucons »⁵, qui contient notamment des interventions émanant d'auteurs prenant la défense de Strauss dans le procès qui lui est fait d'être responsable d'avoir transformé par son influence la politique d'un État démocratique en *Machtpolitik*, en politique de puissance⁶.

Il est enfin possible d'enrichir ce dossier de deux éléments convergents. Premièrement, il y a peu paru un témoignage impertinent à propos de l'influence (et du *type* d'influence) exercée par Strauss sur ses disciples – cette influence paraît avoir été si considérable que le terme de « straussien » revêt non pas seulement la signification d'un intérêt individuel pour Strauss, mais celle d'une véritable filiation philosophique renforcée par des liens affectifs personnels d'une intensité rarement atteinte dans l'Université – ainsi que sur l'impact de ceux-ci sur la doctrine du parti conservateur, c'est-à-dire plus ou moins directement sur la politique de l'administration du président George W. Bush : le livre iconoclaste d'Anne Norton ne laisse guère de possibilité pour disculper entièrement les disciples de Strauss d'avoir mis en relation la pensée de leur maître et la ligne du parti conservateur⁷. Deuxièmement, on sait assez précisément que le néoconservatisme se constitua dans les années 1960 et 1970, sous l'influence d'une génération

1. Dans son ouvrage récent, *Histoire du néoconservatisme aux États-Unis. Le triomphe de l'idéologie* (Paris, Odile Jacob, 2008, p. 281), et tout en mettant en cause la pertinence de cette entreprise, Justin Vaïsse écrit même qu'une « véritable industrie » s'est créée autour du rôle de Leo Strauss comme « inspirateur des néoconservateurs ».

2. Voir par exemple à ce sujet les remarques récentes de Francis Fukuyama dans *D'où viennent les néo-conservateurs ?*, Paris, Grasset, 2006, p. 22 et 38. Cf. également J. Vaïsse, *Histoire du néoconservatisme...*, *op. cit.*, p. 133-134.

3. Voir Alain Frachon, Daniel Vernet, « Le stratège et le philosophe », *Le Monde*, 15 avril 2003 ; et Pascal Riche, « Les néo-conservateurs pour la morale de l'Histoire. Ces intellectuels "strausiens" fournissent les rangs des faucons américains », *Libération*, lundi 10 mars 2003.

4. Dossier composé de textes de Robert Gordis, de Joseph Cropsey *et al.*, *NYRB*, 32 (15), 10 octobre 1985, en réaction à l'article de Miles Burnyeat, « Sphinx Without a Secret », *NYRB*, 32 (9), 30 mai 1985.

5. *Critique*, 682, 2004.

6. Dans ce registre, voir également Thomas G. West, « Que dirait Leo Strauss de la politique étrangère américaine ? », *Commentaire*, 105, printemps 2004, p. 71-77 ; et surtout Daniel Tanguay, « Néoconservatisme et religion démocratique. Leo Strauss et l'Amérique », *Commentaire*, 114, été 2006, p. 315-324.

7. Cf. Anne Norton, *Leo Strauss et la politique de l'empire américain*, Paris, Denoël, 2006.

d'intellectuels « libéraux » juifs formés au City College of New York – parmi lesquels Daniel P. Moynihan, Nathan Glazer, Daniel Bell, Irving Kristol et Norman Podhoretz – lesquels passèrent de la gauche à la droite à l'issue des vifs débats qui, dans ces années 1960 et 1970, agitèrent la société américaine notamment à propos du droit des minorités et du statut de l'éducation en démocratie¹. Si les thèmes alors disputés ne sont évidemment pas étrangers à ceux qui préoccupèrent Strauss (et bien d'autres intellectuels) à la même époque, on peut remarquer que les arguments employés par les néoconservateurs possèdent incontestablement une tonalité proche de celle de son œuvre ; il existe au moins une *parenté culturelle* entre ceux-ci et celle-là.

S'il fut un temps, assez long en France, durant lequel l'œuvre de commentateur que fut Strauss passait pour relativement inoffensive, à présent, l'autre dimension, la dimension polémique, a nettement pris le dessus, ce qui est incontestablement dommageable à sa compréhension en tant qu'œuvre de philosophie politique – c'est-à-dire préjudiciable pour le niveau de compréhension que cette œuvre exige de son lecteur. Le débat autour de Strauss paraît aujourd'hui tant chargé d'idéologie que tout se passe comme si la « *reductio ad straussum* » valait comme une réduction à l'absurde – ce qui est un comble pour un auteur qui, au début de *Droit naturel et histoire*, a affirmé avec un courage certain que la « *reductio ad hitlerum* » ne valait philosophiquement rien (ce n'est pas parce que Hitler a défendu une thèse qu'elle est fautive et surtout qu'elle est d'elle-même caduque)². Le temps semble donc venu, en délaissant le plan de la controverse grand public, d'examiner si et en quoi il existe dans l'œuvre de Strauss un lien *entre sa philosophie politique* et une attitude que l'on peut qualifier de conservatrice, voire la prescription d'être conservateur.

Que signifie l'adjectif « conservateur » employé ici ? Entendu de manière générale, il désigne un adepte de la tradition, quelqu'un qui se tourne vers le passé pour appréhender, sinon dans le dessein de résoudre les problèmes qui se posent dans le présent ; aussi le conservateur est-il tenté de penser et d'agir de manière « réactionnaire », en se dressant contre l'époque présente. Contre l'actualité de celle-ci, qui lui apparaît désespérante de nullité, il en appelle au bon goût du passé, sinon à l'intemporalité ou encore à l'éternité de la Tradition. Conservation et réaction ont ceci de commun qu'elles sont des antiproggressismes, hostiles au changement, et mieux encore, au postulat selon lequel ce dernier est susceptible d'améliorer la réalité – ce qui, paradoxalement, n'exclut nullement le désir parfois virulent de bouleverser le présent : chacun sait que la réaction peut être très active et que la restauration peut prendre la forme d'une révolution. Entendu à partir de l'histoire de la théorie politique, le conservatisme désigne la mouvance des thèmes variés nés à partir de la Révolution française et contre elle, et renvoie aux différents auteurs qui, après les *Reflections on the Revolution in France* de Burke, ont entrepris de dénoncer et de contrer la dynamique égalitaire de la société démocratique³. La première

1. Cf. Nicolas Kessler, *Le conservatisme américain*, Paris, PUF, 1998, p. 55-102. On peut également se reporter aux explications directement fournies par Irving Kristol dans ses deux ouvrages : *Réflexions d'un néo-conservateur*, Paris, PUF, 1987, et *Neoconservatism : The Autobiography of an Idea*, New York, Free Press, 1995.

2. Cf. L. Strauss, *Droit naturel et histoire*, op. cit., p. 51.

3. Cf. Philippe Beneton, *Le conservatisme*, Paris, PUF, 1988 ; Albert O. Hirschman, *Deux siècles de rhétorique réactionnaire*, Paris, Fayard, 1991 ; Norbert Col, « Construction et déconstruction de la modernité : le conservatisme entre Edmund Burke et Michael Oakeshott », dans *À la recherche du conservatisme britannique. Historiographie, britannicité, modernité (17^e-20^e siècles)*, Rennes, Presses Universitaires de Rennes, 2007, p. 165-244 ; et Maurice Chrétien (dir.), *Penseurs conservateurs au Royaume-Uni. De Burke au thatchérisme*, Lyon, Presses Universitaires de Lyon, 2008.

caractérisation de l'adjectif « conservateur » évoque peut-être quelque chose de l'œuvre straussienne – mais celle-là demeure bien vague et ne qualifie que très superficiellement celle-ci, si précise. Quant à la seconde, du fait que les auteurs conservateurs et réactionnaires furent farouchement engagés dans les combats idéologiques dont ils étaient contemporains et aussi du fait que, dans leur grande majorité et malgré la filiation *whig* de l'œuvre burkienne, il furent ouvertement anti-libéraux (au point que la prescription réactionnaire – vouloir revenir avant la rupture révolutionnaire, en réinstaurant les conditions de l'ancien monde – procède souvent chez eux de la prise de position conservatrice), l'œuvre de Strauss lui semble totalement étrangère.

Strauss doit en effet être appréhendé comme un philosophe au sens classique du terme, et son œuvre procède d'un authentique libéralisme. Concernant la première dimension, on dispose d'outils intellectuels permettant de s'en rendre compte : au premier chef, les œuvres de Strauss lui-même, dans lesquelles les allusions à l'actualité politique ou à celle des débats de société dont il fut contemporain sont relativement absentes, mais aussi les publications de deux commentateurs particulièrement pénétrants à propos du ton et de la valeur philosophique de l'œuvre straussienne (Corine Pelluchon et Daniel Tanguay¹) qui sont récemment venus étayer un ensemble déjà solide². Repositionner l'œuvre de Strauss dans le champ philosophique qui est authentiquement le sien promet un gain substantiel. En effet, on pourrait dire que les « îlots » constitués par ses grands ouvrages d'histoire de la philosophie sont reliés en archipel par une intention philosophique commune et par une intuition puissante : Strauss s'est tourné vers l'histoire de la philosophie politique pour des raisons philosophiques de fond et, surtout, selon un mode qui évoque finalement le style des philosophes de l'Antiquité – délaissant l'actualité pour chercher la vie juste et digne dans le cadre d'un enseignement de type socratique.

Concernant la seconde dimension, on sait que Strauss a fui le nazisme pour finalement s'installer aux USA à partir de 1937 jusqu'à la fin de ses jours, et qu'il a toujours vanté les institutions démocratiques de son pays d'accueil. L'entrée en matière de l'introduction de *Droit naturel et histoire* ne laisse à cet égard planer aucune ambiguïté : Strauss débute son propos par une citation de la Déclaration d'Indépendance qui proclame l'égalité de dignité de tous les hommes voulue par Dieu, en remarquant que « la nation qui s'est dédiée à cette proposition est devenue aujourd'hui – et en partie sans doute à cause de cela – la plus puissante et la plus prospère qui soit au monde »³. Et dans le même ouvrage, ne reproche-t-il pas à Burke – au *libéral* Burke – d'avoir négligé les capacités de la raison au profit de la nature et de la tradition, dans sa tentative pour repenser la

1. Corine Pelluchon, *Leo Strauss, une autre raison, d'autres Lumières. Essai sur la crise de la rationalité contemporaine*, Paris, Vrin, 2005 (et à propos du débat idéologique évoqué plus haut, cf. son article « Leo Strauss et Georges Bush », *Le Banquet*, 19, 2004, p. 281-292) ; Daniel Tanguay, *Leo Strauss. Une biographie intellectuelle*, Paris, Grasset et Fasquelle, 2003, LGF, 2005.

2. Voir par exemple les préfaces rédigées par les traducteurs français de Strauss, tels que Michel-Pierre Edmond pour les *Pensées sur Machiavel*, et Olivier Berrichon-Sedeyn pour *La cité et l'homme* et *Qu'est-ce que la philosophie politique ?* ; cf. également le volumineux article de Terence Marshall, « Leo Strauss, la philosophie et la science politique », *Revue française de science politique*, première partie : 35 (4), août 1985, p. 605-637, seconde partie : 35 (5), octobre 1985, p. 801-838.

3. L. Strauss, *Droit naturel et histoire*, op. cit., p. 13. Voir également *Pensées sur Machiavel* ([1958], Paris, Payot, 1982), p. 45 : « Les États-Unis peuvent être considérés comme le seul pays au monde dont la fondation s'est faite en opposition explicite aux principes machiavéliens. [...] La liberté n'est certes plus le domaine réservé des États-Unis, mais les États-Unis sont devenus le rempart de la liberté ».

bonne constitution ? Ne se livre-t-il pas de ce fait à une profession de foi digne d'un authentique libéral au sens intellectuel du terme¹ ?

Cependant, c'est au sein même d'un projet authentiquement philosophique – autrement dit dans le cadre d'une réflexion systématique sur les fins de l'homme qui le voit fréquenter assidûment les meilleurs auteurs, les Pères fondateurs comme les classiques de la discipline – que l'œuvre de Strauss peut être rapprochée de celle de certains penseurs identifiables en tant que conservateurs, réactionnaires ou néoconservateurs. Il est par conséquent nécessaire d'affronter le problème de la cohérence entre ces qualificatifs et la défense d'une idée authentique de la philosophie, en cheminant en compagnie de Platon, d'Aristote, de Spinoza et de Hobbes. Quelles sont donc les relations entre philosophie – en tout cas, entre philosophie « classique » – et conservatisme théorique ou prescription réactionnaire ? Et de plus, comment peut-on dans le même temps défendre personnellement la liberté et la démocratie ? La solution à ces problèmes tient à ce qu'il est possible d'identifier comme « conservatisme philosophique », attitude qui oblige le lecteur à s'interroger sur les relations nécessaires entre la pensée de type philosophique, l'histoire du monde moderne et les finalités mêmes de la politique dans ce monde. Afin de saisir en quoi consiste un tel conservatisme, je vais m'attacher à restituer d'abord et brièvement le projet philosophique straussien.

LES MODERNES, RESPONSABLES D'UNE SUBVERSION DES IDÉAUX PHILOSOPHIQUES CLASSIQUES

Il est commode pour ce faire de reprendre le fil de la tradition de pensée antimachiavélienne : Strauss est incontestablement pris dans cette tradition, ainsi qu'on le voit avec son ouvrage fameux mais difficile et rarement lu de près, ses *Pensées sur Machiavel*. Il est tentant d'affirmer qu'il s'agit d'un des livres les plus méchants jamais écrits contre Machiavel par un auteur qui connaît vraiment Machiavel. La thèse centrale est que le Florentin est un « gangster », « un esprit malfaisant », « un apôtre du mal », qui aurait ruiné l'intuition féconde de la philosophie politique, en cassant littéralement en deux, pour reprendre le thème nietzschéen, toute l'histoire du monde, et qui aurait orienté la modernité vers ses pires travers. Le Florentin est accusé par Strauss d'avoir été le premier à préparer les conditions de la « tyrannie moderne », dont les formes politiques les plus massives furent au 20^e siècle le nazisme et le communisme. Sur ce point, il convient de remarquer que Strauss avait initialement adressé un tel grief à Hobbes – dont il a découvert la pensée au moment de son arrivée en Grande-Bretagne, puis de son installation aux USA à l'issue de son exode dans les années 1934-1936². Puis, il a, en quelque sorte, reconnu la primauté de Machiavel dans l'ordre de la subversion de la modernité³.

En quoi consiste cette subversion ? Machiavel aurait installé le mensonge et la défiance au cœur de la relation politique, que ce soit entre gouvernants et gouvernés, ou

1. L. Strauss, *Droit naturel et histoire*, *ibid.*, p. 271-273 ; Strauss estime que, pour les classiques, comme pour lui-même, « la meilleure constitution est une invention de la raison, c'est-à-dire le produit d'une activité consciente ou organisatrice d'un ou de plusieurs individus ».

2. Leo Strauss, *La critique de la religion chez Hobbes* [texte inachevé en allemand, composé à Paris et à Cambridge en 1933-1934], Paris, PUF, 2005 ; et *La philosophie politique de Hobbes* [un des premiers textes de Strauss parus en anglais, 1934-1935], Paris, Belin, 1991.

3. Voir particulièrement « Qu'est-ce que la philosophie politique ? » dans le recueil éponyme [1959], Paris, PUF, 1992, p. 45-52.

entre gouvernants ; et il aurait de la sorte vicié ou empoisonné la théorie politique normative, ou philosophie. Strauss reprend ici le thème moral issu de l'antimachiavélisme standard d'origine théologico-politique tel qu'on le trouve par exemple à l'œuvre dans l'*AntiMachiavel* d'Innocent Gentillet [1576]. Il y ajoute d'importantes considérations anthropologiques – Machiavel a fait du désir le moteur des comportements sociaux (sous la forme de l'appétit) et politiques (sous la forme de la *libido dominandi* ou aspiration à la puissance) – et aussi des considérations d'apparence cosmologique, mais en réalité théologiques ou métaphysiques : le florentin a substitué Tite-Live à la Bible comme autorité de référence pour la conduite individuelle et collective ; en procédant de la sorte, il a consacré la fortune – à savoir le hasard, la contingence – à la place du Dieu des Évangiles. En un sens, on pourrait affirmer qu'il n'existe pas d'antimachiavélisme plus complet que celui de Strauss, du fait de ce « montage » de raisons, mais aussi de par le rôle que Strauss confère au « moment Machiavel ». Selon Strauss, la modernité a été profondément inspirée par Machiavel tel qu'il l'interprète. La philosophie « classique » contenait en effet en elle, avant la perversion que lui ont faite subir Machiavel et Hobbes, des règles de vie pour l'individu et pour la cité qui lui permettaient d'être à la fois pleinement philosophique et authentiquement politique. Par « philosophie classique », il faut entendre les Anciens – du moins, certains Anciens majeurs : Platon et Aristote en premier lieu – et les Médiévaux, en particulier saint Thomas, Maïmonide et Al-Farabi. Ces deux derniers auteurs ont profondément inspiré Strauss : le premier est au cœur de la redécouverte par le jeune Strauss des « Lumières médiévales »¹, texte important pour la compréhension de l'œuvre straussienne qui compare et évalue la leçon des Lumières médiévales et des Lumières modernes (celles-ci ayant déstabilisé le rapport entre la foi et la raison que celles-là avaient équilibré) ; le second a permis, selon l'expression de Daniel Tanguay, un véritable « tournant farabien », fondamental dans l'œuvre de Strauss. Ainsi pourrait-on considérer que Strauss estime que la modernité a tout simplement perdu de vue les hautes possibilités de vie promises par l'Antiquité, du moins par la philosophie de l'Antiquité, ou par une certaine catégorie de philosophes de l'Antiquité, ceux qui associaient vie contemplative ou théorique et souci de l'existence collective sous le régime de la justice (en premier lieu, Platon et Aristote). En devenant aveugle à ces possibilités, la modernité aurait donc dénoué le lien essentiel entre vertu, dignité et bonheur, ce lien qui nourrissait l'aspirant philosophe et justifiait son existence. Aussi, le premier coup de sonde dans l'œuvre straussienne, empruntant la voie de son antimachiavélisme afin de retrouver le sens de sa critique de la modernité, permet-il d'apercevoir mieux à quelle tradition de pensée on peut la relier : si elle n'est celle ni d'un conservateur ni d'un réactionnaire au sens que la théorie politique confère à ces termes, philosophiquement, elle s'apparente indéniablement à celle des auteurs des « anti-Lumières » récemment évoqués par l'historien Zeev Sternhell², famille dans laquelle se côtoient des auteurs anti-libéraux, des conservateurs au sens politique du terme et des auteurs indéniablement libéraux, des « libéraux conservateurs » tels Constant et Tocqueville.

Conçu à la lumière de cette famille de pensée, le « conservatisme philosophique » dont nous cherchons à construire l'idée ne consiste pas du tout en la nostalgie d'un âge

1. Voir l'article de 1935 rédigé en allemand de Leo Strauss, « La philosophie et la loi. Contributions à la compréhension de Maïmonide et de ses devanciers », dans *Maïmonide*, essais rassemblés et traduits par Rémi Brague, Paris, PUF, 1988, p. 11-33.

2. Zeev Sternhell, *Les anti-Lumières. Du 18^e siècle à la guerre froide*, Paris, Fayard, 2006. Voir également Antoine Compagnon, *Les antimodernes, de Joseph de Maistre à Roland Barthes*, Paris, Gallimard, 2005, en particulier le chapitre I, 2 intitulé lui aussi « Anti-Lumières », p. 44-62.

où la philosophie pouvait énoncer de telles promesses ; il n'est pas et ne peut pas être un passéisme pur et simple. Strauss n'affirme, en effet, nullement que l'Antiquité promettait à l'existence une sorte de « salut par la philosophie ». La philosophie ancienne, telle qu'il la perçoit, instaure même une *irréductible tension* entre le philosophe et la cité ; la tragique histoire de Socrate à Athènes exprime le caractère structurel du malentendu entre le philosophe et la cité. Cette tension, les Modernes l'ont défaite, et en premier lieu en procédant comme si le philosophe pouvait donner à la cité des leçons applicables à ses problèmes. La conséquence, dont les doctrines hobbesienne et hégéliennes portent aux yeux de Strauss la trace profonde, est que ce n'est plus la même philosophie, ou même, que ce n'est plus de la philosophie, mais plutôt de l'idéologie, à savoir un discours d'action qui décrit le monde et la nature dans le but de les changer, non de comprendre l'indépassable situation de l'homme en regard de sa nature et des fins qui sont naturellement les siennes. En agissant de la sorte, la philosophie a délaissé le paradigme de la nature – elle était chez les Anciens connaissance des choses naturelles – pour se confronter au paradigme de l'histoire – elle devient discours d'accompagnement de ce qui change et volonté de donner des raisons au changement. Tension ancienne entre la philosophie et la cité, application moderne de la philosophie aux problèmes de la cité et désir philosophique de changer l'homme dans l'histoire, déploiement de gigantesques moyens visant à exploiter la nature dans la perspective de la mise en œuvre d'une économie d'abondance destinée à tous les hommes considérés comme égaux : tels sont les thèmes qu'on peut lire dans la remarquable discussion entre Strauss et Alexandre Kojève, considéré comme le représentant des Modernes, autour du commentaire donné par Strauss au traité de Xénophon sur la tyrannie ¹.

Finalement, le geste des Modernes, obsédés qu'ils étaient par un discours centré sur l'homme et sur l'égalité entre les individus, a eu comme dangereuse conséquence d'amoindrir la tension entre l'homme et la nature, aussi bien que celle entre le philosophe et la cité. Par suite, ils ont produit un ersatz de philosophie, qui a eu tendance à tolérer et à justifier toutes les positions théoriques aussi bien que tous les genres de vie possible. Il y existe donc au moins trois erreurs fondamentales commises par le type moderne de la philosophie, sinon quatre.

La première est une erreur sur les fins de la philosophie, qui consiste à estimer que cette dernière – ainsi d'ailleurs que les autres formes de rationalisme, en particulier l'expression technologique du rationalisme – pourrait fournir à l'homme moderne des solutions immédiates destinées à améliorer sa vie courante et aussi sa vie sociale. En ce sens, toute la pensée moderne est positiviste.

Cette première erreur en recèle une autre, légèrement différente : l'espoir mis dans les « solutions » que la philosophie pourrait apporter au problème qu'est l'existence, à l'existence conçue comme un problème, engendre une erreur d'appréciation du rapport entre l'activité philosophique et l'avenir. On se met à croire que la philosophie puisse assurer à l'homme un avenir substantiellement plus agréable à vivre que la condition qu'il a toujours connue.

Une autre erreur concerne l'histoire de la philosophie : les Modernes estiment toujours – répète sans cesse Strauss – qu'ils sont susceptibles de connaître mieux un auteur du passé qu'il ne s'est connu lui-même. Le fait de se situer chronologiquement après cet auteur engendre pour l'esprit faible l'illusion de se croire intellectuellement supérieur ;

1. Cf. Leo Strauss, Alexandre Kojève, *De la tyrannie*, Paris, Gallimard, 1997 (réflexion commune engagée dès 1949, ainsi qu'en témoigne l'échange des lettres entre les deux correspondants, et publiée en anglais en 1954).

en réalité, un grand auteur n'est jamais « dépassé » par les commentateurs qui viennent après lui et on peut (ou l'on doit) s'adresser à lui comme s'il était encore vivant, en se mettant humblement à l'écoute de ses œuvres. De surcroît, une grande pensée n'est jamais totalement « de son temps », mais dans ses quelques intuitions fondamentales, elle prend position vis-à-vis des quelques dilemmes qui sont éternellement posés à la nature humaine¹.

Il existe enfin une erreur en termes de régime de la vérité, erreur qui prend elle-même plusieurs formes dont il est très important de comprendre la nature.

D'abord, parce qu'elle refuse de considérer qu'il existe des problèmes éternels et des alternatives indépassables dans lesquelles s'expriment ces problèmes, la pensée moderne est nécessairement *relativiste*, elle estime que, d'une certaine manière, toutes les solutions se valent, qu'elles proviennent ou non de la philosophie².

Ensuite, et de ce fait, la philosophie moderne se montre *sceptique* quant aux possibilités offertes à la raison d'atteindre une vérité essentielle, non relative ni contingente. Sur ce point, Leo Strauss concentre sa critique des Modernes contre le postulat de la neutralité axiologique de la science sociale, à savoir contre le principe méthodologique selon lequel celle-ci doit procéder par jugements de fait à l'exclusion des jugements de valeur ; Max Weber est ici la cible de l'attaque menée contre les sciences sociales coupables d'avoir corrompu la philosophie³ ; mais derrière lui, les philosophes modernes sont coupables d'être dangereusement timorés et de ne pas s'engager dans le travail d'évaluation et de distinction nécessaire entre ce qui est bien et mal – et de ce fait, ils trahissent la signification de l'engagement philosophique, qui consiste non pas à connaître les phénomènes de manière neutre et objective, mais à les connaître pour les *juger*.

Enfin, compte tenu de sa manière d'appréhender l'histoire de la philosophie, la pensée moderne est *historiciste* ; l'historicisme est la disposition d'esprit qui revient à considérer que les problèmes se posent toujours non en eux-mêmes mais en regard de l'histoire dans laquelle ils apparaissent ; l'historicisme, écrit Strauss, est « l'adversaire le plus sérieux de la philosophie politique »⁴. Voici la définition plus précise, et génétique, qu'en donne Strauss dans le même article.

« Après être parvenu à sa maturité, l'historicisme se distingue du positivisme par les caractéristiques suivantes. 1) Il abandonne la distinction entre faits et valeurs, parce que toute compréhension, y compris théorique, implique des évaluations spécifiques. 2) Il nie l'autorité de la science moderne, laquelle lui apparaît seulement comme une forme parmi beaucoup d'autres de l'orientation pesante de l'homme dans le monde. 3) Il refuse de considérer le processus historique comme fondamentalement progressif, ou, plus généralement, comme raisonnable. 4) Il nie la pertinence de la thèse évolutionniste en soutenant que l'évolution de l'homme à partir du non-humain ne peut pas rendre intelligible l'humanité de l'homme. L'historicisme rejette la question de la bonne société, c'est-à-dire d'une unique bonne société, à cause du caractère essentiellement historique de la société et de

1. Cf. L. Strauss, *Pensées sur Machiavel*, *op. cit.*, p. 46 : « Nous l'affirmons ici : il y a des alternatives fondamentales, elles sont les constantes de l'humanité, etc. »

2. Voir à ce propos l'article de Jeffrey A. Barash, « Leo Strauss et la question du relativisme », *Cités*, 9, 2001, p. 153-169.

3. Voir notamment le chapitre 2, « Faits et valeurs », de L. Strauss, *Droit naturel et histoire*, *op. cit.*, p. 44-82 ; et *Qu'est-ce que la philosophie politique ?*, *op. cit.*, p. 26-27.

4. L. Strauss, *Qu'est-ce que la philosophie politique ?*, *ibid.*, p. 31.

la pensée humaine : il n'y a aucune nécessité essentielle à poser la question de la bonne société, etc. »

L'historicisme repose donc sur l'étrange contradiction qui revient à accepter l'existence de l'histoire, mais sans comprendre que cette histoire porte l'humanité – il est en quelque sorte un pur factualisme et conduit à une dissolution de la raison dans les faits. Ainsi caractérisé, il constitue la forme ultime et contemporaine du nihilisme : une telle position fait de Leo Strauss un continuateur du diagnostic nietzschéen. Très tôt, Strauss a en effet repris les termes nietzschéens pour décrire la crise de son temps, c'est ce que montre la conférence en anglais de 1941 intitulée « Sur le nihilisme allemand »¹ : l'Allemagne est devenue nihiliste, dit Strauss, et c'est ce dont témoigne le nazisme qui s'est emparé d'elle, parce qu'elle a abandonné la tradition que représente sa culture, en la rejetant comme une chose périmée, au profit de l'athéisme, du désir de nouveauté et des vertus guerrières. Sur ce plan, l'histoire de l'Allemagne exprime une tendance de la modernité tout entière, ainsi que Nietzsche, dont Strauss se réclame dans cette conférence, l'avait bien vu. Même si le « militarisme allemand » n'épuise pas le « nihilisme moderne », à cet égard, ajoute Strauss, la guerre qui a commencé en 1939 est d'une importance capitale pour l'histoire du monde : « La guerre anglo-allemande est donc d'une importance symbolique. En défendant la civilisation moderne contre le nihilisme, les Anglais défendent les principes éternels de la civilisation »² – cela même si son jugement sur la « prudence » dont ont fait preuve les Anglais dans l'adaptation des idéaux anciens aux nouvelles conditions de la modernité a été largement revu dans ses réflexions ultérieures.

Il convient d'ailleurs de noter, en restituant un échange de correspondance qui possède une certaine importance intellectuelle, que Strauss a un temps partagé avec Carl Schmitt un tel diagnostic pessimiste sur la modernité – en fait, avant que ce dernier ne devienne effectivement nazi et figure quasiment officielle du régime de Berlin. Dans les mois qui précèdent le rapprochement de Schmitt et de la ligne officielle du parti national-socialiste, Schmitt et Strauss semblent s'être accordés sur la base d'une commune opposition au « libéralisme », entendu comme régime visant à dépasser l'État par l'instauration d'un ordre mondial des individus reposant sur des liens de libre contrat, c'est-à-dire fondé sur la dissolution des communautés civiques que sont l'État ou la cité. Le rapport entre Strauss et Schmitt a certes pris la forme de la relation d'un étudiant avec un enseignant : par sa recommandation, ce dernier a permis à Strauss d'obtenir une bourse Rockefeller. Mais il a également consisté en une authentique relation intellectuelle : Strauss avait entrepris de commenter *La notion de politique* et Schmitt semble avoir considéré Strauss comme un de ses meilleurs lecteurs, il aurait même pris en compte cette lecture pour les versions ultérieures de son texte, même si la référence à Strauss, qui est juif, n'apparaît jamais³.

Ainsi que l'avait fait Nietzsche à son époque, Strauss traque donc le nihilisme savant et raffiné de la philosophie de son temps. Au nom d'un « mépris des traits permanents », de ces « caractéristiques permanentes de l'humanité telles que la distinction entre le noble et le vil », et parce qu'elle refuse d'utiliser ces traits permanents « comme des critères pour distinguer entre les bons et les mauvais décrets du destin », la philosophie contemporaine accepta les pires choses comme des faits du destin. Ainsi Strauss s'en prend-il sans le nommer à « l'historiciste le plus radical » qui, en 1933 et au nom d'un tel mépris, fut conduit « à se soumettre, ou plutôt à faire bon accueil, comme à un décret du destin,

1. Dans Leo Strauss, *Nihilisme et politique*, Paris, Payot, 2001, p. 31-73.

2. L. Strauss, *ibid.*, p. 73.

3. Voir sur ce point le très intéressant livre de Heinrich Meier, *Carl Schmitt, Leo Strauss et la notion de politique*, Paris, Commentaire/Julliard, 1990, qui comprend le « Commentaire » de Strauss au traité de Schmitt.

au verdict de la partie la moins sage et la moins modérée de sa nation, alors qu'elle se trouvait dans l'humeur la moins sage et la moins modérée, et en même temps de parler de sagesse et de modération ». Si l'on suit le raisonnement de Strauss, c'est, paradoxalement, la reconnaissance du caractère historique de la condition humaine qui condamne l'historicisme à n'être qu'un dangereux défaitisme.

« Le plus grand événement de l'année 1933 semblerait plutôt avoir prouvé, si une telle preuve était nécessaire, que l'homme ne peut pas abandonner la question de la bonne société, et qu'il ne peut pas se délivrer de la responsabilité d'y répondre en faisant appel à l'Histoire ou à tout autre pouvoir que celui de sa propre raison. »¹

Pour conclure ce point, on peut donc affirmer que c'est à une critique radicale de la modernité dans les formes d'une histoire des doctrines philosophiques qu'elle a connues que procède Strauss. On le voit clairement dans les chapitres 5 et 6 de *Droit naturel et histoire*, ouvrage qui est à peu près contemporain du diagnostic de la crise du monde moderne développé par Strauss autour du *Hiéron* de Xénophon dans sa correspondance avec Kojève. La restitution des conditions du droit naturel moderne (avec les doctrines de Hobbes et de Locke) s'assortit de celle de la crise du droit naturel moderne (sensible, estime Strauss, dans les doctrines de Rousseau et de Burke). On comprend mieux de quelle manière l'érudition que Strauss déploie dans sa lecture de l'histoire de la philosophie ne relève pas d'un goût d'antiquaire pour le passé, mais bel et bien d'une critique philosophique, d'ailleurs aussi radicale dans ses intentions que féroces dans ses modes opératoires. À certains égards, Strauss écrit aussi bien une *contre-histoire* qu'une *anti-histoire* de la philosophie, formules qui offrent la ressource d'entendre les deux plans distincts et contradictoires l'un avec l'autre sur lesquels s'exprime le projet de l'auteur. Sur le plan méthodologique, d'abord, ce dernier se livre à une subversion de la lecture traditionnellement reçue en philosophie politique, en dénonçant les valeurs implicitement admises ; de ce point de vue, *Droit naturel et histoire*, enquête sur la tradition moderne, de même que l'argumentation consacrée aux trois vagues de la modernité fonctionnent comme une contre-histoire dont les ressorts sont comparables à ceux de l'inspiration nietzschéenne dans *La généalogie de la morale*. Sur le plan thématique, ensuite, Strauss entreprend de dénoncer le caractère philosophique de la notion d'histoire : aux antipodes de « l'existentialisme » des Modernes, sa redécouverte des Anciens tend à montrer que l'homme n'est pas un être historique, si l'on entend par là, avec Hegel, que les vicissitudes vécues dans le temps permettent à l'espèce de compléter et de modifier son essence ; le projet straussien gagne à être considéré comme une anti-histoire, puisque la continuelle « présence » des classiques à l'esprit des hommes véritablement éclairés dément à elle seule toute forme de philosophie de l'histoire.

LE CONSERVATISME PHILOSOPHIQUE, SES CONDITIONS THÉORIQUES ET SA DIMENSION PRATIQUE

Dès lors, la signification du « conservatisme philosophique » qui semble pouvoir définir la position de Strauss s'éclaire ; elle tient en quelques thèses qui portent sur la nature et sur l'ambition de l'activité philosophique.

1. Cette évocation des événements de l'année 1933 donne à penser que « l'historiciste le plus radical », accueillant les pires événements comme s'il s'agissait du destin tout en parlant sagesse et modération, est Martin Heidegger, adoptant la position du Discours du Rectorat de 1933 sur « l'auto-détermination de l'Université allemande ». Cette identification est confirmée par l'interprétation donnée de la pensée de Heidegger dans l'article consacré à l'auteur allemand rédigé par Michael Gillespie, dans L. Strauss, J. Cropsey (dir.), *Histoire de la philosophie politique*, op. cit., p. 987-1006.

Philosopher consiste à retrouver les problèmes posés dans un certain nombre, limité, d'alternatives éternelles et à décider de ce qui est bon et mauvais dans le cadre de la vie éthique et politique.

L'activité philosophique authentique permet de retrouver, sous les déformations opérées par les philosophes modernes, les éléments du droit naturel classique. Cette question du droit naturel est sans doute une des plus centrales pour comprendre et pour évaluer la pensée de Strauss. Si la raison est capable de distinguer ce qui est bon et mauvais, c'est qu'elle est à même de saisir un ordre de réalité supérieur qui lui fournit les critères d'appréciation de la réalité. Dans « Qu'est-ce que la philosophie politique ? », Strauss interprète la même question de l'accès à un tel ordre dans les termes du rapport entre philosophie et cosmologie, ou pensée du Tout.

« La philosophie s'efforce de connaître le Tout. Le Tout est la totalité des parties. Le Tout nous échappe, mais nous connaissons des parties : nous avons une connaissance partielle des parties. La connaissance que nous possédons se caractérise par un dualisme fondamental que l'on n'a jamais surmonté. À un pôle, nous trouvons la connaissance de l'homogène : on la trouve surtout en arithmétique, mais également dans les autres branches de la mathématique, et de façon dérivée dans tous les arts productifs ou les métiers. Au pôle opposé, nous trouvons la connaissance de l'hétérogène, et en particulier de fins hétérogènes ; la forme la plus élevée de ce genre de connaissance est l'art du politique ou l'art de l'éducateur. Le dernier genre de connaissance est supérieur au premier pour la raison suivante. En tant que connaissance des fins de la vie humaine, elle est connaissance de ce qui fait d'une vie humaine une vie complète ou accomplie ; elle est par conséquent la connaissance du tout. La connaissance des fins de l'homme implique la connaissance de l'âme humaine ; et l'âme humaine est la seule partie du Tout qui soit ouverte sur le Tout et qui soit par conséquent plus proche du Tout que de n'importe quoi d'autre. Mais cette connaissance – l'art politique au sens le plus élevé – n'est pas la connaissance du Tout *lui-même*. Il semble que la connaissance du Tout devrait relier d'une certaine manière la connaissance politique au sens le plus élevé et la connaissance de l'homogène. »¹

De la sorte, on pourrait dire que le conservatisme philosophique straussien trouve ses fondements dans l'ordre théorique : il se fonde sur la reconnaissance de la puissance et de la pertinence des classiques, ces ouvrages dont la série compose la tradition de la philosophie morale et politique des Anciens et des Médiévaux, à savoir la suite des auteurs affirmant la possibilité humaine d'apercevoir l'existence de critères extra-empiriques pouvant s'appliquer à la vie concrète².

Le conservatisme philosophique est également, et éminemment, pratique. En effet, la philosophie, quand elle est respectée en tant que discours spécifique et architectonique

1. L. Strauss, *Qu'est-ce que la philosophie politique ?*, op. cit., p. 43-44.

2. À cet égard, la dimension théologique représente probablement une des « régions » théologiques les plus importantes pour la pensée straussienne. Récemment, Heinrich Meier a replacé la question théologico-politique au cœur du projet de Strauss, en démontrant qu'elle agit sur un double front, car elle offre le moyen d'une confrontation aiguë entre la philosophie ancienne et le rationalisme moderne, et elle permet d'espérer refonder la philosophie moderne sur de nouvelles bases, à partir d'une prise en compte de la foi en la révélation, dont Strauss, au terme d'une crise intellectuelle le conduisant en 1946 à « tout reprendre depuis le début », esquissa la généalogie. Cf. Heinrich Meier, *Leo Strauss. Le problème théologico-politique* [1996-2003], Paris, Cerf, 2006. Sur cette question, voir également D. Tanguay, *Leo Strauss. Une biographie intellectuelle*, op. cit., chapitres 3 et 4.

(discours capable de nous faire accéder à la considération qu'il existe un ordre supérieur à la réalité, ou à l'intuition du Tout), affirme nécessairement qu'il existe un genre de vie noble et d'autres genres de vie, moins nobles ou ignobles. Ainsi que l'expliquent par exemple les chapitres de *La cité et l'homme*¹ consacrés à Aristote et à Platon, la philosophie classique affirmait (1) le primat d'un genre de vie sur les autres (à savoir le genre de vie philosophique), (2) qu'il existe une hiérarchie indiscutable des genres de vie et des valeurs, (3) que la raison bien conduite permet de saisir des vérités qui ne sont pas relatives aux temps ou aux lieux. Par suite, elle repose, comme un geste indépassable, sur l'effort consistant à distinguer intellectuellement les choses qui sont dignes d'être aperçues non pas seulement en vue de connaître ces dernières, mais en vue de les juger ; la philosophie est une activité intellectuelle de type évaluatif. Et elle est fondamentalement *antipopulaire*, ou *antiplébéienne*, au sens où, reposant sur un effort peu commun et non également distribué parmi les hommes, elle promet un genre de vie à la fois exigeant d'un point de vue moral et non inféodé aux nécessités de la vie. Si l'on veut se livrer à la vie philosophique, estime Strauss, il est nécessaire de faire preuve d'une grande rigueur personnelle, d'une capacité de mettre à distance les nécessités aussi bien que les plaisirs de la vie, et il n'est pas moins nécessaire de disposer des moyens d'une vie décente, soustraite à la double tyrannie du besoin et du travail. Strauss, toujours discret en matière de prises de position éthiques ou de convictions personnelles, se livre d'avantage – et pour tout dire, de manière étonnamment libre – alors qu'il s'agit pour lui d'expliquer ce qu'est « l'éducation libérale », à savoir l'éducation exigée par la tradition occidentale du classicisme, celle de la lignée des grands auteurs considérés comme moralement, esthétiquement et philosophiquement supérieurs.

Tournons-nous donc à présent vers les passages de l'ouvrage dans lequel un tel élitisme intellectuel est le plus manifeste, ou le moins masqué, à savoir *Le libéralisme antique et moderne*², et plus particulièrement vers les deux premières conférences qui composent l'ouvrage, « Qu'est-ce que l'éducation libérale ? » et « Éducation libérale et responsabilité ». Contemporains de la dernière phase de l'enseignement de Strauss, ces textes sont à restituer dans le contexte de son implication dans l'institution dirigée par son ami Jacob Klein à Annapolis dans le Maryland : à la Faculté de St. John's College, ce dernier avait élaboré un programme consistant en l'étude, sans spécialisation, des écrits classiques dans toutes les disciplines³. Voici en quelques thèses l'argumentation proposée par Strauss, dont la restitution permet d'appréhender la dimension pratique du conservatisme philosophique de l'auteur.

Contrairement à ce qu'on affirme souvent, la démocratie n'est pas le gouvernement de la masse, mais celui des élites dans le contexte de la culture de masse, contexte dans lequel règne une apathie et une mollesse généralisée. « Une culture de masse, écrit Strauss, est une culture que l'on peut acquérir avec le minimum de capacités sans aucun effort intellectuel ou moral et au plus bas prix ».

En revanche, « l'éducation libérale est l'antidote de la culture de masse, le remède aux effets destructeurs de la culture de masse, à sa tendance propre à ne produire que "des spécialistes sans esprit et sans imagination et des voluptueux sans cœur". L'éducation libérale est le moyen grâce auquel nous essayons de remonter de la démocratie de masse à la signification originelle de la démocratie. L'éducation

1. Leo Strauss, *La cité et l'homme* [1964], Paris, LGF, 2005.

2. Leo Strauss, *Le libéralisme antique et moderne* [1968], Paris, PUF, 1990.

3. Voir à ce propos T. Marshall, « Leo Strauss, la philosophie et la science politique », art. cité, seconde partie, p. 831-832.

libérale est l'effort indispensable pour fonder une aristocratie à l'intérieur de la société démocratique de masse. L'éducation libérale rappelle la grandeur humaine aux membres d'une démocratie qui ont des oreilles pour l'entendre »¹

« La vie est trop courte pour vivre avec d'autres livres que les livres les plus grands. »²

Une existence digne de ce nom consiste donc à se détourner du bruit ambiant, ou du monde de l'information à outrance et de la communication forcenée, afin de méditer les classiques de la philosophie. Celle-ci consiste en l'attitude d'esprit issue de la fréquentation des meilleurs livres et, en même temps, elle est la méthode intellectuelle qui offre le moyen de les comprendre. Elle permet à l'homme un acte de compréhension de sa propre compréhension du monde, une sorte de *noesis noeseos*, telle l'expérience de pensée la plus pure et la plus noble dont parle Aristote, qui l'a attribuée à son Dieu. Elle permet à l'homme de se situer au-delà de ce qui lui apparaît agréable ou désagréable, beau ou laid.

« En un sens, tous les maux ont une nécessité si l'on veut que la compréhension existe. Elle nous rend capables d'accepter comme de bons citoyens de la cité de Dieu tous les maux qui peuvent nous arriver et qui risquent de briser nos cœurs. En prenant conscience de la dignité de l'esprit, nous nous rendons compte du fondement véritable de la dignité de l'homme et en outre de la bonté du monde, que nous le comprenions comme créé ou incréé, qui est la demeure de l'esprit de l'homme [...]. L'éducation libérale qui consiste en un commerce permanent avec les plus grands esprits est un entraînement à la modestie la plus haute, pour ne pas dire à l'humilité. Elle est en même temps un entraînement à l'audace : elle exige de nous une rupture complète avec le bruit, la hâte, l'absence de pensée, la médiocrité de la Foire aux Vanités des intellectuels comme de leurs ennemis... L'éducation libérale est libération de la vulgarité. Les Grecs avaient un mot merveilleux pour « vulgarité » ; ils la nommaient *apeirokalia*, manque d'expérience des belles choses. L'éducation libérale nous donne l'expérience des belles choses. »³

On comprend mieux ce que signifie, sous la plume de Strauss, l'adjectif « libéral » : ce terme avait à l'origine une signification politique, mais très différente de celle qu'il a dans le monde contemporain, sinon contradictoire avec elle. « Libéral » signifie, dans le contexte politique étatsunien contemporain de Strauss (contexte qui, à plusieurs égards, demeure encore le nôtre) : ce qui est opposé à conservateur, à savoir progressiste, notamment sur un plan social, voire moral. Or, il a un tout autre sens chez Strauss.

« Originellement, un homme libéral était un homme qui se comportait d'une manière convenable pour un homme libre, en tant que distinct d'un esclave. La « libéralité » était donc relative à l'esclavage et le présupposait. Un esclave est un être humain qui est au service d'une autre être humain, son maître ; en un sens, il n'a pas de vie propre : il n'a pas de temps pour lui-même. D'un autre côté, le maître a tout son temps pour lui, c'est-à-dire pour les activités qui lui sont propres : la politique et la philosophie. Il existe cependant de très nombreux hommes libres qui sont presque comme des esclaves puisqu'ils ont très peu de temps pour eux-mêmes, dans la mesure où il leur faut travailler pour subsister, et se reposer pour pouvoir travailler

1. Leo Strauss, « Qu'est-ce que l'éducation libérale ? », dans *Le Libéralisme antique et moderne*, op. cit., p. 15-16.

2. L. Strauss, *ibid.*, p. 17.

3. L. Strauss, *ibid.*, p. 21.

le jour suivant. Ces hommes libres dépourvus de loisir sont les pauvres, la majorité des citoyens. L'homme véritablement libre qui peut vivre de la manière qui convient à un homme libre est l'homme de loisir, le gentilhomme qui doit posséder quelque richesse – mais une richesse d'une espèce particulière : une espèce de richesse dont l'administration, *a fortiori* l'acquisition, ne lui prend pas beaucoup de son temps et peut s'effectuer en contrôlant des intendants convenablement formés ; le gentilhomme sera un gentilhomme de la terre, un *gentleman farmer*, non pas un marchand ou un industriel. Cependant, s'il passe beaucoup de son temps à la campagne, il ne sera pas assez disponible pour les activités qui lui conviennent ; il lui faut par conséquent vivre à la ville. Si lui-même et ses pareils ne gouvernent pas, son mode de vie sera à la merci de ceux de ses concitoyens qui ne sont pas des gentilshommes : le mode de vie du gentilhomme n'est pas en sécurité si ses pareils ne sont pas des gouvernants incontestés de leur cité, si par conséquent le régime de leur cité n'est pas aristocratique. »¹

Ici, au risque de brouiller les cartes, on est tenté d'écrire que les propos de l'intellectuel libéral qu'était Strauss apparaissent à la fois politiquement conservateurs et philosophiquement révolutionnaires. Philosophiquement révolutionnaires, car leur logique est celle d'un *dépassement* de la vie démocratique par le biais de la redécouverte d'une aristocratie de l'esprit – dont il laisse entendre à la fin du texte qu'elle doit prendre le pouvoir dans le cadre d'une aristocratie sociale, sinon politique. Cependant, il existe une équivoque fondamentale dans le propos straussien : on ne sait pas bien qui doit mener la restauration révolutionnaire, car le texte évoque incontestablement aussi bien l'élite intellectuelle des individus capables de vivre « l'éros philosophique » que l'élite sociale des représentants des vieilles familles fortunées, gardiennes de la tradition, normes du goût, et rompues à l'exercice des affaires. Les propos de Strauss sont politiquement conservateurs, car il estime, contre l'historicisme, que la philosophie n'apprend à proprement parler à l'homme rien de véritablement nouveau. Elle dévoile simplement qu'il existe des valeurs absolues qui se révèlent aux meilleurs esprits en matière de vérité, de morale, de politique et d'esthétique ; que tous les hommes ne sont pas égaux dans la recherche et dans la perception de ses valeurs ; que l'histoire, pleine de péripéties, ne changera rien à cet état de fait, quoique veuillent entreprendre les progressistes de tous bords, scientifiques ou activistes politiques ; que le projet de vouloir changer l'histoire ne peut logiquement reposer que sur une très dangereuse tentative de modifier l'homme, de le reforger, de manipuler d'une manière ou d'une autre la nature humaine.

Strauss poursuit en argumentant de la sorte : le gouvernement des gentilshommes semble – à bon droit – injuste aux yeux du peuple ; or, les gentilshommes doivent essayer de persuader les démocrates (à savoir les gens du peuple et ceux qui prennent fait et cause pour eux, ceux qui veulent les représenter et instituer un régime favorable au peuple, donc le *démos* et ses représentants, les démagogues) que le gouvernement aristocratique n'est pas injuste, parce qu'il préserve ce qu'il y a de noble et beau de l'uniformisation qui se produirait nécessairement en cas de démocratisation de toute la société. Si bien qu'en un sens, la véritable justice – respect de ce qui est noble et beau – se tient plutôt dans le gouvernement des aristocrates que dans celui des démocrates. La fin de l'argument est proprement inquiétante : compte tenu de leur différence et de l'incompréhension du peuple à l'égard des gentilshommes, il est impossible que ceux-ci gouvernent ceux-là en

1. L. Strauss, *ibid.*, p. 26.

leur rendant des comptes sur leur action. En effet, leur point de vue est incommensurable. « S'ils se sentent eux-mêmes responsables du bien-être du vulgaire, ils ne peuvent pas être responsables devant le vulgaire ».

Comment, dans ces conditions, doit se comporter l'homme éduqué selon l'éducation libérale ? Il doit, écrit Strauss, se sentir civiquement responsable, car l'éducation libérale représente la condition même de l'exercice des responsabilités civiques. « En étant ce qu'ils sont, les gentilshommes sont censés donner le ton à la société de la manière la plus directe, la moins ambiguë et la plus incontestable : en gouvernant en pleine lumière »¹. Strauss en appelle donc à un investissement ou à un engagement politique des élites intellectuelles et sociales au profit de la cité tout entière, sur la base d'un relèvement des idéaux de la démocratie : compte tenu de ce qu'est la démocratie, fondée sur la culture de masse, et lié à ses effets de banalisation de la haute culture, cet engagement prendra nécessairement la forme de la lutte. Il faut ajouter une dimension : dans cette lutte, paradoxalement, la philosophie ne s'engage pas jusqu'au bout.

LES PARADOXES DU CONSERVATISME PHILOSOPHIQUE :
LA PHILOSOPHIE EST TROP « RÉVOLUTIONNAIRE »
POUR ÊTRE ENRÔLÉE DANS LA RÉFORME
EN VUE DE L'ÉDUCATION LIBÉRALE,
NÉCESSAIREMENT « CONSERVATRICE »

Les activités qui conviennent au « gentilhomme » sont la philosophie et la politique. La première est recherche de la vérité sur les questions qui sont les plus importantes pour l'homme, la seconde consiste à s'occuper du monde commun, du monde de tous. Or, il existe une *tension indépassable* entre philosophie et politique : la fin la plus haute que peut poursuivre l'existence humaine se tient dans la philosophie, tandis que le gentilhomme préfère la politique ; la différence entre les deux genres de vie réside, estime Strauss, dans le fait que le philosophe, tel Socrate, ne dédaigne nullement la pauvreté et que celle-ci lui semble même convenir au genre de vie qu'il a choisi comme une condition fondamentale. Il existe un lien entre les deux, mais le gentilhomme n'est pas le philosophe ; comment penser ce lien ? En dépit de leurs différences, « la vertu du gentilhomme est un reflet de la vertu du philosophe ; c'en est, si l'on peut dire, le reflet politique »².

« Telle est la justification ultime du gouvernement des gentilshommes. Le gouvernement des gentilshommes n'est que le reflet du gouvernement des philosophes, entendus comme les meilleurs des hommes, à la fois par nature et par éducation. »³

Non seulement il existe une distinction irréductible entre les philosophes et les gentilshommes, mais il existe aussi une tension entre la vie philosophique et celle que mène la cité, une tension telle que les philosophes ne peuvent être les maîtres [*teachers*] de la cité ; seuls les prêtres peuvent passer pour de tels maîtres. « Il existe une disparité fondamentale entre la philosophie et la cité », ou, en d'autres termes, l'incompréhension entre le gentilhomme et le peuple se retrouve à cet autre niveau : entre le philosophe et le non-philosophe qui « ne peuvent avoir entre eux de délibérations véritablement communes »⁴.

1. L. Strauss, *ibid.*, p. 40.

2. L. Strauss, *ibid.*, p. 30.

3. L. Strauss, *ibid.*

4. L. Strauss, *ibid.*, p. 31.

Le conservatisme philosophique de Strauss est donc *paradoxal* : d'une part, il consiste à exiger la préservation d'une différence sociale sur la base de l'idée philosophique classique selon laquelle un genre de vie est supérieur à un autre, et il insiste sur le fait que seuls ceux qui ne travaillent pas peuvent accéder à ce genre de vie et littéralement le préserver ; de l'autre, il creuse la distance entre la philosophie et le genre de vie politique conçu en général, même s'il s'agit de la société régie par les gentilshommes. En effet :

« Dans les choses politiques, c'est une règle de bon sens que de ne pas réveiller le chat qui dort ou de préférer ce qui est établi à ce qui ne l'est pas, ou encore de reconnaître le droit du premier occupant. La philosophie, elle, repose tout entière sur le mépris le plus intransigeant de cette règle et de tout ce qui pourrait la rappeler. La philosophie ne peut donc vivre qu'à côté de la cité. »¹

Dit autrement, la redécouverte de la philosophie classique permet d'instituer une aristocratie de l'esprit et aussi sociale, mais, une fois réalisé ce geste d'institution, l'attitude philosophique consiste en un retrait hors de la sphère civique et culmine dans un splendide isolement. La philosophie contribue à introduire un ordre fondé sur la tradition – et à ce titre, il s'agit d'un ordre conservateur – mais elle est par elle-même si capable de bouleverser la tradition, si révolutionnaire qu'il ne faut pas que le philosophe participe directement aux affaires de la cité.

À qui doit-on dès lors confier le gouvernement de la cité ? Les gentilshommes ne peuvent pas prendre le pouvoir sans en confier une partie au peuple ; ce dernier est littéralement démuné du fait du déclin de l'éducation religieuse, explique Strauss, qui lui donnait une conscience civique en le poussant « à se considérer lui-même comme responsable de ses actions et de ses pensées devant un Dieu qui sera son juge »². On voit que, sur ce point, Allan Bloom s'est montré un fidèle disciple de Strauss avec son pamphlet *L'âme désarmée*³, qui, dans le genre d'un essai provocant, soulignait le danger des errements moraux que courent les Américains dépourvus de culture classique – à la différence des Européens – en n'ayant plus les référents de la culture biblique et en introduisant un dangereux relativisme dans leur système d'éthique collective.

Une question décisive, poursuit Strauss, est de savoir dans quelle mesure l'éducation religieuse peut être réactivée dans la démocratie, au profit des buts de l'éducation libérale adaptée à la société démocratique⁴. Strauss préconise moins une réforme des contenus qu'une réforme concernant la manière d'enseigner, selon le principe : « tout ce qui élargit et approfondit la compréhension doit être favorisé par rapport à ce qui, dans le meilleur des cas, ne peut engendrer autre chose qu'une efficacité étroite et sans principe »⁵. Il s'agit donc de rendre aussi libérale – ou philosophique – que possible l'éducation populaire, en utilisant les moyens de la religion, si souvent hostile à la philosophie.

Ceci nous conduit à deux réflexions destinées à clore ce développement. D'une part, il convient de prendre au sérieux la remarque de Daniel Tanguay, dans l'article de *Commentaire* cité plus haut, selon laquelle l'axe privilégié que l'on doit emprunter pour évaluer la signification de l'influence de la pensée de Strauss sur les néoconservateurs repose sur la restitution de la très complexe question religieuse aux USA, laquelle ne

1. L. Strauss, *ibid.*
2. L. Strauss, *ibid.*, p. 33.
3. Allan Bloom, *L'âme désarmée. Essai sur le déclin de la culture générale*, Paris, Julliard, 1993 (1^{re} éd. : 1987).
4. L. Strauss, « Qu'est-ce que l'éducation libérale ? », cité, p. 37.
5. L. Strauss, *ibid.*

s'épuise pas du tout dans la reprise par les néoconservateurs de tel ou tel thème religieux ¹. D'autre part, cette partition entre philosophie et religion, établie au plan pratique, nous conduit à considérer plus attentivement, dans l'œuvre de Strauss, la dimension religieuse. Il existe pour Strauss un véritable *problème* théologico-politique, à savoir une tension entre la philosophie, la religion et la cité. Le conservatisme philosophique y trouve peut-être ses racines les plus profondes ; la philosophie est soucieuse rationnelle du vrai, mais la vérité se donne peut-être entièrement dans l'ordre religieux, et seulement dans cet ordre, si difficile d'accès pour la raison naturelle.

**

Cet examen de la pensée straussienne ne peut qu'aboutir à une conclusion contrastée. En effet, si Strauss se montre effectivement élitiste dans la totalité de ses ouvrages – qui ne s'adressent qu'à ceux qui entreprennent de « vouloir savoir lire » –, si son option de base pour comprendre l'époque contemporaine est radicalement « antimoderniste » et s'il a, d'une manière aussi indéniable qu'indirecte, inspiré la mouvance des néoconservateurs, il ne rejette nullement ni le libéralisme au sens intellectuel (à savoir l'usage critique de la raison) ni le pluralisme démocratique, ces deux piliers de la société moderne. Son œuvre tend de plus à induire qu'à certains égards, la philosophie ou une certaine manière d'envisager la philosophie sont par elles-mêmes élitistes et poussent à une forme de conservatisme pratique. Revenons brièvement sur le problème posé par une telle configuration de positions.

Pour Strauss, il existe une nature immuable de l'homme et également des règles éternelles associées à l'éthique de la vie, accessibles par le simple fait qu'un homme « honnête » trouve en lui une sorte de bon sens pour lui dire comment il doit vivre. D'un autre côté, il semble à Strauss nécessaire de respecter la démocratie, car il a d'une part connu l'expression du nihilisme qui s'est déclinée sous la forme du nazisme et d'autre part, comme tous les hommes ne peuvent accéder aux lumières philosophiques, la démocratie, régime où prédomine certes l'opinion bigarrée, est susceptible d'être en partie « relevée » par la reprise d'une certaine forme d'éducation, l'éducation religieuse ou d'inspiration religieuse qui, pratiquement parlant, fournit à l'homme non philosophe les quelques règles lui permettant de mener sa vie et de faire face à ses responsabilités. S'il faut regarder comme impossible toute « extension des Lumières » généralisée pour le peuple ², on peut espérer doter celui-ci d'une conscience de ses responsabilités, tandis que l'éducation libérale authentique demeure à jamais l'apanage d'une minorité ³.

Le caractère effectivement élitiste de la philosophie classique saurait-il sérieusement faire question ? Jamais Platon ni Aristote, théoriciens des multiples formes de l'inégalité, n'ont raisonné dans l'hypothèse d'une accessibilité aux qualités de l'esprit philosophique qui serait intégralement partagée par tous les hommes ; sur ce point, il ne fait pas de doute qu'il existe une ligne de fracture entre Anciens et Modernes, sachant que Machiavel puis Hobbes ont à maintes reprises expliqué que tous les hommes sont égaux ⁴. La dimension socialement conservatrice de la philosophie classique provient indirectement de cet

1. Voir l'article classique de Robert Bellah, « La religion civile aux U.S.A. » [1967], *Le Débat*, 30, mai 1984, p. 95-111 ; cf. également Franck Lessay, « Éthique protestante et ethos démocratique », *Cités*, 12, 2002, p. 63-80.

2. L. Strauss, *Le libéralisme antique et moderne, op. cit.*, p. 39.

3. L. Strauss, *ibid.*, p. 44-45.

4. Certes, ils évoquaient alors leur puissance ou leur droit de nature, non leur intelligence – ce que Strauss, dans le dialogue constant qu'il entretient avec eux, ne manquerait nullement de souligner.

élitisme : vouloir mener une existence philosophique implique que l'on se démette des contraintes domestiques sur quelqu'un et que l'on confie la gestion des besoins à des tiers. Hannah Arendt, peu suspecte de ce type de conservatisme, admettait elle-même la persistance d'une difficulté de ce type, au moment d'évoquer le caractère d'exemplarité des Grecs en matière de bonne vie¹. La philosophie classique se méfie des réformes sociales par le biais desquelles des gens moins doués pour la spéculation entendent eux aussi bénéficier de *l'otium* – qu'ils dégradent nécessairement en divertissement vulgaire. Ce qu'il y a de conservateur dans la manière straussienne de philosopher, enfin, c'est probablement cette thèse centrale selon laquelle nous devons faire en sorte de lire l'auteur tel qu'il a tenté de se comprendre lui-même : au lieu d'adapter le texte à notre contexte (démarche qui, dans l'optique de Strauss, relèverait de l'historicisme et reviendrait à effectuer un grand pas en direction du relativisme), nous devons nous adapter au texte. La *lectio* straussienne est donc par elle-même un « exercice conservateur », voire un « exercice de conservatisme », qui reconduit sans cesse la tradition, en acceptant le texte des grands auteurs comme sommets indépassables de l'intelligence humaine.

Enfin, on peut proposer la suggestion interprétative suivante, destinée à appréhender à la fois de manière critique et avec quelque recul sociologique cette œuvre profonde et dérangeante. Il semble qu'implicitement, Strauss vise à *appliquer à la société moderne* la matrice de pensée héritée de la philosophie grecque et ce, sur la base d'une confusion très discutée. Relèvent de la matrice grecque deux idées : premièrement, il existe dans toute forme de société une tension entre « démocrates » et « aristocrates », tension qui se constitue sur le fond du paradigme littéralement exacerbé d'une guerre civile permanente chez les trois auteurs dont les œuvres composent la matière de *La cité et l'homme* : Thucydide, Aristote et Platon. Ainsi la notion de peuple se trouve-t-elle toujours pensée à l'aune d'une force sociale, celle des pauvres, elle n'est jamais envisagée comme le principe actif de l'action politique, *a fortiori* de l'action politique légitime. Deuxièmement, la philosophie est l'art de saisir ce qu'il y a de plus haut et ne s'adresse qu'à des esprits intellectuellement supérieurs. Or, la société moderne se caractérise par un processus de démocratisation ancien maintenant de quelques siècles et qui ne connaît pas de limite claire, affecté par ce que Tocqueville a identifié comme l'égalité des conditions : les droits civils et civiques sont devenus les mêmes pour tous les cosociétaires, la condition sociale des hommes tend elle-même à s'homogénéiser par le biais de l'égalisation des chances de réussite. Partout, l'homme démocratique espère affirmer sa liberté précisément par le biais de l'égalité avec ses semblables. Dans ce contexte, l'accès du plus grand nombre aux œuvres de culture représente un des aspects de la démocratisation.

Strauss nie justement qu'une telle réalité sociale, indéniable dans son ordre, recouvre une dimension intellectuelle authentique : la masse des gens aujourd'hui n'est de son point de vue ni plus instruite ni plus sage du fait qu'elle est susceptible d'accéder plus aisément qu'autrefois aux œuvres de culture. Pis, comme elle ne peut réellement saisir la portée de la haute culture, elle tend à banaliser les œuvres de l'esprit au profit du divertissement ; elle détourne la signification du terme « loisir » (de la *scholè*, ou de *l'otium* vers l'*entertainment*), elle fuit la discipline imposée par les chefs-d'œuvre et se complait dans ce qui ne coûte pas d'effort. Par suite, dans la logique du nivellement plébéien, elle se montre agressive vis-à-vis de ce qui lui demeure inaccessible, entreprend de dégrader activement l'idée de haute culture et par conséquent aussi, la portée ou la valeur morale de cette dernière. La démocratie est donc guettée de l'intérieur par un

1. Hannah Arendt, *Condition de l'homme moderne* [1958], Paris, Calmann-Lévy 1961, rééd. Pocket, 1994, voir particulièrement chapitre II, § 5 et III, § 11.

danger réel, secrété par ses propres tendances. Ici, Strauss retrouve Tocqueville et ne se trompe guère sur la réalité de la culture de masse – d’autres l’ont dit en même temps que lui, qu’ils soient réputés progressistes ou conservateurs, « de gauche » ou « de droite » : par exemple, Hannah Arendt et Theodor Adorno.

Là n’est pas le seul point commun entre Strauss et Tocqueville – on pourrait affirmer en effet que le premier se positionne vis-à-vis de la modernité d’une manière qui évoque celle dont le second saisissait sa propre position d’auteur vis-à-vis de la Révolution française. Dans les deux cas, l’événement a engendré une rupture décisive, au point que nulle « conservation » ni nulle « réaction » ne sont désormais plus possibles, sur le plan théorique comme sur le plan pratique ¹. D’où le fait que l’examen des facultés rationnelles est désormais et plus que jamais requis. La conscience de la différence des temps, c’est-à-dire le sentiment d’une perte presque irrémédiable de substance, doit être reconnue comme ressort paradoxal du libéralisme au sens intellectuel du terme, ainsi que le suggère le passage suivant.

« Le retour à la philosophie politique classique est à la fois nécessaire et conditionnel ou expérimental. Non point en dépit, mais à cause de son caractère conditionnel, il doit être fait sérieusement, c’est-à-dire sans loucher sur notre fâcheuse situation présente. Il n’y a pas de danger que nous puissions oublier cette situation puisqu’elle est la cause de notre intérêt pour les classiques. Nous ne pouvons raisonnablement espérer que la nouvelle compréhension de la philosophie politique classique nous fournira des recettes pour aujourd’hui. En effet, le succès relatif de la philosophie politique moderne a donné naissance à une espèce de société totalement inconnue aux classiques, une espèce de société à laquelle les principes classiques tels que les classiques les ont élaborés et exposés ne sont pas immédiatement applicables. Nous seuls pouvons trouver une solution aux problèmes d’aujourd’hui. Mais une compréhension adéquate des principes tels que les classiques les ont élaborés peut bien être le point de départ indispensable d’une analyse adéquate, que nous-mêmes devons effectuer, de la société présente dans ses caractères propres, et d’une application sage, que nous-mêmes devons effectuer, de ces principes à nos tâches. » ²

Or, sa propre situation intellectuelle, Strauss l’a moins comprise en regard de celle de Tocqueville qu’en réfléchissant à la conscience que Rousseau avait des temps modernes. À ce propos, le texte placé en exergue de cet article nous donne à penser au-delà de ce qu’il affirme littéralement : de fait, *mutatis mutandis*, Strauss se trouve dans une situation comparable à celle de Rousseau. Sa conscience de « la crise de notre temps » fait de lui un prodigieux lecteur des Anciens. Cependant, nul retour au monde perdu des classiques n’est désormais possible. Si l’homme n’est pas un être historique au sens philosophique du terme, sa condition dans le temps interpose tout de même comme un voile opacifiant entre le bel hier et le catastrophique aujourd’hui. S’il faut tenter, à la différence de Rousseau, de ne pas s’abandonner à l’esprit moderne au point que le retour à l’Antiquité soit en même temps un progrès de la Modernité, ce n’est

1. Bien qu’une telle possibilité ait été présente à l’esprit de Strauss, ainsi qu’en témoigne l’article « Progrès ou retour ? », dans *La renaissance du rationalisme politique classique* (Paris, Gallimard, 1993), par exemple p. 304 : « Le progrès est devenu un problème – il pourrait sembler que le progrès nous ait conduit au bord d’un abîme et qu’il soit par conséquent nécessaire de considérer une alternative. Par exemple, s’arrêter là où nous nous trouvons, ou, si c’est possible, opérer un retour ».

2. L. Strauss, *La cité et l’homme*, op. cit., p. 19.

certainement qu'en acceptant le destin de l'homme moderne qu'il est possible de « revenir » en quelque manière à l'Antiquité.

Faut-il, dans ces conditions, réfuter l'affiliation de Strauss à la pensée néoconservatrice ? Une telle réfutation a contre elle l'évidence de la proximité culturelle, tout autant que les affinités explicites des néoconservateurs. Mais elle n'a pas totalement pour elle la dimension philosophique de l'œuvre, qui configure dans un ordre certes différent des thèmes tout de même identiques à ceux des néoconservateurs. Du moins le philosophe, notamment à la fin de sa vie, tournée vers un commentaire extrêmement méticuleux des pensées de Xénophon et de Platon, n'a-t-il jamais voué sa vie à autre chose qu'à réfléchir la difficile condition de celui qui affronte la tension irréductible entre la pratique de la spéculation philosophique et la vie tumultueuse de la cité. Ce qui est plus embarrassant pour l'entreprise philosophique straussienne, et ce qui rendrait vaine une telle entreprise de réfutation, c'est le contexte politico-socio-culturel dans lequel l'œuvre s'est développée : l'auteur des *Pensées sur Machiavel* écrit entre les années 1940 et 1973, et le *primum movens* de son œuvre est la tentative de déterminer les conditions de la « tyrannie moderne ». Durant cette période, les États-Unis voient l'apparition de phénomènes sociaux très importants pour la civilisation contemporaine : la revendication des droits civiques de la population afro-américaine, l'émancipation des femmes (par la valorisation de leur statut juridique au sein de la famille aussi bien que par l'accès légal à la contraception et à l'avortement), la mise en œuvre d'une politique active de non-discrimination dans l'accès à l'université et à l'emploi face au constat que les solutions démocratiques classiques ne sont pas opératoires. Tout ceci est contemporain du recul relatif du pouvoir social de la population des « WASPs », à savoir de la vénérable bourgeoisie de la Côte Est, comme de la perte d'adhérence du modèle éducatif méritocratique qui profitait traditionnellement aux Juifs, et aussi de la transformation des USA en pays multiethnique. Si, compte tenu de son histoire, ce pays a toujours été multiethnique, les années 1950-1970 ont été celles de la traduction de la multiethnicité du pays en termes sociaux¹. Cette traduction, c'est le parti libéral qui l'a en grande partie accomplie sur un plan politique, notamment en affirmant que la vision du monde propre à ce pays multiethnique repose sur une pluralité des valeurs et sur la reconnaissance de la multiplicité des genres de vie bonne. Il n'est pas étonnant que, dans ce contexte général, les deux forces constitutives du néoconservatisme, à savoir le parti conservateur, en quête de supports doctrinaux capables de permettre aux élites WASPs de reprendre pied face aux déferlantes libérales, et les intellectuels juifs new-yorkais réagissant à la démocratisation forcée de l'École, se soient intéressées à la pensée de Strauss et, quelque aie pu être la position politique explicite de ce dernier, aient entrepris de transformer sa philosophie en idéologie politico-morale.

Cette œuvre a donc connu un destin tout à fait paradoxal : hantée par l'examen de la crise morale dont la catastrophe politique du 20^e siècle fut l'effet, elle a voulu se détourner de la façon de penser idéologique, et même contrer la réduction idéologique de la pensée qui consiste à viser la pure actualité du discours, en déniait au temps sa signification constituante pour la vérité philosophique ; ainsi a-t-elle entrepris de se tourner vers la sempiternité de la tradition ou vers l'intemporel du goût philosophique. En opérant ce geste, toutefois, elle a contribué à se transformer elle-même en idéologie de la conservation, apportant la contribution d'un philosophe à la réaction contre l'évolution des mœurs².

1. Voir par exemple Denis Lacorne, *La crise de l'identité américaine. Du melting-pot au multiculturalisme*, Paris, Gallimard, 2003.

2. L'auteur remercie Jean Leca pour ses précieuses remarques de lecture.

Thierry Méniessier est maître de conférences de philosophie politique habilité à diriger les recherches en science politique à l'Université Pierre Mendès France-Grenoble 2 et chargé d'enseignements à l'IEP de Grenoble. Il a notamment publié : *Éléments de philosophie politique*, Paris, Ellipses, 2005 ; (codirigé avec M. Gaille) *Lectures de Machiavel*, Paris, Ellipses, 2006 ; dirigé *L'idée d'empire dans la pensée politique, historique, juridique et philosophique*, Paris, L'Harmattan, 2006 ; et dirigé les dossiers suivants : « Les nations : renouvellement ou déclin ? Identités nationales et réécritures de l'histoire », *Cités*, 29, 2007 ; « La corruption, un concept philosophique et politique chez les Anciens et les Modernes », *Anabases. Traditions et réception de l'Antiquité*, 6, 2007. Spécialiste de Machiavel, ses travaux actuels portent sur le rapport qui existe entre la démocratie et la république entendues comme des formes d'*ethos* collectifs, ainsi que sur les notions de corruption et d'inconduite civique.

RÉSUMÉ/ABSTRACT

LEO STRAUSS. FILIATION NÉOCONSERVATRICE OU CONSERVATISME PHILOSOPHIQUE ?

Cet article examine à quel titre l'œuvre de Leo Strauss pose à nouveaux frais les termes de la querelle des Anciens et des Modernes, en optant pour les premiers contre les seconds, accusés d'avoir ruiné la tradition philosophique et par suite, d'interdire toute possibilité d'une vie authentiquement philosophique. Si elle peut aisément passer pour celle d'un commentateur érudit, l'œuvre straussienne se trouve en réalité animée par un authentique projet intellectuel, à la fois théorique et pratique, dans lequel la critique de la modernité et le diagnostic sur le nihilisme moderne jouent un rôle décisif. Ainsi peut-elle être comprise sous la désignation de « conservatisme philosophique », désignation que l'article s'attache à caractériser et qui rend à la fois possible et délicate son affiliation aux positions de l'idéologie néoconservatrice aux États-Unis.

LEO STRAUSS : NEO-CONSERVATIVE FILIATION OR PHILOSOPHICAL CONSERVATISM

This article examines how Leo Strauss's redevelops the terms of the dispute between the ancients and the moderns, siding with the former against the latter, whom he accuses of having ruined the philosophical tradition and thereby precluding any possibility of an authentically philosophical life. Though it may easily be taken for the work of an erudite commentator, Strauss's œuvre is actually animated by an authentic intellectual undertaking, at once theoretical and practical, in which a critique of modernity and a diagnosis of modern nihilism play a decisive part. So it may be understood as a form of "philosophical conservatism", a designation which this article seeks to characterize and which renders at once possible and tenuous his supposed affiliation to current neo-conservative ideological positions in the United States.