

Leo Strauss, lecture critique

[Leo Strauss, lecture critique](#) 1

[Strauss et Weber](#) 2

[Convocation d'Aristote](#) 4

[Strauss et Machiavel](#) 6

[Le jugement de valeur selon Strauss](#) 7

[Philosophie, religion et collection de timbres-poste](#) 9

[Origine et rôle de la philosophie](#) 10

[Force des coutumes ancestrales](#) 11

[Multiplicité des codes](#) 11

[Sophisme et idéalisme](#) 12

[Absolu et philosophie](#) 13

[Odyssée du droit naturel](#) 14

[Strauss et "veritatis splendor"](#) 17

[Conclusions](#) 17

[Nature du droit](#) 17

[Nature de la nature](#) 18

[Nature de l'histoire](#) 20

[Inférences politiques](#) 20

[Le carcan des présupposés de la philosophie subjectiviste](#) 22

[Références](#) 23

La pensée de Strauss s'exprime au travers de ses propres lectures de Platon, Machiavel, Max Weber, Aristote et d'autres. Je ne considérerai pas, car je n'en ai pas les moyens, la pertinence ou l'exactitude historique des interprétations qu'il fait de ces auteurs. Mon propos est seulement de tenter de comprendre, de caractériser et d'apprécier ce qui ressort de la démarche de Strauss.

L'un des points de départ des raisonnements de Strauss est la critique de ce qu'il appelle l'historicisme de Max Weber. Dans DNH ([Voir les références des ouvrages en fin d'article](#)), il déduit de l'historicisme de Weber un nihilisme, nihilisme qui s'autocondamnerait comme conduisant à la " bassesse ". Il s'ensuivrait que l'idée d'une perception directe de la vérité des valeurs morales est nécessaire. La branche positive du raisonnement s'appuie sur l'autorité d'Aristote. La « science sociale » ne doit pas craindre de dire le vrai sur le devoir-être (comme le lui interdirait Weber), car "*la science des fins et celle des moyens sont la même science*". En fait, toute cette série de raisonnements repose sur des abus et des confusions de notions.

Strauss et Weber

Sans préjuger de savoir s'il s'agit bien de la pensée de Weber, l'« historicisme » dont parle Strauss est défini comme le fait de caractériser toute vue humaine par sa condition contingente. Or, dit Strauss (DNH, p. 45) « *la philosophie n'est possible que s'il existe un horizon absolu ou naturel, par opposition aux horizons historiques et changeants comme celui de la caverne de Platon* ». Notons, au passage, que cela revient à dire, d'entrée de jeu, que la philosophie est une production de contenu dogmatique (par opposition à une analyse critique) et qu'il n'y a pas d'autre philosophie possible que celle de Platon. En dehors de cette double pétition de principe, Strauss construit son raisonnement sur l'idée que l'historicisme conduirait inévitablement au relativisme et, celui-ci au « nihilisme ». En fait, ce qu'il déduit réellement, c'est le côté selon lui « *subjectif* » de l'appréciation morale et ce qui en serait la conséquence inévitable, l'équivalence du bien et du mal, du Diable et du Bon dieu. Tentons de retracer les différentes étapes des glissements successifs par lesquels Strauss en arrive à cette thèse.

D'abord, l'historicité des valeurs. Strauss part de l'analyse par Weber de ce que les valeurs doivent à leur contexte historique et civilisationnel. Mais en déduire que ces valeurs perdent leur valeur parce qu'elles sont historiques est un simple abus. Prenons l'exemple du Beau, et supposons que la Joconde soit belle. On peut dire que cette beauté est une œuvre des européens de la Renaissance, qu'elle est leur produit et le produit des conditions dans lesquelles ils vivaient, et c'est probablement vrai. Cela n'empêche nullement des Chinois (que convoque Strauss) ou d'autres personnes ayant une *weltanschauung* complètement différente de trouver aussi de la beauté dans la Joconde. Et cela ne dépend nullement de la seule subjectivité du visiteur chinois du Louvre, car, lorsqu'il arrive devant le tableau il voit que celui-ci était beau avant qu'il ne le voie et le trouve lui-même beau. Son sentiment, important pour que nous sachions que la Joconde est belle, n'ajoute ni ne retranche rien à cette beauté. Pourtant, la Joconde n'était pas belle avant d'être peinte (je ne parle bien sûr pas de son hypothétique modèle). En réalité, Strauss, comme beaucoup d'autres, a du mal à concevoir réellement ce que signifie le caractère historique des œuvres humaines. Il suppose nécessaire, ou que la Joconde ne soit pas "réellement" belle, ou que le Chinois perçoive en la voyant une beauté éternelle qui était avant même qu'elle fût peinte. Tout se passe comme si, dès lors qu'on s'aperçoit de l'historicité d'une œuvre humaine, celle-ci tombait dans une sorte de néant, de l'histoire aux poubelles de l'histoire, en quelque sorte ! Que ces œuvres soient historiques et historiquement circonstanciées ne leur retire rien ni de leur réalité, ni de leur valeur. Galilée a observé les taches de la Lune avec sa lunette astronomique construite exprès pour ce but et il en a induit l'existence des reliefs sur le satellite terrestre. Cette découverte, qui a ruiné toute la physique aristotélicienne et la « science normale » de son époque, est donc bien liée à des circonstances historiques contingentes, mais il est abusif de conclure à partir de cette contingence-là que les reliefs lunaires n'existent pas « vraiment ». Les hommes ont créé, par

sélection, greffage et manipulation génétique, des plantes et des animaux que Dieu n'avait pas créés à l' « origine », dans sa sagesse. Ces plantes et animaux, certes produits de la civilisation humaine et contingente, n'en sont pas moins des êtres vivants, qui parfois créent à leur tour leurs propres souches, au point de représenter maintenant une part très importante du peuplement de la Terre. Ces espèces, pour être artificielles et des créations de l'homme, n'en sont pas pour autant des espèces fausses ou inexistantes. Il en est de même de toutes les créations humaines. Le fait que les valeurs soient des créations de l'homme et non des données naturelles n'en fait pas des non-valeurs, et ne les entache en rien.

Une bonne partie des penseurs dits constructivistes ont contribué à cette sous-évaluation, ontologique et axiologique, des œuvres humaines, considérant que le fait que celles-ci étaient dans leur principe marquées par les circonstances historiques (sans parler des bases biologiques, physiques, etc.) leur ôtait par là-même toute valeur objective, sur le plan de la connaissance, et toute valeur éthique, sur le plan de la liberté, ont conclu à un relativisme radical. Peut-être cette attitude est-elle en grande partie justifiée par le refus de sombrer dans l'ethnocentrisme, si justement dénoncé par les recherches en sciences humaines du XXème siècle. Mais si en effet il faut se méfier de ce biais (cette « *boria* », aurait dit Vico ...), et s'il est vrai que dans les raisonnements réputés « purs », ce sont les préjugés et les fonds culturels du groupe d'appartenance qui se manifestent, il n'en reste pas moins que le contenu de la proposition peut être examiné pour lui-même et faire l'objet d'un jugement quant à sa vérité ou sa valeur. L'interdiction des sacrifices humains est en effet une création des groupes sociaux au milieu desquels s'est construit le monothéisme biblique. Il n'en est pas moins légitime de le comparer à la pratique desdits sacrifices et de le considérer comme un progrès par rapport à celle-ci. Que le monothéisme biblique ait interdit les sacrifices humaines n'implique pas qu'il soit la seule et ultime référence axiologique, considérée comme source de toute morale. La conclusion de la nécessité d'une référence stable et éternelle, de type platonicien, est totalement abusive. Elle est analogue à l'erreur consistant à conclure que toutes les Anglaises sont rousses à partir de la prémisse qu'un certain nombre d'entre elles le sont (à ceci près que la prémisse concernant les vérités éternelles est beaucoup moins avérée que celle concernant les Anglaises !).

L'idée de l'équivalence des valeurs des différentes époques et des différentes cultures repose sur une application erronée de l'égalité entre les hommes. L'égalité des droits et des dignités de la personne humaine, quelle qu'en soit l'origine ou le statut est une valeur. Elle implique que partout on combatte pour que les opinions, notamment, des différentes personnes soient justement prises en compte en elles-mêmes et non en fonction des origines ou du statut de celui qui les professe. L'égalité des droits des personnes, et notamment du droit à exprimer son opinion, n'implique donc pas du tout l'équivalence des opinions. Elle implique, au contraire, un droit égal des opinions à être jugées différemment les unes des autres, les unes bonnes, les autres mauvaises.

L'historicisme déboucherait sur une sorte de subjectivisme. Là encore, je crois que beaucoup de confusion se cache sous cette expression. D'abord, il faut rappeler que toute relation de connaissance – si une telle relation doit jamais exister – suppose la présence de deux termes : un sujet et un objet et que la connaissance ne saurait pas plus être « objective » que « subjective ». Elle comporte nécessairement une certaine forme de coïncidence entre des éléments du sujet et des éléments de l'objet. Ensuite, et comme conséquence de cela, il faut aussi se souvenir que le « sujet » n'est pas nécessairement un être humain individuel. Un chien peut très bien savoir où il a caché son os, et l'ordinateur connaît votre mot de passe. Souvenons-nous aussi que l'objet de la connaissance n'est pas nécessairement une chose,

mais simplement, « ce que » je suis supposé connaître, donc, en général, plutôt des propriétés que des substances. Le « *subjectivisme* », alors, dont parle Strauss, part de l'absence supposée d'objectivité des connaissances et d'une obligation de choix et d'engagement du sujet. L'adhésion à des valeurs et la croyance à des opinions (Strauss ne semble pas distinguer ces deux types de comportement, mais j'y reviendrai) sont subjectifs en ce sens qu'ils ressortissent d'une décision subjective, c'est-à-dire, ici, personnelle. Selon Strauss, cette position est intenable pour Max Weber, car elle aboutit soit à l'indifférence, et donc à ce que Weber qualifie de bassesse, soit au rejet du subjectivisme et donc à l'idée que les valeurs sont données comme dans l'au-delà de la caverne platonicienne. Dans les deux cas, on est conduit à une sorte d'« objectivisme » : ou bien c'est l'obligation de l'engagement et sa noblesse qui sont données objectivement, ou bien, plus directement, ce sont les valeurs qui le sont. En fait, ce qui est appelé ici subjectivisme ne conduit à l'indifférence que pour autant que l'on assimile le sujet à la personne, mais l'historicité des œuvres humaines n'entraîne en rien leur caractère "subjectif" individuel. Celle-ci implique en effet qu'on reconnaisse l'activité du sujet dans la connaissance, mais pas pour autant le caractère illusoire ou arbitraire du contenu de celle-ci. Pour Strauss, comme pour bon nombre de penseurs idéalistes (réalistes de l'idée), il faut en effet que l'objet soit donné en lui-même. Si ce n'est pas le cas – et ce ne l'est pas –, la connaissance supposée n'est qu'un leurre.

Selon lui, Weber laisse non comblé le vide laissé par l'historicisme entre foi et religion. L'historicisme conduit au "*vide spirituel absolu*" (DNH, p. 76), et il n'y a pas d'autre alternative que la renaissance du religieux. Weber est attaché à la culpabilité et à l'angoisse de la mort qui président au religieux (biblique, en tout cas) et il récuse ce dernier au nom de la raison. C'est ce vide que Strauss veut combler par un retour au "*naturel*". "*Il faut remonter avant la naissance de la science et de la philosophie*" (DNH, p.81).

Convocation d'Aristote

Mais Strauss ne se satisfait pas de montrer l'impasse à laquelle aboutirait Weber en écartant la possibilité d'une philosophie des valeurs, c'est-à-dire, selon lui, d'une connaissance absolue des valeurs. Il veut montrer que cette connaissance est au contraire nécessaire et possible. Et c'est en convoquant Aristote qu'il y parvient.

Toujours selon Strauss, Weber est empêché par « *ce qu'il estimait être l'opposition la plus essentielle de toutes, l'opposition entre l'être et le devoir-être, entre réalité et norme ou valeur* » (DNH, p.49). Alors qu'il serait bien commode que cette opposition n'existât pas ! « *S'il y avait une connaissance authentique des fins, cette connaissance éclairerait naturellement toute recherche de moyens. Il n'y aurait aucune raison de remettre la connaissance des fins à la philosophie sociale et la recherche des moyens à une science sociale autonome. Appuyées sur la connaissance authentique des fins véritables, les sciences sociales se mettraient à la recherche des moyens appropriés à ces fins ; elles entraîneraient à émettre des jugements de valeur objectifs et spécifiques en matière de politique.* » (p.49, 50) Et Weber nous refuse cette situation si souhaitable non pas, comme il le prétend, à cause de « *sa croyance dans l'opposition fondamentale de l'être et du devoir-être, mais* » de « *sa conviction qu'il ne peut y avoir de connaissance authentique du devoir-être* » (p.50). Pour se convaincre du contraire, il lui aurait suffi de convoquer Aristote : « *la fin relève de la même science que les moyens* » (Aristote, Physique, 194a 26-27, cité par Strauss, p. 49). Nous tenterons de voir plus loin ce qu'est cette « connaissance authentique des fins véritables » que Strauss refuse de se refuser. Pour le moment et avant cela, plusieurs remarques critiques s'imposent.

En premier lieu, il est étrange d'invoquer Aristote pour revendiquer l'accès d'une science moderne à un domaine du savoir. La science moderne en effet s'est constituée sur une démarche opposée à l'aristotélisme notamment par le refus des causes finales. La démarche expérimentale qui la caractérise repose sur l'idée que les circonstances antécédentes d'un fait peuvent seules constituer des causes possibles de ce fait et que, par conséquent, la finalité éventuelle de ce fait, si jamais il existe quelque chose de tel, ne peut en être la cause. La démarche que Max Weber tente d'instaurer dans les sciences sociales participe théoriquement des mêmes principes. Ce à quoi prétend Strauss consiste donc à renier Galilée et les expérimentateurs de la Renaissance et des Lumières et à réintroduire l'étude des causes finales. Strauss, il est vrai, n'envisage cette réintroduction que dans le domaine social, qui constituerait alors un sous-domaine à part dans le domaine "naturel".

En second lieu, l'assimilation des fins selon Aristote aux valeurs de la morale moderne est abusive. Les fins qui sont étudiées par Aristote dans la Physique sont ce vers quoi tendent les êtres par leur nature. La vision de l'univers d'Aristote est une vision mobile et organique (*Phusis* signifie devenir, naissance), et les différents êtres dont l'univers est constitué sont animés d'une tendance naturelle vers une fin qui leur est propre. Les valeurs dans la morale moderne sont ce qui rend une action ou une cause digne d'être élue, d'être choisie par le libre arbitre humain. Elles sont donc étrangères à la notion de nature au sens aristotélicien de ce terme. Ou bien il y a là seulement une sorte d'abus de la part de Strauss, ou bien, au-delà de cet abus, c'est sa conception même de la morale qui est incompatible avec le principe de la liberté du sujet moral, puisque alors cela voudrait dire que la valeur consiste à suivre une nature prédéterminée et, qui plus est, extérieure au sujet moral. Nous verrons plus loin, à propos de Machiavel et des autres penseurs politiques convoqués par Strauss ce que comportent ces remarques appliquées à la nature humaine.

Le troisième point, c'est que, même avec l'aide d'Aristote, on ne voit pas comment Strauss peut conclure de la science sociale à la connaissance des valeurs politiques. Pour Aristote, la fin indique les moyens comme ses conditions nécessaires : « *si une maison doit être, il est nécessaire que se produisent, soient disponibles, ou enfin soient certaines choses, c'est-à-dire la matière en vue de la fin, par exemple les tuiles et les pierres s'il s'agit d'une maison. La fin ne doit certes pas son être à ces choses-là, mais elles lui servent de matière. Ce n'est pas cela qui la fera être ; cependant, pour parler de façon générale, si ces choses ne sont pas, il n'y aura ni maison (faute de pierres), ni scie (faute de fer)* » (Physique, II, 9, 200a 15- b 8). Aristote dit clairement ici que la cause finale n'est pas suffisante et il est difficile d'en conclure que l'éthique doit se déduire de la philosophie politique.

Strauss et Machiavel

Machiavel est souvent considéré comme le promoteur du cynisme politique et l'apologue de la force, de la ruse, de la manipulation, voire de la tyrannie. S'il est vrai qu'il ne condamne explicitement aucune de ces pratiques, ce n'est ni le fond de sa pensée ni ce que l'on peut en extraire de plus intéressant. "*Le Prince*" comporte trois parties. La première décrit et classe, comme une entomologie, les types de "*principats*". Les critères de cette description et de ce classement sont les statuts d'origine du prince, héritier, conquérant, usurpateur, homme d'église ou simple citoyen, et le mode d'acquisition du principat, legs, violence, ruse,

malhonnêteté, chute du prince précédent, élection, etc. Machiavel ne porte aucun jugement moral sur ces critères. Il prend le prince dans l'état où il le trouve et lui prodigue ses conseils pour durer. "*Le Prince*" est adressé au *Magnifique Laurent de Médicis*. La seconde partie traite des forces et des faiblesses des principats. Ce qui importe à Machiavel, c'est les moyens dont dispose le prince pour rester prince, non sa richesse en tant que telle. Le peuple vise à la tranquillité et à ne pas être opprimé. Les grands visent à opprimer et à obtenir la gloire, ainsi qu'à devenir eux-mêmes princes si l'occasion leur en est offerte. Le prince doit acquérir et conserver la confiance et l'amour du peuple comme étant le meilleur moyen de sauvegarde en cas d'ennuis. Il doit aussi "*s'assurer*" des grands, c'est-à-dire les mettre hors d'état de nuire, soit en les affaiblissant, soit en les obligeant, soit en les mettant en prison. Le principat est entouré d'ennemis qui visent à sa conquête s'il la leur laisse espérer, et, donc, ce qu'attendent le peuple comme les grands, c'est que le prince sache les en préserver, les préserver de l'asservissement, de l'oppression, et qu'il leur garantisse la sécurité. C'est pourquoi l'art principal du prince est celui de la guerre, et les conseils de Machiavel portent beaucoup sur l'application qu'il doit y apporter, les moyens de s'assurer une puissance militaire suffisante, et la fidélité des troupes. Sur ce point, il montre que l'argent n'est pas le nerf de la guerre, car des mercenaires sont très susceptibles de trahir ou, au moins, de combattre sans grand enthousiasme, si les choses tournent mal, alors que des troupes propres seront plus fidèles et plus combattives. La troisième partie quitte le terrain essentiellement "technique", et aborde des problèmes moraux. D'abord, les princes d'Italie ont perdu leurs principats par manque de prudence et de courage. Ils se sont entêtés dans des attitudes qui, peut-être, leur avaient réussi dans le passé, mais ne correspondent plus aux temps présents. Il faut "*vivre avec son temps*", semble dire Machiavel, et la faculté d'adaptation est essentielle. Ensuite, ces princes se sont découragés et ont cru que la "*fortune*" était une maîtresse aussi invincible que versatile. Machiavel la compare à un fleuve, qu'il faut savoir canaliser pour en utiliser l'énergie et les ressources. La défaite et la ruine guettent inévitablement les fatalistes. Le découragement est la cause principale de la chute des principats. Enfin, c'est au patriotisme et à la fierté nationale que Machiavel fait appel : avec de la prudence et du courage, les vertus et les qualités des Italiens peuvent reconquérir leur juste rang par rapport à l'Espagne, à la France et à l'Allemagne.

Ainsi, pour autant que "*Le Prince*" est l'ouvrage emblématique de la pensée de Machiavel, on n'y trouve le "machivélisme" que comme technique au service du pouvoir, mais non comme une morale privée de valeurs autres qu'égoïstes. Machiavel prend le prince tel qu'il est et lui indique les moyens de réaliser ce que le peuple attend de lui, la sécurité, la résistance à l'oppression et la dignité. En quelque sorte, le prince machivélien réalise ce que le souverain hobbesien doit être. Leo Strauss s'oppose au "*réalisme*" machivélien. S'il faut entendre par là un certain pessimisme sur les comportements humains, il y a bien, chez Machiavel, le refus d'un "*idéalisme*" au sens vulgaire du terme : "*gli uomini non operano mai nulla bene se non per necessità*" (IPED, p. 136). Cette conscience de la nécessité est assez bien illustrée par l'anecdote d'Alexandre et de l'architecte Dinocrate rapportée par Machiavel : Alexandre, voulant faire construire une ville qui témoigne de sa gloire, consulte l'architecte ; celui-ci conçoit un projet grandiose sur le Mont Athos, à peu près inaccessible comme on le sait ; projet, donc, témoin de l'"*idéalisme*" vulgaire ; Alexandre demande à l'architecte qui voudra aller habiter dans un tel endroit ; celui-ci n'y avait pas pensé ... Alexandre se moque de lui et fait construire Alexandrie qui deviendra l'un des grands ports de la Méditerranée, montrant par là le "*réalisme*" comme conscience et acceptation de la nécessité (IPED, p. 128). C'est la même attitude que par rapport à la "*fortune*", avec laquelle il faut composer. Cette "*prudence*", au sens ancien de sagesse pratique, n'est pas un renoncement. Le *réalisme* de Machiavel, entendu par Strauss, semblerait être une sorte de nihilisme, de résignation générale devant l'existant, un renoncement à l'exigence morale. Et Strauss de s'appuyer sur ce renoncement "*réaliste*" pour défendre son "*idéalisme*" platonicien. Cette interprétation de la pensée de Machiavel ne me semble pas juste. Le machivélisme n'est pas un amoralisme. Les hommes ne font le bien que par nécessité. Les hommes ne sont pas moraux par nature, mais il y a bien une

morale et elle implique en effet un *bien* extérieur aux désirs individuels. Machiavel expose ce que sont, selon lui, les origines du bien et du mal, dans la gratitude à l'égard du chef, d'abord respect de sa force protectrice, puis valorisation des vertus grâce auxquelles il est digne et capable de gouverner. Les vertus de Machiavel sont celles de la fidélité et du dévouement au bien commun. Elles ne font pas appel à des valeurs transcendantes, ont une origine civile et historique, et non divine et mythique. Je suppose que c'est, en fait, ce que leur reproche réellement Leo Strauss. On peut, ou non, les reprendre à son compte, mais il y a bien des valeurs présentes dans la réflexion de Machiavel.

Le jugement de valeur selon Strauss

Strauss emploie le terme de jugement "de valeur" dans deux sens très différents qu'il confond. Tantôt il désigne par là un jugement d'excellence technique ("un virtuose de la pince monseigneur" opposé à "un cambrioleur maladroit", "un vrai calviniste" opposé à un "calviniste vulgaire"), tantôt il désigne un véritable jugement de valeur, c'est-à-dire "l'approbation ou le refus de valeurs essentielles". Il en déduit que l'objectivité en matière de faits sociaux est impossible. Les exemples qu'il donne sont révélateurs (DNH, p.68) :

- "distinguer entre l'authentique et la contrefaçon" : la distinction entre les deux peut être objective, par exemple des experts peuvent déterminer si on a affaire à la Joconde ou à une copie ; Max Weber tel que l'entend Strauss réunit ici sans doute dans le même énoncé une autre proposition, qui serait un jugement de valeur, selon laquelle il *faut préférer* l'original à la copie
- "entre le supérieur et l'inférieur" : Le singe est peut-être supérieur à l'oiseau en termes d'intelligence, le "Bordeaux rouge supérieur" supérieur au "Bordeaux rouge" ; la supériorité de l'intelligence peut se mesurer en termes d'aptitude à certains comportements, etc., et celle des vins en termes de qualités gustatives et de conservation tout-à-fait objectivables. Le jugement de valeur "essentielle" n'intervient que si l'on s'avise de préférer sauver la vie d'un singe plutôt que celle d'un oiseau à cause de son intelligence, ou une bouteille de Bordeaux supérieur plutôt qu'une bouteille de Bordeaux "ordinaire" à cause de sa longévité probable ou de son prix sur le marché. Strauss confond ces deux étapes.
- "entre religion authentique et faux-semblant" : Calvin accusait l'église de réduire la foi au faux-semblant de la liturgie, mais lui-même savait bien qu'en s'élevant contre la vente des indulgences il s'exposait au reproche d'orgueil, et on l'accusa à son tour de faux-semblant. Cette accusation peut se juger par l'examen de la conformité des œuvres aux textes de la Loi religieuse. Mais même Tartuffe a ses défenseurs qui préfèrent une foi visible et non sincère, mais qui préserve l'ordre public et la paix, plutôt qu'une foi profonde qui sème le désordre et la guerre civile. Juger de la conformité d'un *credo* à un texte sacré de référence se prête en effet à une discussion objective, même sans fin. Mais juger de l'opportunité ou du prix de cette conformité est une autre affaire, c'est un jugement de valeur.
- "entre chefs charismatiques et charlatans" : il est clair que les premiers sont ceux des seconds qui réussissent ; est-ce pour cela qu'ils "valent" mieux ?
- "entre connaissance véritable et fables érudites ou spécieuses" : la connaissance véritable ne peut s'apprécier que de deux façons, soit en la confrontant à un *contenu* que l'on sait déjà, par ailleurs, être vrai, soit en analysant l'origine ; dans le premier cas, la question est récurrente ; dans le second cas, l'origine nous informe sur ce qu'il peut y avoir de vrai ou de spécieux dans la fable. "Spécieux" est évidemment péjoratif et laisse penser à une intention maligne, autrement dit un jugement de valeur. "Erroné" ou

"inadéquat" seraient plus objectifs et désigneraient aussi bien ce qui, dans la fable, a une origine complètement étrangère à l'objet.

- "entre vertu et vice" : ici, Strauss ne prend même pas la peine de prendre un exemple qu'on *pourrait* supposer objectif, comme "attitude"... le jugement étant ensuite de savoir s'il faut l'approuver ou la condamner.
- "entre art et camelote" : Vernet, Courbet, Delacroix, Manet, Monet, Van Gogh, Picasso, et des centaines d'autres ont produit de la camelote qui se vend maintenant comme de l'art ; Leo Strauss n'indique pas quels sont les peintres qu'il apprécie le plus, ceux qu'il range dans la camelote et les "vrais" artistes ...
- "entre vitalité et dégénérescence" : ces deux termes semblent bien se caractériser de façon biologique et objective, une plante pleine de vitalité se développe, porte des fleurs et des fruits, etc, une autre dégénère en jaunissant, se ratatinant, se desséchant, etc. Il en est de même pour tout organisme vivant ou même partie d'organisme. Alors il semble que pour Strauss, le jugement de valeur est implicitement pour la vitalité et en défaveur de la dégénérescence. Un cancer plein de vitalité et en développement vaudrait mieux qu'une tumeur dégénérante. Cette identification de la dégénérescence au mal est malheureusement commune à de nombreuses idéologies réactionnaires.

En fait, Strauss part du *fait* qu'il est difficile de ne pas impliquer un jugement de valeur dans une description sociologique ou historique pour en conclure *en droit* que "c'est seulement par cette approbation ou ce refus des *"valeurs essentielles"* que se constitue l'objet des sciences sociales" (DNH, p. 68). Il pratique donc lui-même la confusion entre fait et valeur. Mais cela ne fonde pas pour autant la valeur philosophique de cette confusion !

Philosophie, religion et collection de timbres-poste

Il y a, selon Strauss, une *"alternative"* entre religion et philosophie, entre foi et raison. L'une doit devenir la servante de l'autre (DNH, p.77).

La notion d'alternative s'entend de deux propositions contradictoires dans un univers binaire, c'est-à-dire qu'il faut que l'une au moins soit une universelle. Alors, si l'une est vraie, l'autre est fautive. Par philosophie et religion, Strauss n'entend pas ici deux activités mais leurs produits, considérés comme consistant en des descriptions de l'univers ou des règles universelles de conduite pour les hommes. A mon sens, la philosophie ne consiste pas essentiellement dans la production de théorèmes, mais dans un effort méthodique pour vivre de la façon la moins folle et la moins idiote possible, ce qui peut effectivement parfois demander de formuler des assertions sur ce qui est vrai et ne l'est pas, sans que ce soit l'essentiel ni l'exclusivité de cette activité. La philosophie a alors vocation à s'intéresser à toutes les activités humaines (y compris elle-même), pour y mettre son grain de sel et les améliorer, en éliminer autant de bêtise et de folie que possible. S'agissant de la collection de timbres-poste, prise comme exemple d'une activité inoffensive et non criminelle, le philosophe peut recommander au collectionneur de ne pas veiller trop tard le soir lorsqu'il s'adonne à sa passion, ou le conseiller sur des méthodes de vérification de l'authenticité des timbres.

S'agissant de la religion, il applaudira sûrement à l'idée qu'elle prêche à Dieu d'avoir empêché Abraham de sacrifier son fils, et fera observer aux fidèles toutes les occasions qu'ils ont de suivre ce sage précepte ; il examinera sûrement de façon critique les conséquences ontologiques de la théologie, lui demandera de préciser ce dont elle parle ; il constatera et des tautologies et des contradictions. Le religieux n'en aura cure. Le collectionneur de timbre, s'il n'est pas emporté par sa passion, écoutera sûrement et suivra peut-être les conseils du philosophe s'il en constate les bienfaits. Le religieux fera peut-être de même pour sa propre collection de timbres, voire pour la prochaine occasion où il aura à choisir un innocent pour le faire mourir, mais il ne changera pas de dieu ni ne lui désobéira, alors même que le philosophe le lui conseillerait. Celui-ci, en retour, ne se convertira et n'obéira que si cela lui semble diminuer la somme de bêtise et de folie qui entache sa vie. Il n'y a pas de contradiction essentielle entre philosophie et religion, parce que leur visée n'est pas la même. Ce qui les oppose, ce n'est pas de se contredire sur des affirmations à propos desquelles elles s'affronteraient, d'opposer des théorèmes contradictoires, c'est que, si elles viennent à traiter des mêmes questions, elles ne les abordent pas du tout dans le même esprit. Or, c'est précisément cela que Strauss ne semble pas saisir.

De quelle philosophie parle-t-il ? Lorsqu'il parle de la recherche de la vérité - entendez la philosophie et la science rationnelles - comme d'une activité, Strauss en donne une description bizarre (DNH, p.75) : "*Dès lors, quiconque valorise la recherche de la vérité pour elle-même peut aussi bien considérer comme des fins en soi la compréhension de la genèse d'une doctrine, l'édition d'un texte, voire l'élaboration de conjectures savantes sur une leçon erronée d'un manuscrit : rechercher la vérité revêt la même dignité que collectionner les timbres-poste*". Le philosophe selon Strauss serait une sorte de rat de bibliothèque. Veut-il dire que l'histoire des idées, l'exégèse des textes, leur critique, ou leur interprétation ne sont pas suffisantes, qu'il faut, en fin de compte, confronter les idées à la réalité extérieure au texte, à la matière dont elles parlent ? que c'est en cette confrontation à l'objet que consiste la recherche de la vérité ? Non. S'il critique en effet une philosophie qui serait pure scolastique des textes, c'est pour lui préférer le "retour" au "monde naturel" d'avant la philosophie. Il ne reproche pas à Descartes de ne pas sortir de son "*poêle*", mais de préférer le raisonnement à la tradition.

La philosophie, lorsqu'elle tente de préserver l'homme de la folie, tente de lui faire mieux appréhender la réalité, à travers des démarches d'essais et d'erreurs, de transformation expérimentales et méthodiques du réel. C'est ainsi que parfois elle "réussit", comme dit Strauss, à produire de la science. Mais cette science-là conduirait, selon lui, à l'historicisme de Weber. Et Strauss n'en veut pas. Il lui reste alors le choix entre la philosophie, qui a échoué, avec l'exégèse de ses textes, qu'il brocarde à juste titre, et le retour au naturel, la réminiscence de la nature perdue, qu'il tente de retrouver au travers ... des "*données de la philosophie classique sur ses origines*" ! Alors la recherche de la vérité de Strauss sera une histoire des philosophies idéalistes et naturalistes, ce qu'il appelle la "*philosophie classique*".

Origine et rôle de la philosophie

Il est intéressant de savoir d'où vient le besoin et la pratique de la philosophie pour Strauss. A l'origine, les coutumes ancestrales suffisaient aux hommes pour leur indiquer à la fois le vrai et le bien. Puis, ces coutumes ont été remplacées par la loi, notamment pour les distinguer de celles des autres groupes. Là encore l'autorité de la loi a longtemps suffi aux besoins de croyances de nos ancêtres. L'origine à la fois ancestrale et divine des lois suffisaient. Mais la

pluralité des "codes divins" a commencé à semer le doute. Avec elle est venue la contestation de l'autorité, et c'est à ce moment que l'humanité a eu besoin de la philosophie pour reconnaître le bon code, le code naturellement divin, parmi les multiples croyances qui se proposaient. *"La philosophie est recherche des "principes" de toutes choses ; ce qui signifie essentiellement recherche des "origines" de toute chose, recherche des "choses premières"*" (DNH, p.84). La philosophie permettrait ainsi de contenir le doute, face à la pluralité des croyances, en remontant à l'origine des choses.

Cette conception, pour intéressante qu'elle soit, repose sur une série de présupposés et de confusions. Elle ne peut pas satisfaire qui veut d'abord clarifier ce dont on parle avant de conclure.

Force des coutumes ancestrales

Quelle est l'origine de nos certitudes ? L'hypothèse d'une certification des croyances par une croyance dans leur origine ancienne est vraisemblable. Néanmoins, elle n'explique pas à elle seule la force de ces croyances. Il est tout aussi vraisemblable que leur rôle actuel dans le fonctionnement du groupe et sa cohésion est d'égale importance. Par ailleurs, l'individu, comme sujet autonome, n'a pas toujours existé en tant que tel, avec l'autonomie de pensée que suppose une contestation de l'autorité et des consignes de groupe. Il est une création récente de la civilisation. Enfin, cette autorité même, la force du chef, est elle aussi, probablement, une des forces décisives de la croyance dans les codes anciens.

S'agissant des règles techniques, relatives au maniement des outils, à la production des biens, à la prodigation des soins, etc. on peut aussi accorder du crédit à l'hypothèse straussienne, mais on ne peut écarter ou nier l'expérimentation et l'apprentissage par l'erreur et l'échec, qui inévitablement placent l'animal et l'homme devant des règles qui ne sont pas seulement des "codes", mais aussi des propriétés de réalités naturelles, déterminant ce qui est possible et ce qui ne l'est pas. La "recherche de la vérité" se déclenche comme une réponse à l'erreur.

Le caractère ancestral des croyances a dû, certes, auréoler celles-ci d'un certain prestige, mais il ne peut pas suffire à en expliquer leur force de conviction.

Multiplicité des codes

Strauss présente une évolution des sociétés du monisme vers le pluralisme, qui engendrerait un besoin de retour à une certaine unité de la totalité. L'évolution réelle de l'Europe n'a en tout cas pas été celle-là. Le polythéisme a précédé le monothéisme, et l'apparition de la notion de loi générale et unique dominant et englobant les phénomènes et les règles particuliers semble bien parallèle au développement des croyances monothéistes. Le polythéisme des Grecs anciens ne les entraînaient pas spécifiquement vers le scepticisme et le doute. (En Grèce, le Scepticisme s'est au contraire développé de façon contemporaine à l'évolution vers le monothéisme). Ils s'accommodaient très bien de la pluralité des codes divins, qui leur semblait refléter la diversité du monde. La multiplicité des codes, et les contradictions éventuelles entre

les maximes qu'on en peut tirer, ne devient problématique que dans le cadre d'une exigence préalable d'unité. Entre Athéna et Poseïdon, le Grec ancien, s'il est brutal, choisit un camp, s'il est rusé, tente de tirer parti à son profit de leur rivalité. On sait que les Grecs préféraient la ruse à la brutalité...

"La recherche de la vérité" serait, selon Strauss, une recherche de critères de choix entre les multiples codes. Et d'énumérer les croyances auxquelles les hommes accordent leurs préférences : celles par intuition directe plutôt que par ouï-dire, celles qui sont stables plutôt que celles qui changent souvent, celles qui sont anciennes et naturelles plutôt que les plus récentes et conventionnelles. La philosophie serait un effort pour tenter de répondre à cette demande et, bien sûr, serait ainsi conduite à une doctrine fondée sur l'intuition de vérités éternelles, universelles, et fondées dans la nature originelle des choses. On y aura reconnu les caractéristiques principales du platonisme, qui devient ainsi, *ipso facto*, le paradigme de la philosophie naturelle.

Sophisme et idéalisme

Il y a dans cet exposé straussien une pétition de principe. La philosophie naît, selon lui, d'un besoin platonicien, elle est donc par essence platonicienne. De la multiplicité des croyances, Platon, selon Strauss, analyse et extrait l'opinion vraie. Platon dénonçait les sophistes, mais d'une certaine façon se situait dans leur propre problématique, celle d'un combat de croyances, parmi lesquelles la tâche du philosophe est de distinguer la bonne.

Or la recherche de la vérité ne procède pas seulement – ni même peut-être pas du tout – du désir d'unité des croyances. Elle procède d'abord de l'expérience cuisante de l'erreur. Le doute n'est pas seulement l'hésitation entre plusieurs codes, mais la perte de confiance dans son propre code lorsqu'on constate qu'il est faillible. De là seulement peut naître l'élaboration d'un autre code qui se présentera en rival du premier. La caractéristique de l'erreur, c'est qu'elle nous met en présence de notre propre faiblesse, d'une faiblesse qui n'est pas le résultat d'un décret divin adverse, mais d'un mauvais usage de notre capacité à comprendre le monde. En même temps qu'elle nous place devant un fait qui conditionne notre vie de façon opposée à ce que nous croyions, elle nous laisse entendre qu'il y avait un moyen de faire autrement.

L'idéalisme méconnaît complètement cette situation, car il isole le sujet du monde, il réduit celui-ci à un système de croyances parmi lesquelles nous avons seulement à introduire de la cohérence, critère final de la vérité si l'on refuse le critère expérimental. La recherche de la vérité devient ainsi la recherche du bon code parmi les codes existants. Il attribue au monde les caractéristiques de nos textes, unicité, cohérence, stabilité. Mais rien n'oblige le réel à se conformer à nos canons de logique. Sophisme et idéalisme se rejoignent dans l'enfermement de la pensée en elle-même. Alors qu'il est en quête d'objectivité, l'idéalisme l'*imagine* dans une nature conforme au code originel, conforme à la configuration de son propre texte. Alors qu'il prétend s'élever hors de la caverne, il explore ses propres rêves.

Absolu et philosophie

Contrairement à ce que croit Strauss, le besoin d'absolu n'est pas le besoin auquel répond la philosophie. Strauss en suppose l'existence inévitable et la satisfaction naturelle. L'existence inévitable, car il ne croit pas possible de se satisfaire du relatif, affirmant par principe la valeur

moindre de ce qui est relatif. Cette croyance a sa source dans la primauté accordée aux principes. Mais les principes dans une théorie ne sont au début que par commodité et esthétique, non par fonction épistémologique ou apodictique. L'idée qu'il est nécessaire que les principes d'une doctrine soient absolus procède d'une sacralisation du texte de cette doctrine et non de l'éclaircissement du sens de celle-ci. L'éclaircissement du sens voudrait que l'on cherche son rapport au réel, qui se trouve en général plutôt dans les conséquences que dans les principes. La sacralisation de l'énoncé et du texte veut que l'on place les principes dans une sphère où ils seront intouchables.

Il suppose aussi que ce besoin, pour autant qu'il existerait et qu'il soit légitime, trouve naturellement sa satisfaction dans l'ordre des choses. Voilà qui nous éloigne encore de la sagesse ! D'où viendrait que tout besoin humain trouverait naturellement son écho et sa satisfaction dans le monde ? Strauss ne doute pas une seconde que, si, en face de la multiplicité des opinions, nous éprouvions le besoin de fonder nos croyances dans quelque absolu, cela soit le signe indéniable que cet absolu dont nous aurions besoin existe pour de bon !

S'attacher au texte et non à son sens, se cramponner à des désirs infantiles en imaginant des rêves qui les réalisent, voilà le genre d'attitudes que la philosophie doit combattre !

Mais ces croyances et ces désirs ont la force que leur confère leur union et leur concordance. Strauss ne les affirme pas seulement positivement, mais au contraire d'abord négativement, par sa critique du relativisme. Refuser l'absolu, ce serait sombrer dans le relativisme, qui proclamerait une sorte d'universelle équivalence des croyances et des valeurs. Je ne sais pas si c'est bien là la position relativiste, mais elle est en tout cas fautive. Toute connaissance est relative, parce que relationnelle ; elle est constituée par une relation. Qu'il s'ensuive qu'elle soit inconstante, floue et sans valeur est évidemment une perversion de ce premier constat. Affirmer la relativité de la connaissance ne revient pas à en affirmer la subjectivité, qui serait un autre absolu. C'est au contraire cette relativité qui permet d'en garantir la validité objective. Il n'y a donc pas d'équivalence entre les croyances. C'est au contraire le caractère relatif des connaissances qui en fait autre chose que des croyances.

Il reste que cette relation entre le sujet et l'objet est plus ou moins bien exprimée, qu'il en est plus ou moins bien rendu compte dans les textes et les énoncés qui véhiculent et transmettent ces connaissances. Ceux-ci se présentent en forme de résumés et adoptent souvent une structure hypothético-déductive la plus ramassée, la plus élégante, la plus concise possible. Mais les principes des discours ne doivent pas être confondus avec les fondements de la connaissance. C'est cette confusion qui entraîne les philosophes idéalistes comme Strauss à rechercher la vérité dans des absolus idéaux et non dans les faits relatifs.

Odyssée du droit naturel

Sans historicisme, Strauss retrace dans DNH l'odyssée de la notion de droit naturel. A l'origine de la philosophie, la pluralité des droits civils positifs et des opinions conduit donc, selon lui, les philosophes à larguer les amarres pour rechercher non la Terre promise, mais l'absolu. Mais ensuite le développement des sciences, de l'humanisme et de l'individualisme égarent la

raison sur les rives du "*vide spirituel absolu*", culminant avec l'esprit de la Révolution française. Finalement, c'est dans l'opposition radicale à celle-ci et Burke que Strauss retrouve, dans un mouvement de retour "*qui pourrait apparaître comme un retour à l'équivalence antique du bien et de l'ancestral (et qui) en fait annonce Hegel*" (DNH, p.276), l'écho de la sagesse première classique exprimée par Cicéron.

Strauss veut donc nous faire d'abord remonter à la source du droit naturel, *avant* qu'il ne soit perverti par l'état d'esprit de la science, qui induit le relativisme. La philosophie est pour lui platonicienne dans son essence, car elle cherche une vérité absolue et fixe. L'idée première du platonisme est celle de la téléologie du corps social en tant que tel. L'homme, animal social, a pour nature, pour téléologie naturelle, de réaliser la société naturelle.

Mais les conceptions du droit naturel se sont dégradées et perverties au cours de l'histoire des idées. Les penseurs, d'abord avec Machiavel, puis avec Hobbes et les théoriciens du droit naturel et des Lumières, ont substitué la notion de réalité à celle de nature. Le réalisme, puis l'esprit scientifique, ont tendu à remplacer l'homme comme acteur naturel de la société idéale par le citoyen acteur conventionnel de la société réelle. Celle-ci n'est plus une fin en elle-même parce qu'elle correspond à la nature de l'homme, mais un moyen pour réaliser les buts et les valeurs que celui-ci se fixe de plein droit, par sa seule existence.

Pour Strauss, cette perversion, cette inversion de perspective, entraîne deux séries de conséquences néfastes. D'abord une forme d'individualisme radical, pour lequel le droit naturel ne comporte des devoirs que comme restrictions aux droits naturels (entendez : innés) de l'individu. Ensuite l'hypothèque permanente du nihilisme, puisque les valeurs ne sont fondées que sur les désirs de l'individu, et la menace du totalitarisme, une fois la vanité de ces fondements reconnus. C'est pourquoi il est temps, après la traversée de ces tourbillons et la rencontre de ces écueils, de retrouver le droit naturel classique originel, qui replace l'homme dans sa place naturelle d'animal social, élément, actif et soumis à la fois, de la société naturelle idéale, dans laquelle chacun est à sa place, naturelle elle aussi.

En fait, la réflexion de Strauss se situe aux confins de trois disciplines : l'axiologie, la morale et la politique. Comme axiologie, il se réfère au Nouveau Testament et à la prudence. La morale et la politique pour lui se confondent presque dans le droit naturel qui indique à chacun son devoir et ses droits. La philosophie n'intervient que pour réparer les dégâts qu'elle a elle-même commis en introduisant la pluralité d'opinion et la primauté de la raison sur la foi. Son rôle est alors de nous ramener au bon port de la doctrine classique dans laquelle l'Etat, l'individu et la tradition se retrouvent en harmonie. Mais dans ce rôle elle a toujours besoin d'une boussole qui indique "la vraie direction". Cette boussole, c'est la religion et la tradition aristotélicienne.

Les théoriciens modernes du droit naturel nous égarent de deux manières : tantôt en imaginant un état de nature, antérieur à notre état social, et dans lequel nous aurions une sorte de pureté de jugement nous rendant capables de discerner le droit naturel indépendamment des conventions contingentes et partielles que nous assignent les sociétés réelles dans lesquelles nous vivons ; tantôt en se référant à l'étalon des lois éternelles et absolues de la raison, seule guide naturel à qui nous fier. Strauss rejette ces deux égarements. Le premier parce qu'il

ignore notre nature d'animal social et est purement imaginaire. Le second parce qu'il ignore la vertu de prudence et veut imposer la doctrine d'une loi abstraite et le "*spéculatisme*" contre ce que des générations ont validé par leur seule existence.

Au-delà, ces doctrines modernes ne produisent que des lois naturelles affaiblies réduites aux droits. Elles méconnaissent ce qui fait la valeur des doctrines classiques et les notions de vertu et de noblesse. Mais Strauss révèle par là même la limitation de ses propres conceptions "*classiques*" : la morale ne peut pas se réduire à un code de conduite civique, d'une part, et d'autre part, ni la morale, ni la philosophie politique ne peuvent faire l'économie d'une discussion préalable des valeurs, d'une axiologie.

Strauss ne fait qu'un seul lot de ce qui définit l'homme vertueux et de la conception de la société idéale. Les lois de celle-ci constituent le code de celui-là. Cette position s'explique par la référence à la nature sociale de l'homme, et au fait que sa vertu consiste dans l'accomplissement téléologique de cette nature. Mais rien n'indique que cet accomplissement soit souhaitable ou désirable ou qu'il comporte quelque valeur supérieure à une autre destinée. Il s'agit là d'une pétition de principe, certes supposée empruntée à Aristote, mais pas moins discutable pour autant. La nature d'animal social de l'homme ne fait aucun doute pour ce qui est de sa dimension biologique. Il ne s'ensuit pas une évidence axiologique sur la valeur de l'accomplissement de cette nature. Les problèmes de la morale vont au-delà et ailleurs de la région du social. Ils touchent aussi le beau, la vie, la dignité, et d'autres valeurs qui ne sont pas nécessairement dans la seule dimension sociale, mais qui concernent aussi la situation de l'individu et de l'espèce dans l'univers, par rapport aux autres animaux, etc. Ces problèmes ne peuvent pas être abordés par un simple appel à la loi naturelle. Que celle-ci existe ou non, elle n'est pas pertinente par rapport à l'étendue de la morale dans son ensemble.

La loi naturelle a d'abord été invoquée comme loi de la raison opposée à la loi arbitraire des états absolutistes. L'idée est que si la nature comporte une loi, celle-ci s'imposera avec force comme la vraie loi contre les lois simplement élaborées par les hommes. Mais quelle est-elle et comment se manifeste-t-elle ? Elle est quelquefois identifiée avec la loi majoritaire, pour des raisons pratiques, dans la tradition empiriste britannique, par exemple (Hobbes, Smith). Mais il est clair que le droit positif est parfois injuste : Hitler, tout en étant majoritaire, n'était pas dans le droit. On cherche alors des lois tellement générales qu'elles seraient universelles et prouveraient par là leur appartenance à la "nature" humaine. Les empiristes et les relativistes montrent que de telles lois n'existent pas. Par exemple, le meurtre, condamné par les Dix Commandements, peut être non seulement permis, mais même valorisé dans certaines cultures et dans certaines conditions. Mais quand bien même il en serait ainsi, universel ne signifie pas essentiel ; l'universalité d'une coutume n'en fait pas un prédicat essentiel de la nature humaine. Le pape théologien Ratzinger définit dans ce contexte l'ancrage de la loi naturelle dans le divin. Curieusement, la nature devient réellement fondatrice de droit en devenant surnaturelle. C'est aussi ce que fait Strauss : la loi naturelle est loi parce que divine, la question étant ensuite, bien sûr de l'appréhender et de l'interpréter. Cette démarche n'est pas acceptable philosophiquement pour deux raisons : d'abord elle prétend qu'il est nécessaire d'"ancrer" la loi dans une forme d'absolu qui serait incontestable, alors que c'est précisément l'absolu qui est contestable et que la loi n'a pas besoin de cette forme de nécessité logique qu'ils tiennent à tout prix à lui conférer ; ensuite parce que ces fondements absolus ne peuvent en aucun cas fonder le droit, puisqu'il appartient à l'ordre du fait ("*la nature*").

Cette prétendue nécessité de *fondements* à la vérité repose souvent sur une parabole architecturale : la pensée est comparée à un édifice qui aurait besoin de fondations solides. Cette image est doublement fautive. D'abord parce qu'une image ne peut pas fonder une idée. Ensuite, parce que les œuvres les plus solides ne sont pas nécessairement celles qui ont les fondations les plus fermes. Les constructions antisismiques ne sont pas liées rigidement au sol, les bateaux non plus. Au contraire, ces constructions, si on voulait les prendre pour modèles des constructions de l'esprit, nous apprendraient que la relation entre celles-ci et leur environnement doit être souple et mobile. Le besoin de fondements solides a des causes psychologiques et culturelles qu'il n'est pas question de rechercher ici, mais qui n'ont rien à voir avec la philosophie.

Le deuxième point n'est pas moins important : le droit s'oppose, par définition, au fait. Le droit est ce qui *doit* être, et exprime donc une exigence axiologique indépendante de ce qui est. Fonder le droit sur la nature revient à nier la notion même de droit.

La morale comme la société idéale doivent être évaluées. Strauss reproche à l'historicisme et au relativisme nihiliste qu'il est supposé entraîner de ne pas assumer l'exigence des jugements de valeur. Lui-même réintroduit ceux-ci à travers le recours au droit naturel. C'est insuffisant. La nature elle-même ne peut qu'être évaluée. Tout jugement de valeur implique une hiérarchie des valeurs. Ne pas examiner celle-ci en premier lieu, l'écarter de l'examen philosophique, c'est réduire celui-ci à l'aquiescement érudit à la tradition philosophique, qu'il compare par ailleurs et avec commisération à la collection de timbres-poste !

Strauss et "veritatis splendor"

Deux points essentiels de convergence entre les théories de Strauss et les conceptions de Ratzinger : la nécessité de l'autorité supérieure de Dieu et de l'Eglise pour apporter la paix entre les hommes et entre les opinions, et le lien entre relativisme et totalitarisme :

1. *" Le travail de discernement par l'Eglise de ces théories éthiques ne se limite pas à les dénoncer ou à les réfuter, mais, positivement, il vise à soutenir avec beaucoup d'amour tous les fidèles pour la formation d'une conscience morale qui porte des jugements et conduit à des décisions selon la vérité" (Veritatis splendor, 85)*

2. *« Le totalitarisme naît de la négation de la vérité au sens objectif du terme : s'il n'existe pas de vérité transcendante, par l'obéissance à laquelle l'homme acquiert sa pleine identité, dans ces conditions, il n'existe aucun principe sûr pour garantir des rapports justes entre les hommes. Leurs intérêts de classe, de groupe ou de nation les opposent inévitablement les uns aux autres. Si la vérité transcendante n'est pas reconnue, la force du pouvoir triomphe, et chacun tend à utiliser jusqu'au bout les moyens dont il dispose pour faire prévaloir ses intérêts ou ses opinions, sans considération pour les droits des autres... Il faut donc situer la racine du totalitarisme moderne dans la négation de la dignité transcendante de la personne humaine, image visible du Dieu (...)» (Veritatis splendor, 98)*

Conclusions

Les thèses de Strauss se comprennent à partir des deux conceptions suivantes : 1/que le droit relève de la vérité et 2/que la vérité consiste dans une adéquation à la "*nature*". Ce sont les deux premiers points que nous relèverons. Ces deux points le conduisent non seulement à un rejet de l'historicisme, mais à celui de l'histoire, ce qui est inacceptable.

Strauss est l'un des inspirateurs des politiciens de la nouvelle droite américaine et aussi en partie européenne. Le besoin de valeurs se manifeste sous la forme d'un "retour".

En fait, le relativisme et l'absolutisme partagent les mêmes présupposés subjectivistes qui sont à la base de la plus grande partie des doctrines de la philosophie occidentale.

Nature du droit

Le droit s'oppose au fait. Parler de droit et chercher en quoi il consiste n'a de sens que s'il s'agit de prendre des décisions d'action pour modifier ou conserver une situation de fait que l'on trouve acceptable ou inacceptable parce qu'elle correspond plus ou moins à certaines valeurs qui fondent le droit comme droit.

La vérité s'oppose à l'erreur. Parler de vérité et chercher en quoi elle consiste n'a de sens que s'il s'agit de modifier ou de conserver des opinions que l'on trouve plus ou moins entachées d'erreur. Ce sont les faits qui nous contraignent à soupçonner nos erreurs, et c'est en s'efforçant de se conformer aux faits que nous produisons de la vérité dans nos opinions.

La notion de vérité n'est donc pas pertinente par rapport à la question du droit. La vérité pourtant est une valeur, et c'est une des raisons qui ont conduit Platon à identifier le Vrai et le Bien. Mais cette identification est une confusion, que Strauss reprend à son compte.

La nature du droit est d'être opposé à la nature. La notion de droit naturel, compréhensible et acceptable dans une opposition à un droit imposé et limité par l'autorité arbitraire du souverain, est à proprement parler une contradiction dans les termes. Le droit et les valeurs ne peuvent être que des constructions de l'esprit humain. En ce sens, ils font à leur tour partie de la nature, comme excroissances et prothèses de l'espèce. Ils doivent donc être à leur tour évalués par la philosophie critique, déconstruits et reconstruits sans cesse. Il y a bien là circularité, mais celle-ci n'est pas vicieuse et n'entraîne pas de contradiction.

Nature de la nature

Strauss conçoit la vérité comme adéquation non pas à la *réalité*, mais à la *nature*, entendant par là une réalité qui ne devrait rien à l'homme. La réalité a perdu son caractère absolu et pur,

elle ne se dévoile que dans une relation à l'action humaine. Déçu, les idéalistes se retournent vers la "nature".

Une telle idée de nature est mise à mal aussi bien par le progrès de la technique et l'envahissement continu de l'univers par les prothèses techniques de l'homme que, plus fondamentalement, par la prise de conscience que la connaissance transforme et informe son objet et que la nature ainsi entendue est par définition inaccessible.

Strauss construit en effet son système en réaction au relativisme et à l'historicisme, qui s'appuient eux-mêmes – faussement – sur le caractère construit de la connaissance pour en nier le caractère objectif. (Rappelons encore que le caractère relatif de la connaissance n'en fait pas un produit de la subjectivité)

C'est pourquoi c'est dans le droit et l'idéalité platonicienne que se retrouve la nature chez Strauss. J'ai tenté d'analyser ailleurs en quoi consistait [l'idéalisme de Platon](#). L'interprétation de l'idéalisme platonicien, pour éviter le constructivisme, revient inévitablement à reprendre le mythe de la réminiscence, c'est-à-dire à fonder le rapport à la réalité des idées dans le passé. La réminiscence straussienne est un retour au naturel d'avant la science et la philosophie, et la méthode de ce retour est l'étude des "*données de la philosophie classique sur son origine, (...) complétées par les propositions les plus élémentaires de la Bible*"; ces données "*suffisent à qui veut reconstituer les caractères essentiels du "monde naturel"*" (DNH, p.81).

La "*nature d'une chose*", selon ce que Strauss appelle la "*philosophie classique*", est à la fois son origine et sa fin. C'est en remontant à son origine, *avant* ses perversions éventuelles, que l'on connaîtra la véritable nature d'une chose. Mais c'est aussi vers cette même nature ainsi redécouverte et identifiée que doit tendre la chose en question. L'origine définit la téléologie naturelle d'une chose.

Cette notion de nature est, peut-être, plus platonicienne – et, en tout cas, plus straussienne – qu'aristotélicienne. Pour Aristote, en effet, la nature d'une chose n'est pas figée dans son origine. Celle-ci n'y figure qu'en tant que moteur de son devenir, la *phusis*. La conformité d'un être à sa nature ne consiste pas nécessairement dans un retour à son origine, mais plutôt à s'orienter vers l'accomplissement de sa nature (les corps tendent vers leur lieu naturel : les graves vers le bas, les légers vers le haut, etc.). Or, c'est largement sous la forme d'un *retour* à un état de choses originel que Strauss se représente la réappropriation du droit naturel par les sociétés humaines contemporaines.

Pour Strauss, les critères du caractère "naturel" des principes du droit sont à la fois divers et relèvent d'une certaine unité. D'abord, le principe aristotélicien de la nature humaine, qu'il veut sociale, fait que l'attachement à la collectivité est primordial et doit primer sur toute forme d'individualisme ou d'hédonisme. La réalisation de la nature humaine c'est la société qui en est le lieu, non l'individu. Ensuite, la Bible est la manifestation du caractère transcendant et non humain de la loi naturelle. Si bien que toute construction de la loi par la voie de la constitution délibérée humaine est à la fois une ignorance de la loi naturelle et une manifestation

d'individualisme. Enfin, il ne se peut pas que la loi naturelle soit ignorée pendant longtemps ni qu'un régime qui dure longtemps en soit très éloigné. La longévité d'une institution et la tradition sont aussi des signes du caractère naturel du droit dont elle relève. Strauss rattache lui-même cette position à Hegel identifiant le réel et le rationnel. On pourrait aussi la rapprocher d'une forme de pragmatisme, mais ce rapprochement ne lui plairait sûrement pas, ni aux pragmatistes d'ailleurs. Ces différentes thèses relèvent d'autant de pétitions de principe.

Le terme de "nature" est très polyvalent et, pour cette raison, il me semble préférable de l'éviter si on peut. Strauss s'y réfère en voulant fonder le droit et la morale sur quelque chose qui ne doive rien à l'imagination humaine, jugée souvent trompeuse, changeante, égoïste et basse. Seule la nature peut inspirer des idées vraies, stables, généreuses et élevées. Voilà, je crois, ce qui motive Strauss dans sa recherche de la vérité auprès de la nature. On y perçoit une nostalgie parentale, d'une divinité à qui on doit tout, le refus de l'orgueil prométhéen, et le besoin de confiance absolue de l'enfant meurtri par les désillusions. Si humains et si naturels que soient ces sentiments, on ne doit en faire les guides de la vérité. Strauss exprime très bien ce qui peut être le ressort d'un *besoin de croire* en une certaine idée de la nature. Ce n'est pas pour autant que celle-ci doive répondre à notre besoin humain. Imaginer la nature conforme à ce que nous souhaitons, c'est le propre de l'animisme, non de la philosophie.

Nature de l'histoire

L'histoire selon Strauss est un moyen de relativiser et, "donc", dans son esprit, de dévaloriser les constructions humaines.

L'historicité est une perspective. En prendre conscience permet d'éviter les erreurs que Vico attribuait à la *boria dei nazioni*, maintenant évoquée sous le terme d'ethnocentrisme. Il est entendu que le sujet ne peut sortir de l'histoire et de la perspective que celle-ci lui confère *de facto*. Entendons par là qu'il ne peut *être* le "spectateur impartial" dont rêvait Adam Smith. S'il l'imagine, ce ne peut être qu'une fiction et celle-ci incorpore *malgré lui* et de façon inconsciente les déterminations de sa perspective. Mais ce sont justement ces déterminations que l'histoire lui permet en revanche d'analyser et de connaître, et non d'en être le simple lieu inconscient.

La relativité n'implique pas le relativisme, si celui-ci signifie l'équivalence des opinions. Le sujet et l'objet ne donnent lieu à connaissance que dans une relation située. Mais si cette situation est une condition, elle n'est pas pour autant une détérioration. La délimitation de la connaissance en permet la détermination même, et donc l'existence. Une connaissance absolue est une contradiction dans les termes. Une connaissance relative n'est pas une connaissance subjective.

Strauss part du désenchantement de l'histoire, qui n'est plus habitée aux yeux des philosophes modernes par un progrès plus ou moins naturel. Une histoire dont le destin naturel serait en effet une marche inévitable vers le mieux, vers le droit, pourrait en effet constituer une sorte d'absolu où ancrer, pour Strauss, les valeurs et les morales. Mais ce providentialisme n'a plus cours, ni sous sa forme scientiste, ni sous sa forme marxiste. Alors l'histoire apparaît à Strauss comme une course errante, et tout ce qui en est issu comme des caprices instantanés d'intérêts égoïstes particuliers.

En effet, les productions humaines sont tantôt porteuses de valeurs positives, tantôt de valeurs négatives, et même des deux à la fois. Progrès et régressions se succèdent et se mêlent, sans qu'il soit possible (ou en tout cas facile) de dresser un bilan global ou simplement une orientation générale. Mais ces jugements mêmes signifient des valorisations, indiquent la non-équivalence des moments et des faits.

Inférences politiques

La gauche croit dans le progrès. Le progrès a entraîné la liberté de conscience individuelle. Celle-ci, à son tour, a produit l'esprit critique qui se manifeste notamment dans le relativisme historique. Ce dernier conduit à une rébellion et à un nihilisme destructeurs qui méprisent les valeurs anciennes au seul titre de leur ancienneté.

Pour Strauss, la bonne compréhension de Platon et d'Aristote nous permet de nous réapproprier ces valeurs. Hooker et Burke sont les relais historiques de cette réappropriation.

Ce mouvement de retour à un corpus de doctrines établies trouve écho dans la démarche néoconservatrice, et celle-ci y trouve le réconfort d'un statut philosophique.

Les idées générales de Strauss concernant l'organisation politique comportent au moins les points suivants :

- La société a plus de valeur que l'individu. Celui-ci ne se réalise qu'en tant que membre de la collectivité
- L'égalité n'est ni une donnée naturelle ni un droit
- La Bible est la source écrite du droit naturel (naturel = divin)
- La tradition possède une valeur intrinsèque à deux titres : 1/ si elle se réfère au droit naturel classique (Platon et Aristote) ; 2/ en tant qu'elle dure (ce qui est réel est rationnel, ce qui fonctionne ne peut pas être entièrement faux)
- L'hédonisme conduit à la bassesse égoïste
- Le conventionnalisme, la prétention de construire un droit humain, conduit au légalisme, au doctrinarisme, au partisanisme, à l'intolérance et au totalitarisme.

Une parenthèse, par rapport à ce dernier mot, que Strauss utilise peu (ou pas ?), préférant utiliser le terme plus ancien et grec de "tyrannie", comme l'équipe politique de George W. Bush, d'ailleurs. Sans défendre particulièrement l'usage du mot "totalitarisme" pour désigner les dictatures hitlérienne et communistes, il est juste de considérer que ce mot faisait référence à la dimension idéologique de ces régimes, à la place que l'idéologie tenait dans ces systèmes, ce que le mot "tyrannie" n'évoque pas. Or Strauss fait clairement remonter cette emprise de l'idéologie à l'époque moderne et aux doctrines du contrat social, de Hobbes à

Rousseau. Transposant l'idéal classique de la vertu cicéronienne à la critique des régimes modernes, il oppose à la suprématie de la loi conventionnelle, issue de la création humaine, celle de la loi naturelle, écrite par Dieu et reconnue par les meilleurs. Mais les conséquences de ce qu'il appelle le "légalisme", ou le "doctrinarisme", ou encore le "partisanisme" ne le conduisent pas à caractériser ces régimes par leur prétentions totalisantes. Il préfère les caractériser en utilisant le terme ancien de tyrannie, qui s'oppose à la république élitaires et vertueuse et non pas, comme le totalitarisme, au pluralisme et à la modestie critique.

De même, dans ce qu'il importe du modèle ancien, parmi les vertus de la république romaine, ne retient-il pas principalement la vie frugale, le refus du luxe et la préférence donnée à l'agriculture sur l'artisanat urbain producteur de fausses richesses superflues. Le néoconservatisme qu'il a inspiré ne récuse nullement la société de consommation et la surproduction capitalistes. Il dessine les contours d'une droite pragmatiste par réalisme, traditionnaliste par refus de l'aventure idéologique (mais non des systèmes d'idées ...), religieuse par besoin de certitude, capitaliste par respect des valeurs d'abnégation et de travail et missionnaire par vertu.

Ainsi le débat philosophique est-il transformé en Amérique en une arène politique : à droite, l'idéalisme et l'absolutisme straussiens, à gauche, le constructivisme de Rawls et le relativisme de Rorty. Cette transformation ne va pas sans simplifications abusives, approximations floues, confusions tendancieuses et sophismes sournois. La philosophie serait ainsi réduite à une prise de position pour ou contre l'absolutisme platonicien. Cette dichotomie politique est transmuée en une alternative logique selon laquelle le refus d'une thèse entraînerait nécessairement l'adhésion à la thèse adverse.

Ce débat-combat est une caricature de la philosophie.

Le carcan des présupposés de la philosophie subjectiviste

Deux familles de présupposés sont ici à l'œuvre :

- I. L'universalité naturelle du moi
- II. La négation de la matière

La philosophie occidentale est largement dominée par le présupposé suivant lequel le moi est une donnée universelle de base. La connaissance est en général supposée renvoyer à un sujet qui est le moi ou en tout cas conçu sur le modèle du moi. La morale est aussi conçue à partir du moi, aussi bien pour en limiter ou en canaliser les désirs égoïstes que comme sujet et fondement des jugements de valeur et des décisions.

Or le moi est en fait tantôt une construction lente, tardive et fragile de la culture, tantôt une illusion pure et simple.

D'un point de vue naturaliste, le moi est non pas une entité ou un organisme, mais un processus d'intégration de forces multiples et hétérogènes, biologiques, psychiques et sociales, tant bien que mal organisées en des instances psychiques qu'aucun ordre préétabli ne régule, mais qui s'agencent au fur et à mesure de la croissance de l'organisme et des circonstances de sa survie. L'idée d'un moi préexistant à ses actes cognitifs ou moraux et qui en déterminerait la phénoménologie est une illusion.

D'un point de vue axiologique, le moi est le sujet tardif de la démocratie, de la décision libre, de la conscience claire. Ces instances sont des utopies honorables et souhaitables, et ne peuvent donc en aucun cas être prises pour des données naturelles et fondatrices. Il s'agit plutôt de fictions téléologiques.

Or, qu'il s'agisse de l'absolutisme platonicien, dont les idées doivent être appréhendées par le sujet réminiscent, ou du relativisme qui érige son ethnocentrisme en vertu, les philosophies qui semblent délimiter la problématique actuelle dépendent toutes de cette conception d'un sujet en forme d'ego, capable d'appréhender l'absolu ou de construire le relatif. En fait, ces doctrines enferment la vérité dans la subjectivité.

Cette subjectivité est en outre conçue de façon idéaliste ou spiritualiste, c'est-à-dire débarrassée et éloignée de toute espèce de matière. Perception sans organes sensibles, intelligence sans cerveau, construction sans travail. Le monde est un théâtre. La vie est un projet. La société une assemblée générale. La pensée un texte, la pratique une parole.

L'idéalisme a souvent accusé le matérialisme de réductionnisme. Mais on est maintenant devant un idéalisme qui à son tour mérite cette accusation. Loin de moi l'idée qu'il suffise de réintroduire la matière pour remettre la philosophie à l'endroit, mais il est certain que la philosophie qui en fait l'économie ou l'oubli est par là même infirme.

Références

Leo Strauss,

- DNH : Droit naturel et histoire, Paris, Flammarion, 1986
- PSM : Pensées sur Machiavel, Paris, Payot, 1982.



[← Accueil](#)