

Actualité persistante de Leo Strauss

Lucien S. A. Oulabbib*
(Université Jean Moulin Lyon III)

I. Introduction : sur le conservatisme supposé de Strauss

Strauss était-il « conservateur » au sens non pas d'être bien plus tourné vers les Anciens que vers les Modernes sur un plan spirituel, mais enclin sur un plan plus politique à accepter l'inégalité naturelle (Platon¹) *i.e* s'opposant à l'égalité posée comme condition même de l'état politique moderne et donc du droit afférent² ?

Par ailleurs, Strauss était-il « conservateur », au sens « néo » cette fois, à savoir affirmer agressivement cette inégalité et ce mondialement ou la domination de l'Empire (US) ? Il sera ici répondu par la négative, à la suite de bien d'autres il est vrai³. Si Strauss a bien en vue l'avènement d'une aristocratie, cela concerne seulement *l'esprit* ; et celle-ci est pensée chez lui non pas au sens d'une hérédité oligarque⁴, mais au sens socratique du devoir être politique *i.e* de cette loi naturelle qui *élève* le droit naturel, ou la liberté des meilleurs⁵, *malgré* leur milieu d'origine⁶.

Cette distinction (qui n'est pas une séparation) entre droit *et* loi, et dont la tension, intransigeante, s'avère être seulement portée par quelques-uns, est (au) (le) centre de la pensée de Leo Strauss. Elle n'est pas nouvelle dans l'histoire de la philosophie politique (on reviendra plus sur la question du choix préférentiel fait seulement par quelques-uns).

* Lucien S. A. Oulabbib est docteur en sociologie (HDR en science politique), chercheur au CLESID à l'Université Jean Moulin Lyon III.

¹ *République III*, 415a-416a.

² *Déclaration des droits de l'homme et du citoyen de 1789*.

³ C. & M. Zuckert, « Introduction », pp. 8-20, in *The Truth About Leo Strauss*, Chicago, The University of Chicago Press, 2006. Michael Zuckert, « Straussians », p. 263 *sqq.*, in *The Cambridge Companion to Leo Strauss*, edited by Steven B. Smith, Cambridge, Cambridge University Press, 2009. Thomas L. Pangle, *Leo Strauss. An Introduction to his Thought and Intellectual Legacy*, Baltimore, The Johns Hopkins University Press, 2006, p. 131, n°2. Francis Fukuyama, *D'où viennent les néo-conservateurs ?*, Paris, Grasset, 2006, p. 21 *sqq.* Pierre Manent, *Le regard politique*, Paris, Flammarion, 2010, pp. 56-64.

⁴ L. Strauss, *Liberalism Ancient & Modern*, Chicago, University of Chicago Press [1968], 1995, p. 21 : « (...) the existing aristocracies proved to be oligarchies, rather than aristocracies. In other words it became increasingly easy to argue from the premise that natural inequality has very little to do with social inequality, (...) ».

⁵ *République III*, 412a-413a.

⁶ *République III*, 415a-416a.

Cette tension entre droit *et* loi (*jus et lex*) est en effet repérable chez Hobbes⁷. C'est ce que souligne Strauss⁸. Hobbes effectue en effet une distinction entre droit naturel⁹ (*natural right*) qui est un constat sur la condition humaine comme liberté¹⁰ i.e *désir*¹¹, d'une part, et, d'autre part, la loi naturelle (*natural law*¹²) qui en *valorise* les conditions de possibilité par la recherche, en premier de la paix. Hobbes l'explique du fait que nous sommes plusieurs à désirer la même chose ; en ce sens la confrontation ou guerre est, chez Hobbes, un *état* au sens de *situation*¹³ pas un antéprédicatif politique comme chez Carl Schmitt¹⁴.

Le Geste straussien vise, lui, à (s')élever *en* cette distinction même entre droit *et* loi ; et ce en symbiose (herméneutique) avec les grands penseurs¹⁵ i.e en compagnie de ceux qui ont suivi le réel chemin de la philosophie, à savoir chercher universellement le « bon par nature » et non pas par convention, et c'est précisément pour Strauss ce qu'*est* le droit naturel : non pas une nature originelle qu'il s'agirait ensuite de représenter (*cultiver*) mais une nature qui est *élevée* comme culture *en* l'humain selon *la mise en valeur* de ce qui *est* « bon »¹⁶, voilà ce qu'énonce Leo Strauss en prise avec Carl Schmitt¹⁷ et ce en s'appuyant sur Husserl¹⁸ (on verra comment plus loin) ; autrement dit

⁷ *Léviathan, traité de la matière de la forme et du pouvoir de la république ecclésiastique et civile*, Paris, traduit de l'anglais, annoté et comparé avec le texte latin par François Tricaud, Sirey, 1983, chapitre XIV, p. 128.

⁸ « D'après Hobbes, le fondement de la morale et de la politique n'est pas la « loi de nature », l'obligation naturelle, mais le « droit de nature ». La « loi de nature » ne doit toute sa dignité qu'au fait qu'elle est la conséquence nécessaire du « droit de nature ». Cf. L. Strauss, *La philosophie politique de Hobbes* (1934-1935), Paris, Belin, 1991, pp. 220-221.

⁹ Cf. L. Strauss, *Natural Right and History*, Chicago, University of Chicago Press (1953), 1965.

¹⁰ *Léviathan*, p. 128.

¹¹ « De l'égalité procède la défiance. De cette égalité des aptitudes découle une égalité dans l'espoir d'atteindre nos fins (note 16 : Le latin dit : « d'obtenir ce qu'on désire »). C'est pourquoi, si deux hommes désirent la même chose alors qu'il n'est pas possible qu'ils en jouissent tous les deux, ils deviennent ennemis (...) ». Cf. *Léviathan*, chapitre XIII, p. 122. Strauss reprend ce point in *La philosophie politique de Hobbes*, p. 220, note 2 : « (...) le droit de nature » est le premier fait juridique ou moral qui apparaît si l'on part de la nature humaine, c'est-à-dire de la convoitise naturelle des hommes. La « loi de nature » appartient à une étape bien postérieure dans l'évolution qui mène de la nature humaine à l'État (...) ».

¹² *Studies in Platonic Political Philosophy*, Chicago, University of Chicago Press, 1983, p. 137.

¹³ *Léviathan*, chap. XIII, p. 125, et chap. XIV, p. 129.

¹⁴ Carl Schmitt, *La notion de politique* (1932), Paris, Champs Flammarion, 1992, II. – *La distinction ami-ennemi, critère du politique*, pp. 64-65.

¹⁵ « A hundred pages—no, ten pages—of Herodotus introduce us immeasurably better into the mysterious unity of oneness and variety in human things than many volumes written in the spirit predominant in our age. (...) we cannot forget the obvious fact that giving freedom to all, democracy also gives freedom to those who care for human excellence. ». cf. L. Strauss, *Liberalism Ancient & Modern*, p. 23 et p. 24.

¹⁶ « (...) The primeval identification of the good with the ancestral is replaced by the fundamental distinction between the good and the ancestral; the quest for the right way or for the first things is the quest for the good as distinguished from the ancestral (note 7 : Plato *Republic* 538d3-4 and e5-6 ; *Statesman* 296e8-9; *Laws* 702c5-8; Xenophon, *Cyropaedia* ii. 2. 26 ; Aristotle *Politics* 1269a3-8, 1271b23-24). It will prove to be the quest for what is good by nature as distinguished from what is good merely by convention. ». Cf. L. Strauss, *Natural Right and History*, p. 86. Pour la version française, *Droit naturel et histoire*, Paris, Champs Flammarion, 1986.

¹⁷ « (...) culture is always the *culture of nature*. This expression means, primarily, that culture develops the natural predisposition; it is careful nurture of nature—whether of the soil or of the human spirit makes no difference; it thus *obeys* the orders that nature itself gives. (...) Whether culture is understood as nurture of nature or as a fight with nature depends on how nature is understood: as exemplary order or as

encore, il s'agit de trouver, rigoureusement, i.e en *vérité*, quel est le « bon » code¹⁹ permettant une telle mise en valeur, quelle est l'explication de ce qui est *et* doit être qui serait susceptible d'être « vraie »²⁰ au-delà de son émergence historique²¹. Tel est pour Strauss le chemin de la philosophie²², qu'il s'agit de *conserver*.

Et ce chemin de la philosophie ne *mène pas nulle part* : ou comment repérer l'universalisation transhistorique de ce qui « est » bon par delà la diversité des codes afin de pouvoir (s') *élever* humainement.

Ainsi, il s'agit de partir du droit naturel ou ce qui *est* vers la loi naturelle ou le devoir (la vertu)²³. Une telle démarche est pour Strauss la définition même de l'éducation libérale au sens ancien, i.e articulant ouverture d'esprit s'appuyant sur ce qui est rigoureusement dégagé comme « bon » en tant que liberté *et* devoir (*Right et Law*) le tout *étant* saisi également comme générosité (*liberality*)²⁴ puisqu'il s'agit de le partager ; une telle *élévation* s'oppose alors pour Strauss à la massification de la culture²⁵.

disorder to be eliminated. But however culture is understood, « culture » is certainly the culture of nature. (...) One can therefore say : the foundation of culture is the *status naturalis* ». Cf. L. Strauss, *Notes on the concept of the political* (1932), in Heinrich Meier, *Carl Schmitt and Leo Strauss: The Hidden Dialogue*, translated by J. Harvey Lomax, Chicago, University of Chicago Press, 1995-2006, pp. 97-98.

¹⁸ L. Strauss, *Studies in Platonic Political Philosophy*, p. 29.

¹⁹ « Thus the question arises as to which code is the right code and which account of the first things is the true account ». Cf. L. Strauss, *Natural Right and History*, p. 86.

²⁰ *Ibid.*, p. 87.

²¹ « In brief, then, it can be said that the discovery of nature is identical with the actualization of a human possibility which, at least according to its own interpretation, is trans-historical, trans-social, trans-moral, and trans-religious » (*ibid.*, p. 89).

²² « Philosophy as distinguished from myth came into being when nature was discovered, or the first philosopher was the first man who discovered nature. (...) The purport of the discovery of nature cannot be grasped if one understands by nature « the totality of phenomena ». For the discovery of nature consists precisely in the splitting-up of that totality into phenomena which are natural and phenomena which are not natural : « nature » is a term of distinction ». Cf. L. Strauss, *Natural Right and History*, p. 82.

²³ L. Strauss, « Liberal Education and Responsibility », in *Liberalism Ancient & Modern*, pp. 20-21: « But what was to be done to moral education? The identification of the end of the gentleman with the end of the nongentlemen meant that the understanding of virtue as choiceworthy for its own sake gave way to an instrumental understanding of virtue: honesty is nothing but the best policy, the policy most conducive to commodious living or comfortable self-preservation. Virtue took on a narrow meaning, with the final result that the word « virtue » fell into desuetude (...) With the increasing abundance it became increasingly possible to see and to admit the element of hypocrisy which had entered into the traditional notion of aristocracy; the existing aristocracies proved to be oligarchies, rather than aristocracies. (...) ».

²⁴ « (...) the term « liberal » is still used in its premodern sense, especially in the expression « liberal education ». Liberal education is not the opposite of conservative education, but of illiberal education. To be liberal in the original sense means to practice the virtue of liberality. If it is true that all virtues in their perfection are inseparable from one another, the genuinely liberal man is identical with the genuinely virtuous man. ». Cf. L. Strauss, *Liberalism Ancient & Modern*, « Preface », p. vii. Liberality : « the trait of being generous in behavior and temperament » (Thesaurus).

²⁵ « Liberal education is the counterpoison to mass culture, to the corroding effects of mass culture, to its inherent tendency to produce nothing but « specialists without spirit or vision and voluptuaries without heart ». Liberal education is the ladder by which we try to ascend from mass democracy to democracy as originally meant. Liberal education is the necessary endeavor to found an aristocracy within democratic mass society. Liberal education reminds those members of a mass democracy who have ears to hear, of human greatness ». Cf. L. Strauss, *What Is Liberal Education?*, p. 5.

II. La question des valeurs à « conserver »

Mais qu'est-ce qui permet de poser ainsi des « valeurs » bonnes, cultivées à partir du lien conflictuel entre droit (liberté) et devoir (loi), qui seraient distinctes de normes édifiées par convention ? Déjà en posant que les premières, les valeurs, ne réduisent pas à ces dernières, les normes, pour Strauss. Dans ces conditions, l'approche du différent entre Strauss et Weber sur les valeurs peut être amorcée de façon toute autre à celle de Raymond Aron lorsqu'il l'expose en préface du livre de Weber, *Le savant et le politique*²⁶.

Il peut être en effet considéré que le refus straussien du « polythéisme des valeurs » wébérien renvoie à tout autre chose que la seule confrontation entre philosophie morale engagée et neutralité axiologique savante qui constate un état donné du *limes* des choses, à savoir de l'irréductibilité des normes propres à chaque société. Car, Strauss considère qu'il n'est pas incompatible, suivant ici le chemin husserlien, de chercher d'un côté à dégager des valeurs universelles²⁷, tout en considérant, de l'autre côté, que leur traduction normative s'effectue dans des traditions culturelles données. Selon Strauss la finalité de la philosophie comme « science rigoureuse » distincte de la psychologie (et partant également de la sociologie), pour reprendre ce concept husserlien qu'utilise précisément Léo Strauss dans son dernier livre et en son tout premier chapitre²⁸, permet de fonder le fait qu'il existe des *bonnes* valeurs au sens non seulement moral lié à la Révélation (Jérusalem) mais aussi au sens universel *i.e* au sens nécessaire ; ce qui n'est pas éloigné de l'approche nietzschéenne, par exemple lorsque Nietzsche dit que « (...) « Par-delà le bien et le mal » ...Ce qui du moins ne veut *pas* dire « Par-delà le bon et le mauvais » (...) »²⁹ ; Strauss discute d'ailleurs sur ce point précis avec Nietzsche dans son dernier livre³⁰ ; d'autre part, cette approche se distingue (mais ne sépare pas) de la nécessaire approche herméneutique du conflit permanent entre Jérusalem *et* Athènes (et non Jérusalem *ou* Athènes, Strauss l'indique là aussi dans son dernier livre déjà cité³¹) *i.e* ce balancement entre, d'une part, « la » Révélation (Jérusalem) qui répond au besoin d'eschatologie, *i.e* d'absolu incarné et pas du tout

²⁶ (1919), Paris, Plon, 1959, Plon ; 10/18, 1963, pp. 40–69.

²⁷ « M. Strauss reproche à Max Weber d'avoir méconnu possibilité et nécessité d'un système catégoriel universellement valable et, ayant admis la relativité historique de ce système, d'avoir faussé par le provincialisme sa sociologie de l'histoire universelle. (...) l'opposition subsiste entre deux thèses : celle de Weber qui, excluant la recherche du régime le meilleur et de l'ordre universellement valable de la diversité, implique à la fois la légitimité d'une science comparative et le renouvellement historique de cette science, celle de M. Strauss qui lie la science comparative à l'ordre supra-historique dans lequel la diversité historique s'intègre » (*ibid.*, p. 47, et p. 49).

²⁸ L. Strauss, « Philosophy as Rigorous Science and Political Philosophy », in *Studies in Platonic Political Philosophy*.

²⁹ *Contribution à la généalogie de la morale* (1887), *Première dissertation* (XVII), Paris, 10/18, 1974, p. 161

³⁰ L. Strauss, « Note on the Plan of Nietzsche's *Beyond Good and Evil* », in *Studies in Platonic Political Philosophy*, pp. 174-191.

³¹ L. Strauss, « Jerusalem and Athens: Some Preliminary Reflections », p. 147.

oublié, et, d'autre part, ce qui se délimite téléologiquement en l'Humanité comme ce qui est « bon par nature » ; or, c'est ce que recherchait en premier lieu semble-t-il Husserl : à savoir ce soi humain distinct du je et du moi³² (comme le précise également Pierre Manent³³) qui fonde également morphologiquement *i.e* universellement le rapport aux valeurs au sens de le rendre à la fois *nécessaire* pour la liberté (*natural right*) et conforme au devoir être (*natural law*).

Cette orientation explique alors pourquoi Strauss a estimé qu'il fallait plutôt poursuivre la voie tracée par Husserl que par Heidegger³⁴. Car, pour Strauss, il n'y a pas, à la différence d'Heidegger, d'oubli « du sens de l'être »³⁵ puisque la recherche du « bon » sens (ou code) *doit* être mise perpétuellement sous tension entre ces deux finalités coextensives : Jérusalem *et* Athènes (chapitre 7 de son livre testamentaire, *Studies in Platonic Political Philosophy*).

Strauss opère ainsi un double mouvement : il n'*oublie* pas ses propres *racines* singulières (Jérusalem) qui, précisément, permettent l'accès, différencié, (plutôt que fini) à l'universel (Athènes) ; en ce sens, ces racines, *là*, ne l'y réduisent pas, pas plus, qu'elles ne se substituent à l'universel dont leur rapport à l'Être prendrait la place ; d'où le double dialogue que Strauss opère, systématiquement, dès *Philosophy and Law*

³² « (...) L'Humanité en général, c'est par essence l'être-homme dans des humanités liées par la génération et la socialité, et si l'homme est un être raisonnable (*animal rationale*) il ne l'est que dans la mesure où toute son humanité est une humanité raisonnable –qu'elle soit dirigée de façon latente vers la raison, ou dirigée publiquement vers son Entéléchie parvenue à soi-même, devenue manifeste pour soi-même et *dirigeant désormais de façon consciente* et par une nécessité essentielle le devenir des hommes. Philosophie, science, seraient d'après cela *le mouvement historique de manifestation de la <raison> universelle, <innée> dans l'humanité comme telle*. (...) ». Cf. *La crise des sciences européennes et la phénoménologie transcendantale* (1935–1936), Paris, Gallimard, 1976, p. 21.

³³ « (...) La connaissance de soi en effet n'est pas la connaissance du *moi*, ou du *je*, la connaissance de sa particularité individuelle, incommunicable ou incomparable. La connaissance de soi consiste à discerner comment, dans notre propre âme, se disposent les motifs humains, les motifs *communs* à tous les êtres humains. (...) », in *Le regard politique* (seconde partie de *Raymond Aron et Léo Strauss*, Paris, Flammarion, 2010, p. 80).

³⁴ « (...) The traditional philosophies were at the same time *Weltanschauungs-* and scientific philosophies since the objectives of wisdom on the one hand and of rigorous science on the other had not yet been clearly separated from one another. But for the modern consciousness the separation of the ideas of wisdom and of rigorous science has become a fact and they remain henceforth separated for all eternity. The idea of *Weltanschauung* differs from epoch to epoch while the idea of science is supra-temporal. One might think that the realizations of the two ideas would approach each other asymptotically in the infinite. Yet “we cannot wait” ; we need “exaltation and consolation” now; we need some kind of system to live by; only *Weltanschauung* or *Weltanschauungsphilosophie* can satisfy these justified demands. (Note 9 : sects. 13, 67, 75-79, 81, 82, 90, 91 in Husserl, *Phenomenology and the Crisis of Philosophy*, translated by Quentin Lauer [Harper Torch Books, 1965] pp. 71–147.) Surely philosophy as rigorous science cannot satisfy them: it has barely begun, it will need centuries, if not millennia, until it « renders possible in regard to ethics and religion a life regulated by pure rational norms if it is not at all times essentially incomplete and in need of radical revisions. Hence the temptation to forsake it in favor of *Weltanschauungsphilosophie* is very great. *From Husserl's point of view one would have to say that Heidegger proved unable to resist that temptation*. The reflection on the relation of the two kinds of philosophy obviously belongs to the sphere of philosophy as rigorous science. (...) ». Cf. L. Strauss, « Philosophy as Rigorous Science and Political Philosophy », in *Studies in Platonic Political Philosophy*, p. 36 (souligné par nous).

³⁵ Heidegger, *Être et Temps*, (1927), Paris, traduction Emmanuel Martineau, Paris, Authentica, 1985, § 2, p. 28.

(1935) avec Maimonide (et ses prédécesseurs musulmans)³⁶ et aussi avec Husserl puisqu'il est sans cesse question de préciser ce que le « bon » chez l'humain signifie ou le rapport même entre nature *et* culture. Ce double mouvement s'effectua jusqu'à la fin de sa vie puisqu'il l'inscrit dans son livre testamentaire. Et c'est ceci qu'il considère comme le vrai rationalisme, le rationalisme moderne étant dominé par l'historicisme (et le positivisme scientiste) il s'est donc plutôt ravalé au rang d'un sophisme³⁷.

Au final, chez Strauss, est maintenu la distinction (mais non la séparation) entre la liberté (droit naturel) et le devoir (loi naturelle) posé et réfléchi sous la double racine du rationalisme significatif, *i.e* celui du dialogue entre Jérusalem *et* Athènes³⁸ qui distingue sans les opposer systématiquement les divers objets intentionnels de signification ; ce qui se distingue du conservatisme d'un Burke dont l'anti-universalisme prépare, selon Strauss, l'avènement de l'historicisme *i.e* du *réel* oublié du sens de l'être³⁹.

III. Athènes et Jérusalem

La philosophie comme science rigoureuse, tout comme la tension permanente entre « Jérusalem et Athènes », nécessite la « conservation » d'une éducation ouverte et généreuse des esprits (liberality) qui s'éloigne de toute pensée close.

³⁶ L. Strauss, *Philosophy and Law*, New York, State University of New York Press, 1995.

³⁷ « In a phrase of Hermann Cohen, Maimonides is the 'classic of rationalism' in Judaism. This phrase appears to us to be correct in a stricter sense than Cohen may have intended: Maimonides' rationalism is the true natural model, the standard to be carefully protected from any distortion, and thus the stumbling-block on which modern rationalism falls. » (*ibid*, p. 21).

³⁸ « (...) Crudely but not misleading one may restate Cohen's view as follows. *The truth is the synthesis of the teaching of Plato and that of the prophets. What we owe to Plato is the insight that the truth is the first place the truth of science but that science must be supplemented, overarched by the idea of the good which to Cohen means, not God, but rational, scientific ethics. The ethical truth must not only be compatible with the scientific truth; the ethical truth even needs the scientific truth. (...) Catastrophes and horrors of a magnitude hitherto unknown, which we have seen and through which we have lived, were better provided for, or made intelligible, by both Plato and the prophets than by the modern belief in progress. (...) In other words, the quarrel between the ancients and the moderns seems to us to be more fundamental than either the quarrel between Plato and Aristotle or that between Kant and Hegel* ». Cf. L. Strauss, « Jerusalem and Athens », part II, « On Socrates and the Prophets », in *Studies in Platonic Political Philosophy*, chap. 7, pp. 167-168.

³⁹ « Not Rousseau but Kant drew the decisive conclusion from Rousseau's epoch-making innovations: the Ought cannot be derived from the Is, from human nature; the moral law is not a natural law or derivative from a natural law; the criterion of the moral law is its form alone, the form of rationality, *i.e.* of universality; just as according to Rousseau the particular will becomes the unblameable positive law by being generalized, according to Kant the maxims of action prove to be moral if they pass the test of being universalized, *i.e.* of being possible principles of universal legislation. —At about the same time that Kant, sympathizing with the French Revolution, radicalized the most radical form of modern natural right and thus transformed natural right and natural law into a law and a right which is rational but no longer natural, Burke, opposing the French Revolution and its theoretical basis, which is a certain version of modern natural right, returned to pre-modern natural law. In doing so, he made thematic the conservatism which was implicit to some extent in pre-modern natural law. Therewith he profoundly modified the pre-modern teaching and prepared decisively the transition from the natural « rights of man » to the prescriptive « rights of Englishmen, » from natural law to 'the historical school.' ». Cf. L. Strauss, « On Natural Law », in *Studies in Platonic Political Philosophy*, pp. 145–146.

Ainsi, l'une des indications les plus sûres pour caractériser, qualifier le travail de Leo Strauss consistera à se reporter à son dernier ouvrage qui eut son agrément de publication, un an avant sa mort⁴⁰.

Joseph Cropsey, qui fut le plus proche collaborateur de Léo Strauss, relate dans son avant-propos que Strauss avait demandé que les chapitres de ce livre (reprenant divers écrits déjà publiés, et amendés) soient répertoriés selon un ordre précis, tout en prenant soin de garder à chaque fois le titre de chapitre qu'il avait choisi⁴¹. N'oublions pas que lorsque Strauss entrait en contact herméneutique avec les auteurs choisis, il n'avait de cesse d'expliquer la nécessité de comprendre la logique parfois volontairement masquée de leur pensée avant de chercher à en interpréter les conséquences contextuelles.

Que peuvent alors indiquer les titres de chapitre et leur ordre ?⁴² Au moins ceci : lorsque Strauss *commence* son livre testamentaire par une discussion avec Husserl⁴³, il veut, semble-t-il, à la fois inscrire sa démarche d'ensemble dans la dimension ontologique husserlienne délimitant la « vérité en soi »⁴⁴ des significations et à la fois saisir celles-ci de façon *juste* au sens platonicien (rappelons le titre de ce livre testamentaire : *Studies IN Platonic Political Philosophy* – majuscule par nous) *i.e.* au sens de stabilité, proportion et harmonie: « *La justice doit inclure une connaissance d'un ordre supérieur* » écrivait déjà Strauss dans *La Cité et l'Homme*⁴⁵ ; ainsi, malgré la singularité, la saisie s'effectue *aussi* en tant qu'humain ; et c'est précisément cette saisie spécifique, *là*, qui est proprement philosophique pour un Husserl⁴⁶ dont les analyses,

⁴⁰ Cf. L. Strauss, *Studies in Platonic Political Philosophy*.

⁴¹ *Ibid.*, p. vii : « A year or so before his death, Professor Leo Strauss requested that the writings contained in this book be gathered together and published in their present order and under the title that now appears at their head ».

⁴² Joseph Cropsey relate par exemple que Strauss voulait écrire un *Gorgias* (disponible cependant en cours enregistrés, mais non mis en forme encore) placé à la suite de son *Euthydemus*.

⁴³ *Philosophy as Rigorous Science and Political Philosophy* (chap. 1), par exemple, p. 35 : « (...) Hence an adequate theory of knowledge must be based on scientific knowledge of the consciousness as such, for which nature and being are correlates or intended objects that constitute themselves in and through consciousness alone, in pure « immanence » ; « nature » or « being » must be made « completely intelligible ». Such a radical clarification of every possible object of consciousness can be the task only of a phenomenology of the consciousness in contradistinction to the naturalistic science of psychic phenomena. (...) ». Cf. L. Strauss, *Studies in Platonic Political Philosophy* – Olivier Sedeyn a traduit ce texte, paru en 1971 dans *Interpretation*, vol II, n°1, pp. 1-9, il est disponible dans *La Philosophie politique et l'histoire*, Paris, Le Livre de Poche, 2008, chap. VII.

⁴⁴ E. Husserl, *La crise des sciences européennes...*, p. 73, p. 299.

⁴⁵ (1964) Paris, Le livre de poche, 2005, chapitre 2, p. 185.

⁴⁶ E. Husserl, *La crise des sciences européennes...*, pp. 304-305 : « (...) il s'agit, comme je l'ai dit, d'une humanité qui se comprend elle-même rationnellement, comprenant qu'elle est rationnelle dans le vouloir-être-rationnel, que cela indique et veut dire une infinité de la vie et de la tension vers la raison, que Raison justement signifie ce que l'homme en tant qu'homme désire dans son plus intime, ce qui seul peut le satisfaire, le rendre « heureux », que la Raison n'admet aucune séparation en raison "pratique", "théorique", "esthétique" et je ne sais quoi encore, qu'être-homme c'est être téléologiquement et c'est devoir-être et que cette téléologie règne dans tout ce que nous faisons et tout ce que nous avons en vue égologiquement, qu'elle peut y reconnaître toujours, par la compréhension de soi, le télos apodictique, et que cette reconnaissance de l'ultime compréhension de soi n'a pas d'autre forme que la compréhension de soi d'après des principes a priori, la compréhension de soi dans la forme de la philosophie ».

aujourd'hui, ont repris un nouveau départ, par exemple chez le neurophysiologiste Alain Berthoz qui se réclame explicitement de lui⁴⁷. Car le fait que la saisie du flux ininterrompu des *data* soit à la base subjective, ou encore dépendante d'un contexte historico-culturel donné, n'altère pas en soi son objectivation⁴⁸ -il dialoguera avec Éric Voegelin sur ce point⁴⁹- et ce à partir du moment où la perception et son organisation se dotent de significations analysables sous divers modes de transitivité qu'il s'agit de distinguer mais non de séparer. C'est ce que reprend à son compte Strauss en se situant *entre Jérusalem et Athènes*.

IV. Conclusion : sur le conservatisme supposé de Strauss

Au final, la philosophie est rigoureuse pour Strauss en tant qu'elle s'occupe des problèmes permanents⁵⁰ posés à l'Humanité. Néanmoins, seule une minorité sera en mesure de les saisir dans toute l'ampleur requise ; non pas par choix politique inégalitaire, mais du fait que peu de personnes s'y intéressent en tant que préférence de vie dit Strauss dans *Liberalism Ancient & Modern*⁵¹. C'est un point qu'il s'agit ici d'éclaircir encore pour lever définitivement l'hypothèque du conservatisme saisi comme justification de l'inégalité sociale, position aux antipodes de celle de Strauss.

Ainsi, il énonce, dans le même ouvrage, qu'originellement, *i.e* à l'époque des Anciens, être libéral signifie être maître de soi (*free man*)⁵², et donc de son temps ; Strauss suggère que cela ne pouvait être, à l'origine, qu'un gentilhomme de la terre car celui-ci peut déléguer (à la différence du marchand et de l'industriel) à des intendants sûrs ; sauf qu'il lui faut vivre en ville afin de gouverner avec ses pairs et donc former une aristocratie car il s'agit de ne pas voir leur mode de vie bouleversé⁵³.

⁴⁷ A. Berthoz et J.-L. Petit, *Phénoménologie et physiologie de l'action*, Paris, Odile Jacob, 2006, par exemple les chapitres IV et V.

⁴⁸ L. S. Oulahbib, *La philosophie cannibale*, Paris, La Table Ronde, 2006, p. 157-159.

⁴⁹ « Le point décisif chez Husserl est la critique de la science moderne à la lumière de la science authentique, c'est-à-dire la [science] platonico-aristotélicienne. On ne peut comprendre son œuvre qu'à la lumière des énormes difficultés auxquelles a abouti la science platonico-aristotélicienne [à savoir], le problème du *nous*. Compte tenu des énormes difficultés de compréhension du *De Anima* III, 5 *sq.*, la fondation égologique husserlienne des ontologies est du moins excusable. (...) » (cf. L. Strauss & E. Voegelin, *Correspondance 1934-1964, Foi et philosophie politique*, Paris, Vrin, 2004, p. 64.

⁵⁰ « (...) *From all this we are in a better position to understand why Strauss sometimes identified « the unchangeable ideas » with « the fundamental and permanent problems »* (cf. L. Strauss, *What Is Political Philosophy?* [1959], p. 39 : « (...) We may also say he [Socrates] viewed man in the light of the unchangeable ideas, i.e., of the fundamental and permanent problems ».

⁵¹ Chicago, University of Chicago Press, 1968/1989, chap. 2, « Liberal Education and Responsibility », p. 24 : « We must not expect that liberal education can ever become universal education. It will always remain the obligation and the privilege of a minority. »

⁵² *Ibid.*, p. 11.

⁵³ *Ibid.*

Strauss souligne aussi que l'activité des gentilshommes est éminemment *sérieuse* en ce sens qu'ils s'occupent des choses les plus importantes à savoir le bon régime de l'âme et de la cité⁵⁴. Pour ce faire l'éducation consiste principalement dans la formation du goût et du caractère⁵⁵. Les poètes sont les sources où l'on puise cette éducation⁵⁶. Par ailleurs le gentilhomme devait acquérir selon Strauss certaines habilités pratiques, telle, en plus de la lecture, de l'écriture, celle de lancer le javelot⁵⁷. Ce dernier terme montre bien que Strauss ne parle pas de la situation contemporaine mais originelle. Strauss souligne ensuite qu'un « *gouvernement juste est un gouvernement qui gouverne dans l'intérêt de la société toute entière et non dans le seul intérêt d'une partie* »⁵⁸, ce qui implique que les gentilshommes, « *sont par conséquent dans l'obligation de se montrer à eux-mêmes et de montrer aux autres que leur gouvernement est le meilleur pour tout le monde dans la cité ou pour la cité tout entière* »⁵⁹. Et comme si cette précision ne suffisait pas Strauss ajoute : « *la justice exige que des hommes égaux soient traités également, et il n'y a pas de raison autorisant à penser que les gentilshommes sont naturellement supérieurs au vulgaire (...)* »⁶⁰.

On peut donc le lire ici comme suit : pour Strauss il s'agit de promouvoir une éducation qui sache articuler, pour celles et ceux qui en ont la *possibilité*, un affinement de l'âme *et* de l'esprit. Ce qui implique pour Strauss d'avancer sur deux jambes : celle de la science philosophique, du moins saisie rigoureusement, et celle de l'herméneutique des œuvres, en particulier platoniciennes et liées à la Révélation juive, puisqu'il s'agit de comprendre comment cette Tradition, dans cette double dimension, a laissé parler en elle ce qui est *juste*.

⁵⁴ *Ibid.*

⁵⁵ *Ibid.*

⁵⁶ *Ibid.* On lit : « The fountains of that education are the poets ».

⁵⁷ *Ibid.* On lit : « throwing of spears ».

⁵⁸ *Ibid.*

⁵⁹ *Ibid.*

⁶⁰ *Ibid.*, p.11.