

Philosophie et art d'écrire

Corine Pelluchon*
(Université de Poitiers)

« *L'attitude que l'on adopte envers la liberté de discussion publique dépend de manière décisive de ce que l'on pense de l'éducation populaire et de ses limites.* »¹ Or, Strauss montre qu'il y a, sur ce point, une différence essentielle entre les philosophes modernes qui pensent que la répression de la recherche indépendante est accidentelle et vouée à disparaître à la faveur d'une « république de la lumière universelle » et les auteurs pré-modernes qui pensent que l'abîme entre le petit nombre des sages et la majorité des hommes est un fait de la nature que nul progrès de l'éducation ne peut réduire. Ainsi, pour les premiers, l'enseignement exotérique est lui aussi plus ou moins accidentel et surtout il ne consiste qu'à voiler les vérités, tout en les rendant accessibles à un nombre de plus en grand de lecteurs (présents et futurs). Au contraire, pour les penseurs pré-modernes, la communication publique de la vérité philosophique est et restera toujours impossible ou indésirable, ce qui explique que leur art d'écrire passe par un double enseignement, édifiant ou exotérique, et ésotérique ou réservé aux seuls philosophes.

Plus précisément, la différence majeure entre les penseurs modernes et les penseurs pré-modernes concerne leur conception du statut social et politique de la philosophie. En effet, l'enseignement exotérique des penseurs pré-modernes n'est pas adressé aux non-philosophes. Il n'est pas adressé non plus au « philosophe parfait », lequel sait faire la part entre les « nobles mensonges » ou « contes vraisemblables » et une vérité qui n'est pas voilée, mais qui est seulement énoncée dans les titres des chapitres et que l'enseignement oral communiquera à un petit groupe d'élèves. L'enseignement exotérique des penseurs pré-modernes se double donc d'un enseignement ésotérique. Son but et son public sont différents de ceux de l'exotérisme moderne. L'enseignement exotérique des philosophes pré-modernes s'adresse aux jeunes gens susceptibles de devenir philosophes. Le philosophe les trompe ou leur ment. Cette éducation par le noble mensonge, par le fait de tromper noblement, sert à procurer aux philosophes des alliés parmi les futurs politiques qui, croyant être éduqués à la philosophie ou séduits par elle, protégeront les philosophes.

* Corine Pelluchon maître de conférences à l'université de Poitiers, membre du Conseil scientifique de la plate-forme « Pandémie, éthique, société », université Paris-Sud XI.

¹ L. Strauss, *La persécution et l'art d'écrire* (1952), Paris, Presses Pocket, 1989, chap. II, p. 67.

Pourtant, les choses ne sont pas si simples si l'on se réfère à ce qu'en dit Platon. En effet, dans les textes que cite Strauss, c'est-à-dire dans *la République* VII, 539 a 5 et dans *L'Apologie de Socrate*, 23 c2-8, ces jeunes gens sont comparés à des chiens qui sont des gardiens plus ou moins fidèles. Dans le premier texte, Platon suggère que Socrate éprouve pour ces jeunes gens destinés à la politique une certaine affection : même s'ils l'imitent mal et s'amusent à « mettre en pièces », « comme de jeunes chiens », les discours des autres, ils pourront devenir des dirigeants matures (540 c). Cependant, dans *L'Apologie de Socrate*, il suggère que les accusations portées contre lui par Méléto, Anytos et Lycon sont liées aux calomnies répandues par ceux que ces jeunes gens s'amusent à réfuter et qu'ils ont mis en colère. On peut toujours, pour résoudre la contradiction entre ces deux textes, citer le fameux passage où Strauss écrit que Platon, désireux d'éviter le sort de Socrate, sut détourner par son talent le danger que constitue la pratique publique de la philosophie en réunissant le talent de Socrate et l'art de Thrasymaque. Pourtant, dire cela, c'est comme on dit en Anglais, *to beg the question*. Le problème demeure de savoir pourquoi le philosophe a besoin d'un art d'écrire et ce que signifie la persécution.

Comme on le voit avec Socrate, les philosophes « politiques », c'est-à-dire ici les alliés politiques du philosophe, ne sont pas les meilleurs avocats du philosophe. Bien plus, la philosophie elle-même semble toujours susceptible d'être en danger « quelle que soit la grande variété des formes de ce danger »² ou de cette persécution, qu'il s'agisse de la condamnation à mort, de l'ostracisme ou des formes intermédiaires de la persécution qui sont celles qui nous intéressent ici. Cette idée constitue même un des messages majeurs de Platon, une des vérités intemporelles de sa philosophie, une vérité qui n'est donc pas relative à son époque, mais qui peut éclairer la nôtre. Afin d'examiner la question qui nous occupe et qui concerne le statut social et politique de la philosophie aujourd'hui, dans nos sociétés libérales, il faut d'abord remarquer que la persécution ne renvoie pas à l'Inquisition. Autrement dit, la répression de la recherche indépendante n'est pas du même ordre que la censure religieuse et elle ne se solde pas par la condamnation à mort ou les travaux forcés. Il ne s'agit pas non plus de l'ostracisme social qui supposerait que les philosophes ne gênent pas l'ordre public et qu'ils n'influencent en rien la vie sociale et politique. La recherche indépendante et la publication de ses résultats sont problématiques, même lorsqu'elles ne conduisent pas leurs auteurs en prison ou au goulag et même s'ils sont quand même autorisés à exercer une profession en rapport avec l'activité philosophique (l'enseignement, la recherche, l'écriture ou toute autre activité qui rend publique la philosophie). Or, il est d'autant plus important de rappeler cela que c'est précisément une des formes intermédiaires de persécution qui est en jeu dans l'œuvre de Platon, ce qui signifie une fois de plus que le problème du rapport entre le philosophe et la politique n'est pas conjoncturel ou accidentel, mais essentiel et éternel et que, sur ce point, selon Strauss, les Anciens ont

² *Ibid.*, p. 51.

vu plus juste que les Modernes. Pourtant, c'est à propos de la situation présente que l'analyse straussienne de la persécution et de l'art d'écrire nous semble particulièrement intéressante.

C'est paradoxalement quand on l'applique à la situation politique présente que l'analyse straussienne de la tension entre le philosophe et la Cité est lumineuse parce que le problème central de l'éducation populaire se complique. Ce problème renvoie à l'éducation libérale, à sa nécessité et à sa possibilité, au rôle des élites politiques et à la question de savoir si elles doivent avoir une formation philosophique et pourquoi. Il renvoie aussi à la tâche spécifique du philosophe politique (au sens fort du terme, à celui qui n'est pas un allié politique de la philosophie, mais un philosophe authentique, fidèle à l'inspiration socratique, c'est-à-dire à l'interprétation politique, de la philosophie). Enfin, ce problème suppose que l'on s'interroge sur la méthode qui est celle du philosophe lorsqu'il vise à transformer les opinions en connaissances et à rappeler à la démocratie les idéaux dont elle vient, idéaux qui ne sont peut-être pas modernes, mais liés à une tradition philosophique ancienne.

Cette situation présente, on ne la caractérise pas de manière suffisamment précise quand on parle de société libérale ou de société ouverte, tolérante, où la liberté de pensée est possible et même exaltée. En effet, il s'agit ici de la démocratie de masse. Or celle-ci n'est pas seulement un « gouvernement de masse », mais une « culture de masse »³, c'est-à-dire une culture « que l'on peut acquérir avec le minimum de capacités sans aucun effort intellectuel ou moral et au plus bas prix »⁴. Dans cette société, ceux qui sont insuffisamment éduqués sont voués à avoir une influence déraisonnablement forte sur l'éducation comme sur la politique⁵. Or, la démocratie « implique, pour pouvoir durer, des qualités d'une espèce totalement différente, des qualités de dévouement, d'application, d'envergure d'esprit et de profondeur »⁶ qui ne sont pas particulièrement mises en avant dans la culture de masse.

Comment faire concilier un ordre qui ne soit pas oppression avec une liberté qui ne soit pas licence ? demande Strauss à la fin du chapitre II de *La persécution et l'art d'écrire*, après avoir dit que la question de l'éducation était la question politique par excellence et avoir parlé de la beauté visible et invisible des grandes œuvres et du plaisir que les hommes ont ou devraient avoir à les étudier. Il écrit, en effet, que l'étude des grandes œuvres est longue, difficile et agréable. Strauss croit-il que le remède aux effets destructeurs de la culture de masse, « à sa propension à ne produire que des spécialistes sans imagination et des voluptueux sans cœur », soit de créer « une aristocratie à l'intérieur de la démocratie »⁷ ? Qui devrait constituer cette élite ? S'agit-il d'un petit groupe de philosophes, et si c'est le cas, quel est leur impact sur la société s'ils restent

³ « Qu'est-ce que l'éducation libérale ? », in *Le libéralisme antique et moderne*, Paris, PUF, p. 16.

⁴ *Ibid.*

⁵ « Education libérale et responsabilité », in *Le libéralisme antique et moderne*, p. 43.

⁶ « Qu'est-ce que l'éducation libérale ? », in *op. cit.*, p. 16.

⁷ « Education libérale et responsabilité », in *op. cit.*, p. 25.

entre eux, en cercles fermés ? Est-ce qu'ils éclaireront le peuple par l'enseignement, en l'aidant à s'affranchir de la superstition et des préjugés, donc en suivant l'idéal de l'éducation chère aux Lumières modernes ? Ou bien cette élite est-elle constituée de conseillers politiques qui ne sont pas des philosophes, mais qui ont reçu une formation philosophique ?

Mon hypothèse est que l'art d'écrire des philosophes, analysé à la lumière de l'exemple platonicien et du statut de la philosophie politique chez Strauss, est l'une des voies pour éviter deux interprétations naïves. La première consiste à croire que des conseillers politiques, formés à l'étude des textes classiques de la philosophie politique, peuvent exercer des fonctions politiques, faire mieux que les jeunes dont parle Socrate dans *L'Apologie*, et ressembler à ceux dont il est question dans *La République*, devenir en quelque sorte des chiens matures, des alliés politiques du philosophe. La deuxième illusion consiste à confondre l'éducation populaire et l'éducation libérale et à penser que les programmes scolaires suffiront non seulement à transformer les individus en citoyens, mais aussi à les doter des vertus dont il est question dans les textes des Anciens et qui excèdent le sens moral que nous avons tendance à leur donner quand on les identifie à l'honnêteté et au civisme⁸. Enfin, il existe une troisième interprétation. Elle souligne la solitude du philosophe et, si elle n'est pas naïve, cette interprétation peut cependant être erronée si l'on n'est pas conscient de tout ce que cette solitude a de problématique pour les lecteurs des œuvres de Platon, notamment de l'Allégorie de la caverne, et si l'on identifie, par exemple, la solitude du philosophe à l'enfermement dans l'érudition.

Ainsi, le problème central est de savoir quel art d'écrire est à même de permettre au philosophe de remplir sa tâche, qui est particulièrement complexe, en raison du quiproquo ou du conflit, de la noble tromperie ou de l'opposition, qui sont au cœur du rapport du philosophe aux politiciens, d'une part, et, au peuple, d'autre part. Il y a une tension entre le philosophe et le politique, tension que le *Hiéron* de Xénophon, commenté par Strauss et Kojève, illustre et qui est présente dans la définition que Strauss donne de la philosophie politique, qui n'est ni une idéologie ni une ontologie régionale. En outre, il y a une tension entre le philosophe et le peuple qui est liée au fait que le peuple n'est pas philosophe. Cette tension a la même raison que celle qui existe entre le philosophe et les politiciens, mais, lorsque les non-philosophes sont des gouvernants, la tension se double d'une crainte, voire d'une rivalité, comme entre Simonide et Hiéron, alors que, avec le peuple, le malaise prend d'autres formes : moquerie, mépris (de part et d'autre, puisque le philosophe peut être l'objet du mépris populaire, comme on le voit avec Socrate), incompréhension, ignorance réciproque ou séduction (quand le philosophe se fait sophiste).

⁸ *Ibid.*, p. 24-25.

Quel art d'écrire est donc rendu nécessaire par les formes actuelles que revêt la persécution ? Car ces formes intermédiaires n'en sont pas moins un réel danger pour la philosophie. Non pas pour la vie des philosophes, mais pour le sens de leur activité et pour le sens social et politique du questionnement philosophique. Comment ce dernier est-il possible et comment l'éducation libérale qui se confond avec l'étude des grands textes est-elle possible (que ces textes soient étudiés dans toute leur profondeur ou que seuls leurs résultats soient livrés aux gentilshommes) alors que l'obstacle majeur à l'étude, l'obstacle qui empêche le lecteur d'éprouver du plaisir à l'étude des grandes œuvres, est la vulgarité ou *apeirokalia*, manque d'expérience des belles choses ?

La censure est intérieure. Les intellectuels ne sont pas contraints de fuir leur pays ni condamnés à une vie de bohème, mais il y a un exil intérieur, une sorte d'impuissance des élites dont il importe de se demander si elle vient d'une société qui ne rendrait plus possible la culture des humanités ou si elle est liée à la trahison des clercs. A moins que les raisons de cette marginalité tiennent à la fois à la faiblesse des philosophes et à la dynamique propre de la démocratie de masse. Le fait que les élites se sont refermées sur elles-mêmes, qu'il s'agisse des érudits qui perdent le sens proprement politique du message socratique, ou des intellectuels qui se font idéologues et oublient l'écart entre le philosophe et le politique, est une réalité qui, loin de rendre inactuel le retour à Platon, invite à apprécier l'intérêt de Strauss pour l'art d'écrire des penseurs pré-modernes.

I. Une démarche paradoxale

Pour comprendre l'importance de l'art d'écrire chez Strauss et même pour voir ce qui, dans la manière dont il philosophe, correspond à un art d'écrire, il faut rappeler le caractère paradoxal de sa démarche.

Pour lui, la démocratie libérale a besoin, pour être soutenue et préservée, d'idéaux qui viennent de la pensée pré-moderne, c'est-à-dire d'une tradition que les philosophes modernes ont combattue. Cependant, il ne s'agit pas de revenir purement et simplement à cette tradition : non seulement il n'est pas question de revenir à la théologie politique et de remettre en question les institutions démocratiques, notamment la séparation du politique et du religieux, mais, de plus, Strauss ne croit pas qu'un retour à l'antique notion de nature, au *telos* d'Aristote et à sa cosmologie, soit possible. Le problème est de voir ce qui, dans la pensée pré-moderne, peut nous éclairer sur *notre* situation présente, c'est-à-dire que la lecture et l'étude minutieuse des penseurs pré-modernes vont opérer une réduction phénoménologique nous permettant de remettre en question la plupart des catégories modernes de la politique, de comprendre qu'elles n'ont rien de naturel et même qu'elles comportent des affirmations qui sont problématiques pour le maintien de la démocratie elle-même.

Autrement dit, c'est sur la base du maintien des institutions démocratiques que Strauss entreprend une critique - constructive - de la démocratie. L'un des moyens les plus importants qu'il utilise pour mener à bien ce projet audacieux est le retour à la philosophie politique de Platon et d'Aristote. Ce retour ne sera pas direct et il passera, du moins jusqu'à la fin des années 30, par l'étude de l'interprétation maïmonidienne de la pensée politique des Anciens, le penseur juif du Moyen Age et ses prédécesseurs arabes étant plus fidèles que les Médiévaux chrétiens au message politique de Socrate et plus à même de nous arracher au type de pensée moderne dont l'origine chrétienne est affirmée avec force par Strauss. Ce dernier montre que les Modernes, bien qu'ils combattent l'Eglise, se meuvent dans un cadre de pensée largement déterminé par le christianisme, et ce pour trois raisons : 1. en raison de leur interprétation morale de la loi, comme Strauss le dit à la fin de « Cohen und Maimuni » ; 2. en raison de l'habitude qu'ils ont de couper le politique du spirituel, le politique se bornant à des préoccupations liées à l'ordre public puis à la coexistence des libertés et la morale devenant comme la religion une affaire privée, une affaire de subjectivité et de valeurs personnelles ; 3. enfin en raison de l'idée que la subjectivité est la source de la vérité en morale comme en politique. Au contraire, pour les Médiévaux juifs et arabes, la notion de Loi comme totalité de la vie morale, politique et religieuse, suppose que la vérité est donnée dans la tradition. Pour eux, il faut partir des opinions de la communauté, quitte à en proposer une interprétation hétérodoxe. Bien plus, le politique, sans se confondre avec le religieux, ne peut être détaché de toute interrogation sur la notion de perfection humaine que transmet la Loi et qui ne relève pas de la morale.

Ainsi, le retour aux Anciens que rend possible ce détour (provisoire) par les Médiévaux juifs arabes doit servir à nous rendre moins modernes. Une déclaration de Strauss dans une lettre à Löwith confirme cette interprétation en même temps qu'elle permet de voir ce que l'étude des textes classiques et l'accès aux Anciens doivent opérer : « Ce n'est pas par des moyens modernes que nous pouvons dépasser la modernité, mais seulement dans la mesure où nous sommes des *êtres naturels*, avec un *entendement naturel*. Cependant, les moyens de pensée pour avoir l'entendement naturel ont été perdus, et les gens simples comme moi et mes semblables ne pouvons pas les retrouver par nos propres moyens. Nous essayons d'*apprendre des Anciens*⁹. »

II. Education libérale et remise en question de certains idéaux modernes

Nous avons vu que la lecture des pré-modernes, qui est le contenu de l'éducation libérale, devait permettre au lecteur de comprendre que les catégories modernes ne sont pas naturelles, mais viennent d'une rupture avec la pensée pré-moderne, et que certaines d'entre elles sont contestables. Ces catégories sont, par exemple, celle de subjectivité,

⁹ Lettre à Löwith du 15 août 1946, lettre 34, *Gesammelte Schriften*, t. III, Stuttgart/Weimar, J. B. Metzler Verlag, 2001, p. 662.

mais il s'agit aussi de la conception de l'homme comme d'un individu centré sur sa conservation ou défini par la liberté. De même, la priorité du juste sur le bien, l'idée que, dans un Etat libéral, il faut, en vertu de la séparation du religieux et du politique, de l'idéal de tolérance et du pluralisme, s'abstenir de conceptions substantielles du bien et s'en tenir à une neutralité axiologique, sont des idées qui expliquent la manière dont on délibère en politique. Ces idées sont exprimées dans un langage contemporain, mais ce sont des conséquences directes de la manière dont, depuis Hobbes et Machiavel, on a coupé la politique de toute interrogation, d'essence philosophique, sur l'excellence humaine, pour s'en tenir au jeu, voire à la maîtrise des passions humaines. Enfin, le critère de la satisfaction qui rapproche, dit Strauss dans *Le Nihilisme allemand*, deux types de société très différentes, comme les sociétés libérales et le communisme, et l'idée que les droits de l'homme joints à une certaine prospérité économique permettront aux sociétés ouvertes d'éliminer la guerre font partie, pour le premier, des principes modernes contestables qui ne répondent pas aux aspirations des hommes et, pour la deuxième, des traits caractéristiques de l'utopisme moderne et de son faux cosmopolitisme.¹⁰

Or, comment remettre en question ces principes sans adopter une posture réactionnaire (sans critiquer violemment les droits de l'homme et leur opposer une fondation religieuse de la politique et du droit, sans condamner le droit des individus à choisir leur style de vie et l'idéal de liberté qui sont importants dans nos sociétés et sans opposer à l'idéal d'une société ouverte le retour à la nation ?) Comment faire comprendre que les institutions démocratiques et les acquis des Lumières modernes supposent paradoxalement une remise en question de certains principes modernes, qui sont en fait des présupposés, l'appel à des vertus antiques et même une conversion du regard modifiant le but que l'on confère à la politique ou retrouvant le sens du politique et exigeant que les décisions politiques soient précédées d'un examen sur le type de société et d'homme que l'on veut promouvoir ?

Selon Strauss, la lecture des grands classiques, des grands textes de la philosophie politique a pour but d'opérer cette transformation-là. Les textes des philosophes pré-modernes nous posent des questions sur notre situation présente et sont comme un miroir dans lequel notre propre image est brouillée, parce que ce que nous croyions évident apparaît problématique. Les textes des auteurs pré-modernes nous donnent un regard éloigné, nous permettant de remonter de la seconde caverne bâtie par les présupposés modernes et par le christianisme (puisque, comme je l'ai suggéré tout à l'heure, la querelle entre Anciens et Modernes se complique et suppose la critique du christianisme comme type de pensée que les Modernes ont reçu en héritage, même lorsqu'ils combattaient l'Eglise). Grâce à cette éducation qui suppose que l'on devienne moins modernes, nous pouvons espérer avoir l'entendement naturel, pour reprendre l'expression que Strauss utilise dans sa lettre à Löwith. Avoir un entendement naturel,

¹⁰ « Kurt Riezler » (1959), *Qu'est-ce que la philosophie politique ?*, Paris, PUF, 1992, p. 225–250.

c'est être capable de questionner le monde comme Socrate le faisait, c'est être capable de transformer les opinions qui ont cours dans la Cité en connaissances. Mais qui est ce « nous » ? Qui est capable de faire cette ascension qui correspond à l'ascension du philosophe décrite dans l'Allégorie de la Caverne ?

C'est ici qu'intervient le corollaire de l'art d'écrire, c'est-à-dire l'idée que le philosophe, l'allié politique du philosophe ou celui qui, n'étant pas philosophe, peut le devenir, et la masse des non-philosophes ou le peuple ne comprennent pas les grands classiques de la même façon. Autrement dit, nous sommes invités à passer de l'analyse par Strauss de l'art d'écrire des philosophes modernes et pré-modernes et du sens qu'il avait chez eux (du statut social et politique de la philosophie auquel il renvoyait) à la manière dont Strauss communique ses idées et aux raisons pour lesquelles il pratiquait un art d'écrire.

III. Le philosophe et les non-philosophes

En analysant l'art d'écrire des auteurs pré-modernes, Strauss dit, dans *La persécution et l'art d'écrire*, que la différence entre le philosophe et les non-philosophes, c'est-à-dire aussi entre le philosophe et celui qui n'est que l'allié du philosophe (« le chien »), est que le second croit s'élever étape par étape de vérité en vérité par un processus continu, alors que le vrai philosophe a compris que l'ascension hors de la caverne exigeait une conversion du regard et signifiait une rupture.

Il y a bien l'idée, chez Strauss qui veut revenir au message socratique lui-même, que l'on commence par les opinions qui ont cours dans la Cité, qui est « une matrice »¹¹ dont le philosophe lui-même part. Il y a bien chez lui ce souci de revenir au sens que les choses ont pour nous et, tout d'abord, aux lois et coutumes¹² dans lesquelles elles apparaissent de telle ou telle façon. C'est même ce retour au questionner socratique qui me fait dire que la philosophie politique, chez Strauss, est une phénoménologie politique qui corrige ce qu'il y avait encore d'abstrait dans la réduction phénoménologie de Husserl, lequel aurait lui-même encore commencé par le toit, et non par les fondations. Ces dernières renvoient non seulement au *pragmata* soulignées par Heidegger, mais aussi aux institutions et lois qui saturent le sens des phénomènes et qu'il nous faut d'abord examiner. Cependant, alors que l'homme bien né, assez doué pour la philosophie - et qui sera l'allié du philosophe -, mais qui ne sera pas philosophe, croit en une progression continue des opinions à la vérité et cherche dans les textes de la tradition des réponses ou des clefs permettant de dénoncer ce qui ne va pas dans le monde actuel puis de proposer des solutions, le philosophe est sensible aux ruptures, à

¹¹ *L'homme et la Cité*, Paris, Plon, coll. « Agora », 1987, p. 20. Voir aussi « Le problème de Socrate », dans *La renaissance du rationalisme politique classique*, Paris, PUF, p. 166-255.

¹² *Ibid.*, p. 31-32.

tout ce qui sépare le monde pré-moderne et le monde moderne et il a le sens des problèmes.

Ce n'est pas avec des moyens modernes que l'on peut dépasser le monde moderne et surmonter ses contradictions, mais ce n'est pas non plus avec des solutions passées que l'on peut régler les difficultés du monde d'aujourd'hui. Sinon il aurait été inutile que Strauss invoquât la tension entre Jérusalem et Athènes ! Cette tension est tout sauf une solution et elle n'est pas politique puisqu'elle équivaut, au contraire, à dire qu'il n'y a pas de solution purement politique au problème politique. À défaut d'imposer, en politique, l'idéal aristotélicien du genre de vie philosophique qui est, selon Strauss, le mode idéal de vie, mais qui n'est pas généralisable, la mention d'une tension entre Athènes et Jérusalem signifie que l'on peut éventuellement chercher dans les traditions et sources de la moralité et du politique de quoi enrichir notre pratique de la politique. Il s'agit d'articuler les décisions politiques à une conception de l'homme et de la vie bonne qui, à défaut d'être la meilleure en soi (comme chez Aristote) ou d'être fondée de manière transcendantale (comme chez Cassirer), peut quand même faire sens et réaliser un équilibre raisonné entre universalisme et historicité. La politique est une herméneutique. Cette herméneutique correspond au rôle du philosophe chez Strauss quand on le lit en se demandant quel schéma de l'Allégorie de la caverne correspond à sa pratique de la philosophie et à sa manière de faire de l'histoire de la philosophie et même de faire une philosophie de la philosophie où les auteurs servent de leviers pour énoncer des problèmes.

Cependant, force est de constater que Strauss n'est pas souvent lu comme cela : si l'on regarde les interprétations qui seront celles de ses successeurs, non seulement des idéologues qui furent les élèves de ses élèves, mais aussi des commentateurs qui verront dans *Droit Naturel et Histoire* le livre sur le retour au droit naturel où Locke lui-même apparaît comme un athée, alors on a vraiment la preuve que Strauss pratiquait un art d'écrire ! Le lecteur attentif reconnaîtra le noble mensonge, qui n'est pas un conte apaisant, mais une interprétation dont la violence ou le caractère provocateur peut être utile, décapant, salutaire et permet de fédérer de petits groupes qui essaieront de mettre en pièces l'historicisme et le progressisme et dénonceront le relativisme. Pourtant, même la critique du relativisme qui a fait le succès de Strauss auprès d'un certain public est un résultat de sa pensée, et non son cœur.

Il y a donc un écart entre le philosophe et le non-philosophe même cultivé. Il y a un quiproquo sur ce qu'est et sur ce que peut la philosophie. D'une certaine façon, on pourrait même se demander si ce n'est pas la certitude d'avoir trouvé des réponses ou le besoin de trouver des réponses qui empêche celui qui peut être philosophe de le devenir. Cela voudrait dire que le philosophe est essentiellement inquiet, que la philosophie est une présence inquiète au monde et que la lecture des grands textes de la philosophie classique sert à développer cette inquiétude-là, à faire que le philosophe, comme l'homme du psaume 119, est un étranger sur la terre, un exilé, qui a « la réserve du non-

investi, du non-justifié », du « sans patrie ou du sans-domicile qui n’ose pas entrer ».¹³ Un homme qui ne sera jamais un homme d’action ni un idéologue, du moins tant qu’il sera philosophe. Cette tension entre le philosophe et la Cité implique une double incompréhension et parfois une double fascination, l’une de la part des alliés politiques du philosophe et l’autre de la part du peuple. C’est cette tension que je vais développer en approfondissant l’idée que la philosophie politique est, chez Strauss, une phénoménologie politique et en précisant le schéma de l’allégorie de la caverne qui correspond à cette conception de la philosophie dans la situation qui est la sienne et la nôtre, c’est-à-dire dans une démocratie de masse. C’est au terme de cette analyse que nous pourrions savoir ce qu’il en est de l’éducation (libérale et populaire) dans une telle société et quel art d’écrire est pratiqué par Strauss.

IV. La philosophie politique comme phénoménologie politique

On sait déjà que l’histoire de la philosophie comme propédeutique au questionnement philosophique fait partie de la stratégie par lequel Strauss communique son enseignement à ceux qui ont compris son objectif (mener une critique constructive de la démocratie ; voir ce qui, chez les Anciens, peut *nous* éclairer ; nous aider à devenir moins modernes, à avoir un entendement naturel). Les textes des classiques doivent nous aider à avoir « un entendement naturel », et cette mise entre parenthèses des catégories et modes de pensée modernes est une véritable rupture qui plonge d’autant plus l’élève dans l’embarras qu’il n’y a pas, dans les textes des Anciens, de solutions aux problèmes que nous avons et qu’ils posent, mais auxquels ils fournissent des réponses différentes et contradictoires.

Comme l’écrit Strauss dans « Qu’est-ce que l’éducation libérale ? », les grands auteurs se contredisent sur les questions les plus importantes, nous obligeant à transformer leur monologue en dialogue et à faire plus que ce que nos forces nous autorisent à faire, puisque nous devons nous faire juges de ce qu’ils disent¹⁴. Autrement dit, Strauss ne propose pas de solutions aux problèmes de notre temps (perte de confiance en soi de l’Occident et crise de la démocratie libérale), mais il énonce un diagnostic : la crise de notre temps est une crise de la philosophie politique, elle vient du fait que l’on a coupé le politique de toute interrogation, d’essence philosophique, sur l’excellence humaine ou le bien-vivre. Aussi la tension entre Jérusalem et Athènes est-elle une invitation à chercher dans les traditions des conceptions de la vie humaine et du bien-vivre qui permettent à une communauté de se reconnaître et de prendre des décisions cohérentes par rapport à un ensemble de valeurs qui ne seront pas de simples subjectivations et seront sans doute déduites de nobles mensonges ou de contes vraisemblables, mais qui donneront un contenu à la notion d’excellence humaine ou au

¹³ E. Levinas, *Éthique comme philosophie première* (1982), Paris, Payot, 1998, p. 87.

¹⁴ L. Strauss, « Qu’est-ce que l’éducation libérale ? », in *op. cit.*, p. 20-21.

type d'homme et de société qu'une politique doit porter. Or, c'est le rôle du politique que de porter et même d'incarner cette vision, ce bien commun. Cet homme politique est très loin de l'idéal philosophique, du perfectionnisme aristotélicien et de l'intellectualisme straussien, mais, en même temps, on ne peut pas dire qu'il n'y ait aucune collaboration entre le philosophe et le politique.

V. Un partage des tâches entre le politique et le philosophe

Certes, il y a un partage des tâches, ce qui veut dire qu'il n'y a pas de philosophe-roi chez Strauss pas plus qu'il y en a chez Platon selon lui. Comme on le voit dans une conférence de 42 intitulée « What Can We Learn from Political Theory ? », Strauss distingue philosophie et sagesse pratique et il ne pense pas que le philosophe politique puisse être un homme politique. Strauss est aristotélicien au sens où il distingue la vie active (*bios politikos*) et la vie contemplative (*bios theôretikos*) et sépare les vertus intellectuelles propres à la délibération (*techné, poiesis, phronesis*) et même à l'art politique (*métis, sunesis*) des vertus qui relèvent de la science ou épistème (géométrie et *sophia*). Et surtout il n'y a pas, chez lui, cette « ontologisation de la politique d'Aristote » que l'on trouve, par exemple, chez Heidegger qui fait du philosophe le vrai politique et revient au monde après avoir vécu au singulier l'expérience de l'arrachement à la non-vérité¹⁵.

Heidegger pousse à l'extrême la supériorité du philosophe et l'interprète comme une supériorité dans l'existence. Dans le *Discours du Rectorat*, il élargit le discours platonisant du philosophe-roi au peuple allemand qui doit reconquérir sa spiritualité et « opérer une révolution qui soit celle de la science » en conservant la position normative de la *théôria*, la supériorité de la vie contemplative, que Heidegger va penser comme une supériorité dans l'existence. Non seulement Heidegger néglige les vertus propres au politique et fait l'économie de la pluralité et de la valeur propre de la doxa et de la Cité, mais, de plus, il confère à la thématique de l'élévation vers le plus haut niveau d'existence, vers la plus grande authenticité, un caractère prométhéen. Le *bios théôretikos* est la possibilité extrême d'un *Dasein* qui vit à dessein de lui. Comme le dit J. Taminiaux¹⁶, Heidegger applique au peuple allemand l'analytique que *Sein und Zeit* réservait à l'individuel et considère Aristote, Platon et Socrate comme des philosophes parlant d'une même voix. Au contraire, pour Strauss, il y a une différence fondamentale entre eux et c'est cette différence qui me permet de dire que la philosophie politique est une phénoménologie politique d'inspiration socratique et que la vertu du politique relève de la sagesse pratique définie par Aristote. Ce partage des tâches écarte l'interprétation d'une élite formée à la philosophie grâce à l'étude minutieuse des grands textes et qui serait appelée à gouverner ou même à conseiller sagement les politiques.

¹⁵ J. Taminiaux, *La fille de Thrace et le penseur professionnel. Arendt et Heidegger*, Paris, Payot, 1992.

¹⁶ *Ibid.*

Pourtant, s'il y a un partage des tâches, il y a aussi un rôle politique du philosophe politique.

Si l'allégorie de la caverne est interprétée comme une parabole mettant en scène le philosophe politique, la contribution de ce dernier à la vie politique est indirecte, mais importante. Il part du monde ambiant et des traditions pour dégager, au terme d'une analyse critique, les représentations de la vie et de la justice qui peuvent être bénéfiques à une communauté, compte tenu des habitudes et des nouveaux défis auxquels elle peut être confrontée et de ce qu'elle reconnaît elle-même comme inconditionnel. Il ne propose pas une idéologie. Les contes vraisemblables sont un matériau utilisable dans l'exercice public de la philosophie, un peu comme les *pia dogmata* l'étaient pour les philosophes (Spinoza et même Maïmonide). La tension entre la philosophie et la Cité n'a pas disparu, c'est-à-dire que la philosophie, qui est une certaine option dans l'existence, est elle-même porteuse d'une vision du bien liée à la valorisation de la compréhension. Elle ne se sépare pas d'un certain intellectualisme dont témoigne la notion maïmonidienne d'excellence, qui associe la perfection intellectuelle et la droiture morale. Mais cette option et l'idée de l'homme, le mode de vie qui lui sont liés ne sont pas généralisables et ne peuvent être à l'horizon des décisions politiques dans une démocratie. Cependant, cela ne signifie pas que le politique puisse faire l'économie d'une conception de l'homme et d'une réflexion sur ce qui est bien pour lui. C'est pourquoi le philosophe peut dire quelque chose non pas seulement sur le monde actuel, mais au monde actuel.

VI. Les deux tâches du philosophe et l'art d'écrire de Strauss

Ma conviction est qu'il a deux tâches : la première est liée à mon interprétation communautarienne de la tension entre Athènes et Jérusalem. Le philosophe peut, à partir de la tradition du libéralisme politique et des textes (philosophiques et religieux) qui constituent des sources de la moralité, décrire des idéaux qui correspondent aux valeurs communes d'une communauté politique et donnent un contenu à la sphère publique comme à l'idée d'excellence humaine dont cette dernière a besoin. Ce travail de transformation des opinions en idées est un travail de traduction et d'explicitation visant à compléter le libéralisme politique qui, lorsqu'il devient un libéralisme procédural, ne permet pas d'éviter le retournement de la démocratie contre elle-même ou de répondre aux défis de notre temps. Pour moi, la république procédurale au sens où M. Sandel emploie ce terme est la version contemporaine de la crise de la démocratie libérale et de la crise de la philosophie politique telle que Strauss en parle dans les textes cités plus haut.

Ce travail correspond à l'enseignement exotérique du philosophe. Il suggère qu'il n'y a pas, à ce niveau, d'opposition entre le sens commun et la philosophie dans la mesure où la Cité est ce dont le philosophe politique part. Il suppose aussi que, sans être

un conseiller politique ni un homme politique, le philosophe est celui qui rappelle aux gouvernants que les droits civiques n'auraient jamais été possibles sans la tradition pré-moderne, comme Strauss le souligne dans la conférence de 1942 citée plus haut. Le philosophe rappelle tout ce que la démocratie présuppose et il rappelle aussi qu'il n'y a pas de solution essentiellement politique au problème politique. C'est à ces conditions qu'« il pourra devenir à nouveau exact de dire que tous les hommes éduqués de manière politique sont des hommes politiquement modérés. C'est ainsi que les hommes libéraux éduqués pourront être à nouveau écoutés, et cela y compris sur la place publique. »¹⁷ Ainsi, le philosophe politique a un rôle à jouer sur la place publique. Il s'agit d'un rôle indirect, mais la présence inquiète du philosophe est salutaire à la vie démocratique.

L'autre tâche relève de l'ontologie et renvoie à la définition du sujet et du rapport de l'homme à l'autre que lui. L'humanisme moderne a, selon Strauss, quelque chose d'erroné, comme on le voit si l'on fait de ce motif l'un des fils directeurs de ses textes consacrés au droit naturel moderne et l'une des raisons de son intérêt pour le problème théologico-politique, c'est-à-dire pour la critique interne du rationalisme moderne tel que le rationalisme ancien et médiéval permet de le mettre au jour. L'élaboration de catégories rompant avec cet humanisme moderne est, selon moi, l'autre tâche de la philosophie selon Strauss. C'est, à mes yeux, l'idée la plus importante de Strauss - et c'est pour cela que je me définis comme Straussienne ou plutôt comme post-straussienne. Cette idée, qui apparaît comme le cœur de l'œuvre de Strauss, comme son testament, est un message adressé aux philosophes, aux philosophes après Strauss. Ce testament est son enseignement ésotérique.

Cette tâche suppose le dépassement de Heidegger sur son propre terrain. Je suis convaincue que Strauss a indiqué un chemin pour penser une alternative non heideggérienne à l'humanisme moderne et contemporain. Sa philosophie de la philosophie, son utilisation des philosophes qui sont, chez lui, ce que les têtes de chapitre étaient chez Maïmonide, sont l'une des manières dont il nous indique la marche à suivre. Cependant, je ne pense pas que Strauss ait rempli cette tâche. Je ne pense pas qu'il ait réussi à proposer une nouvelle définition de la subjectivité et une ontologie qui soient à la mesure des défis politiques et puissent corriger ce qu'il y a d'erroné dans la philosophie du sujet. Il dit ce qui ne va pas avec la conception moderne de l'homme et de la raison. Il invite, en nous faisant étudier Maïmonide, à penser autrement que de manière moderne, mais il ne propose pas une philosophie pouvant compléter le libéralisme politique et enrichir, voire remplacer la philosophie du sujet. D'autres philosophes vont offrir une pensée plus avancée que la sienne sur ce point et répondre à Heidegger.

¹⁷ L. Strauss, « Education libérale et responsabilité », *op. cit.*, p. 45.

Conclusion

On a beaucoup parlé de l'élitisme de Strauss. Il y en a un. Strauss était élitiste, comme Spinoza l'était et plus que lui, car il y a, chez le philosophe juif allemand, une part de méfiance à l'égard de la démocratie et du type d'homme qu'elle voit naître, surtout à l'époque de la démocratie de masse. Cependant, dans cette présentation, il s'agissait de suggérer la complexité de l'art d'écrire de Strauss, qui correspond à l'art d'écrire des philosophes pré-modernes et renvoie à un enseignement exotérique et ésotérique. L'idée était de faire apparaître le sens de cet art d'écrire et le statut social et politique de la philosophie qu'il implique. Cela est plus intéressant que les opinions élitistes de Monsieur Strauss. En outre, il n'est pas sûr que l'on puisse vraiment parler d'élitisme à propos des deux tâches de la philosophie que, selon moi, Strauss a léguées respectivement aux citoyens, aux alliés politiques du philosophe et aux philosophes. Assurément, il y a une tension entre la philosophie et la Cité et le philosophe a une présence inquiète dans le monde, est cette présence inquiète. Autrement dit, c'est à une lecture contemporaine de l'Allégorie de la caverne que nous invite Strauss. Il y a un engagement des philosophes, un rôle indirect mais très important.

Enfin, ce qui est problématique, c'est moins ce que dit Strauss que le miroir qu'il nous tend. Une fois le lien entre l'art d'écrire et la philosophie politique explicité, il est clair que l'engagement des hommes de lettres ou des savants d'aujourd'hui apparaît comme très décevant, qu'il s'agisse de l'enfermement sur soi de l'érudit, de l'arrogance des professeurs de philosophie quand ils parlent des problèmes liés à des enjeux publics et ne font pas l'effort d'aller voir ce qui se passe sur le terrain, ou qu'il soit question de la recherche aliénée (aux goûts et modes du jour) et de l'idéologie. La lecture de Leo Strauss est aujourd'hui, à quelque niveau que ce soit, une manière de nous réveiller. Et, sous leur calme apparent, avec toutes ces notes et analyses minutieuses, ses textes sont une attaque puissante contre tout ce qui est médiocre, imprécis, dénué de toute pertinence. C'est une invitation à l'humilité et aux efforts qu'exige la vraie connaissance et c'est aussi une invitation à l'audace la plus grande. C'est pourquoi Strauss est révolutionnaire.

Je terminerai par une citation qui porte sur ce que Riezler appelait le cosmopolitisme authentique, qui est un cosmopolitisme philosophique : « Le proscrit volontaire et délibéré qui refuse de se conformer, mais qui est sans rancune, est le sel et le poivre de toute société, et son membre le plus important, bien qu'il ne se tienne pas pour un membre de cette société. Il est l'éperon du cheval qui tend à s'endormir. »¹⁸ Cette définition que Strauss reprend à la fin de *Qu'est-ce que la philosophie politique ?* lui va bien. Elle renvoie aussi à l'inquiétude du philosophe, à sa manière de se rapporter de manière paradoxale au monde.

¹⁸ « Kurt Riezler », *op. cit.*, p. 231.