

PHILOSOPHIE ET RÉVÉLATION BIBLIQUE SELON LEO STRAUSS : UN DIALOGUE LIMITÉ

Martine Leibovici

L'un des apports majeurs de Leo Strauss à l'histoire de la philosophie aura été de prendre au sérieux le fait que le Socrate de Platon est un personnage textuel qui nous apparaît par le truchement d'une forme littéraire, les « dialogues de Platon ». Semblable à l'auteur d'une pièce de théâtre, « en aucun de ses dialogues Platon ne prononce un seul mot »¹ et l'on aurait trop vite fait, selon Strauss, de considérer que Socrate est toujours son porte-parole ni même que ces dialogues sont de simples retranscriptions d'échanges ayant véritablement eu lieu. Strauss ne renonce pourtant pas à l'idée que, puisque c'est Platon qui les a écrits, ses dialogues expriment quand même sa pensée. Pour l'identifier, il faut déjouer les stratagèmes d'oblicité, de ruse, mis en place par l'auteur qui, « entre les lignes »² de l'écriture exotérique accessible à tous à une première lecture, en insère une autre, ésotérique, exigeant d'une minorité de lecteurs soigneux la capacité et même un art de lire « entre les lignes », indispensable pour saisir l'art d'écrire de l'auteur. Cet art d'écrire, refuge de la liberté de penser, permet de contourner les contraintes qui ont pesé – et pèsent encore d'après Strauss – sur la philosophie, cette recherche intransigeante de la vérité, cette tentative d'aller au-delà de l'opinion vers la connaissance, paradigme même de la pensée indépendante. À ces contraintes Strauss donne le nom de *persécu-*

tion, terme particulièrement fort pour désigner « une diversité de phénomènes, depuis le type le plus cruel, représenté par l'Inquisition espagnole, jusqu'au moins sévère, l'ostracisme social »³.

Certains commentateurs ont fait valoir, dans l'œuvre de Strauss, la centralité du « problème théologico-politique »⁴, auquel renvoient, chacun à sa manière, ses différents thèmes de réflexion⁵. Ils se fondent pour cela sur les quelques déclarations autobiographiques, dans lesquelles Strauss évoque sa rencontre précoce de ce problème en tant que « jeune Juif né et élevé en Allemagne »⁶ au début du XX^e siècle. Élevé dans une famille orthodoxe, il s'engage dans des études de philosophie qui le conduiront à interroger le bien-fondé de la critique moderne de la religion, dont Spinoza est l'un des fondateurs. Spinoza le mènera à Maïmonide et, de là, il reviendra aux dialogues de Platon, par l'intermédiaire des philosophes islamiques Avicenne et surtout Fârâbî, indispensable pour comprendre « l'arrière-plan philosophique de Maïmonide »⁷.

3. *Ibid.*, p. 66.

4. L. Strauss, « Préface à “La Critique spinoziste de la Religion” », trad. O. Berrichon-Sedeyn, in *Pourquoi nous restons juifs. Révélation biblique et philosophie*, Paris, La Table ronde, 2001, p. 61.

5. Voir en particulier, Daniel Tanguay, *Leo Strauss. Une biographie intellectuelle*, Paris, Grasset, 2003, ou Heinrich Meier, *Leo Strauss. Le problème théologico-politique*, Paris, Bayard, 2006.

6. L. Strauss, « Préface à “La Critique spinoziste de la religion” », op.cit., p. 61. Cité par Daniel Tanguay, *Leo Strauss*, op. cit., p. 17.

7. L. Strauss, *Le Platon de Fârâbî*, trad. O. Sedeyn, Paris, Allia, 2002, p. 8.

1. L. Strauss, « Sur *La République* de Platon », in *La cité et l'homme*, trad. O. Berrichon-Sedeyn, Paris, Agora, 1987, p. 69.

2. L. Strauss, *La persécution et l'art d'écrire*, trad. O. Berrichon-Sedeyn, Paris, Agora, 1989, p. 57.

En lisant ce que Fârâbî écrit sur Platon, Strauss découvre l'art d'écrire dont il retrouvera la technique chez tous les philosophes qui, jusque dans la modernité, se sont occupés de politique.

Le problème théologico-politique se posait aussi dans des termes spécifiques à cette époque de l'histoire intellectuelle et philosophique de l'Allemagne. On assistait, se souvient-il, à un « réveil de la théologie, associé (...) aux noms de Karl Barth et de Franz Rosenzweig »⁸, auxquels il faut ajouter Hermann Cohen et Martin Buber. Sous différentes formes, il s'agissait de redonner sens à l'ouverture à la transcendance propre aux religions révélées, en les réinterprétant dans les termes de la philosophie moderne. Strauss construit sa réflexion en se démarquant de ce genre de réinterprétation du judaïsme, de celle de Martin Buber en particulier qui reporte les catégories du dialogue humain (Je-Tu) sur la relation entre l'homme et Dieu.

La question que l'œuvre de Strauss permettrait de poser concernant le dialogue, qu'on l'analyse à partir de Platon ou qu'on l'aborde dans les termes d'une confrontation entre révélation biblique et philosophie, est celle des inconciliables sur lesquels butent les dialogues qui engagent des questions fondamentales comme, par exemple, celle de savoir quelle est la meilleure vie pour un être humain. La présentation que je voudrais tenter ici n'a pas pour but de manifester une adhésion à toutes les propositions de Strauss, pas plus que je ne me demanderais à quel point sa lecture des philosophes médiévaux est incontestable. J'aimerais seulement faire ressortir la façon dont Strauss redonne du relief à des questions que nous avons tendance à croire réglées une fois pour toutes. Il nous invite à formuler nos propres dilemmes et à assumer certains de nos choix restés jusque-là implicites.

8. L. Strauss, « Préface de 1964 », à *La philosophie politique de Hobbes*, trad. A. Enegren et M.-B. de Launay, Paris, Belin,

I – Le secret manifeste de *La République* de Platon ou les ruses de la forme dialoguée

D'une certaine façon, Platon nous met lui-même la puce à l'oreille quand, dans *La République*, son Socrate distingue les drames et les narrations⁹ : dans une narration, le poète raconte ce qui est arrivé et parle en son nom, alors que dans un drame, il imite les paroles de quelqu'un d'autre, rend son élocution aussi semblable que possible à celle de son personnage et, dans la mesure où il fait dialoguer plusieurs personnages, on peut dire qu'il se dissimule. Le Socrate de Platon n'accumule-t-il pas aussi les signes de la dissimulation, principalement parce que son trait le plus célèbre est l'ironie ? L'étymologie de l'ironie vient du participe présent grec *εἰρων* « qui interroge » et même « qui feint l'ignorance », qui dissimule sa sagesse, qui ne répond pas ou répond en posant une question. Qui-conque aborde pour la première fois un dialogue de Platon a du mal à y reconnaître ce qu'on entend généralement par dialogue. Étrange dialogue en effet que cet échange où l'un des protagonistes ne dit pas ce qu'il pense, mais fait parler l'autre puis l'interroge sur ce qu'il a dit, s'efforce de lui faire reconnaître ses contradictions, le déstabilise au point qu'il finit par ne plus savoir quoi dire...

L'écriture entre les lignes n'est pas un message chiffré à décrypter à l'aide d'un code. La double écriture s'appuie sur un décalage constitutif à la chose écrite et à l'acte de lire eux-mêmes : l'attention du lecteur est d'abord attirée par le thème traité par le texte, son sens immédiat, et

9. Platon, *La République. Du régime politique*, II, 392d-394c, trad. P Pachet, Paris, Folio, Gallimard, 1996, p. 156 sq. Voir L. Strauss, « Le problème de Socrate », in *La renaissance du rationalisme politique classique*, trad. T.L. Pangle, Paris, Gallimard, 1993, p. 220. L'art d'écrire n'est pas limité à l'écriture dialogique. Strauss le décryptera aussi dans les œuvres écrites sous forme de traités.

ce n'est qu'en re-lisant qu'il sera éventuellement attentif à la façon dont le thème est traité, second temps rendu possible par la matérialité même de l'écrit comparée à la fugacité de la parole. Ainsi, puisque les dialogues de Platon ont une forme dramaturgique, il faut tenir compte de tous les éléments de leur mise en scène, car c'est par ce moyen que « ce que Platon pense du sujet en question (...) apparaît d'abord »¹⁰. Il faut prêter attention au lieu où la conversation se tient, au nombre de participants, mais aussi à l'action, à ce que fait le dialogue, et se demander, par exemple : « Sur quelle sorte d'hommes Socrate agit-il par ses paroles ? Quel est l'âge, le caractère, les capacités, la position sociale et l'apparence de chacun d'eux ? », mais aussi : « Socrate arrive-t-il à ses fins ? »¹¹

Suivons un moment la piste du personnage de Thrasymaque. Toute initiation à la philosophie commence par rappeler l'opposition frontale de Socrate aux sophistes et aux rhéteurs et Thrasymaque, présenté au Livre I de *La République* comme un fou furieux, est l'un des plus emblématiques. Après la controverse de celui-ci avec Glaucon et Adimante dans la première partie du Livre II, le moment crucial est la proposition par Socrate de différer l'élaboration du juste comme tel pour l'appréhender en tant que justice politique, grâce à un effet de loupe : la justice étant « le fait de l'homme individuel, mais (...) aussi le fait d'une cité tout entière », on la reconnaîtrait plus facilement en la considérant « sur un support plus grand (...), en recherchant dans la forme visible du plus petit, la ressemblance avec le plus grand », quitte à revenir ensuite à l'individu, au plus petit. Il ne s'agit pas d'examiner ce qu'il en est du respect ou du non-respect de la justice dans les

citées réelles, mais de considérer « *en paroles* une cité en train de naître »¹², une cité intrinsèquement juste et rationnelle, dont il n'y a et n'y a eu aucun exemple dans la réalité. Une cité en paroles, mais cependant écrite, ce qu'il s'agit d'y voir étant « les mêmes lettres, mais plus grandes »¹³. Chacun y ferait ce qu'il lui convient de faire par nature, les uns seraient artisans ou paysans, les autres gouverneraient et entre les deux les gardiens seraient chargés de défendre la cité. Après avoir déjà affronté l'incrédulité de son auditoire lorsqu'il avait lancé la communauté des femmes et des enfants comme étant l'une des conditions de la cité juste, Socrate s'attend à se voir inondé « de ridicule et de discrédit » lorsqu'il lâche le morceau : il faut « que les philosophes règnent dans les cités, ou bien (...) que ceux qui sont nommés rois et hommes puissants philosophent de manière authentique et satisfaisante »¹⁴.

En prêtant attention aux entrées et sorties de Thrasymaque, à ses silences et à ses prises de parole, tout en les mettant en rapport avec cette déclaration, Strauss montre que, poussé plus loin par Polémarque à traiter de la possibilité même de la cité juste, Socrate admet que la « restauration de la justice sur le nouveau plan exige l'appui de l'art de Thrasymaque, l'art de la rhétorique »¹⁵. Socrate ne le dit nulle part explicitement, mais Strauss l'infère à partir d'une de ses remarques anodines au moment où la question de la possibilité de la cité juste rejoint celle du comportement de la multitude. À supposer qu'on puisse forger la loyauté des gardiens à l'aide du « noble mensonge » de la naissance d'une terre-mère commune les rendant

12. Platon, *La République. Du régime politique*, II, 368e-369a, *op. cit.*, p. 114. Mes italiques.

13. *Ibid.*, 368d

14. *Ibid.*, V, 473 c, p. 293.

15. L. Strauss, « Le problème de Socrate », *op. cit.*, p. 227.

10. *Ibid.*, p. 224.

11. L. Strauss, « Sur *La république* de Platon », *op. cit.*, p. 80-81.

tous frères (Livre III), de fêtes collectives organisant les fiançailles (Livre V), ou de l'institution de la communauté des femmes et des enfants destinée à rendre les futurs gardiens incapables de savoir qui sont leurs pères et mères, comment les philosophes pourraient-ils persuader le *demos* – non concerné par l'éducation réservée aux gardiens – de leur capacité à gouverner ? Après avoir décrit de façon saisissante le comportement du gros animal populaire manipulé par les sophistes, Socrate conclut, d'une part, qu'« il est impossible que la masse soit philosophe » et, d'autre part, qu'« il est inévitable que ceux qui philosophent soient désapprouvés par la masse »¹⁶. S'il maintient d'un bout à l'autre que la masse ne peut pas être philosophe, la seconde assertion est moins ferme. Un peu plus loin, note Strauss, Socrate défend Thrasymaque contre Glaucon et déclare incidemment qu'ils « viennent de devenir amis, sans avoir d'ailleurs été ennemis auparavant »¹⁷. Si « la masse des gens, poursuit Socrate, ne se laisse pas persuader par ce que nous disons », c'est parce qu'« ils n'ont pas été suffisamment les auditeurs de discours à la fois beaux et libres »¹⁸ susceptibles de les persuader de la nécessité d'un règne des philosophes, alors qu'ils n'entendent aujourd'hui que des calomnies sur eux. Pour persuader les masses (et non les transformer en autant de philosophes), conclut Strauss, on aurait grandement besoin de « l'art de Thrasymaque, maîtrisé par le philosophe et mis au service de la philosophie »¹⁹.

Toutefois, cette hypothèse est silencieusement abandonnée quelques pages plus loin et tout le décryptage de Strauss consiste à montrer com-

ment Platon sape toutes les assertions explicites de son Socrate sur la cité juste en multipliant les indices de son impossibilité, celle en particulier de la communauté des femmes et des enfants, « étant donné le fait que les hommes semblent naturellement désirer avoir des enfants qui leur soient propres »²⁰. Il y va ici de la « nature des choses politiques », constitutivement imparfaites et limitées, car la raison et le « Discours Juste »²¹ ne prédomineront jamais sur l'esprit des hommes, alors même que la dimension politique est essentielle à l'existence humaine. À condition, selon Strauss, que soit reconnue son ouverture à une dimension transpolitique, indiquée par les différenciations qui structurent spontanément toute vie politique (justice/injustice, vertu/vice, courage/lâcheté, etc.). Visant la connaissance de cette dimension, la philosophie politique prend appui sur les opinions des hommes à ce sujet, en commençant par poser la question « qu'est-ce que ? » la justice, la vertu, le courage, la piété, bref toutes les valeurs auxquelles les conflits politiques font appel.

Le travail de sape de Platon concerne aussi le présupposé de la correspondance entre la cité et l'individu qui justifiait l'examen de la justice en grandes lettres, pour revenir ensuite par analogie aux petites lettres, à l'individu. Socrate avait très tôt défini l'homme juste comme celui dont les parties de l'âme font bien leur travail, c'est-à-dire celui en qui « la raison commande (à) ses pouvoirs infra-rationnels », ce que seul le philosophe qui « a cultivé sa raison » est capable d'atteindre, même si la cité dans laquelle il vit est injuste. La formulation scandaleuse explicite selon laquelle la cité juste serait celle où les philosophes seraient rois ou les rois philosophes cache un « secret

16. Platon, *La République*, L VI, 494a, *op. cit.*, p. 324-325.

17. *Ibid.*, 498d-499, p. 332

18. *Ibid.*, 499a, p. 333.

19. L. Strauss, « Sur La république de Platon », *op. cit.*, p. 159.

20. *Ibid.*, p. 151.

21. L. Strauss, « Le problème de Socrate », *op. cit.*, p. 229 & 230.

manifeste » : « mener une vie juste c'est mener une vie retirée, la vie retirée, *par excellence*, du philosophe »²², « Secret », car exprimé indirectement grâce à un art d'écrire, « manifeste », car lisible à qui a su lire et donner son juste poids au passage suivant : « voilà, dis-je, mon ami, quand cela se manifeste sur un certain mode, ce en quoi risque bien de consister la justice : s'occuper de ses propres affaires »²³. D'après Strauss, cela indique que Platon admet un écart et même une incompatibilité irréductible entre la philosophie et la cité :

*Si la meilleure cité elle-même repose tout entière sur un mensonge fondamental, même si c'est un noble mensonge, on peut bien s'attendre à ce que les opinions sur lesquelles reposent les cités imparfaites, ou en lesquelles elles croient, ne seront pas vraies, à tout le moins. Précisément les meilleurs entre les non-philosophes, les bons citoyens, sont passionnément attachés à ces opinions et par conséquent hostiles à la philosophie (...) qui est la tentative d'aller au-delà de l'opinion vers la connaissance.*²⁴

C'est la condamnation à mort de Socrate par le tribunal d'une Athènes à nouveau démocratique après la déroute des Trente tyrans qui, d'après Strauss, incita Platon à reconnaître « que la philosophie était en elle-même suspecte et odieuse pour la majorité des hommes »²⁵. À l'instar du mode très spécifique que Socrate avait de converser avec ses contemporains, la « quête philosophique, commente D. Tanguay, commence là où

la confiance première et immédiate en la vérité de ce qui a été transmis par ouï-dire est ébranlée »²⁶, elle questionne les opinions qui constituent le ciment d'une société, les évidences du sens commun, les valeurs admises par tous et en premier lieu les certitudes religieuses.

II – Le dialogisme peut-il sauver la Révélation ?

Juste après avoir fait apparaître la mention par Socrate de son amitié nouvelle avec Thrasy-maque, c'est-à-dire l'aveu de la nécessité d'intégrer son art à la cité meilleure, Strauss précise qu'à sa « connaissance, le seul à avoir étudié *La République* et avoir compris ce fait crucial est Fârâbî, philosophe islamique en plein épanouissement vers 900 »²⁷. Originaire de la région de Bagdad, surnommé le « second Maître » après Aristote tant par Averroès que par Maïmonide, auteur en particulier de deux ouvrages sur Platon, c'est chez Fârâbî que Strauss, délaissant les lectures chrétiennes de Platon, découvre une lecture qui joue sur les deux registres exotérique et ésotérique, dans un contexte commun au judaïsme et à l'islam²⁸. Fârâbî, rencontré, rappelons-le, par un « jeune Juif né et élevé en Allemagne » pour qui le « problème théologico-politique » était central. Même s'il donne à ce problème une portée qui concerne la modernité occidentale en général, Strauss l'aborde à partir de la façon spécifique dont il se présentait aux Juifs de son époque. L'orthodoxie juive – c'est-à-dire la « foi en la création du monde, la révélation au Sinaï,

22. *Ibid.* En français dans le texte.

23. Platon, *La République*, L. IV, 433b, *op. cit.*, p. 225. Là n'est pas le seul secret, il y en a un autre « plus profond », mobilisant pour être déchiffré un art de lire encore plus subtil (voir « Le problème de Socrate », *op. cit.*, p. 238).

24. L. Strauss, « Sur la République de Platon », *op. cit.*, p. 161.

25. L. Strauss, *La persécution et l'art d'écrire*, *op. cit.*, p. 67.

26. D. Tanguay, *Leo Strauss. Une biographie intellectuelle*, *op. cit.*, p. 244.

27. L. Strauss, « Le problème de Socrate », *op. cit.*, p. 228.

28. Je suis ici l'approche de D. Tanguay qui fait ressortir l'importance de ce qu'il appelle le « *tournant farabien* » (*ibid.*, p. 126 *sq*) dans l'itinéraire de Strauss.

la réalité des miracles de la Bible, le caractère immuable et obligatoire de la loi révélée »²⁹ – était remise en question tant par le sionisme que par les Lumières, convaincues d'en avoir réfuté les prémisses, auxquelles les Juifs modernes avaient adhéré avec enthousiasme. On assistait aussi à une entreprise de sauvetage du judaïsme traditionnel, afin de montrer une conciliation possible entre orthodoxie et philosophie, par le biais, pourquoi pas, d'un dialogue.

L'éveil intellectuel de Strauss a coïncidé historiquement avec l'instauration de la République de Weimar, première démocratie libérale qu'a connue l'Allemagne. Elle s'est avérée d'une extrême faiblesse, de sorte que « la situation des Juifs allemands (y) fut plus précaire (...) qu'en tout autre pays occidental »³⁰. La démocratie libérale s'était elle-même comprise à l'origine comme le contraire du « royaume des ténèbres » qu'évoquait le Moyen Âge où le lien social était constitué par la religion chrétienne de l'Église catholique. Dans cette veine, la République de Weimar accorda aux Juifs la plénitude des droits politiques, et la plupart d'entre eux pensaient que le libéralisme avait résolu leur problème. D'un côté, l'État se disant neutre à l'égard de quelque religion que ce soit, ils étaient des Allemands de confession juive, cette préférence religieuse devant désormais être vécue de façon privée ; d'un autre côté, les Juifs supposaient qu'il en était de même dans la société et la culture allemandes. Contrairement à leurs attentes, non seulement la discrimination à leur égard a persisté, mais, du fait même de sa structure libérale, l'État s'est avéré incapable d'empêcher la recrudescence de la haine contre eux dans la société : ne pouvant

29. *Ibid.* , p. 252.

30. L. Strauss, « Préface à La critique spinoziste », *op. cit.*, p. 64.

édicter une loi seulement adaptée à une partie de la population, il aurait dû prohiber légalement la discrimination « sous toutes ses formes », ce qui n'aurait signifié rien de moins que « l'abolition de la sphère privée, la négation de la différence entre l'État et la société »³¹.

Pour échapper à la discrimination, les individus juifs pouvaient faire le choix de l'assimilation, c'est-à-dire cesser « d'être reconnaissable(s) en tant que Juif(s) »³², cesser d'être juifs. Strauss écarta d'emblée ce choix et se trouva alors confronté à trois issues possibles.

La première, qui « se préoccupa plus passionnément et plus sérieusement de la dignité humaine des Juifs que n'importe quel autre mouvement »³³, fut celle de sa jeunesse étudiante. Ayant mis au jour les limites du libéralisme, le sionisme politique rompait en même temps avec les espoirs juifs traditionnels pour considérer le problème juif comme un problème purement humain : il fallait que les Juifs se comprennent comme une nation comme les autres et instaurent un État moderne, libéral, laïque sur une terre, au départ n'importe laquelle. Certes le sionisme culturel se rebella contre cette approche étroite en demandant que l'on tienne compte de l'esprit du judaïsme, de la « culture juive ayant ses racines dans l'héritage juif »³⁴, mais Strauss pose à cette conception une question décisive pour comprendre ce qu'il entend par problème théologico-politique :

« le fondement, le fond faisant autorité de l'héritage juif, se présente non pas comme le

31. L. Strauss, « Pourquoi nous restons juifs », *ibid.* p. 19.

32. *Ibid.*, p. 18.

33. *Ibid.*, p. 24

34. L. Strauss, « Préface à La critique spinoziste », *ibid.*, p. 69.

produit de l'esprit humain, mais comme un don divin, comme une révélation divine. Ne déformez-vous pas complètement la signification de l'héritage auquel on prétend se soumettre fidèlement lorsqu'on l'interprète comme une culture, semblable à n'importe quelle autre culture ? »³⁵

Une deuxième issue était celle de la *techouva*, du retour à l'orthodoxie, à la fois couplée au mode de vie juif, à l'attente messianique convaincue que le salut viendrait d'une intervention divine, si et seulement si les Juifs tenaient fermement à la Loi. Une telle conviction heurte de front la conscience du Juif moderne formé aux Lumières occidentales. N'a-t-elle pas été « réduite à néant une fois pour toutes, non par une rébellion aveugle, mais par une réfutation évidente »³⁶ ? Selon Strauss, cette position pose problème : « Le Juif qui ne peut croire à ce que croyaient ses ancêtres ne doit-il pas admettre, d'une part, que ses ancêtres se sont consacrés à une illusion » et s'engager résolument vers l'assimilation au nom de la raison ? Cette illusion, continue d'autre part Strauss, avait quelque chose d'« héroïque »³⁷, par comparaison avec les attitudes prosaïques engendrées par l'assimilation dans les pays occidentaux comme, par exemple, l'« espèce de glorification par les Juifs de n'importe quelle médiocrité juive plus ou moins intelligente et brillante, qui est aussi pitoyable et risible »³⁸.

35. *Ibid.*, p. 69-70. Un judaïsme humaniste et laïque, en quelque sorte...

36. *Ibid.*, p. 108-109.

37. L. Strauss, « Pourquoi nous restons juifs », *ibid.*, p. 35.

38. *Ibid.* p. 33. « Cela me rappelle des villageois qui ont vu naître leur premier physicien et qui l'acclament pour cette raison comme le plus grand physicien qui fut jamais. Je refuse, poursuit Strauss, de citer précisément, mais lorsque je lis des affirmations dans des journaux juifs concernant des célébrités juives, je me rappelle toujours cette histoire » (*ibid.*)

Ces questions avaient incité Strauss à se tourner, dans les années 1925-1928 vers le *Traité théologico-politique* de Spinoza, célébré et presque canonisé par les Juifs modernes comme celui qui, le premier, aurait conduit une réfutation rationnelle du présupposé de la révélation divine et défendu la liberté de philosopher. Le résultat de l'enquête menée par Strauss est que cette réfutation rate son but, car elle ne se fait pas une représentation exacte du plan où l'orthodoxie résiste. Strauss admet que si l'orthodoxie prétend « *savoir* que la Bible est divinement révélée (...) ou que les miracles (...) sont effectivement arrivés », alors Spinoza l'a réfutée. Mais que se passe-t-il si elle se contente d'« affirmer qu'elle croit à ces choses-là » ? Cette croyance ne serait réfutée rationnellement que si on pouvait démontrer que ce à quoi l'on croit est rigoureusement impossible. Or même la cosmologie moderne n'a jamais démontré, par exemple, l'impossibilité que le système solaire soit « venu à l'existence miraculeusement à la manière décrite par la Bible », du fait d'« un Dieu tout-puissant dont la volonté est insondable, dont les voies ne sont pas les nôtres, qui a décidé de demeurer dans une profonde obscurité ». La prémissse intractable sur laquelle repose l'orthodoxie est qu'un tel Dieu « *peut exister* ». Si on l'admet, le reste (les miracles, la révélation) est aussi possible. Or, d'après Strauss, ni Spinoza ni les Lumières modernes n'ont réfuté cette possibilité, l'indice en étant qu'ils « durent leur succès dans leur combat contre l'orthodoxie au rire et à la dérision »³⁹.

Contemporaine de la crise moderne de la

39. *Ibid.*, p. 108-109. Mes italiques. Comme l'écrit D. Tanguay : « Le véritable argument philosophique contre la révélation devrait être en mesure d'exclure absolument l'hypothèse de l'existence d'un Dieu omnipotent et mystérieux. Or la philosophie a toujours échoué à constituer un système rationnel qui rendrait transparent l'ensemble du réel. Strauss estime que pas plus Spinoza que Hegel n'ont réussi dans cette

raison, il y avait une troisième issue, un retour à la religion et une acceptation de la révélation qui n'en passaient pas par l'alignement pur et simple sur les dogmes religieux traditionnels. Cette voie a été explorée en particulier par la pensée nouvelle de Franz Rosenzweig. Repartant de l'attaque des Lumières et de l'échec de toute théologie rationnelle empêtrée dans la recherche sophistiquée de preuves de l'existence de Dieu, Rosenzweig prend acte de ce « qu'il n'y a pas de preuve objective quelle qu'elle soit en faveur de la révélation »⁴⁰. C'est une autre piste qu'il faut emprunter. La révélation est l'expérience subjective d'une altérité inattendue qui vient de l'extérieur à la manière d'une rencontre excédant mes capacités de compréhension, « c'est l'expérience de Dieu comme Tu, comme père et roi de tous les hommes (...) qui demande qu'on l'aime de tout son cœur, de toutes ses forces, de toute son âme »⁴¹. La forme dialogique d'une telle expérience est formulée de manière particulièrement nette chez Martin Buber pour qui la relation est « au commencement »⁴². Il l'appréhende à partir des mots des hommes : je/cela est le mot de la relation aux choses, je/tu, celui de la relation à l'autre homme. La relation à l'autre homme est dénaturée si on la dit dans les catégories de sujet et d'objet. « Dire Tu, écrit Buber, c'est n'avoir aucune chose pour objet (...). Tu ne confine à rien. Celui qui dit Tu n'a aucune chose, il n'a rien. Mais

entreprise » (Leo Strauss. *Une biographie intellectuelle*, op.cit., p. 274)

40. L. Strauss, « Progrès ou retour? », in *La renaissance du rationalisme politique classique*, trad. P. Guglielmino, Paris, Gallimard, 1993, p. 342.

41. L. Strauss, « Préface à la critique spinoziste de la religion », op. cit., p. 74-75.

42. Martin Buber, *Je et Tu*, trad. G. Bianquis, Paris, Aubier, 1992, p. 38

il s'offre à une relation »⁴³. La relation par excellence est la relation entre humains, alors qu'avec les choses on parlerait plutôt de rapport. Dire Tu c'est répondre à la présence de l'autre. Ou encore : en tant que présence, l'autre s'annonce à moi sur un autre mode que celui de l'objectivité inanimée des choses. De plus – et c'est essentiel – d'après Buber, chaque Tu s'adresse implicitement à un Tu éternel, chaque rencontre ouvre vers un Tout-Autre dont l'appel me désigne en personne, moi et nul autre. Dans les termes de Strauss, « ce que (selon Buber) les auteurs de la Bible disent n'est jamais plus qu'une expression humaine de l'appel sans paroles de Dieu, ou une réponse humaine à cet appel »⁴⁴. Humaine, c'est-à-dire appréhendée en termes dialogiques.

Strauss émet plusieurs réserves à l'égard d'un tel tournant dialogique censé permettre un retour au judaïsme. Comme l'écrit D. Tanguay : « la pensée moderne veut surmonter (le) dépassement moderne de la religion par un retour à la religion par-delà la philosophie moderne »⁴⁵. C'est là que le bât blesse selon Strauss. Il adresse à la pensée nouvelle la même critique qu'il adressait au sionisme culturel : « Rosenzweig n'a jamais cru que son retour à la foi biblique pouvait être un retour à la forme dans laquelle cette foi s'était exprimée ou s'était comprise elle-même dans le passé ». Bien que son principe de sélection ne soit pas le même, il « s'accorde avec le libéralisme religieux en ce qui concerne la nécessité de faire un choix parmi

43. *Ibid.*, p. 21.

44. L. Strauss, « Préface à la critique spinoziste de la religion », op. cit., p. 79.

45. D. Tanguay, *Leo Strauss. Une biographie intellectuelle*, op. cit., p. 235.

les croyances et les règles traditionnelles »⁴⁶. Quant à la version dialogique de la révélation en tant qu'expérience du Tout-Autre, elle laisse entière la question du contenu de la rencontre. En quoi, demande Strauss, permet-elle un retour au judaïsme plutôt qu'à toute autre religion ? Que devient en particulier la spécificité de la révélation en tant qu'annonce de la Loi, c'est-à-dire d'un ordre social, un ordre englobant tout, réglementant non seulement les actions, mais aussi les pensées et les opinions »⁴⁷ ? Si l'on n'est pas capable de transmettre clairement ce que l'expérience transmet, celle-ci risque d'être livrée à toutes sortes d'interprétations que l'on pourrait soupçonner « d'être des tentatives pour cacher le dénuement, la déréliction et l'exposition radicales de l'homme »⁴⁸.

III – L'irréductible incertitude des fondements

Nul doute que Strauss est resté « attaché toute sa vie à une conception orthodoxe de la religion ». Mais il ne faut pas s'y tromper. Le constat de la résistance de l'orthodoxie tant aux attaques de la raison moderne qu'aux « tentatives contemporaines, conscientes ou non, de sauver la religion en l'adaptant au monde moderne »⁴⁹ ne le conduit nullement à s'aligner sur l'orthodoxie religieuse juive. L'argument contre Spinoza – et par là contre les Lumières – peut être retourné contre l'orthodoxie : si les Lumières ne sont pas parvenues à démontrer qu'un Dieu tout-puissant et créateur

46. L. Strauss, « Préface à La critique spinoziste de la religion », *op. cit.*, p. 84.

47. L. Strauss, *La persécution et l'art d'écrire*, *op. cit.*, p. 38.

48. L. Strauss, « Préface à La critique spinoziste de la religion », *op. cit.*, p. 80.

49. D. Tanguay, *Leo Strauss. Une biographie intellectuelle*, *op. cit.*, p. 252.

est impossible, l'orthodoxie, au fond, ne soutient rien de plus que l'idée selon laquelle ce Dieu est possible. Il n'est donc pas impossible non plus que Dieu soit impossible... Et c'est sans doute de lui-même que Strauss parle lorsqu'il écrit que « le problème le plus profond (de ses contemporains) serait résolu par (un) retour » à l'orthodoxie, mais que « la probité intellectuelle leur interdit de sacrifier l'intellect pour satisfaire le besoin le plus vital lui-même »⁵⁰.

C'est cette même probité intellectuelle qui a poussé Strauss à critiquer la façon dont le rationalisme moderne issu des Lumières a prétendu satisfaire ce besoin vital. La conscience de soi des Lumières est le progrès, la conviction que le présent est meilleur que le passé et que le développement des sciences apporterait le bonheur à l'humanité grâce à la conquête et la maîtrise de la nature. « L'incroyable barbarisation à laquelle nous avons, hélas, assisté au cours de ce siècle »⁵¹ a tragiquement démenti cet optimisme. Aussi, « l'homme moderne est un géant comparé à l'homme d'autrefois. Mais il n'y a aucun progrès équivalent en sagesse et en bonté. De plus, ce développement de la science moderne a culminé avec la conception selon laquelle l'homme n'est pas capable, de manière digne de confiance de distinguer le bien et le mal – le fameux “jugement de valeur” »⁵². Les succès remportés par ce développement ont conduit à déprécier toute connaissance qui n'est pas scientifique. Et la philosophie s'est mise à reconnaître « la Science avec majuscule »⁵³ comme seule autorité, finissant par s'abîmer dans l'historicisme et le relativisme. Elle

50. L. Strauss, « Préface à la Critique spinoziste de la religion », *op. cit.* p. 72.

51. L. Strauss, « Progrès ou retour? », *op. cit.*, p. 320.

52. *Ibid.*, p. 317.

53. *Ibid.*, p. 319.

s'est ainsi coupée elle-même de la préoccupation majeure de ses origines grecques : l'ouverture de l'esprit humain à la question du Tout des choses naturelles et la définition de la sagesse, *sophia*, comme connaissance de toutes les choses.

En rappelant cette orientation initiale, Strauss réactive un conflit entre « la sagesse grecque et la sagesse biblique (dont) chacune des deux prétend être la vraie sagesse ». La modernité avait cru pouvoir dépasser définitivement ce conflit, jusqu'à chercher à réinterpréter la révélation biblique dans ses propres termes. Pour Strauss, l'incompatibilité reste entière : « Selon la Bible, le commencement de la sagesse est la crainte du Seigneur ; selon les philosophes grecs, le commencement de la sagesse est l'étonnement ». Énoncer cette incompatibilité dans sa radicalité, c'est rendre justice à l'une et à l'autre en les formulant dans les termes où elles se conçoivent elles-mêmes, comme si on les faisait comparaître devant nous : « nous sommes ouverts à l'une et à l'autre et disposés à les entendre toutes les deux »⁵⁴.

Craindre le Seigneur presuppose d'avoir accepté l'alliance avec Celui qui s'est révélé aux hommes par ses commandements, par l'intermédiaire de Moïse, mais qui demeure « mystérieux au reste du peuple élu », tout en étant « la source de la connaissance du bien et du mal »⁵⁵.

L'autre commencement de la sagesse est très différent. Si l'étonnement est une passion⁵⁶, il s'agit d'un recul devant ce qui est, inaugurant la question « qu'est-ce que ? », d'où émergera celle des relations entre les êtres, c'est-à-dire du Tout.

54. L. Strauss, « Jérusalem et Athènes », in *Pourquoi nous restons juifs*, *op. cit.*, p. 139..

55. *Ibid.*, p. 158. « N'oublions jamais qu'il n'y a pas de mot biblique équivalent au mot doute » (*Ibid.*, p. 140).

56. « Il est tout à fait d'un philosophe, ce *pathos* : s'étonner. La philosophie n'a point d'autre origine » (Platon, *Théétète*, 155d, trad. A. Diès, Paris, Les Belles lettres, 1963, p.177.

Si le Tout « est », ce « ne peut “être” au sens où “est” n’importe quelle chose qui “est” quelque chose ». En ce sens, le Tout n’« est » pas, il « doit être “au-delà” de l’être »⁵⁷. Mais alors que « la Torah est dite dans la Torah être “notre sagesse aux yeux des nations” »⁵⁸, la *philo-sophie* n'est pas une sagesse, mais l'amour de la sagesse, l'effort sans relâche vers la connaissance du Tout et non la certitude de l'avoir atteinte. Pour Strauss l'énergie de la philosophie, plaisir éprouvé à la recherche de la vérité, est érotique, et la possession toujours différée de son objet ne fait qu'en renouveler la dynamique. Une vie sans examen n'est pas digne d'être vécue, affirmait Socrate. Comprise à la manière des anciens philosophes, cette recherche signifie plus qu'un plaisir intellectuel, elle implique un mode de vie à part entière, tenu comme le meilleur. Strauss attache une importance fondamentale à la distinction entre *sophia* et *philosophia*. L'oracle de Delphes avait pourtant indiqué à Socrate qu'il était le plus sage de tous les hommes. Socrate ne prend pas cette déclaration au pied de la lettre, il veut la vérifier par lui-même et va pour cela interroger ceux qui passaient pour les plus sages de son époque. De ces entretiens, il ressort à chaque fois convaincu d'une seule chose : je suis plus sage qu'eux, car je sais que je ne sais pas⁵⁹. Cette attitude est à main-

57. L. Strauss, *Droit naturel et histoire*, trad. M. Nathan et E. de Dampierre, Paris, Flammarion, « Champs », 1986, p. 117. Cité par D. Tanguay, *Leo Strauss. Une biographie intellectuelle*, *op. cit.*, p. 276.

58. L. Strauss, « Jérusalem et Athènes », *op. cit.*, p. 138.

59. Très exactement : « Voilà un homme qui est moins sage que moi. Il est possible en effet que nous ne sachions, ni l'un ni l'autre, rien de beau ni de bon. Mais lui, il croit qu'il en sait, alors qu'il n'en sait pas, tandis que moi, tout de même que, en fait, je ne sais pas, pas davantage, je ne crois que je sais ! » (Platon, *Apologie de Socrate*, 21d, trad. L. Robin, Paris, Gallimard, « Pléiade », 1950, p. 153-154..

tenir, jusque dans nos avancées cognitives les plus incontestables. Strauss a lui-même caractérisé ce qu'il entendait par philosophie : « comme telle, (elle) n'est ni dogmatique, ni sceptique et encore moins "décisionniste", mais zédétique (ou sceptique dans le sens original du terme). La philosophie, comme telle, n'est rien d'autre que la conscience véritable des problèmes, c'est-à-dire des problèmes généraux et fondamentaux »⁶⁰.

Faire comparaître ainsi les deux sagesse n'est pas les faire dialoguer. Il ne s'agit pas non plus d'y rester soi-même extérieur, car l'ouverture et l'entendre qui les convoquent représentent en eux-mêmes une prise de parti : « Quant à nous, nous ne sommes pas sages (...). Nous sommes des chercheurs de sagesse, des *philo-sophoi*. Et en disant que nous souhaitons d'abord entendre et ensuite agir, et trancher, nous avons déjà tranché en faveur d'Athènes contre Jérusalem »⁶¹.

Tel aurait été le platonisme véritable de Fârâbî et la raison de son masquage par le recours à un art d'écrire. Les philosophes médiévaux développaient de façon exotérique une interprétation politique de la révélation comme Loi donnée aux hommes par l'intermédiaire d'un prophète : cette Loi ne procurait pas de connaissance, mais tenait lieu de fondement théologique à partir duquel s'élevait un certain ordre social et politique. Théologico-politique, cet ordre ne reconnaissait « ni la philosophie ni le droit à philosopher », aussi « la philosophie et les philosophes étaient "en grand danger" »⁶². L'attitude de prudence

politique adoptée par les philosophes médiévaux – et avant eux par les philosophes de l'Antiquité – n'était cependant pas uniquement due à la nécessité de se protéger eux-mêmes, mais tenait à la nature même du mode de vie philosophique. Le bonheur qu'il procure ne réside pas dans la certitude d'avoir trouvé une réponse, l'écriture entre les lignes ne cache aucune vérité. Ce qu'il s'agit de ne pas divulguer est la possibilité que les principes auxquels notre vie morale et politique font nécessairement appel soient indémontrables, parce que les présuppositions ontologiques sur lesquelles ils reposent sont elles-mêmes indémontrables. En ce sens, la recherche de la vérité qui anime la philosophie, l'incite à aller au-delà de la morale commune qu'elle respecte sans être plus que quiconque en mesure de la démontrer. La prudence du philosophe veut aussi dire qu'en tant qu'homme la stabilité de la vie politique lui importe et qu'il lui paraîtrait dangereux de conduire la cité à douter de ses valeurs. Ce que Strauss découvre en étudiant les Lumières médiévales est le fait que la raison humaine n'a pas attendu les Lumières modernes pour se tenir sur la crête d'une telle incertitude à l'égard des fondements de la vie sociale et politique. La modernité n'aurait fait que redécouvrir ce que les philosophes de l'antiquité et du Moyen Âge savaient depuis toujours. La différence c'est qu'elle rend cette incertitude publique, Strauss s'étant donné pour tâche de montrer que cela n'a pas eu que de bons côtés. S'il adhère sans réserve à la tolérance et au respect libéral des libertés individuelles, ainsi qu'à la possibilité de s'exprimer sans censure, il insiste aussi sur un corollaire fréquent à cette ouverture : le relativisme, la croyance que tous les points de vue se valent, et, partant, le risque que, concernant ses principes fondamentaux, la démocratie libérale rende ses citoyens incapables de les défendre. Comme

60. L. Strauss, *De la tyrannie, Correspondance avec Alexandre Kojève (1932-1965)*, trad. H. Kern, revue par A. Enegren, Paris, Gallimard, 1997, p. 228. Cité par D. Tanguay, *Leo Strauss. Une biographie intellectuelle*, op. cit., p. 278.

61. L. Strauss, « Jérusalem et Athènes », op. cit., p. 139.

62. L. Strauss, *La persécution et l'art d'écrire*, op. cit., p. 47.

le montre la philosophe argentine Claudia Hilb, Strauss rejoint, par une autre voie, ce que Claude Lefort analyse comme le bouleversement caractérisant la révolution démocratique moderne : la démocratie assume que l'ordre politique soit radicalement scindé de tout ancrage théologique transcendant et qu'il soit impossible de produire une réponse ultime sur le légitime et l'illégitime, tout en reconnaissant la légitimité même des discussions conflictuelles à ce sujet⁶³.

Sur le plan politique Strauss est un conservateur. Comme Platon il se méfie de la discussion publique où ne s'affrontent que des opinions qui se contredisent les unes les autres, chacun n'hésitant pas à se contredire lui-même au besoin. On ne peut véritablement commencer à dialoguer qu'à partir du moment où chacun aura reconnu ses propres contradictions et que le conflit des opinions donnera lieu à ce que Platon appelle la dialectique, cette recherche par la libre discussion d'une voie de passage menant des opinions à la connaissance. Si le dialogue écrit est un dispositif crypté, mettant Socrate en présence de non-philosophes, *La République* mentionne la dialectique comme une recherche à deux qui ne peut pas concerner le premier venu. Mieux, l'écriture entre les lignes voudrait sélectionner ses lecteurs,

63. Claudia Hilb, « Leyendo a Claude Lefort : tras el rastro de Leo Strauss », *Foro interno : anuario de teoría política*, vol. 15, décembre 2015.

instituer une espèce de communauté d'élus qui franchirait les époques, préfiguration de ce que la Renaissance avait appelé la République des lettres. L'infexion de la pensée straussienne est élitaire et non égalitariste.

Ayant tranché en faveur d'Athènes, Strauss n'aurait pu que souscrire à la conviction d'Eric Weil pour qui l'injonction socratique à rendre raison par le langage signifie un refus de la violence, une suspension du conflit armé. En cela, passer du conflit direct au conflit des opinions dans le dialogue ordinaire a une vertu morale et politique. Mieux vaut discuter que se battre. Strauss pointe cependant l'illusion qui consiste à croire que, grâce au dialogue, on pourrait arriver à l'unification de certaines options existentielles fondamentales. Jamais aucun dialogue ne pourra réduire les présupposés inconciliables qui opposent la philosophie et la religion révélée : « Le philosophe nie les prémisses mêmes sur lesquelles se fonde n'importe quelle démonstration de la vérité de n'importe quelle religion révélée. On peut dire que cette négation vient du fait que, étant un philosophe, il est insensible, ou n'a jamais goûté à cette "chose divine" ou à ce "commandement divin" »⁶⁴. Et pourtant, contre vents et marées, « nous restons juifs »⁶⁵...

64. L. Strauss, « La loi de la raison dans le Kuzari », in *La persécution et l'art d'écrire*, op. cit., p. 153.

65. L. Strauss, « Pourquoi nous restons juifs », op. cit.