



HAL
open science

Les humanités réactionnaires. L'usage paradoxal de l'Antiquité chez Hannah Arendt et Leo Strauss

Thierry Ménissier

► **To cite this version:**

Thierry Ménissier. Les humanités réactionnaires. L'usage paradoxal de l'Antiquité chez Hannah Arendt et Leo Strauss. Chabot, J.-L., Ferrand, J., Mathieu, M. (dir.), Les représentations de l'Antiquité dans la pensée européenne moderne et contemporaine, Paris, L'Harmattan, 2011. hal-01660781

HAL Id: hal-01660781

<https://hal.science/hal-01660781>

Submitted on 11 Dec 2017

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

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

Colloque CDPIE : Les représentations de l'Antiquité dans la pensée européenne moderne et contemporaine, Grenoble, 4-5 mars 2010

Les humanités réactionnaires

L'usage paradoxal de l'Antiquité chez Hannah Arendt et Leo Strauss

Thierry Ménissier

(Philosophie politique, Centre *Philosophie, Langages et Cognition*, EA 3699, UPMF)

Paru dans Chabot, J.-L., Ferrand, J., Mathieu, M. (dir.), *Les représentations de l'Antiquité dans la pensée européenne moderne et contemporaine*, Paris, L'Harmattan, 2011, p. 189-223.

Je voudrais examiner certains usages de la référence à l'exemplarité de l'Antiquité gréco-romaine, ou plus exactement les enjeux philosophiques de la référence aux classiques, dans les cas où il s'agit avec eux d'en appeler à la valeur indépassable du passé devant un présent désastreux et en regard d'un futur inquiétant. Je propose de nommer « humanités réactionnaires » de telles références, et ces pages ont pour premier objet d'en construire la notion, en circonscrivant grâce à elle une famille de pensée précise qui ne s'est pas explicitement reconnue comme telle, mais qui, me semble-t-il, ne démentirait pas une telle identification.

Le sentiment de la rupture historique, amplifié par l'intuition de la faiblesse du présent par comparaison avec la haute valeur du passé, sont des impressions que l'on est susceptible de retrouver dans tous les secteurs de l'activité intellectuelle des hommes : en art, en philosophie, en morale, en politique, voire en théologie. Pour ma part, je voudrais examiner les choses du point de vue de l'histoire des idées politiques : il y a quelques années, une thèse de doctorat consacrée à Machiavel et à son rapport aux Anciens, m'avait permis de comprendre de quelle étrange manière l'autorité des Anciens, sans cesse clamée, ne se concevait nullement sans un sens aigu de la rupture des temps, entendue comme perte irrémédiable de vertu pour les modernes – à tel point que toute tentative de reprise d'« émulation » des Anciens était vouée à l'échec. En particulier, le recours apparemment typique de l'humanisme ne permettait pas à Machiavel (et, comme je l'ai compris plus tard, pas davantage à Montaigne), d'espérer refonder l'autorité politique sur la tradition ou sur la leçon des Anciens. Il me semblait qu'avec Machiavel et Montaigne, la modernité s'ouvrait sous le signe d'un classicisme problématique, puisque, vis-à-vis des maîtres du passé disparu, aucun conservatisme n'était désormais possible¹.

La famille d'auteurs contemporains qui m'occupe ici a apporté une réponse radicale

¹ Cf. Thierry Ménissier, *Machiavel, la politique et l'histoire. Enjeux philosophiques*, Paris, PUF, 2001 ; et « Autorité des Anciens et autorité politique chez Machiavel et Montaigne. Une clef pour comprendre le paradoxe de la culture européenne ? », *Ithaca. Quaderns Catalans de Cultura Classica*, n°21, 2005 (daté 2006), dans le dossier dirigé par Jaume Portulas, *Classicisme i anticlassicisme com a necessitats intellectuals*, p. 201-217.

aux questions « qu'est-ce qu'un classique ? » et « comment le classique opère-t-il dans le présent ? ». Ces auteurs s'opposent à la conception d'une humanité en progrès, ils s'attachent à dénoncer le progressisme typique de la modernité. Leur antiprogressisme les apparente même à une attitude que l'on peut identifier comme réactionnaire². Toutefois, ils ne sont pas tournés vers le passé ou vers la tradition en tant que tels, ils ne se montrent pas explicitement ou directement passésistes. Ils se différencient de ce fait des simples traditionalistes, des conservateurs, et des réactionnaires. Ces auteurs se tournent vers les œuvres du passé en désespoir de leur temps ; ils emploient les ressources des classiques afin de critiquer la modernité, sans certes caresser l'espoir naïf de la sauver purement et simplement, mais en laissant entendre que grâce aux classiques *une autre vie est possible*. Je voudrais donc me livrer ici à une enquête sur un certain type d'esprit, et examiner les conditions intellectuelles ainsi que les enjeux philosophiques d'une psychologie particulière. Ces auteurs pour lesquels j'emploie les termes « humanités réactionnaires », ce sont Leo Strauss et Hannah Arendt. Deux auteurs extrêmement cultivés, qui expriment un point de vue comparable en considérant les classiques, pour employer les termes fameux d'un auteur auquel ils se réfèrent tout deux avec ferveur, comme le « trésor pour toujours »³ dont l'humanité moderne n'a pas su s'inspirer pour tracer son sillon dans l'époque moderne. Ces deux auteurs manifestent incontestablement une forme d'esprit réactionnaire, et se trouvent l'un comme l'autre engagés dans un vaste procès de la modernité.

Pour autant il ne s'agit nullement de les qualifier comme ces « nouveaux réactionnaires » attaqués par Daniel Lindenberg dans *Le rappel à l'ordre* et en première ligne desquels figuraient Maurice Dantec, Michel Houellebecq, et Philippe Muray⁴. Bien entendu, ces auteurs également attaquent durement le présent, le dénoncent comme stupide et inculte à partir d'une remise en cause plus ou moins implicite du postulat moderne du primat de la raison, remise en cause dénonçant ce qui leur apparaît comme les fautes de goût de la modernité : la confiance dans le progrès technique et social, ou encore le culte de la démocratie. Les « nouveaux réactionnaires » sont donc des « antimodernes » ou encore des « antilumières »⁵ – et cet antimodernisme constitue l'envers d'une forme de nihilisme, dans lequel ils retrouvent Cioran, ou Schopenhauer, des auteurs typiques de la dépression des temps contemporains. Or, les tenants de ce que je nomme les

² Sur le rapport entre l'antiprogressisme et les qualifications de conservatisme ou de réactionnaire, cf. Philippe Beneton, *Le conservatisme*, Paris, PUF, 1988 ; Albert O. Hirschman, *Deux siècles de rhétorique réactionnaire* [1991], trad. Pierre Andler, Paris, Fayard, 1991 ; et Norbert Col, « Construction et déconstruction de la modernité : le conservatisme entre Edmund Burke et Michael Oakeshott », dans *A la recherche du conservatisme britannique. Historiographie, britannicité, modernité (XVIIe-XXe siècles)*, Rennes, Presses Universitaires de Rennes, 2007, p. 165-244.

³ Thucydide, *Histoire de la guerre du Péloponnèse*,

⁴ Daniel Lindenberg, *Le rappel à l'ordre. Enquête sur les nouveaux réactionnaires*, Paris, Le Seuil, 2002.

⁵ Selon les qualificatifs respectivement employés par Antoine Compagnon, *Les antimodernes, de Joseph de Maistre à Roland Barthes*, Paris, Gallimard, 2005, et par Zeev Sternhell, *Les anti-Lumières. Du XVIIIème siècle à la guerre froide*, Paris, Fayard, 2006.

« humanités réactionnaires » entendent justement réagir à l'encontre de cette forme de dépression. C'est sur le plan des idées politiques que la distinction est la plus nette. Les « nouveaux réactionnaires » identifiés par Lindenberg entreprennent de jeter à bas le principe démocratique de l'égalité ; ils raillent la tendance moderne à l'égalisation des conditions car elle peut être considérée comme la cause lointaine ayant engendré, à l'époque contemporaine, l'émergence d'une sous-culture de masse empruntant les schémas de la grande distribution et celle d'une société de l'information en mode saturé, débordée par l'insignifiance. Leur position politique (à vrai dire, purement idéologique, en tout cas peu pratique) accouche d'un élitisme diffus mais plus ou moins supposé fondé en nature : la modernité a occulté qu'il existe une différence de nature entre les individus, inégaux quant aux talents et à l'intelligence, comme dans le rapport à la beauté et aux ressources de la haute culture. La « nouvelle réaction » correspond par là à une forme ancienne de mentalité, qu'on pourrait nommer féodale, consistant à inférioriser la masse contemporaine du fait de ses habitudes et de ses moeurs en matière culturelle. Il en va tout autrement pour les humanistes réactionnaires, certes antimodernes car prévenus contre les dérives de la modernité (progressisme, technophilie sans mesure, culte de l'Etat), mais absolument pas élitistes du point de vue biologique. Aussi la question qui se pose, au moment d'aborder plus précisément leur pensée, semble être celle-ci : comment peut-on être réactionnaire sur le double plan du goût esthétique et des principes éducatifs, et politiquement « libéral » au sens large ou historique du terme (c'est-à-dire antiféodal), c'est-à-dire acceptant le principe de l'égalité de tous les hommes ?

Arendt et Strauss, deux formes de « vie philosophique »

Il peut paraître délicat, voire hors de propos, de rapprocher Leo Strauss et Hannah Arendt : beaucoup de choses les différenciaient, le tempérament aussi bien que les choix politiques. On sait que l'hostilité d'Arendt à l'égard de Strauss était ancienne, puisqu'elle datait de l'époque où ils étaient tous deux étudiants en Allemagne⁶. Mais outre le rapport aux classiques que je voudrais préciser, certains éléments les rapprochent évidemment tels que leur destin de penseur juif allemand exilé en Europe puis aux USA, et leur carrière universitaire et d'intellectuel dans ce pays dans lequel l'un et l'autre, à la différence de nombreux compatriotes, ils ont décidé de finir leurs jours. Du point de vue intellectuel, une certaine filiation les rapproche encore : Strauss et Arendt peuvent aisément passer l'un et l'autre pour des « post-heideggeriens », en référence à Martin Heidegger qu'ils ont tout deux fréquentés (dans sa jeunesse pour Strauss, plus longuement pour Arendt) et dont la rencontre les a profondément marqués – rencontre d'un incontestable génie du point de vue philosophique, et

⁶ Pour une reconstitution des relations entre les deux auteurs, voir par exemple Sylvie Courtine-Denamy, *Le souci du monde. Dialogue entre Hannah Arendt et quelques-uns de ses contemporains*, Vrin, 1999.

d'un personnage médiocre du point de vue social ou humain, du fait de ses compromissions avec le régime national-socialisme, aggravées par des dénis ou des mensonges après-guerre. Or, Heidegger est le promoteur d'une posture philosophique dans le rapport aux Anciens tout à fait typique, et la relation intellectuelle complexe que, dans leurs oeuvres, Strauss et Arendt ont entretenue avec Heidegger gagnera à être appréhendée de manière plus précise. Pour l'instant, je préférerais souligner le fait que Strauss, Arendt et Heidegger lui-même sont tous des auteurs marqués du sceau de la découverte nietzschéenne ou tocquevillienne : la double découverte philosophique de l'époque contemporaine, c'est, d'une part, que « Dieu est mort »⁷ – nulle transcendance ne vient plus assurer les codes axiologiques –, et, de l'autre, c'est que « l'homme marche dans les ténèbres » du fait que le passé n'éclaire plus l'avenir⁸. L'homme contemporain doit se vouer à la contingence que sa condition impose à ses choix. Pour le dire enfin à la manière de Max Weber, auteur en opposition auquel se situent Strauss non moins qu'Arendt, désormais les dieux se livrent à une guerre sans fin, et la dernière modernité est régie par le « polythéisme des valeurs »⁹.

C'est dans un tel contexte intellectuel qu'est survenu ce que les deux auteurs ont vécu à la fois comme la catastrophe allemande et comme une rupture décisive dans leur existence personnelle : l'avènement du national-socialisme, qui à la fois a déclenché la seconde guerre mondiale et provoqué la mise en œuvre d'un plan de destruction inouï de l'humanité (sous la forme des camps de concentration et d'extermination), sont des événements qui les ont l'un et l'autre conduits à l'exil mais également à engager une réflexion philosophique de fond sur la modernité. Qu'aurait été le destin intellectuel de Strauss et d'Arendt sans les vicissitudes du siècle ? Les deux premiers ouvrages de Strauss portent sur le statut de la religion chez Spinoza et Hobbes¹⁰, ils prennent sens dans le contexte des rapports entre « la philosophie et la loi »¹¹, et ce premier moment théorique s'achève par les articles qui traitent des relations entre la persécution et l'art d'écrire¹². De son côté, Arendt avait consacré sa thèse à la philosophie de l'amour de saint Augustin¹³, puis un article important de 1946 atteste de son intérêt pour « la philosophie de l'existence »¹⁴. Mais ce sont là des prémisses, leurs œuvres majeures sont à venir et s'attachent à une critique de la modernité

⁷ Friedrich Nietzsche, *Le gai savoir*, § 125, trad. Pierre Klossowski, Paris, Gallimard, 1982, p. 149-150.

⁸ Alexis de Tocqueville, *De la démocratie en Amérique*, II, Partie IV, chapitre 8, Paris, Robert Laffont, 1986, p. 657.

⁹ Max Weber, *Le savant et le politique*,

¹⁰ Leo Strauss, *La critique de la religion chez Spinoza ou les fondements de la science spinoziste de la Bible. Recherches pour une étude du *Traité théologico-politique* [1930]*, trad. Gérard Almaleh, Albert Baraquin et Mireille Depadt-Eichenbaum, Paris, Cerf, 1996 ; *La critique de la religion chez Hobbes* [1933-34], trad. Corine Pelluchon, Paris, PUF, 2005 ; et *La philosophie politique de Hobbes* [1934-35], trad. André Enegrèn et Marc B. de Launay, Paris, Belin, 1991.

¹¹ Leo Strauss, « La Philosophie et la Loi », dans *Maimonide*, trad. Rémi Brague, Paris, PUF, 1988, p. 11-142.

¹² Leo Strauss, *La persécution et l'art d'écrire* [1952], trad. Olivier Berrichon-Sedeyn, Paris, 1989.

¹³ Hannah Arendt, *Le concept d'amour chez Augustin* [1929], trad. Anne-Sophie Astrup, Paris, Deuxtemps Tierce, 1991, Payot et Rivages, 1996.

¹⁴ Hannah Arendt, *Qu'est-ce que la philosophie de l'existence ?* [1946], trad. Martin Ziegler, Paris, Payot et Rivages, 2000.

inspirée par la catastrophe allemande, dans laquelle celle-ci est regardée comme le symptôme le plus manifeste du malaise de celle-là. Strauss et Arendt reproduisent en quelque sorte le geste de Thucydide : de même que pour l'auteur de *La guerre du Péloponnèse* le conflit entre les coalitions athénienne et spartiate était le signe d'une maladie plus profonde de la civilisation qui a inventé la démocratie, de même, leurs œuvres majeures interprètent la catastrophe allemande comme le signe le plus récent et le plus dramatique d'une crise qui affecte la modernité, cette période de l'humanité qui a entrepris de vivre conformément à la raison, confiante dans les progrès de la science et de la technique. Pour eux, cette crise ne s'est pas achevée avec la fin du second conflit mondial, elle continue de se développer sous d'autres formes après le retour apparent de la paix mondiale. Leurs œuvres sont vouées à circonscrire les limites de cette crise (tant du point de vue sa genèse qu'en ce qui regarde son terme), et à diagnostiquer des types de remèdes possibles. Les classiques sont appelés à jouer un rôle fondamental dans la constitution, au cours de la décennie qui constitue le mitan du XX^{ème} siècle, de leur respective philosophie critique de la modernité. Dans les *Origines du totalitarisme*¹⁵, Arendt avance les prémisses de la critique de la modernité qui va la conduire à la redécouverte des classiques opérée dans *Beetwen Past and Future*¹⁶ et dans *The Human Condition*¹⁷. Si Arendt publie ensuite d'autres ouvrages apparemment dégagés de la référence à l'Antiquité – tournés vers l'examen philosophique des événements politiques dont elle est le témoin, voués à repenser la politique à la lumière des révolutions modernes, ou invitant à la « vie de l'esprit » –, tous ses livres faisant suite à cette redécouverte portent la marque d'une réinterprétation de la modernité en fonction du contenu de cette dernière, comme je vais le montrer plus bas. Strauss publie dans ces mêmes années *Natural Right and History* ainsi que *On Tyranny*, son interprétation du dialogue *Hiéron* de Xénophon qui est l'occasion d'un dialogue polémique avec le philosophe hégélien Alexandre Kojève¹⁸. Ces ouvrages sont suivis par ses *Thoughts On Machiavelli*¹⁹ et par les articles réunis dans *What Is Political Philosophy ? And Other Studies*²⁰. A l'issue de cette deuxième vague, il convient de remarquer que tous les ouvrages publiés par Strauss jusqu'à sa mort concernent l'étude de philosophes anciens : *The City and Man*, *Socrates and Aristophane*, *Liberalism Ancient and Modern*, *Xenophon's Socratic Discourse : An Interpretation of the Oeconomicus*, *Xenophon's Socrates* et *The Argument and the Action of Plato's Laws*²¹.

¹⁵ Hannah Arendt, *Les Origines du totalitarisme* [1951], trad. sous la dir. de Pierre Bouretz, Paris, Gallimard, 2002.

¹⁶ Hannah Arendt, *La crise de la culture. Huit exercices de pensée politique* [1954, 1968²], trad. sous la direction de Patrick Lévy, Paris, Gallimard, 1972.

¹⁷ Hannah Arendt, *Condition de l'homme moderne* [1958], trad. Georges Fradier, Paris, Calmann-Lévy, 1961/1983.

¹⁸ Leo Strauss, *Droit naturel et histoire* [1953], trad. Monique Nathan et Eric de Dampierre [1954], Paris, Flammarion, 1986 ; *De la tyrannie*, trad. Hélène Kern, Paris, Gallimard, 1954/1983.

¹⁹ Leo Strauss, *Pensées sur Machiavel* ([1958], trad. Michel-Pierre Edmond et Thomas Stern, Paris, Payot, 1982.

²⁰ Leo Strauss, *Qu'est-ce que la philosophie politique ?* [1959], trad. Olivier Sedeyn, Paris, PUF, 1992.

²¹ Leo Strauss, *La cité et l'homme* [1964], Paris, Pöcket, 1987, nouvelle édition, Paris, L.G.F., 2005 ; *Socrate et Aristophane* [1966], Combas, Éditions de l'Éclat, 1993 ; *Le libéralisme antique et moderne*, [1968], Paris, PUF,

Quelle évolution se produit donc chez les deux auteurs ? Une évolution comparable et qu'il convient de faire parler : le constat de la catastrophe allemande a été réfléchi à la lumière des possibilités apparemment offertes par le « monde libre » au sein duquel ils se sont installés et sont demeurés après guerre. Or, ces possibilités se sont révélées des impasses, le monde libre est comme vicié, il y a quelque chose de pourri au royaume de la liberté. Sur ce point, Arendt et Strauss ne sont pas très éloignés des théoriciens de l'École de Francfort un temps réfugiés aux USA, tels Adorno et Horkheimer²². Mais l'issue de leur critique de la modernité est bien différente : elle ne débouche pas sur la constitution d'un savoir de type sociologique, même critique, mais elle engage une réflexion de type métaphysique sur la situation de l'homme par rapport à son histoire. On peut affirmer, d'un autre côté, que les deux auteurs procèdent à un geste de « désoccultation » semblable à celui opéré par Heidegger à propos de la métaphysique : de même que l'histoire de celle-ci cachait davantage qu'elle ne disait, l'histoire de la modernité cache ce dont elle traite ; mais c'est sur un terrain volontairement déserté par Heidegger que se joue le destin de la modernité : sur le terrain de la philosophie politique. De ce point de vue, Arendt mais aussi Strauss sont moins des « heideggeriens » que des « post-heideggeriens » : s'ils considèrent que l'auteur d'*Être et temps* est un des plus grands philosophes de tous les temps, leurs œuvres soulignent les apories de la philosophie de Heidegger, lequel a enfermé la pensée en elle-même. Si nos auteurs ne sont nullement des sociologues critiques à la manière de l'École de Francfort, ils ne sont pas non plus purement et simplement des métaphysiciens, en ce qu'ils inciteraient leurs lecteurs à vivre selon la « vie de l'esprit » : ils n'ont certes jamais perdu de vue cette dernière, mais c'est en fonction d'un retour à la pensée pratique qu'il est nécessaire d'appréhender leur tentative respective.

Strauss, les Anciens contre l'historicisme

Pour Strauss, la philosophie politique des modernes cache un secret que *Droit naturel et histoire* s'emploie à révéler : elle repose sur la ruine de la notion de droit naturel qui constituait dans l'Antiquité et au moyen âge l'armature de la pensée pratique. C'est en fonction d'un oubli de la nature que la modernité en est venue à engendrer une forme de pensée rationnelle capable de maîtriser la nature. Ainsi la philosophie s'est-elle transformée en idéologie, à savoir en un discours d'action qui décrit le monde et la nature dans le but de les changer, non de comprendre l'indépassable situation de l'homme en regard de sa nature et des fins qui sont naturellement les siennes. En agissant de la sorte, la philosophie a délaissé le paradigme de la nature – elle était chez

1990 ; *Le discours socratique de Xénophon* [1972] suivi de *Le socrate de Xénophon*, Combas, Éditions de l'Eclat, 1992 ; *Argument et action des Lois de Platon* [1975], Paris, Vrin, 1990, tous traduits par Olivier Berrichon-Sedeyn.

²² Cf. Theodor W. Adorno et Max Horkheimer, *La dialectique de la raison. Fragments philosophiques* [1944, 1969], trad. Eliane Kaufholz, Paris, Gallimard, 1974.

les anciens connaissance des choses naturelles – pour se confronter au paradigme de l’histoire – elle devient discours d’accompagnement de ce qui change, et volonté de donner des raisons au changement. Tension ancienne entre la philosophie et la cité, application moderne de la philosophie aux problèmes de la cité et désir philosophique de changer l’homme dans l’histoire, déploiement de gigantesques moyens visant à exploiter la nature dans la perspective de la mise en œuvre d’une économie d’abondance destinée à tous les hommes considérés comme égaux – tels sont les thèmes qu’ont peut lire dans la remarquable discussion entre Strauss avec Alexandre Kojève, considéré comme le représentant des modernes, autour du commentaire donné par Strauss au traité de Xénophon sur la tyrannie²³. Le geste des modernes, obsédés qu’ils étaient par un discours centré sur l’homme et sur l’égalité entre les individus, a eu comme dangereuse conséquence d’amoindrir la tension entre l’homme et la nature, aussi bien que celle entre le philosophe et la cité. La perte de vue du paradigme naturel est le fait générateur qui conditionne les erreurs fondamentales ensuite nécessairement commises par la raison égarée. Ces erreurs sont les illusions transcendantales de la raison moderne : elles sont vouées à revenir sans arrêt dans le cadre de son fonctionnement normal.

(1) La confiance manifestée dans le rationalisme de type scientifique et technologique, fournit à l’homme moderne l’illusion selon laquelle la raison peut améliorer substantiellement l’existence individuelle et collective. (2) Les modernes estiment toujours, selon un véritable leitmotiv straussien, qu’ils sont susceptibles de connaître mieux un auteur du passé qu’il ne s’est connu lui-même. Le fait de se situer chronologiquement après cet auteur engendre pour l’esprit faible l’illusion de se croire intellectuellement supérieur ; en réalité, un grand auteur n’est jamais « dépassé » par les commentateurs qui viennent après lui, et on peut (ou : l’on doit) s’adresser à lui comme s’il était encore vivant, en se mettant humblement à l’écoute de ses oeuvres. De surcroît une grande pensée n’est jamais totalement « de son temps », mais dans ses quelques intuitions fondamentales elle prend position vis-à-vis des quelques dilemmes qui sont éternellement posés à la nature humaine²⁴. (3) Parce qu’elle refuse de considérer qu’il existe des problèmes éternels et des alternatives indépassables dans lesquelles s’expriment ces problèmes, la pensée moderne est nécessairement *relativiste*, elle estime que d’une certaine manière toutes les solutions se valent, qu’elles proviennent ou non de la philosophie²⁵. De ce fait, la philosophie moderne se montre *sceptique* quant aux possibilités offertes à la raison d’atteindre une vérité essentielle, non relative ni contingente. Sur ce point, Leo Strauss concentre son attaque des modernes contre le postulat de la

²³ Voir Leo Strauss/Alexandre Kojève, *De la tyrannie* [réflexion commune engagée dès 1949, ainsi qu’en témoigne l’échange des lettres entre les deux correspondants, et publiée en anglais en 1954], nouvelle trad. par H. Kern, A. Enegrèn et M. de Launay, Paris, Gallimard, 1997.

²⁴ Cf. *Pensées sur Machiavel*, op. cit., p. 46 : « Nous l’affirmons ici : il y a des alternatives fondamentales, elles sont les constantes de l’humanité, etc. ».

²⁵ Voir à ce propos l’article de Jeffrey A. Barash, « Leo Strauss et la question du relativisme », *Cités*, n°9, 2001, p. 153-169.

neutralité axiologique de la science sociale, à savoir contre le principe méthodologique selon lequel celle-ci doit procéder par jugements de fait à l'exclusion des jugements de valeur ; Max Weber est ici la cible de l'attaque menée contre les sciences sociales coupables d'avoir corrompu la philosophie²⁶ ; mais derrière lui, les philosophes modernes sont coupables d'être dangereusement timorés, et de ne pas s'engager dans le travail d'évaluation et de distinction nécessaire entre ce qui est bien et mal – et de ce fait ils trahissent la signification de l'engagement philosophique, qui consiste non pas à connaître les phénomènes de manière neutre et objective, mais à les connaître pour les *juger*. Enfin, compte tenu de sa manière d'appréhender l'histoire de la philosophie, la pensée moderne est *historiciste* ; l'historicisme est la disposition d'esprit qui revient à considérer que les problèmes se posent toujours non en eux-mêmes mais en regard de l'histoire dans laquelle ils apparaissent ; l'historicisme, écrit Strauss, « l'adversaire le plus sérieux de la philosophie politique »²⁷. L'historicisme repose sur l'étrange contradiction qui revient à accepter qu'il existe une histoire, mais sans comprendre que cette histoire porte l'humanité – il est en quelque sorte un pur factualisme, et conduit à une dissolution de la raison dans les faits. Ainsi caractérisé, il constitue la forme ultime et contemporaine du nihilisme. Ainsi que l'avait fait Nietzsche en son temps, Strauss traque donc le nihilisme savant et raffiné de la philosophie de son temps. Au nom d'un « mépris des traits permanents », de ces « caractéristiques permanentes de l'humanité telles que la distinction entre le noble et le vil » et parce qu'elle refuse d'utiliser ces traits permanents « comme des critères pour distinguer entre les bons et les mauvais décrets du destin », la philosophie contemporaine fut conduite à accepter les pires choses comme des faits du destin. Ainsi Strauss s'en prend-il sans le nommer à « l'historiciste le plus radical » qui, en 1933 et au nom d'un tel mépris, fut conduit « à se soumettre, ou plutôt à faire bon accueil, comme à un décret du destin, au verdict de la partie la moins sage et la moins modérée de sa nation, alors qu'elle se trouvait dans l'humeur la moins sage et la moins modérée, et en même temps de parler de sagesse et de modération ». Si l'on suit le raisonnement de Strauss, c'est, paradoxalement, la reconnaissance du caractère historique de la condition humaine qui condamne l'historicisme à n'être qu'un dangereux défaitisme : « Le plus grand événement de l'année 1933 semblerait plutôt avoir prouvé, si une telle preuve était nécessaire, que l'homme ne peut pas abandonner la question de la bonne société, et qu'il ne peut pas se délivrer de la responsabilité d'y répondre en faisant appel à l'Histoire ou à tout autre pouvoir que celui de sa propre raison »²⁸.

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

²⁷ *Qu'est-ce que la philosophie politique ?*, *op. cit.*, p. 31.

²⁸ Cette évocation des événements de l'année 1933 donne à penser que « l'historiciste le plus radical », accueillant les pires événements comme s'il s'agissait du destin tout en parlant sagesse et modération, est Martin Heidegger, adoptant la position du Discours du Rectorat de 1933 sur « l'autodétermination de l'Université allemande ». Cette identification est confirmée par l'interprétation donnée de la pensée de Heidegger dans l'article consacré à l'auteur

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

Pour Strauss, philosopher consiste donc à retrouver les problèmes posés dans un certain nombre, limité, d'alternatives éternelle, et à décider de ce qui est bon et mauvais dans le cadre de la vie éthique et politique. L'activité philosophique authentique permet de retrouver, sous les déformations opérées par les philosophes modernes, les éléments du droit naturel classique. Cette question du droit naturel est sans doute une des plus centrales pour comprendre et pour évaluer la pensée de Strauss. Si la raison est capable de distinguer ce qui est bon et mauvais, c'est qu'elle est à même d'appréhender un ordre de réalité supérieur qui lui fournit les critères d'appréciation de la réalité. Dans « Qu'est-ce que la philosophie politique ? » interprète la même question de l'accès à un tel

allemand dans *l'Histoire de la philosophie politique* dirigée par Strauss et Cropsey, rédigé par Michael Gillespie (*op. cit.*, p. 987-1006).

ordre dans les termes du rapport entre philosophie et cosmologie, ou pensée du Tout²⁹. De la sorte, on pourrait dire que le conservatisme philosophique straussien trouve ses fondements dans l'ordre théorique : il se fonde sur la reconnaissance de la puissance et de la pertinence des classiques, ces ouvrages dont la série compose la tradition de la philosophie morale et politique des Anciens et des Médiévaux, à savoir la suite des auteurs affirmant la possibilité humaine d'apercevoir l'existence de critères extra-empiriques pouvant s'appliquer à la vie concrète³⁰.

Arendt, ou la volonté de philosopher par de « sombres temps »

Pour Arendt, la situation de l'homme contemporain après l'expérience du totalitarisme donne à penser sur sa condition, envisagée plus généralement. Le phénomène totalitaire, explique Arendt, culmine dans l'expérience des camps. S'y joue en effet la tentative explicite de transformer la nature humaine. A cet égard, parmi les nombreux développements particuliers que contiennent *Les Origines du totalitarisme*, deux chapitres retiennent notre attention, les chapitres XII et XIII de l'ouvrage, à savoir les deux derniers du tome III (*Le totalitarisme*). En traitant de la « Domination totale », le chapitre XII représente en quelque sorte le sommet de la reconstruction arendtienne du phénomène totalitaire, puisqu'il traite de la destruction de l'espèce humaine par sa déshumanisation organisée dans les camps de concentration. Dispositif inouï que celui des camps. Le camp se présente comme une usine, sa logique est celle de la production ; pourtant, ainsi que le remarque Arendt, sa productivité est nulle, et son bilan nécessairement déficitaire. Il existe même une contradiction manifeste entre d'une part la logique de guerre (et donc de rationnement, voire de pénurie des moyens tels que les matériaux de construction) dans laquelle le camp s'inscrit, et de l'autre les moyens importants qui furent déployés pour construire ce qui ressemblait à de coûteuses usines, aussi bien que le coût propre du transport de millions de gens ; cette contradiction « donne à toute l'entreprise un air d'irréalité folle »³¹. On ne peut comprendre l'entreprise des camps qu'en fonction d'une autre logique. La stratégie de déshumanisation mise en œuvre dans les camps vise une transformation des caractères normaux ou traditionnels de l'homme : le totalitarisme s'emploie à

²⁹ *Qu'est-ce que la philosophie politique ?*, op. cit., p. 43-44.

³⁰ A cet égard, la dimension théologique représente probablement une des « régions » théoriques les plus importantes pour la pensée straussienne. Récemment, Heinrich Meier a replacé la question théologico-politique au cœur du projet de Strauss, en démontrant qu'elle agit sur un double front, car elle offre le moyen d'une confrontation aiguë entre la philosophie ancienne et le rationalisme moderne, et elle permet d'espérer refonder la philosophie moderne sur de nouvelles bases, à partir d'une prise en compte de la foi en la révélation, dont Strauss, au terme d'une crise intellectuelle le conduisant en 1946 à « tout reprendre depuis le début », esquissa la généalogie. Cf. Heinrich Meier, *Leo Strauss. Le problème théologico-politique* [1996-2003], trad. Pierre Rusch, Paris, Le Cerf, 2006. Sur cette question, voir également Daniel Tanguay, *Leo Strauss. Une biographie intellectuelle*, op. cit., chapitres III et IV.

³¹ *Ibidem*, p. 792.

nier la personne juridique et les droits de l'homme, puis la personne morale (en mobilisant des moyens destinés à rendre tous les hommes complices, notamment par le biais de l'isolement de ceux qui manifestent la volonté de résister moralement à la destruction des victimes). Son effet moral culmine dans l'engendrement d'une sorte d'indistinction ; cette stratégie est celle d'une uniformisation de la pluralité humaine, elle transforme les individus singuliers en masse informe. Et au terme du mouvement de spoliation de ces caractères, ou de dénudement des attributs humains, on voit apparaître la première figure de l'animal dans l'œuvre d'Arendt. Celle-ci écrit que les horreurs décrites par les témoignages des rescapés sont comme des « généralisations nihilistes », qui ont une « assez grande plausibilité » lorsqu'elles affirment que « par essence, les hommes sont tous pareillement des bêtes »³². Il semble donc tentant d'affirmer que l'effet produit par le camp, expression réelle du totalitarisme, est de transformer l'homme en animal ; cependant, il faut immédiatement ajouter que la réduction de l'homme à l'animal est en elle-même contradictoire³³. Dans les faits, la réduction de l'homme à l'animal est possible, mais elle est impossible dans son principe, car un projet de ce genre est tout simplement contradictoire avec l'humanité. La réduction consiste en réalité en une négation. La domination totalitaire de l'homme n'est complète que lorsque l'élément proprement humain – la spontanéité et l'expression de la différence d'un individu à l'autre – est nié. Le totalitarisme doit donc être regardé comme la pire des tyrannies, car il se tient au-delà de toute tyrannie classique. En effet, ainsi que l'explique le chapitre XIII du livre, il détruit même le « désert » que la tyrannie instituait entre les hommes, et par là il institue un mode d'être aussi épouvantable qu'original, la « désolation »³⁴. La terreur totalitaire dénie à l'homme sa pluralité naturelle de condition et amenuise jusqu'à l'extrême l'espace dans lequel celle-ci s'exprime normalement. Cet espace avait la vertu de séparer et de relier les hommes, si bien que sa disparition engendre deux effets, qui semblent opposés mais dont les deux aspects constituent les deux faces de la condition normale de l'humanité : d'une part, les hommes ne peuvent plus se rencontrer dans l'espace commun neutre, et de l'autre ils n'ont plus la possibilité de se tourner vers eux-mêmes dans la solitude d'un rapport intérieur de réflexion. Par conséquent, la terreur totalitaire réduit les hommes à une fausse solitude, à un état qui ne recèle pas du tout le riche potentiel de la solitude : elle produit à la fois de l'isolement et de la « désolation » (*Verlassenheit, Loneliness*), terme que l'on peut traduire aussi par « abandon » voire par « déréliction ».

Que signifient ces deux termes ? L'isolement une forme d'impuissance politique, l'effet des mesures interdisant aux hommes de mettre en commun leurs pensées et leurs actions. La notion de « désolation », de son côté, exprime l'effort de la philosophe pour caractériser l'effet de la

³² *Ibidem*, p. 805. Arendt se réfère souvent à cet égard aux témoignages de David Rousset, *L'Univers concentrationnaire*, 1946, et *Les Jours de notre mort*, 1947.

³³ *Ibidem*, p. 805-806.

³⁴ *Le Totalitarisme*, chapitre XIII, « Idéologie et terreur. Une nouvelle forme de gouvernement », p. 820-821.

dénaturation totalitaire de l'homme ; elle correspond à la perte du « monde », concept-cadre seul capable de conférer à la condition humaine ses particularités non-animales. Les individus « désolés » ne sont pas seulement isolés et par là rendus politiquement impuissants : ils font l'expérience de la non-appartenance au monde, ils sont déracinés et privés de la possibilité d'être eux-mêmes et de faire communauté avec les autres. « Le moi et le monde, la faculté de penser et de faire une expérience, sont perdus en même temps », du fait que ce qui est perdu, c'est la confiance en soi et dans le monde, élémentaires pour agir et pour se fonder sur un soi³⁵. Les termes de « *Loneliness* » ou de « *Verlassenheit* » tels que les entend Arendt touchent donc au cœur de la subjectivité dans ses rapports au monde. C'est-à-dire qu'ils prennent leur sens en fonction d'une approche phénoménologique, ou plus exactement qu'il faut saisir la « désolation » comme un affect fondamental pour la réalité humaine telle que le totalitarisme la transforme. À cet égard, on peut remarquer que dès ce chapitre XIII, Arendt tend à délaïsser l'approche politologique typique des *Origines du totalitarisme* pour se tourner vers une approche phénoménologique de la « condition de l'homme moderne ». A cet égard, on pourrait dire que, du point de vue d'Arendt, la tentative de transformer la supposée nature de l'homme aboutit à la production d'un existentiel de la dégénérescence ontique, l'animalisation programmée par les totalitarismes ne permettant tout au plus pour l'humain qu'une perte d'être, elle le fait exister sur un mode d'existence dégénéré et impropre. A la fin du chapitre XIII³⁶, Arendt laisse entendre que, non plus dans l'expérience totalitaire mais dans la société moderne, l'isolement au travail conduit à une réduction de l'*homo faber* à l'*animal laborans*. Dans une sorte d'esquisse, la société moderne est aperçue comme un monde dans lequel les valeurs majeures sont dictées par le travail ; l'homme n'y est plus créateur de monde. Une transformation de cet isolement social et laborieux en nouveau type de désolation est-il pensable ? Le concept de « désolation » peut-il servir à qualifier la société moderne non-totalitaire ? Pour répondre à ces questions, il est nécessaire de se tourner vers *The Human Condition*, et plus précisément, dans cet ouvrage, vers la thématique de l'animalité laborieuse saisie à partir d'une investigation phénoménologique des modes d'être de la « condition humaine ».

L'ouvrage traduit en français sous le titre *Condition de l'homme moderne* se livre à une élucidation du *nécessaire conditionnement* humain, qui d'ailleurs ne se limite pas à celui de l'homme moderne, mais constitue une sorte d'analytique généralisée des modes d'être de l'humain ; à cet égard l'ouvrage de 1958 est caractérisé par une visée positive. Cependant, la fin des *Origines du totalitarisme* donnait à penser que les schèmes qui se cristallisent en système totalitaire, s'il ne constituent évidemment pas la trame des sociétés modernes, y persistent en puissance, et peuvent, dans une certaine mesure, être actualisés. Si bien que *The Human Condition* possède également une

³⁵ *Ibidem*, p. 835-836.

³⁶ *Le totalitarisme*, p. 833.

visée critique : décrire les menaces qui pèsent sur l'homme dans les sociétés modernes, à partir de l'examen des éléments structurels qui peuvent être activés sous des formes nouvelles. En un certain sens, en effet, il existe un point commun entre l'expérience totalitaire et celle de la société moderne, en ceci qu'on y décèle une comparable réduction de l'humain à l'animalité instinctive, c'est-à-dire, ainsi qu'on va le voir, un amenuisement de l'existence humaine pensée d'après les conditions rudimentaires des processus vitaux. Il ne s'agit pas pour Arendt d'affirmer que les deux situations d'existence sont identiques : ce qui constituait l'épouvantable réalité des camps n'existe dans la société moderne qu'à titre de tendance ou de potentialité. Cependant, tandis que les nazis et les soviétiques forçaient l'humain à vivre la condition infâme d'une humanité sans cesse dégradée, les sociétés modernes sont régies par une activité de référence, le travail (*Labour*), certes moins horrible mais tout à fait équivoque. Selon une réflexion de Marx qu'Arendt médite plusieurs fois³⁷, le travail constitue l'activité par laquelle s'établit « le métabolisme entre l'homme et la nature ». L'homme et la nature y sont complémentaires, quasiment mis sur un même plan. Par le travail, le processus vital est sans cesse reconduit, car les forces de l'homme sont mises à la disposition de la préservation de la nature – ce qui signifie en premier lieu reproduction de la nature humaine, par le biais de la production de ses moyens de subsistance. Mais dans le même temps, de par la nature propre du processus vital, le travail consiste à entretenir un cycle sans jamais pouvoir en sortir³⁸. L'homme, dans l'activité de travail, se trouve soumis à la nature, il existe sur le mode de la seule satisfaction des besoins. Mais de plus, comme il met sa capacité d'activité au service d'une vie perpétuellement mourante, il construit littéralement son existence sur du sable mouvant. Nous pouvons à présent apercevoir que la « réduction spécifique » cache une autre réalité, celle de la « dissolution organique ». C'est la raison pour laquelle, en un sens, l'expérience totalitaire et la société moderne peuvent être rapprochées ; la première réduisait l'humain à l'animalité par le biais de brimades et de travaux forcés, la seconde assigne son existence à une activité vitale littéralement dissolvante.

Cette pénible condition promise par l'activité laborieuse, on peut mieux l'appréhender en reprenant la distinction entre le travail et les autres modes de l'activité humaine saisie phénoménologiquement, à savoir l'oeuvre (*Work*) et l'action (*Action*). Si l'on écoute Hannah Arendt elle-même, le rapport entre ces deux activités semble le même que celui qui existe chez Aristote entre *poiësis* et *praxis*. Il s'agit de la distinction entre une activité sensée qui vise la production de quelque chose, et l'activité sensée qui est à elle-même sa propre finalité. Dans les deux cas, ces activités permettent l'inscription de la réalité humaine dans une continuité historique et toutes deux,

³⁷ Voir *Le totalitarisme*, p. 818 ; *Condition de l'homme moderne*, p. 145. La formule de Marx, traduite par Arendt comme « éternelle nécessité imposée par la nature, sans laquelle il ne peut y avoir de métabolisme entre l'homme et la nature, et par conséquent de vie », cf. *Le Capital*, vol. I, 1ère partie, chapitres 1 et 5.

³⁸ *Condition de l'homme moderne*, p. 142.

du moins jusqu'à un certain point, lui offrent les moyens d'affirmer la distinction humaine, à savoir la pluralité constitutive et le développement dans la nature d'une continuité sensée. L'oeuvre en effet fait culture et par là les traditions dont elle se nourrit favorisent l'inscription du sens humain dans la nature ; de son côté, l'action est fondamentalement commune, mise en commun, et elle rend possible la création de l'espace public. Dans les deux cas, les activités permettent la constitution du « monde » sans lequel on ne saurait parler de dignité humaine. Le « monde » est la sphère de sens instaurée par le régime propre aux deux activités qui permettent à l'homme de s'inscrire durablement dans la nature ; la vie apparaît et disparaît sans cesse, comme oublieuse d'elle-même, le monde est continuité sensée. Pour employer les termes d'Hannah Arendt il permet la seule « réalité », « solidité » ou encore « objectivité » qui existe dans la nature, comme tel il brise la cyclicité amnésique de la vie³⁹.

Nous pouvons à présent comprendre pour quelle raison Arendt parle d'« *animal laborans* ». L'expression sert à désigner moins l'homme singulier qui travaille que la posture de l'humanité au travail. Confronté aux deux autres activités, le travail consiste en une réduction spécifique de l'humanité, en une réduction de l'individu aux traits essentiels de son espèce, et par là réduction de l'homme à l'indistinction animale, sinon aux processus de la vie. Le travail est « désœuvrement » et « désactivation », dans lequel l'individu inféodé à la perpétuation de la vie est appréhendé à la fois de manière grégaire et de manière atomisée ; et il est fondamentalement « acosmique », en tant qu'il interdit à l'homme d'avoir un monde propre. L'effet des processus laborieux est par conséquent tout à fait comparable, *mutatis mutandis*, à ceux typiques de l'expérience totalitaire : l'individu ne saurait être pleinement lui-même et affirmer sa particularité constitutive (il est en effet réduit à son espèce), mais il ne saurait non plus être pleinement avec les autres (la communauté n'existe de fait que lorsqu'est reconnue la pluralité, laquelle dépend de la reconnaissance de la distinction individuelle). Or, on retrouve ici le caractère purement critique de la notion d'animalité chez Arendt, que nous avons vue dans l'analyse politologique du totalitarisme : les hommes ne pouvant réellement être des animaux, lorsqu'ils sont rivés à l'activité laborieuse ils perdent de qui les caractérise en propre, à savoir la construction d'un monde, dont la visée dote l'existence de sens.

« La seule activité qui corresponde strictement à l'expérience d'absence-du-monde, ou plutôt à la perte du monde que provoque la douleur, est l'activité de travail, dans laquelle le corps humain, malgré son activité, est également rejeté sur soi, se concentre sur le fait de son existence et reste prisonnier de son métabolisme avec la nature sans jamais le transcender, sans jamais se délivrer de la récurrence cyclique de son propre fonctionnement »⁴⁰

³⁹ *Ibidem*, p. 138-141.

⁴⁰ *Ibidem*, p. 163.

Derrière l'apparente victoire de l'*homo faber*, il est nécessaire de discerner le « triomphe de l'*animal laborans* » et de célébrer « la vie comme souverain bien » (selon le titre des deux derniers paragraphes de *The Human Condition*. La signification de la vision arendtienne, c'est que la société de masse consiste en l'instauration et en la généralisation d'un mode d'existence conçu en fonction de la limite inférieure de l'humanité, rivé à cette poreuse frontière qui sépare la condition authentiquement humaine des multiples possibilités de sa dégénérescence animale et organique.

L'expérience totalitaire et l'analyse critique de la modernité ont conduit Arendt à réfléchir philosophiquement la condition humaine. Ainsi que le révèle la parabole de Kafka rapportée par Arendt dans la préface de *La crise de la culture*, celle-ci revient à devoir se mouvoir dans la brèche (*the gap*) qui s'est récemment ouverte entre le passé et le futur, mais qui toujours peut s'ouvrir puisqu'elle concerne le travail de la pensée à quelque époque que ce soit. Dans le cas de l'époque contemporaine, il se trouve, plus dramatiquement et en reprenant la formule tocquevillienne plusieurs fois citée par Arendt : « le passé n'éclairant plus l'avenir, l'esprit marche dans les ténèbres ». En d'autres termes, si le concept d'histoire est une invention théorique de la modernité – pour ne pas dire son invention théorique principale (ainsi que l'établit le très important article « Le concept d'histoire » dans *La crise de la culture* –, l'homme est, de tout temps, une espèce historique qui doit affronter son rapport au temps en se donnant les fins qui correspondent le plus adéquatement à sa condition. Ces fins, l'univers de la rationalité technologique et scientifique ne peut en garantir ni l'objectivité ni l'effectuation parfaite. C'est même l'erreur de la modernité que d'avoir fait croire à plusieurs générations de penseurs, de Descartes à Auguste Comte, que l'esprit scientifique pouvait parvenir à ce résultat à propos des fins que l'homme doit nécessairement se donner. Les modernes ont de ce fait considéré que l'histoire – le « milieu » dans lequel se forment et se réalisent les fins – pouvait être dominé et manipulé comme l'était la nature. Tandis qu'il est conforme à la condition humaine que chaque génération est depuis toujours sommée d'*agir*, le schéma de la « fabrication », cette activité paradigmatique de l'esprit scientifique et technicien, en est venu à se substituer à toute forme d'action. Supposée planifiable à l'avance, comme l'est la démarche de fabrication, l'action humaine ainsi conçue a perdu tout sens.

Si l'on veut contrer une telle illusion et contrecarrer ses effets pernicieux, il est nécessaire, estime Arendt, de se tourner vers l'expérience des Anciens, qu'il s'agisse des Grecs vantés dans *The Human Condition* ou des Romains vis-à-vis desquels Arendt se montre si élogieuse dans *Beetwen Past and Future*. Le fait d'en appeler à deux cultures fort différentes dans ces deux ouvrages, d'ailleurs, est très intéressant. Une hypothèse pour expliquer ce double appel réside peut-être dans l'angle de vue spécifique des deux livres. *La crise de la culture* se compose d'*exercices de pensée politique* ; *Condition de l'homme moderne* est un traité de métaphysique envisagé sous l'angle de la

praxis et contre la *poiësis* qui domine la pensée moderne de l'action, composé en réponse à *Être et temps* – il réécrit l'ontologie existentielle du Dasein puisque Heidegger s'est fourvoyé et est demeuré lui-même d'une certaine manière compris dans la tradition métaphysique qu'il tente de renverser. Par conséquent, la valeur d'exemplarité des Romains est fondamentale sous l'angle de vue de la théorie politique, et, après que Machiavel en a réinventé l'idée dans la modernité, explique Arendt, les révolutions modernes vont reprendre le geste de la fondation, central dans la profonde intuition romaine de la logique politique⁴¹. Et celle des Grecs ne l'est pas moins sous celui de la métaphysique, puisqu'ils avaient compris que l'insertion de l'homme dans le temps est telle que, êtres éphémères dont les actions sont voués à la fugacité, il fallait les rendre signifiantes par la réputation de gloire. Les authentiques penseurs de la condition humaine ne sont pas les philosophes qui, après Socrate et plus encore Platon, ont voulu fuir le domaine instable des affaires politiques en essayant de trouver dans les Idées une réalité plus substantielle que les données sensibles de l'expérience, ce sont les poètes et les historiens grecs qui ont célébré la grandeur de leurs contemporains en la présentant comme exemplaires pour la postérité. Le savoir de ces auteurs sur la condition humaine est donc indépassable. Les uns et les autres, cependant, avaient compris que la pérennité de la condition humaine se joue dans *le pouvoir de commencer*, pratiquement ou intellectuellement, et ce commencement, parce qu'il est collectif, est toujours plus ou moins directement *politique*. En d'autres termes, les classiques nous rendent l'indispensable service de nous rappeler à quel point l'activité politique permet aux hommes de ne pas se dissoudre dans l'insignifiance à laquelle ils sont voués du fait de leur inscription temporelle. La considération des classiques – à savoir, le double fait de réfléchir aux modes d'existence des anciens et de comprendre leurs œuvres – laisse espérer une *réhumanisation de l'homme*.

Valeur critique et valeur éducative des Anciens

La connaissance des classiques joue donc pour Arendt et pour Strauss un rôle capital de révélateur philosophique pour *saisir les travers de la modernité* : leur potentiel critique, tel qu'il est révélé par les deux auteurs, apparaît extraordinaire. Mais les classiques entrent aussi pour beaucoup dans le projet, commun aux deux auteurs, de *repenser la question de l'éducation*, question paradigmatique car centrale dans les causes de la crise moderne. Les modernes ont en effet le gros défaut de concevoir le processus éducatif comme l'acquisition de « compétences » dans le but d'insérer l'enfant ou l'adolescent dans le monde social. Or, ce qu'il faut penser à nouveaux frais, ce sont plutôt les conditions d'une « culture générale » lui permettant au contraire de se détacher

⁴¹ Voir *La crise de la culture*, « Qu'est-ce que l'autorité ? », VI, trad. citée p. 178-185.

suffisamment du monde dans lequel il évolue afin de pouvoir en juger. La vertu des classiques consiste précisément à doter l'individu de critères de jugement qui n'enferment pas l'individu dans son environnement social. On comprend bien, dès lors, les véritables « charges » ou en tout cas les propos très virulents tenus contre l'éducation et la culture contemporaines que l'on doit au straussien Allan Bloom⁴² et à l'arendtien Alain Finkielkraut⁴³. Ces livres défendent une idée classiciste, sinon hyperclassicisme de la culture, en réaction pure et simple à l'esprit de l'enseignement tel qu'il est actuellement conçu en France et aux USA. En tant que tels, ils ont suscité la réaction qu'ils entendaient susciter.

Pour ma part, je voudrais plutôt me tourner vers un autre auteur de la même veine, Georges Steiner, le « maître de Cambridge » ès humanités, afin de réfléchir sur la manière dont le point de vue classiciste ou hyperclassiciste peut être défendu du point de vue pédagogique. Nul contemporain n'a peut-être mieux perçu que Steiner quelles étaient les ressources des classiques dans une perspective classiciste ou hyperclassiciste. L'argentin Jorge Luis Borges écrivait qu'on appelle classique une œuvre devant lesquelles les générations successives s'inclinent avec une authentique ferveur et une mystérieuse loyauté : en dépit de la tendance de chaque génération à considérer le temps dont elle est contemporaine comme fondamentalement nouveau ou comme plus intéressant que ceux qui l'ont précédé, pour les œuvres de l'esprit le classique (dans quelque domaine technique, artistique ou intellectuel que ce soit) est une création du passé dont le présent se souvient. Le classique manifeste donc une étonnante capacité de résistance à l'oubli, qui est une puissance fatale à toutes les œuvres insignifiantes, ce terme pouvant désigner des œuvres comblées de succès au moment de leur création. Mais il est également caractérisé par sa capacité à défier la tendance naturelle des hommes à préférer leur temps présent au passé. Sur quoi repose cette capacité de résistance et de défiance ? Si, en tant qu'il est issu d'une époque révolue, le classique est susceptible de délivrer un témoignage du passé, donnant parfois un aperçu sur un monde effectivement défunt, ce serait le plus grand contre sens possible que de le considérer comme un vestige. La fréquentation assidue des classiques interdit même de concevoir l'imitation des Anciens dont il est le support dans la perspective patrimoniale d'une reconduction antiquaire du passé dans le présent. Et cela est dû au fait que les classiques sont essentiellement actifs dans le présent, au point que l'on pourrait même dire que c'est à cela que l'on reconnaît un classique.

Le classique est donc une œuvre singulière qui recouvre autre chose qu'elle-même, en ceci qu'elle joue comme modèle pour le goût des contemporains, et, avant cela, comme référence pour leur pratique technique, artistique ou intellectuelle (ou les trois à la fois). Il forge le goût par l'apprentissage d'une discipline ; mais, pour autant, il ne force pas la nature de ceux qu'ils forment.

⁴² Allan Bloom, *The Closing of American Mind*, trad. *L'âme désarmée*, 1987.

⁴³ Alain Finkielkraut, *La défaite de la pensée*, 1987.

Dans l'esprit de l'idéal humaniste, l'œuvre classique n'est ni l'antithèse ni l'ennemie de la nature. Le travail de l'œuvre vis-à-vis de la nature se laisse appréhender en regard de deux oppositions. D'une part, ce travail ne contribue pas à une standardisation du goût – au contraire, la personnalité acquiert son authenticité, sa consistance et son autonomie en se confrontant à ce qui est supérieur et qui se montre capable de résister aux assauts du temps. De l'autre, il n'est pas susceptible d'émanciper complètement la subjectivité de la tradition : une subjectivité ainsi « déliée » est en effet fondamentalement illusoire. Pour comprendre pour quelle raison, il faut admettre que l'œuvre classique repose sur l'hypothèse qu'il existe des formes éternelles et immuables que l'esprit humain retrouve dans le processus de création, et au contact desquelles il s'éduque et s'enrichit. La subjectivité ne saurait donc s'émanciper totalement de la tradition des œuvres classiques, puisque chacune de celle-ci reflète une partie de ce qu'il y a d'éternel dans l'humain. C'est aussi pour cette raison que la fréquentation des classiques ne saurait standardiser le goût : en dépit de la persistance des formes, chaque œuvre classique, parce qu'elle a été créée par des hommes visant ce que les hommes peuvent concevoir de meilleur, de plus beau ou de plus vrai, reflète dans cet élan la liberté et l'originalité humaines. Aussi l'homme cultivé doit-il reconnaître sa dette à l'égard du canonique : ainsi que le remarque l'écrivain Georges Steiner, l'existence d'œuvres considérées comme classiques fait en quelque sorte gagner du temps dans la recherche de l'excellence :

« Au vu de la finitude de l'existence individuelle et des autorités institutionnelles, il faut que l'on se mette d'accord sur certaines économies. Il faut laisser de côté ce qui est inférieur ou éphémère. L'existence d'un canon passe au crible et fait un tri qui dirige notre temps et nos ressources de sensibilité vers l'excellence certifiée et illuminée. Le négateur, l'individu qui, par un iconoclasme bizarre ou par marginalité, dénigre les grands crus de notre culture, est un gaspilleur : de nos moyens limités de réception, des avoirs éprouvés et accrédités de la grâce »⁴⁴.

C'est pourquoi, en un certain sens, l'existence des classiques met en question le fait qu'il y a de l'histoire, et cela pour deux raisons au moins : chaque œuvre vaut pour elle-même à chacune des occasions où elle fait travailler un esprit singulier, prenant ce dernier dans la tension qu'elle instaure par son système interne ; et les formes qu'elle met en jeu, si leur nombre est difficile à évaluer, n'est sans doute pas infini, l'œuvre est toujours la création d'un homme s'adressant à d'autres hommes. Mais en un sens opposé et également exact, les classiques étant pris dans cette longue chaîne dont chaque maillon répond aux autres – la tradition –, ils illustrent l'indépassable condition historique de l'humanité, et le fait que le goût dominant d'une époque est le produit complexe de celui des époques qui l'ont précédé.

⁴⁴ Georges Steiner, *Réelles présences. Les arts du sens*, trad. fr. M. de Pauw, Paris, Gallimard, 1991, « Folio Essais », p. 89.

On comprend donc en quoi consiste l'idéal de la culture indissociablement humaniste et classique ; la *cultura animi* vantée par Cicéron est le contraire de l'érudition. Les œuvres sont en effet des aliments qui ne profitent à l'homme que s'il sait les digérer, et, pour continuer la métaphore, ils ne sont nourrissants que si l'amateur ne les régurgite pas, mais, les ayant longuement savourés, s'il sait les intégrer afin qu'ils deviennent une partie de lui-même. Ainsi Georges Steiner, en une page lumineuse, en appelle-t-il à la réception des classiques conçue comme « réelle présence », à savoir comme « un engagement aventureux, [...] une réponse qui, au sens étymologique du terme, est *responsable* »⁴⁵ : il ne s'agit pas de commenter Virgile par devoir patrimonial, mais de faire en sorte que lorsque nous lisons l'*Enéide* le poète soit aussi présent dans notre esprit qu'il l'a été pour Dante dans la *Divine Comédie*. L'expérience authentique de rencontre des grandes œuvres est celle d'une capacité d'écoute de leurs auteurs qui nous rend responsable du message et de la forme que ces derniers ont voulu nous transmettre. La réception de l'œuvre consiste en un exercice d'interprétation par le biais duquel l'interprète prend en charge le sens, et se dépasse dans l'effort effectué pour actualiser l'émotion sensible ou intellectuelle qui est le véritable potentiel de l'œuvre. Par conséquent, l'interprétation généreuse d'un classique est tout autre qu'un retour sclérosant à la tradition : elle consiste en une aventure du fait qu'elle est ouverture à des potentialités qui peuvent faire radicalement faire changer les êtres sensibles et intelligents qui évoluent dans le présent. Par exemple, l'interprétation de *Hamlet*, ou celle du *Prince* de Machiavel, doivent accepter d'accueillir le potentiel d'inquiétude de ces œuvres, au risque de perturber considérablement la quiétude de ceux qui s'y livrent. Si bien le classique traverse le temps parce qu'il est capable de donner une forme à l'inquiétude des contemporains, à leur inquiétude sans forme il répond par sa forme, qui est mise en forme artistique de l'inquiétude. On pourrait ici mentionner le film *L'esquive*, d'Abdelatif Kechiche (2004), dans lequel de jeunes banlieusards en jouant

Il existe donc quelque chose comme un dialogue secret entre les chefs d'œuvre du passé et les actions et aussi les œuvres du présent. Non que la valeur de l'action présente, ni que la qualité de l'œuvre du présent se jaugent toujours vis-à-vis du respect du modèle original, mais elles s'évaluent certainement en fonction de la capacité des actions et des œuvres contemporaines à assumer la complexité des choses. Ainsi et seulement ainsi, le classique est susceptible de révéler sa profondeur. Trois exemples récents tirés de l'œuvre de Shakespeare : les pièces du grand dramaturge élisabéthain ont inspiré aussi bien *Shakespeare in Love* de John Madden (1998), une bluette inspirée de *Roméo et Juliette*, que *Beaucoup de bruit pour rien* (1993), *Henry V* (1989), ou enfin *Hamlet* (1996), tous films de Kenneth Branagh. A la différence du premier cas, film plat qui réduit l'intrigue à la psychologie amoureuse romancée, les films de ce dernier restituent les

⁴⁵ Georges Steiner, *ibidem*, p. 27.

ambiguïtés qui émanent des pièces du génie britannique, qu'il s'agisse de celles des légèretés de l'amour ou de celles de la gravité de la politique et de la guerre.

A présent, je voudrais souligner certains points de divergences entre les deux auteurs qui me paraissent très intéressants pour notre propos. Si les deux auteurs entreprennent tous deux de revenir sur la crise moderne et contemporaine du jugement critique et entendent doter « l'âme désarmée » de moyens de juger, ce qui rend une telle démarche possible est profondément différent ici et là. L'argumentation de Strauss repose sur le postulat qu'il existe un ordre naturel des choses dont la connaissance permet l'évaluation et fonde l'axiologie. D'où le fait que *Droit naturel et histoire* constitue son œuvre centrale, le pivot de ses lectures de l'Antiquité et de la modernité : l'enquête sur la tradition du droit naturel classique et sur son dévoiement par la modernité veut attester de la perte de vue de la structure d'ordre qui régit la nature et le jugement de tous les êtres naturels conscients. D'où le fait, également, que l'on puisse affirmer que la pensée de Strauss se fonde et débouche sur la dimension théologico-politique.

Dans sa tentative parallèle, Arendt n'estime pas pouvoir disposer pas d'un tel support pour le jugement. Celui-ci se fonde sur les facultés de l'entendement – on pourrait parler pour qualifier de kantienne la conception arendtienne du jugement, et on est même invité par l'oeuvre, puisque la troisième partie de son dernier ouvrage, malheureusement jamais écrite, s'intitule « Juger », tandis que les textes préparatoires portent sur la *Critique de la faculté de juger*. Il ne s'agit nullement pour Arendt de poursuivre directement l'oeuvre de Kant : son entreprise paraît plutôt d'inspiration kantienne que strictement orthodoxe – elle n'entend ni énoncer les conditions a priori des jugements purs, pratiques ou téléologiques, ni mettre en application les catégories kantienne. Elle veut simplement dire que l'entendement humain possède par lui-même la compétence du jugement. De ce point de vue, Arendt paraît assumer ce qu'on a appelé « la révolution copernicienne » en philosophie, elle accepte la modernité philosophique en ce qu'elle reconnaît à la subjectivité le pouvoir de forger de représentations théoriques et pratiques du réel, à savoir des concepts adéquats aux phénomènes et des idées régulatrices des fins légitimes. Sur ce dernier terrain, Arendt fournit dans la *Crise de la culture* des éléments originaux pour un kantisme rénové, un kantisme politique :

« La pensée politique est représentative. Je forme une opinion en considérant une question donnée à différents points de vue, en me rendant présentes à l'esprit les positions de ceux qui sont absents ; c'est-à-dire que je les représente. Ce processus de représentation n'adopte pas aveuglément les vues réelles de ceux qui se tiennent quelque part ailleurs d'où ils regardent le monde dans une perspective différente ; il ne s'agit pas de sympathie comme si j'essayais d'être ou de sentir comme quelqu'un d'autre, ni de faire le compte des voix d'une majorité et de m'y joindre, mais d'être et de penser dans

ma propre identité où je ne suis pas réellement. Plus les positions de gens que j'ai présentes à l'esprit sont nombreuses pendant que je réfléchis sur une question donnée, et mieux je puis imaginer comment je sentirais et penserais si j'étais à leur place, plus forte sera ma capacité de pensée représentative et plus valides seront mes conclusions finales, mon opinion. (C'est cette aptitude à une « mentalité élargie » qui rend les hommes capables de juger ; comme telle, elle fut découverte par Kant dans la première partie de sa *Critique du jugement*, encore qu'il ne reconnût pas les implications politiques et morales de sa découverte.) Le véritable processus de formation de l'opinion est déterminé par ceux à la place de qui quelqu'un pense et use de son propre esprit, et la seule condition à cet emploi de l'imagination est d'être désintéressé, libéré de ses intérêts privés. De ce fait, même si je fuis toute compagnie et si je suis complètement isolé pendant que je forme une opinion, je ne suis pas simplement tout seul avec moi-même dans la solitude de la pensée philosophique, je reste dans ce monde d'universelle interdépendance où je peux me faire le représentant de qui que ce soit d'autre. Je peux, bien entendu, m'y refuser et former une opinion qui ne tienne compte que de mes propres intérêts, ou des intérêts du groupe auquel j'appartiens ; rien n'est évidemment plus commun, même chez des gens hautement sophistiqués, que l'obstination aveugle qui se manifeste dans le manque d'imagination et l'incapacité à juger. Mais la qualité même d'une opinion, aussi bien que d'un jugement, dépend de son degré d'impartialité. »⁴⁶

L'œuvre de juger est donc directement politique : la communauté d'avis formés par l'opinion éclairée est à concevoir dynamiquement, sur le mode du réseau qui s'informe en permanence.

En d'autres termes, avec cette ligne de fracture qui sépare ici Arendt et Strauss, tout se passe comme si deux formes d'esprit fondamentales faisaient retour dans la modernité. Il existe quelque chose comme un « platonisme » de Strauss – à partir de l'idée selon laquelle il existe une structure immuable à l'œuvre dans la nature, qu'une pensée attentive au tout peut déceler, et dont l'étude nourrit l'existence. Et l'œuvre arendtienne a été identifiée avec raison comme une sorte de l'aristotélisme : non seulement la distinction entre *praxis* et *poiësis* (entre l'action qui est sa propre finalité et la production, ou action trouvant sa finalité dans une œuvre), qui nourrit son dialogue avec les penseurs de la modernité, est typiquement aristotélicienne (via les séminaires de Heidegger), mais encore le thème de la primauté essentielle de l'action politique sur toute forme d'action humaine fait incontestablement revivre la fameuse thèse de la *Politique* du « *dzôon politikon êkhôn logon* », à savoir celle selon laquelle l'homme est cet animal doué de raison qui s'exprime par le langage sensé afin de créer une communauté politique qui est plus fondamentale que la communauté naturelle de la famille, parce qu'elle est cette réalité naturelle qui lui permet en quelque sorte de s'accoucher lui-même collectivement.

Avec les positions respectivement prises par Strauss et par Arendt, ce sont donc deux

⁴⁶

Hannah Arendt, « Vérité et politique », in *La crise de la culture. Huit exercices de pensée politique*, trad. C. Dupont et A. Huraut, Paris, Gallimard, « Folio Essais », p. 307-309.

formes éminentes de la pensée antique qui font retour dans la modernité. Tout se passe par conséquent comme si deux deux variantes du socratisme, deux éminentes possibilités de vie philosophique dans laquelle s'instaure le dialogue entre la pensée et la cité, revenaient pour tirer la modernité de sa grisaille relativiste ou du marasme issu de la crise de la pensée progressiste. Tout se passe encore comme la fameuse fresque du Vatican due à Raphaël, *L'école d'Athènes*, se trouvait ravivée pour signaler avec ironie à la modernité qu'elle n'a pas progressé. Tout se passe enfin comme si les formes les plus hautes de l'exigence philosophique n'appartenaient pas à un passé désormais révolu, mais s'offraient à vivre à ceux qui ont assez de courage pour le faire.

Ma conclusion veut achever de construire cette notion d'« humanités réactionnaires ». Cette expression correspond à *une entreprise de requalification des Anciens* qu'il est nécessaire d'entendre sur plusieurs plans distincts. Premier plan, il importe de saisir la vision du monde des Anciens, et de la méditer, car elle est plus exacte et plus conforme à la condition de l'homme que ne l'était celle des modernes et que ne l'est évidemment celle des contemporains totalement égarés. Ce plan ouvre la porte à l'exercice de la vie philosophique. Ici, « réactionnaire » signifie notamment ceci : la méditation des humanités nous apprend que la condition temporelle des hommes, leur insertion dans une chronologie, ne correspond nullement à une condition historique, si l'on entend par là, comme le faisait la philosophie de l'histoire, le fait que les hommes sont soumis à un processus collectif de transformation, que l'on peut par exemple nommer « progrès ». L'œuvre de l'esprit, méditée, impose à la pensée ce constat que Socrate, Machiavel, Rembrandt, Mozart, sont nos contemporains, tous ces grands auteurs sont du moins les contemporains de l'homme qui aspire à une vie philosophique, c'est-à-dire à une vie spirituellement riche. D'où le fait que le mot « réactionnaire » possède aussi un autre sens : cet homme se trouve fatalement ne pas adhérer à son époque. Sa conscience et sa sensibilité ne sont totalement insérées dans celle-ci ; les mœurs, les idées dominantes de ses concitoyens, l'homme éduqué les comprend sans totalement les partager, et surtout sans être dominé par elles – il est capable de les juger, et comme son jugement est adossé à des règles qui n'ont pas leur origine dans ce temps-ci, il est susceptible de les passer au crible d'un très rude canon. L'esprit formé à la haute culture peut par conséquent se montrer un fort désagréable critique vis-à-vis de la culture contemporaine et à l'égard de ses complaisances ; et il n'adhère pas à un préjugé dominant, celui qui est imposé par l'historicisme : il ne croit pas que, d'une manière générale, la culture « évolue », qu'elle « progresse » dans le bon sens. Il est même susceptible d'affirmer que « c'était mieux avant », ainsi qu'en témoignent indiscutablement à ses yeux la tradition des œuvres de l'esprit.

Deuxième plan, les œuvres de l'esprit engendrées par les classiques possèdent des vertus éducatives incomparables même pour qui n'aspire pas à mener une vie philosophiques. C'est

sur l'honnête homme et sur le citoyen communs qu'elles sont susceptibles, si on les cultive, de permettre à chacun d'aiguiser son jugement, c'est-à-dire de se rendre actif par l'esprit dans un monde qui l'incite toujours davantage à être passif en consommant des productions culturelles. La vertu éducative des œuvres se traduit de manière axiologique et morale : les individus éduqués refusent le relativisme culturel généralisé, ils osent proposer des hiérarchies entre les œuvres et même entre les « cultures » qui se heurtent dans l'espace social. Leur « réaction » provient du fait qu'ils osent qualifier le monde qui les entoure en termes de beau et de laid (ou de beau et d'insignifiant), de juste et d'injuste, de bien et de mal. Se doter des critères du jugement engage donc la personnalité sur la voie d'une existence régie par les valeurs – sans doute ici Strauss et Arendt divergent-ils sur la manière dont ces valeurs sont fondées sur un ordre naturel ou se refondent dans une pratique « politique » de l'événement.

Strauss non plus qu'Arendt ne sont à proprement parler des humanistes. Ils sont convaincus de la haute valeur des humanités dans un monde dans lequel l'humanisme a disparu. Ils ne seraient pas en désaccord avec les terribles sentences énoncées par Peter Sloterdijk dans *Règles pour le parc humain* à propos de la mort de l'humanisme – ces sentences d'après lesquelles le temps est révolu où les livres, ces longues lettres que des hommes adressent à des amis qu'ils ne connaissent pas encore, sillonnaient le monde et y tissaient un réseau de civilité⁴⁷. Ils n'y souscriraient pas, mais les entendraient et les interpréteraient comme un symptôme de la crise de notre temps. Chez eux, le recours aux classiques susceptibles de forger et de nourrir le jugement s'effectue précisément dans la perspective d'une *faillite* de l'humanisme historique. Plus exactement, leur lecture des classiques invite à reposer la question que s'étaient posés les humanistes : quel « retour » aux classiques est possible ? Stricto sensu, pour les deux auteurs, aucun retour direct aux Anciens n'est envisageable – la condition de l'homme moderne est profondément différente de celle des Anciens. En revanche si l'*idée* d'un retour est possible, cela signifie que notre rapport au temps n'est pas intégralement déterminé par le présent : en dépit de leur critique respective des méfaits du concept moderne d'histoire, l'homme doit donc pour Strauss et Arendt être envisagé comme une espèce historique, au sens où il est un être pour lequel le rapport au temps est dynamique, puisqu'il se trouve décentré par rapport au présent, excentré à la fois vers le passé et vers le futur, hanté par ce qui n'est plus et obsédé par ce qui n'est pas encore, en tension entre les canons délivrés par la tradition et l'espoir secret d'un monde plus juste (« secret », car, s'il s'agit bien de philosopher, donc de penser le monde tel qu'il devrait être, il ne s'agit pas pour eux d'aspirer à modifier l'homme).

Réaction philosophique, donc, et non pas politique. Cela découle du fait que la

⁴⁷ Peter Sloterdijk, *Règles pour le parc humain. Une lettre en réponse à la Lettre sur l'humanisme de Heidegger* [1999], trad. O. Mannoni, Paris, Mille et une nuits, 2000 ; cf. également *La domestication de l'Être* [2000], trad. O. Mannoni, Paris, Mille et une nuits, 2000.

tradition est par elle-même incomplète : « retrouver » le passé n'a aucun sens si cette redécouverte n'est pas complétée par le travail d'une subjectivité proprement philosophique, ou plutôt elle est vide de sens si elle n'est pas comprise dans le cadre de l'existence philosophique pour Strauss (le philosophe et ses rapports tendus avec la cité), comme pour Arendt (l'attitude de « souci du monde » ou celle de « la vie de l'esprit »). En dépit de leur position à propos de l'Antiquité et de la culture, ni l'un ni l'autre ne sont des traditionalistes. D'ailleurs politiquement, et pour employer les termes dans l'acception qu'on leur confère aux USA, Strauss aussi bien que Arendt sont des « libéraux », et non stricto sensu des conservateurs : ils estiment que « l'éducation libérale » est permise à tous ceux qui ont la volonté de comprendre le monde. Strauss voulant former des « gentilshommes » se rattache probablement – mais surtout du fait d'une postérité qui lui échappe largement – se rattache à certains néoconservateurs (tels les Juifs new-yorkais de gauche rangés à droite dans les années 70 sous l'effet de la radicalisation de la « New Left » devenant multiculturaliste)⁴⁸. Arendt entreprenant de penser les conditions d'une opinion publique capable de juger au sens kantien se rattache à la gauche, et l'on sent jusqu'au bout chez elle l'influence spartakiste de Rosa Luxembourg.

Dans tous les cas, et quelles que soient les différences entre les auteurs, Strauss, Arendt, Bloom, Finkelkraut et Steiner – tous culturellement réactionnaires, mais parfois politiquement et moralement progressistes – le sont du fait qu'ils estiment que le mot « culture » signifie « accession de l'esprit à la complexité » ou encore « sortie de l'insignifiance ». Ainsi souscriraient-ils sans réserve à ce mot terrible et beau de l'architecte Auguste Perret : « le mot style n'a pas de pluriel ».

⁴⁸ Le libéralisme de Strauss consiste, du point de vue de son attachement à un régime de libertés individuelles, à vanter l'Amérique comme patrie de la liberté, et, du point de vue théorique, à en appeler à la raison contre la tradition ou contre les supposées évidences immédiates de la nature. Cf., pour le premier point de vue, la préface de *La cité et l'homme*, et les *Pensées sur Machiavel*, p. 45 : « Les États-Unis peuvent être considérés comme le seul pays au monde dont la fondation s'est faite en opposition explicite aux principes machiavéliens. [...] La liberté n'est certes plus le domaine réservé des États-Unis, mais les États-Unis sont devenus le rempart de la liberté ». Et pour le second, *Droit naturel et histoire*, p. 271-273 ; Strauss estime que pour les classiques, comme pour lui-même, « la meilleure constitution est une invention de la raison, c'est-à-dire le produit d'une activité consciente ou organisatrice d'un ou de plusieurs individus ».