



HAL
open science

Leo Strauss et la loyauté des infidèles

Adrien Louis

► **To cite this version:**

Adrien Louis. Leo Strauss et la loyauté des infidèles. L'exil et l'errance : le travail de la pensée entre enracinement et cosmopolitisme, 2016, 978-2-89578-547-7. hal-04421879

HAL Id: hal-04421879

<https://hal.science/hal-04421879v1>

Submitted on 28 Jan 2024

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.

Leo Strauss et la loyauté des infidèles

Adrien Louis

Le moins que l'on puisse dire, c'est que les œuvres de Leo Strauss ne sont pas de celles qui portent une trace explicite de la vie de leur auteur. En fait, il ne serait pas exagéré de dire que durant ses dernières années, Strauss a produit les œuvres les plus singulièrement impersonnelles du vingtième siècle. Ses livres sur les comédies d'Aristophane, les dialogues socratiques de Xénophon et les *Lois* de Platon sont en effet des paraphrases presque littérales de ces textes anciens. Ces paraphrases sont certes introduites comme des contributions à la compréhension «du problème de Socrate», mais Strauss ne prend guère la peine de préciser à son lecteur la véritable nature de ce problème. À considérer ces faits, l'on serait tenté de penser que la tendance profonde de Strauss fut de s'effacer complètement derrière les œuvres qu'il recommandait à notre attention, et même d'affranchir ses travaux de tout contexte politique déterminé. Une telle conclusion serait toutefois extrême et, heureusement pour notre propos, Strauss a également écrit quelques lignes qui nous invitent explicitement à comprendre son œuvre à l'aune de certains aspects de sa vie.

L'œuvre de Leo Strauss à la lumière de sa vie

En 1964, dans la préface allemande à son livre sur Hobbes publié initialement en 1936 en Angleterre, Strauss indique en effet que «le problème théologico-politique» est resté le thème constant de ses recherches depuis son premier travail sur Spinoza, entamé en 1925. Or, ce problème théologico-politique, Strauss affirme par ailleurs y avoir été d'abord confronté en tant que jeune Juif né et élevé en Allemagne, dont la jeunesse accompagna, pour ainsi dire, la naissance et la mort de la république de Weimar. Ainsi sommes-nous autorisés à considérer quelques éléments de sa biographie.

Strauss est donc né en Allemagne en 1899, dans une région rurale à proximité de Marbourg. Issu d'une famille juive orthodoxe de la classe moyenne, partageant avec la communauté juive locale une forme de conservatisme la rendant assez imperméable aux tendances réformatrices et libérales qui travaillaient les communautés plus urbaines, Strauss s'éloigna néanmoins insensiblement de cette orthodoxie durant sa scolarité, pour être finalement converti à l'âge de dix-sept ans au «sionisme politique pur et simple¹» (*simple, straightforward political sionism*). Jusqu'à la fin des années 1920, il contribua activement aux débats animant les divers mouvements sionistes, faisant rapidement montre d'une grande exigence de probité intellectuelle qui, finalement, le conduisit à voir les limites

¹ Voir «A giving of accounts: Jacob Klein and Leo Strauss», dans K. H. Green (dir.), *Jewish Philosophy and The Crisis of Modernity*, New York, State University of New York Press, 1997, p. 460.

théoriques et en un sens insurmontables du projet sioniste. Parallèlement à cet engagement intellectuel dans le mouvement sioniste, il suivit des études en philosophie, en mathématique et en science, qui se terminèrent formellement en 1921, avec la soutenance d'une thèse sur le problème de la connaissance chez Jacobi, sous la direction d'Ernst Cassirer. Étudiant ensuite, de manière plus informelle, la théologie, l'histoire et la philosophie dans diverses universités allemandes, il fut recruté en 1925 par l'Académie pour la science du judaïsme, dont la principale vocation était d'établir un lien entre le monde universitaire et la communauté juive. C'est durant cette période qu'il mena à terme ses recherches sur la critique de la religion chez Spinoza et ses prédécesseurs, qui firent l'objet de son premier livre paru en 1930. En 1932, il obtint une bourse de la fondation Rockefeller lui permettant de poursuivre en France et en Angleterre ses études sur Hobbes et la philosophie médiévale musulmane et juive. L'accession d'Hitler au pouvoir en 1933 rendit impossible son retour en Allemagne. Après une période de difficultés financières et de recherches infructueuses d'un poste universitaire, il finit par émigrer aux États-Unis en 1937. Il y obtint la citoyenneté américaine et un premier poste permanent à la New School for Social Research de New York en 1938. Il y resta jusqu'en 1949, date à laquelle il fut recruté dans le département de science politique de l'université de Chicago, où il acquit la notoriété comme professeur et chercheur. Il prit sa retraite en 1968, et mourut en 1973 à Annapolis, dans le Maryland.

Strauss appartient donc à cette vaste communauté d'universitaires et d'intellectuels juifs allemands qui fuirent l'Allemagne hitlérienne. Peut-on pourtant attribuer à son expérience concrète et personnelle de l'exil un effet déterminant sur l'orientation de sa pensée politique? À vrai dire, une telle hypothèse nous semblerait assez aventureuse². Dans ses œuvres et dans sa correspondance, Strauss ne fait jamais de son propre exil un objet de réflexion d'ordre théorique. Par ailleurs, l'orientation de ses recherches semble avoir été pour l'essentiel déterminée avant son départ d'Allemagne. En tout cas, lorsque Strauss évoque le changement décisif d'orientation philosophique qui lui fit percevoir comme possible, pour dépasser l'horizon de la pensée et de la politique libérales, un retour au rationalisme prémoderne, il situe ce changement en 1932³. À partir de là, l'évolution qui peut se remarquer dans son œuvre peut assez bien s'expliquer par la dynamique interne de sa recherche, sans qu'il soit nécessaire d'avoir recours aux effets invérifiables de son exil sur sa pensée.

² L'aventure a été tentée, si l'on ose dire, par Eugene R. Sheppard dans son livre d'ailleurs extrêmement bien documenté *Leo Strauss and the Politics of Exile: The Making of a Political Philosopher*, Waltham (Mass.), Brandeis University Press, 2006.

³ L'édition américaine du livre de Strauss sur Spinoza, parue en 1965, comprenait en annexe la recension qu'il avait faite de *La notion de politique* de Carl Schmitt en 1932. Dans la préface à cette édition, Strauss indique que cette recension constitue la première expression de son changement d'orientation.

Mais si son expérience personnelle de l'exil ne fut pas manifestement déterminante, c'est peut-être pour cette simple raison que Strauss, en tant que juif né et élevé en Allemagne dans une famille orthodoxe, s'est très tôt senti membre d'un peuple fondamentalement en exil. Voici en effet ce qu'il rapporte lors d'une conférence prononcée en 1962 à la Hillel House de l'université de Chicago: «Je crois pouvoir dire, sans aucune exagération, que depuis très, très longtemps, le principal thème de mes réflexions a été ce qu'on appelle "la question juive". Permettez-moi de mentionner ce simple fait, remontant loin en arrière dans mon enfance. Je crois que j'avais cinq ou six ans, vivant dans une très petite ville allemande, un village, lorsque je vis dans la maison de mon père des réfugiés venus de Russie, après des pogroms qui avaient eu lieu là-bas. Des femmes, des enfants, des hommes âgés en route pour l'Australie. À cette époque cela ne pouvait pas arriver en Allemagne. Nous autres juifs vivions dans une paix profonde avec nos voisins non juifs. Il y avait un gouvernement qui n'était peut-être pas admirable à tous égards, mais qui faisait régner un ordre admirable partout; et des choses telles que des pogroms y auraient été absolument impossibles. Néanmoins, l'histoire que j'entendis à cette occasion sur les pogroms en Russie me fit une très forte impression, que je n'ai pas oubliée jusqu'à ce jour. Ce fut un moment inoubliable. J'ai ressenti pour un moment que cela pourrait arriver ici⁴.» Cette citation éloquente pourra nous servir de point de départ.

Le refus de la condition d'exilé: le sionisme politique

Si en 1962, Strauss juge éclairant de partager son souvenir d'enfance sur les juifs exilés de Russie, c'est probablement que cette expérience a joué un rôle dans son orientation politique de jeunesse et ainsi, dans sa première rencontre avec le problème «théologico-politique». Nous l'avons mentionné, Leo Strauss dit avoir été converti au «sionisme politique pur et simple» à l'âge de dix-sept ans. Le sionisme politique consiste essentiellement à affirmer que la condition juive ne peut être soulagée des maux, des menaces et des humiliations qui l'accablent que par l'établissement d'un État juif, et par la volonté déterminée de prendre en charge l'établissement d'un tel État. À cet égard, comme Strauss ne cesse de le souligner à diverses reprises dans ses écrits de jeunesse, le sionisme politique signifie le refus du *galut*, c'est-à-dire de l'exil du peuple juif. Mais dans la tradition religieuse juive, le *galut* doit être supporté comme une épreuve dans l'attente du Messie, qui seul rassemblera son peuple dispersé aux quatre coins du monde et rétablira sa souveraineté sur la terre d'Israël. Rejetant l'exil, le sionisme politique rejette donc aussi la tradition et l'orthodoxie juives. De fait, en considérant l'existence concrète des juifs exilés comme essentiellement déshonorante, le sionisme

⁴ L. Strauss, «Why we remain Jews: can Jewish faith and history still speak to us?», dans *Jewish Philosophy and The Crisis of Modernity*, New York, State University of New York Press, 1997, p. 312-313.

«pur et simple» rejette d'emblée la compréhension religieuse de cette existence. Le sionisme politique est fondamentalement athée.

Dans ce rejet de l'orthodoxie, et dans cette espérance mise dans une solution purement humaine au problème juif, le sionisme politique se trouve dans la droite lignée de l'assimilationnisme. Il ne s'en distingue qu'en ce que lui-même vise le retour à une existence politique normale pour le peuple juif, tandis que l'assimilationnisme vise le retour à l'existence normale des individus dans une nation initialement étrangère⁵. Mais tandis que l'assimilation place fondamentalement ses espoirs dans la capacité des nations et des peuples à vivre en accord avec les grands principes des droits de l'homme, le sionisme politique, notamment dans le cas de Strauss, tend à rejeter ces espoirs comme de pures illusions, sans rapport avec la nature réelle de la politique, des peuples et des nations.

Si l'on accepte donc de décrire la situation du jeune Strauss comme celle d'un jeune homme marqué par son appartenance à une nation en exil, alors cette situation a pu conditionner sa perplexité face aux idéaux de 1789, en même temps que son parti pris pour l'action politique du peuple juif. Toutefois, même s'il dit avoir été converti «au sionisme politique pur et simple», Strauss ne semble pas avoir été concrètement investi dans le projet d'établissement d'un État juif. Ce qui caractérise plutôt les écrits du jeune Strauss, c'est que son refus de la condition d'exilé du peuple juif s'accompagne d'une perplexité devant la rupture avec la tradition qu'implique ce refus. Car si le projet sioniste implique le rejet de la tradition juive, qu'est-ce qui déterminera spirituellement l'État juif que les sionistes veulent fonder? L'urgence de l'action peut-elle dispenser le sionisme politique d'une réflexion honnête et rigoureuse sur ce point? Le rejet de la tradition peut-il être le dernier mot de l'action sioniste? Strauss semble en douter. Ainsi le voit-on articuler, dans ses écrits de jeunesse, une interrogation constante sur la détermination morale du sionisme et du judaïsme contemporain. Ces écrits semblent aux prises avec ce problème précis: comment déterminer spirituellement le futur État juif, dont la fondation même suppose une rupture radicale avec la tradition religieuse?

Ce qu'il y a de plus notable dans la manière dont Strauss aborde et approfondit cette question, c'est la forte hostilité critique dont il fait montre envers le sionisme culturel qui, pour surmonter le hiatus entre la tradition et la politique, cherche à repenser la religion juive en termes d'expériences purement humaines, faisant notamment de Dieu l'objet d'une expérience simplement subjective ou d'une rencontre intime, sans plus lui reconnaître l'existence réelle d'un Être qui s'est révélé dans l'histoire et a donné sa Loi au peuple. Dans cette compréhension intériorisée de la religion, miracles et prophéties ne renvoient pas à des événements réels, mais sont compris comme de simples métaphores. Parce que Strauss prend extrêmement au sérieux le problème que pose le conflit entre la tradition et la politique, et qu'il cherche à concevoir avec lucidité quelle pourrait être l'orientation fondamentale de la vie juive, il refuse les solutions qui, pour sauver la tradition, contribuent en fait à en trahir la

⁵ Voir L. Strauss, «Response to Frankfurt's word of principle», dans *The Early Writings*, New York, State University of New York Press, 2002, p. 68.

substance. Comprendre la religion juive comme une culture ou comme un produit de l'esprit humain, c'est trahir le sens élémentaire de cette religion. Car ce que le passé juif a légué comme un fait fondamental, c'est au moins que la religion a d'abord affaire avec Dieu dans son existence objective, et non avec l'être humain et ses expériences intimes⁶. Critiquant de la sorte le sionisme culturel, Strauss semble parfois être un sioniste religieux et orthodoxe. Il se défend néanmoins de tout parti pris en faveur de l'orthodoxie. À ses yeux, c'est dans la mesure où le rejet de la tradition ne peut être le dernier mot du sionisme politique qu'il faut s'attacher à comprendre correctement cette tradition. C'est simplement pour situer exactement le judaïsme contemporain qu'il faut s'attacher à être en un sens fidèle à la Loi, ou en tout cas, à la manière dont était comprise la Loi des ancêtres⁷. Une fidélité paradoxale à la Loi, qu'il faut s'attacher à restituer ou à conserver dans son intégrité, semble commandée à la conscience de celui qui s'en est séparé. Tout se passe comme si l'abandon de la Loi ne devait pas se rendre en plus coupable de défigurer la Loi. Le sérieux de la situation exige l'honnêteté intellectuelle la plus conséquente: telle est l'attitude générale du jeune Strauss, qui aboutit à cette étrange défense simultanée de l'orthodoxie religieuse et du sionisme politique.

Quel rapport à la religion et à la tradition juive peut entretenir celui qui a rompu avec cette tradition, tout en la sachant constitutive du peuple auquel il appartient et tout en étant forcé de réfléchir à la future orientation politique et spirituelle de ce peuple? La question juive, dans les écrits du jeune Strauss, nous semble pouvoir se formuler dans ces termes. Or, on peut au moins trouver une analogie entre ce problème et celui que Strauss présentera plus tard comme étant à l'œuvre dans les démocraties occidentales elles-mêmes.

Dans l'introduction à *La cité et l'homme*, publiée en 1964, Strauss évoque en effet une crise de l'Occident qui douterait de plus en plus de la viabilité du projet politique libéral. Selon la présentation qu'en fait Strauss, le projet libéral ou moderne consistait essentiellement à vouloir réaliser une société universelle d'êtres humains libres et égaux, libérés de tous les motifs de se faire du tort, notamment grâce au développement économique et scientifique susceptible d'apporter «une abondance universelle». Dès le départ, un tel projet avait impliqué, selon Strauss, d'abaisser les fins de la vie humaine et politique. Loin de viser le développement moral des individus, et loin de se constituer autour d'une conception déterminée de l'excellence humaine ou du bien, la société libérale devait essentiellement reposer sur les passions élémentaires des hommes: le désir de préservation et la crainte de la mort. C'est précisément dans la mesure où il misait sur de telles passions, partagées par tous les individus, que le projet libéral de société universelle semblait viable. Selon Strauss, il cessa pourtant de le paraître au lendemain de la seconde guerre mondiale. Confrontées à la politique de l'URSS, les

⁶ *Ibid.*, p. 70.

⁷ Voir l'un des écrits les plus éclairants pour comprendre la réflexion sioniste de Strauss, et pour percevoir les malentendus auxquels cette réflexion donnait lieu: «Comment on Weinberg's critique», dans *The Early Writings*, *op. cit.*, p. 120.

démocraties occidentales se mirent à douter des perspectives du progrès en vue d'une société universelle, et ressentirent une lacune dans l'orientation de leur politique. En particulier, face aux pratiques violentes de l'URSS, les démocraties comprirent mieux toute l'importance d'une détermination morale de leur propre régime. Mais comment justifier rationnellement cette détermination morale à l'heure où les sciences humaines déclarent la relativité de tous les jugements de valeur? D'une certaine manière, les démocraties occidentales apparaissent chez Strauss confrontées à ce problème: comment trouver et justifier une orientation morale qui paraît désormais compromise par les principes mêmes du projet libéral et de la science moderne?

L'analogie entre le problème juif et la crise occidentale, dans la perspective de Strauss, peut donc tenir au fait que Juifs et Occidentaux sont des modernes également confrontés au vide laissé par une tradition détruite, mais dont ils ressentent malgré tout le besoin dans leur orientation politique. Il est vrai que la tradition occidentale ne repose pas sur un principe unique, comme l'est la Loi pour le peuple juif. Strauss lui-même indique que «la tradition occidentale» a deux sources distinctes, à savoir la Bible et la philosophie, Jérusalem et Athènes. Pour sortir de la crise où, selon Strauss, ils se trouvent plongés, les Occidentaux ne peuvent donc se replier sur une tradition unique. Ils sont au contraire contraints de faire revivre le conflit qui ne cessa d'opposer la Bible et la philosophie⁸. Mais cette différence entre la tradition occidentale et la tradition juive ne semble pas affecter la démarche générale de Strauss. Considérant la crise des Lumières modernes et ses effets sur le judaïsme et le rationalisme contemporains, Strauss a été progressivement amené à contester la victoire de ces Lumières sur la tradition biblique, et ensuite à réfléchir à la manière dont les philosophes prémodernes avaient conçu leur propre rapport, apparemment plus apaisé et fidèle, à la tradition. C'est par ce biais que nous retrouvons les thèmes de l'exil et de la loyauté des philosophes, si essentiels dans l'œuvre de Strauss.

Les philosophes dans la cité: la loyauté des infidèles

Aujourd'hui, cette œuvre est surtout connue pour un certain nombre de thèmes et de fortes propositions polémiques. Une de ces propositions les plus constantes, et soutenue avec le moins d'ambiguïté, est que la philosophie politique ancienne ou classique — celle des philosophes grecs et de leurs successeurs romains, juifs et musulmans — est purement et simplement supérieure à la philosophie politique moderne, entamée par Machiavel et culminant, selon Strauss, dans la sociologie. Cette supériorité, le philosophe l'attribue à deux éléments. En premier lieu, la philosophie politique ancienne se distingue par son rapport direct aux choses politiques telles qu'elles sont vécues et appréhendées par les citoyens et les autres acteurs politiques. Ce faisant, la philosophie politique

⁸ Voir L. Strauss, «Progress or return?», dans *Jewish Philosophy and The Crisis of Modernity*, *op. cit.*, p. 87-136.

ancienne respecte ce que Strauss appelle souvent l'appréhension naturelle des choses humaines, et possède ainsi un grand pouvoir éclairant sur notre expérience politique — tandis que la philosophie moderne et la sociologie, qui prétendent se détacher du point de vue du citoyen pour parvenir à l'objectivité, s'avèrent finalement incapables d'éclairer notre appréhension de phénomènes tels que la tyrannie. En second lieu, la philosophie politique ancienne a selon Strauss beaucoup mieux compris et analysé le rapport de la philosophie à la cité, ou de la raison à la vie politique. En particulier, la philosophie politique ancienne aurait eu une conscience plus juste de la distance insurmontable entre la vie politique et la vie philosophique, et même de l'hostilité fondamentale de la cité vis-à-vis de la philosophie. Tout à l'encontre des Lumières modernes et de leur projet d'une société rationnelle, éclairée par les principes de la philosophie ou à tout le moins encourageant l'autonomie intellectuelle des individus, les philosophes politiques anciens auraient donc pris soin de concilier leur radicalisme philosophique avec les opinions et les autorités de la cité. C'est donc la conscience du conflit insurmontable entre les exigences de la vie politique et les exigences de la vie philosophique qui aurait conduit les philosophes anciens et médiévaux à pratiquer un art d'écrire particulier, usant des artifices de la rhétorique pour ne pas choquer les autorités, tout en distillant les signes d'une pensée hétérodoxe pour les lecteurs désireux de comprendre. De fait, Leo Strauss est aussi largement connu pour cette redécouverte de l'art d'écrire, et les implications de cette découverte sur la lecture et l'interprétation des textes anciens.

Nous avons dit plus haut que dans ses écrits de jeunesse, Strauss faisait montre d'une paradoxale fidélité à la Loi: bien qu'ayant rompu avec la Loi juive, il combattait tous les discours qui, pour l'accommoder aux besoins du moment, contribuaient en fait à la défigurer. Lorsqu'il se mit à approfondir ses lectures des philosophes juifs et musulmans, Leo Strauss redécouvrit toute une tradition de philosophes qui, tout en ne renonçant en rien à l'exigence de comprendre les choses à la lumière naturelle de la raison, avaient néanmoins su dissimuler leur radicalité en ménageant les principes fondamentaux de l'orthodoxie de leur temps. Nous retrouvons donc là encore une sorte de fidélité à la Loi de la part de ceux qui s'y sont rendus étrangers. Il s'agit cette fois d'accommoder l'enseignement ou la recherche de la vérité philosophique aux besoins de la cité et de la Loi. Mais comment comprendre ce loyalisme des philosophes fondamentalement infidèles?

Que le philosophe soit une sorte d'exilé ou d'étranger dans sa propre cité, que sa préoccupation constante pour la découverte des principes des choses l'éloigne radicalement des autres citoyens et de leurs aspirations communes, c'est ce qu'un grand nombre de textes classiques suggèrent, notamment chez Platon. Strauss reprend volontiers, et même exacerbe cette figure du philosophe radicalement étranger à la vie humaine. Il aime ainsi à souligner que le philosophe dans sa quête de vérité et de compréhension de la nature se présente d'abord comme l'homme le plus indifférent aux choses humaines, c'est-à-dire aux soins que les hommes portent généralement à leur maison et à leur cité. Occupé à contempler l'ordre éternel du tout (Strauss aime assez reproduire ces formules quelque peu édifiantes), le philosophe ne peut que percevoir la vanité des affaires humaines,

et même le caractère servile de ceux qui prétendent les conduire. Par exemple, Strauss indique que si le tyran est, comme le philosophe, tout à fait indifférent à la sacralité de la Loi, il se distingue néanmoins de ce dernier par son attachement amoureux à la cité et aux hommes. Le tyran et l'homme politique restent, au fond, animés d'un amour mordant pour les hommes et pour la cité — pour le *demos*.

Mais en exacerbant ainsi la sublime élévation et l'indifférence de la vie philosophique, Strauss rend d'autant plus énigmatique l'initiative socratique consistant à «rappeler la philosophie du ciel, pour l'établir dans les cités», selon les termes de Cicéron. Dans le cas précis de Socrate, cette initiative signifie deux choses: d'une part, la philosophie retourne à la cité en s'interrogeant sur le meilleur mode de vie et les diverses excellences humaines. Autrement dit, Socrate renonce à interroger «les arbres et le ciel» pour se mettre à questionner les hommes sur la bonne conduite des affaires humaines. En second lieu, l'initiative de Socrate consiste à soulever ces questions sur la place du marché, et non dans le cadre privé d'une forme de secte avec ses rites initiatiques, comme c'était le cas pour les maîtres de sagesse de la Grèce archaïque, et comme c'était d'abord le cas de Socrate lui-même si l'on en croit *Les nuées* d'Aristophane. Le retour de la philosophie à la cité n'est donc pas, dans le cas de Socrate, une simple métaphore pour indiquer que la philosophie s'est mise à s'intéresser aux choses humaines. Ce retour signifie très concrètement que le philosophe va à l'agora discuter en plein jour avec certains concitoyens ou étrangers de passage. Comment faut-il comprendre ce retour de Socrate à la cité et aux choses humaines? Pourquoi Socrate, qui a d'abord vécu comme un exilé dans sa propre cité, décide-t-il de revenir vers ses concitoyens, au point de refuser un exil effectif lors de sa condamnation? Faut-il y voir une remise en cause de la distance infinie qui sépare le philosophe des autres hommes? Socrate montre-t-il finalement un attachement au bien de sa cité? Était-il loyal vis-à-vis d'Athènes?

Strauss nous paraît comprendre cette «redescente» de la philosophie dans la cité de la manière suivante. Bien qu'intensément intéressée par des objets autrement plus dignes que les affaires humaines, la philosophie fut tout de même contrainte, sous l'impulsion des critiques qui lui étaient adressées, de se comprendre elle-même comme une activité humaine et un mode de vie particulier, menaçant éventuellement le bien des cités. Se comprenant ainsi, la philosophie ne put éviter de s'interroger sur sa propre place dans la cité, d'autant plus que le philosophe a besoin de celle-ci pour pouvoir mener sa vie et subvenir à ses besoins. Autrement dit, ce n'est pas un intérêt direct pour les choses humaines qui, selon Strauss, se trouve à l'origine de la philosophie politique, mais plutôt l'exigence de rendre compte ou de défendre le mode de vie philosophique devant la cité. C'est quand elle se comprit elle-même comme un mode de vie significatif pour les hommes, au lieu de se perdre dans la contemplation de ses sublimes objets, que la philosophie devint politique, c'est-à-dire, en premier lieu, consciente d'avoir à répondre de ses effets sur la vie politique.

Mais que la philosophie se défende publiquement est une chose, qu'elle se décide à mener ouvertement son enquête dans la cité et les maisons en est une autre. Pourquoi Socrate, renouant avec

les préoccupations humaines, va-t-il en outre conduire ses enquêtes sur la place publique? Lorsqu'il discute de ces questions avec Kojève, Strauss apporte notamment la réponse suivante: c'est parce que le philosophe ne peut s'empêcher de rechercher et d'éduquer les âmes les plus nobles qu'il descend sur la place du marché: «le philosophe a besoin, non pas en dépit mais à cause de son détachement radical vis-à-vis des êtres humains comme tels, d'éduquer les êtres humains d'un certain type⁹.» Son éloignement de la cité et des hommes rend le philosophe éminemment sensible à la beauté rare des âmes les plus nobles, et c'est son *eros* philosophique, plutôt que le désir d'instruire ou de convaincre le plus grand nombre, qui le conduit sur la place du marché.

Une telle attitude ne révèle toutefois qu'un retour circonspect à la cité et ne suffit certainement pas à parler d'une loyauté à la cité. Le philosophe, après tout, ne revient à la cité que pour défendre les intérêts de la philosophie. Et dans le cas de Socrate et de l'Athènes démocratique, cette loyauté semble de fait avoir été pour le moins contestable, même si l'on peut être loyal vis-à-vis de sa cité sans être loyal vis-à-vis de son régime. Il nous est impossible ici de statuer sur le cas précis de Socrate, d'autant que Strauss ne nous aide pas à bien distinguer l'action politique de Socrate de l'action politique des philosophes qui lui succédèrent, et qui renoncèrent pour la plupart à aller effectivement sur la place du marché. Mais nous pouvons dire de manière générale qu'en dépit des apparences, Strauss ne présente pas le loyalisme des philosophes anciens comme purement opportuniste et indifférent à la qualité effective des lois qui font autorité dans leur cité. Les philosophes défendent les lois parce qu'ils savent que le meilleur régime est impossible et qu'un gouvernement par de bonnes lois est donc la meilleure approximation de ce que serait le gouvernement absolu des sages ou des philosophes. Parce qu'il sait que le meilleur régime est impossible, le philosophe ne rentre pas dans une contestation directe des lois. Mais parce qu'il sait que les lois accomplissent plus ou moins bien ce qui est juste et bon pour les hommes, le loyalisme des philosophes peut également consister à suggérer des moyens discrets d'améliorer la cité. Malgré cela, il faut convenir que, dans l'œuvre de Strauss, l'attachement du philosophe à sa cité natale reste accidentel, ou n'est que le résidu de l'attachement naturel de tout homme pour sa famille et sa cité particulières. Quand l'occasion se présente, le philosophe fait du bien à ceux avec qui il se trouve vivre. Mais son attachement réel va aux âmes nobles de n'importe quelle cité ou nation.

Pouvons-nous, pour conclure, voir un lien entre les deux conditions d'exilé que l'on trouve évoquées dans l'œuvre de Strauss — celle du peuple juif et celle du philosophe? Le point de rencontre le plus évident, c'est que ces deux expériences de l'exil apparaissent chez Strauss comme un motif de mettre en doute la possibilité d'une société rationnelle, dépourvue de toute contradiction. Comme nous l'avons vu, l'exil juif lui fit prendre conscience d'un hiatus insurmontable entre la politique libérale et

⁹ L. Strauss, «Restatement on Xenophon's Hiero», dans *What Is Political Philosophy?*, Chicago, The University of Chicago Press, 1988, p. 122. La discussion sur l'attachement du philosophe aux autres hommes se trouve aux pages 116-122.

la tradition; et sa compréhension de l'exil philosophique débouche sur le thème de l'opposition fondamentale de la vie philosophique et de la vie politique. Chez Leo Strauss, Juif et philosophe paraissent être dans une position excentrée vis-à-vis de la réalité politique, et cette position semble leur donner une perspective privilégiée sur les limites de la politique. Mais ces deux figures d'exil sont également fort différentes, ne serait-ce que parce que l'exil juif est l'exil d'un peuple, et l'exil philosophique est l'exil d'un individu. L'exil philosophique permet une solution qui n'est pas réellement possible pour l'exil juif. En effet, d'une certaine manière, le philosophe loyal est un philosophe «assimilé», atténuant plus ou moins son originalité pour se conformer aux mœurs de sa cité. L'assimilation est donc une possibilité qui n'a pour lui rien de déshonorant. Par contre, l'exil juif n'offre aucune solution satisfaisante. Chaque parti pris pour l'acceptation ou le refus du *galut* implique un lourd sacrifice. La fidélité à la Loi condamne aux douleurs parfois humiliantes de l'exil, le refus de l'exil condamne à une infidélité et à une perte de tout repère, et en ce sens, à une sorte de défaite spirituelle. En somme, tandis que l'exil juif a une dimension tragique qui paraît insurmontable, l'exil philosophique n'a quant à lui rien de tragique. En tout cas, selon les termes de Strauss, «les classiques ne considéraient pas le conflit entre la cité et la philosophie comme tragique», ou ils le considéraient comme «aussi peu tragique que la mort de Socrate¹⁰».

¹⁰ *Ibid.*, p. 127.