

Bruno QUÉLENNEC*

Quel Platonisme ? Philosophie et État autoritaire chez Leo Strauss

Résumé

Leo Strauss est aujourd'hui considéré comme l'un des représentants les plus importants de la philosophie politique du XX^e siècle. Alors que sa pensée fait l'objet de conflits idéologiques violents aux Etats-Unis, elle ne donne pas lieu, en Europe, à un débat d'interprétations. L'article propose de soumettre les textes de Strauss à une lecture double, à la fois philosophique et politique. Il s'agit ici – contre les lectures apologetiques – de situer Leo Strauss dans une tradition antilibérale et antidémocratique, mais en essayant de montrer en quoi il tente d'en renouveler les termes, particulièrement dans sa réappropriation d'une pensée rationaliste. L'article propose plus précisément d'explorer les implications politiques du « platonisme » de Strauss, notamment tel qu'il est articulé dans *Philosophie und Gesetz* (1935) en le situant dans le contexte politique et intellectuel des années 1920 et 1930. Ce qui est à première vue un simple commentaire érudit sur la philosophie islamique et juive du Moyen-Âge, s'avère être une réflexion sur les rapports entre philosophie et État autoritaire. *Philosophie und Gesetz* ne théorise cependant ni une forme de 'résistance' philosophique ni 'l'exil intérieur', mais dresse plutôt le portrait d'un 'fascisme idéal' et de la fonction de la philosophie à l'intérieur de celui-ci.

Abstrakt

Leo Strauss wird heute als einer der wichtigsten Vertreter der politischen Philosophie des 20. Jahrhunderts betrachtet. Während sein Denken in den USA sehr umkämpft ist, findet in Europa keine Debatte um die Interpretation seines Werks statt. Die Texte von Strauss werden in dem Aufsatz einer doppelten, zugleich politischen und philosophischen Lektüre unterzogen. Gegen die apologetischen Interpretationen wird sein Denken hier in einer antidemokratischen und antiliberalen Konstellation situiert. Jedoch soll auch gezeigt werden, inwieweit er sich in eine rationalistische Tradition einzuschreiben versucht. Der Aufsatz rekonstruiert die politischen Implikationen seines Platonismus', indem *Philosophie und Gesetz* (1935) im politischen und intellektuellen Kontext der 1920er und 1930er Jahren verortet wird. Was auf den ersten Blick als ein bloßer Kommentar der jüdischen und islamischen Philosophie des Mittelalters erscheint, erweist sich als eine Reflexion über das Verhältnis zwischen Philosophie und autoritärem Staat. *Philosophie und Gesetz* theoretisiert jedoch nicht den philosophischen Widerstand oder das innere Exil, sondern projiziert in den vormodernen Begriff des Gesetzes einen ‚idealen Faschismus‘ und stellt die Frage nach der Rolle der Philosophie innerhalb desselben.

Mots-clés : Leo Strauss, révolution conservatrice, Platonisme, Platon, *Philosophie und Gesetz*

* Doctorant en cotutelle à la *Europa-Universität Viadrina Frankfurt (Oder)* et à l'*Université Paris-Sorbonne (Paris IV)*, il est rattaché depuis 2008 au Centre Marc Bloch et actuellement boursier au sein de l'institut de recherche *Transzendenz und Gemeinssinn* de la *TU Dresden*. Il prépare une thèse sur la philosophie politique de Leo Strauss [bruno.queleenec@hotmail.com].

Dans cet article, nous proposons ainsi de soumettre les textes de Strauss à une *lecture double*, à la fois philosophique et politique, en postulant avec Pierre Bourdieu qu'il y a toujours « homologie [...] entre la structure des prises de position philosophiques et la structure des prises de position ouvertement politiques », homologie délimitant « l'éventail, très restreint, des prises de position philosophiques compatibles avec [l]es options éthico-politiques » (Bourdieu 1988 : 53)¹. A l'exception des premiers écrits sionistes, Strauss a produit essentiellement des *commentaires* de la tradition philosophique. Ce n'est donc qu'en comprenant ses commentaires comme des *interventions* dans un champ philosophique 'travaillé' par des questions politiques tout en les 'travaillant' en retour - sur un mode sublimé - que le caractère *politique* de sa philosophie devient saisissable. Nous demanderons ainsi : Si la « philosophie politique platonicienne », c'est-à-dire la tradition construite par Strauss allant de Platon à Maimonide en passant par Alfarabi, constitue en effet 'l'horizon' de la pensée de Strauss, de *quel* Platon fait-il usage et en quoi cet 'horizon' est-il politiquement situé?

Bien que nous plaidions pour une lecture politique des textes de Strauss, il ne s'agira pas ici de soulever la question mille fois posée des liens entre la pensée de Leo Strauss et le néo-conservatisme américain², mais plutôt de prendre position dans le débat beaucoup plus

¹ Bourdieu reprend d'une certaine manière la définition althussérienne de la philosophie conçue comme *Kampfplatz* ou « lutte de classe dans la théorie », en lui donnant un fondement sociologique. Pour Althusser, une philosophie n'existerait « que par la position qu'elle occupe, et n'occupe cette position qu'en la conquérant sur le plein d'un monde déjà occupé. Elle n'existe donc que par sa différence conflictuelle, et cette différence, elle ne peut la conquérir et l'imposer que par le détour d'un travail incessant sur les autres positions existantes » (Althusser 1975 : 128).

² Jusqu'à présent, les commentateurs se sont souvent contentés de retrouver ou de nier les traces d'une 'influence' de la pensée de Strauss sur l'idéologie néoconservatrice ou du moins une 'compatibilité' avec celle-ci (voir Tanguay 2006, Sfez 2006, Ménessier 2009). Cette démarche, certes nécessaire, semble cependant peu nous apprendre sur Strauss ou sur le néo-conservatisme en tant que mouvement politique et intellectuel, tant elle est condamnée à s'en tenir à des généralités. Il semble qu'il soit plus prometteur de reconstruire la réception multiforme de l'œuvre straussienne, elle-même inscrite dans l'histoire complexe des mutations du conservatisme américain d'après-guerre (dans ce sens : Devigne 1994, Drolet 2011, Frank 2012). On devra se contenter ici d'un tableau extrêmement schématique qui indique les 'étapes à suivre' pour reconstruire les rapports entre Strauss et le néoconservatisme américain :

D'abord, saisir les différences, parfois massives, entre les *strausians* et Strauss ; reconstruire les tensions au sein de l'école Straussienne elle-même : les *strausians* ne sont bien sûr pas d'accord entre eux (il y a les *east-coast* et les *west-coast strausians*) et il existe également des écarts importants entre les différentes *générations* de disciples (à ce propos, voir surtout Frank 2012).

Ensuite distinguer entre les néoconservateurs et les *strausians* : la tendance néo-conservatrice est en fait le produit d'une alliance initiée, au début des années 1970 en réaction à la montée en puissance de la *New Left*, entre les intellectuels néo-conservateurs à proprement parler, qui sont le plus souvent des chercheurs en sciences sociales qui viennent du trotskysme (on pense à cette génération de juifs New-Yorkais socialisée politiquement au *New York City College* : Daniel P. Moynihan, Nathan Glazer, Daniel Bell, Irving Kristol et Norman Podhoretz) et les *strausians*, disciples directs ou indirects de Strauss, moins médiatiques mais cependant influents dans le champ de la théorie politique et notamment du constitutionalisme américain (pour une reconstruction très 'strausienne' du débat sur l'interprétation de la déclaration d'indépendance, de la constitution américaine et des *federalists papers*, voir Marshall 2009 : 335 et suiv.) ; Alliance qui a été rompue explicitement au moment de la deuxième guerre en Irak, où une partie de la dernière génération de *strausians* (voir notamment Zuckert 2006) a revendiqué, en réaction à la surpolitisation de l'œuvre de Strauss, le caractère fondamentalement « zététiq » de la philosophie du maître.

Enfin, distinguer, dans le bloc conservateur qui domine la politique américaine depuis les années 1980, entre *trois tendances* politiques à l'œuvre, dont les relations peuvent devenir par moment éminemment conflictuelles : les néolibéraux, les fondamentalistes chrétiens et les néo-conservateurs (sur l'articulation complexe de ces trois mouvements idéologiques, voir notamment Brown 2006).

Cette reconstruction très succincte a - nous l'espérons - au moins le mérite de montrer qu'il n'y a absolument pas de ligne continue entre Leo Strauss et la guerre en Irak.

général sur le rapport de Leo Strauss au 'libéralisme', en passant par une genèse de l'oeuvre. L'interprétation la plus courante veut que la critique du libéralisme de ses écrits de jeunesse soit liée principalement à l'instabilité structurelle de la République de Weimar et à un engagement sioniste par définition 'anti-assimilationniste', et non à une opposition de principe, interprétation préparée par Strauss lui-même dans sa fameuse « préface » de 1965 à l'édition américaine de son premier ouvrage sur Spinoza³. Strauss se serait par la suite accommodé progressivement à la démocratie libérale après son arrivée aux USA à la fin des années 1930. Ce récit apologétique est depuis quelques années contesté à raison par plusieurs auteurs qui mettent en avant la continuité de son antilibéralisme de droite (Sheppard 2006, Brumlik 2008, Xenos 2008, Altman 2011, Drolet 2011). Dans ces publications, la proximité de vue à la fois entre Leo Strauss et Carl Schmitt est souvent mise en avant⁴. Dans un pamphlet de plus de 600 pages, un des critiques les plus acerbes va jusqu'à faire de Leo Strauss le théoricien « secret » du national-socialisme, qu'il aurait essayé d'importer aux Etats-Unis. L'auteur dresse le portrait d'un terroriste de la pensée ayant tenté de faire 'exploser' le projet libéral américain de l'intérieur (Altman 2011)⁵.

Il s'agira bien ici – contre la lecture apologétique – de situer Leo Strauss dans une tradition antilibérale et antidémocratique, mais on essaiera également de montrer en quoi il tente d'en renouveler les termes, Strauss traçant au sein de la constellation *révolutionnaire-conservatrice*, dans laquelle il faut s'en aucun doute le situer⁶, sa propre voie,

³ « La République de Weimar était faible. [...] Dans l'ensemble, elle donnait le spectacle pitoyable d'une justice dépourvue de force ou d'une justice incapable d'employer la force » (Strauss 1965 : 5). Pour une lecture attentive de la « préface », qui est un petit chef d'œuvre de composition, voir Sheppard 2006 : 118-127 ; Xenos 2008 : 29-37 ; et différents passages dispersés dans Altman 2011.

⁴ Le fait que les œuvres de Strauss et de Schmitt soient aujourd'hui systématiquement confrontées l'une à l'autre est en bonne partie dû au travail d'Heinrich Meier (1988) qui a canonisé l'opposition entre « philosophie politique » (Strauss) et « théologie politique » (Schmitt). On verra ici que les différences entre Strauss et Schmitt sont peut-être moins à appréhender sur le mode de l'opposition radicale que sur celui de la *concurrence*, les deux penseurs partageant finalement la même 'humeur idéologique'.

⁵ A la différence du suicide bomber, l'attitude de Strauss est cependant, comme l'indique Altman, dénuée de tout accent sacrificiel. Son modèle n'est pas celui du martyr qui combat pour sa foi, mais celui de Socrate, qui dans la lecture straussienne, ne boit justement pas la ciguë et part en exil en Crète pour réapparaître sous les traits de l'étranger athénien des Lois de Platon (Voir sur ce point : Altman 2011 : 20-21 et Cavaillé 2005). Altman refoule complètement le fait que le *cold war liberalism* et sa lutte idéologique acharnée contre le communisme a bel et bien constitué une niche pour des intellectuels fascisants obligés de se repositionner politiquement après 1945. Pour un exemple de tirade anti-communiste qui prend appui sur le discours de la défense de « l'Occident », voir Strauss 1964. Pour une reconstruction de l'adaptation de la droite intellectuelle autoritaire allemande au nouveau contexte politique de la *Bundesrepublik*, voir Hacke 2011.

⁶ La notion paradoxale de « révolution conservatrice » s'est imposée dans les recherches sur la droite radicale allemande pour désigner une constellation d'intellectuels qu'Armin Mohler, élève de Carl Schmitt et auteur du premier travail (paru en 1950) systématique sur ce 'courant', situe entre les *Deutschnationalen* et les National-socialistes. Bien que l'usage de cette notion par Mohler est hautement contestable puisqu'il s'agit en fait de construire rétrospectivement une *opposition stricte* entre révolution conservatrice et nazisme, nous l'utilisons ici pour marquer le caractère paradoxal de cette forme de 'conservatisme'. Les révolutionnaires conservateurs allemands (on pense, entre autres, à Ernst Jünger, Hans Freyer, Edgar J. Jung, Oswald Spengler, Moeller van den Bruck, Werner Sombart, Ernst Niekisch, Carl Schmitt et Martin Heidegger) ne souhaitent pas en effet un retour à l'ancien régime ou au monde pré-industriel. Les fondements idéologiques du *Kaiserreich* sont pour eux bel et bien détruits. Leur projet idéologique vise plutôt un dépassement radical des oppositions constitutives du champ politique de la République de Weimar telles que : tradition et progrès, romantisme et lumières, capitalisme et socialisme, idéalisme et matérialisme (Bourdieu 1988 : 15-50). Strauss, comme ces penseurs, est à la recherche d'une « troisième voie » et guidé en cela par l'idée de *Rangordnung*. Dans un mouvement typiquement nietzschéen, il s'agit de remonter à une 'origine' ou à une 'nature' pré-chrétienne, grecque ou romaine, qui permette de se débarrasser de la 'morale d'esclave' issue du christianisme et de ses versions sécularisées, dont la démocratie parlementaire est l'un des produits.

Il faut préciser tout de suite que Strauss n'a aucune affinité avec certains courants au sein de la révolution conservatrice telles les tendances *völkisch* et *bündisch* ou bien avec le nationalbolchévisme d'un Niekisch,

particulièrement dans sa réappropriation d'une pensée *rationaliste*. C'est d'ailleurs précisément la référence constante au rationalisme qui pose problème à l'interprétation car, même s'il semble absurde d'inscrire sa pensée dans la tradition des Lumières, il paraît également erroné de le considérer comme un représentant typique des « Anti-lumières » (au sens de Sternhell 2010)⁷. S'il invente ou redécouvre effectivement d'« autres Lumières » (Pelluchon 2005) platoniciennes, nous voulons ici cerner leurs implications politiques *autoritaires*.

Après une courte présentation biographique, nous resituerons d'abord rapidement le positionnement atypique du jeune Leo Strauss dans les débats sionistes juifs-allemands. À la fois athée et défenseur de l'orthodoxie, *Aufklärer* sans être un partisan de l'émancipation, Strauss s'inscrit dans le courant du « sionisme politique » tout en critiquant les principes philosophiques sur lequel il repose. Le détour par les écrits politiques est utile pour voir en quoi le 'retour' à Platon constitue une réponse aux dilemmes posés par la question sioniste.

C'est en effet chez Platon que Strauss trouvera une « troisième voie » entre Lumières et Orthodoxie, qui s'articule autour du concept autoritaire de Loi, important ainsi dans le débat juif-allemand d'entre-deux-guerres une position révolutionnaire-conservatrice. Dans *Philosophie und Gesetz* (1935), qui est à première vue un simple commentaire érudit sur la philosophie islamique et juive du Moyen-Âge, Strauss rêve d'une harmonie nouvelle entre ordre théologico-politique et athéisme, entre la soumission à une « Loi » pensée comme « ordre total » et la « liberté du philosophe », comme s'il voulait fonder l'alliance possible entre philosophie et État autoritaire. *Philosophie und Gesetz* ne théorise en effet ni une forme de 'résistance' philosophique ni 'l'exil intérieur', bien au contraire. La figure du philosophe dessinée est celle du *gardien de l'ordre idéologique*, qui redescend dans la caverne pour « se soucier des autres et veiller sur eux » (Strauss 1935 : 122).

Dans une troisième partie, nous voulons resituer les interprétations de Strauss dans le contexte des « lectures politiques » fascisantes de Platon ayant cours en Allemagne depuis les années 1920, et montrer finalement que, s'il articule bien à travers ses lectures des années 1930 une *certaine* critique du national-socialisme, celle-ci ne se fait sûrement pas au nom du libéralisme, mais plutôt d'un 'fascisme idéal'.

I-

Leo Strauss est né en 1899 dans un village situé non loin de Marburg, dans une famille juive orthodoxe. Au cours de ces années à l'*humanistisches Gymnasium*, il se 'convertit', à 17 ans, au sionisme (Strauss 1970 : 459-460). Comme beaucoup d'intellectuels juifs allemands nés vers 1900, le jeune Strauss s'oppose tout à la fois aux juifs libéraux proche du *Central-Verein deutscher Staatsbürger jüdischen Glaubens* qui proclame une loyauté indéfectible à l'État allemand, et à un retour à l'orthodoxie religieuse (Hackeschmidt 1997: 101-103). Lors de ces études à Hamburg, Marburg, Freiburg et Berlin auprès de Cassirer, Husserl et surtout de Heidegger, il est membre, d'un côté, du *Kartell Jüdischer Verbindungen* (KJV), organisation-mère des étudiants sionistes allemands, et côtoie, de l'autre, le *Wanderbund* « *Blau-Weiss* », qui se calque, lui, sur le modèle des mouvements de jeunesse allemands et se considère, dès sa

beaucoup plus cependant avec les *Jungkonservativen* ou les *Neoaristokraten*. Pour une critique de la notion de 'révolution conservatrice', voir Breuer 1993. Sur les différents courants de la droite radicale allemande entre 1871 et 1945, voir notamment Breuer 2001 et 2010.

⁷ Les Anti-Lumières de Sternhell étant en effet, dans le désordre, « relativistes », « historicistes », « contextualistes », « culturalistes », « communautaristes », « anti-intellectualistes », « nationalistes », « éthicistes » et au XXème siècle, « racistes » celui-ci exclue nécessairement Strauss de cette tradition (Sternhell 2010 : 32).

création en 1912 par Kurt Blumenfeld, comme un sionisme d'avant-garde⁸. Parallèlement à son activité d'enseignant à la *Jüdisches Lehrhaus* de Frankfurt auprès de Franz Rosenzweig, puis de chercheur à Berlin à l'*Akademie der Wissenschaft des Judentums* où il est dirigé par Julius Guttmann⁹, Strauss a une activité d'intellectuel engagé et publie de nombreux articles dans des journaux juifs-allemands de diverses obédiences : *der Jüdische Student*, *die Jüdische Rundschau* et enfin *der Jude*, l'organe principal du mouvement de la « Renaissance Juive » (*Jüdische Renaissance*) lancé par Martin Buber¹⁰.

Au sein du sionisme allemand, minorité dans la minorité, les différentes tendances ne s'affrontent pas seulement selon le schéma droite/gauche, mais également sur la question épineuse du rapport à la tradition religieuse juive. Les lignes de conflit se situent donc à plusieurs niveaux. Par exemple, tandis que le sionisme 'religieux' ou 'culturel' est souvent d'obédience socialiste et/ou anarchiste (pensons à Gustav Landauer ou Martin Buber)¹¹, la droite sioniste (le « sionisme politique ») d'un Max Nordau, dont Strauss se sent proche, elle, revendique son athéisme. Ces sionismes si différents font eux-mêmes face à une pluralité de critiques qui s'articulent selon des points de vue divers : marxisme (Walter Benjamin, Ernst Bloch) ou néo-orthodoxie (Franz Rosenzweig)¹². C'est dans le cadre de ces conflits idéologiques à variables multiples autour de la 'réinvention' de la nation et de la culture juive que Strauss va constituer sa pensée dans les années 1920.

Au vu de ce champ extrêmement complexe, l'alternative qu'il propose apparaît au premier abord extrêmement simple : « sionisme politique » ou « orthodoxie » (voir entre autres Strauss 1929 : 443-446). Cependant, il s'agit moins d'une alternative (comme s'il y avait pour l'athée qu'est Strauss un 'choix' à faire sur ce point¹³) que de la formulation d'un problème interne au sionisme. Si la vie orthodoxe a permis de 'préserver' la communauté juive de son acculturation pendant des siècles, elle serait incapable cependant de sauver celle-ci au moment de sa dissolution (due à 'l'assimilation'). L'orthodoxie, caractérisée par son attentisme (l'arrivée du Messie ne peut aucunement être préparée par les hommes), bloquerait toute possibilité d'action politique. L'idéologie orthodoxe, « morale d'esclaves » par excellence, aurait certes donné la force de supporter les souffrances et les humiliations, mais elle serait dans l'impossibilité de mobiliser pour un projet nationaliste tant elle « amollit les cœurs », comme Strauss le répètera souvent, reprenant une phrase du *Traité Théologico-politique* (Strauss 1930 : 78 (Note 14), Strauss 1932 : 420, Strauss 1965 : 12)¹⁴.

⁸ Lorsque le *Blau-Weiß* passe, en 1922 sous la direction de Walter Moses et se constitue en « Ordre » (*Orden*), la rhétorique du mouvement prend clairement des accents fascistes (voir le récit de Gershom Scholem à ce propos dans Scholem 1977 : 188). Sur le rapport conflictuel entre le *KJV* et le mouvement *Blau-Weiss*, qui devient explosif au début des années 1920, voir Hackeschmidt 1997 : 179-262.

⁹ Entre 1925 et 1928, Strauss travaille à son premier ouvrage sur la critique de la religion chez Spinoza. Le travail récent de Thomas Meyer (Meyer 2009) reconstruit le débat entre Guttmann et Strauss.

¹⁰ Pour une étude détaillée de ces mouvements de jeunesse sionistes, voir Hackeschmidt 1997. Pour un rapport méticuleux des activités sionistes de Strauss dans les années 1920, voir Sheppard 2006 : 28-35 et Altman 2011 : 75-142. Sur la 'renaissance juive', voir Brenner (2000).

¹¹ Voir à ce propos les travaux de Michael Löwy notamment Löwy 1988.

¹² Sur les critiques juives-allemandes du sionisme, voir notamment Brumlik 2007. Pour un panorama des différentes positions au sein de la philosophie juive allemande de l'entre-deux-guerres, voir Bouretz 2003.

¹³ La défense systématique du 'point de vue de la révélation', qui n'a au final pour fonction que de mettre en lumière les apories de la rationalité moderne, trompa même Karl Löwith, qui crut d'abord avoir affaire en la personne de Strauss à un juif orthodoxe (cf. GS3 : 646, 650).

¹⁴ La citation est tirée de la fin du troisième chapitre du *Traité théologico-politique* : « Si même les principes de leur religion n'amollissaient leurs cœurs, je croirais sans réserve, connaissant la mutabilité des choses humaines, qu'à une occasion donnée, les juifs rétabliront leur empire et que Dieu les élira de nouveau. » Strauss s'oppose dans ses écrits de jeunesse à toute forme de « martyriologie » juive. Voir par exemple sa critique destructrice de l'historiographie de Simon M. Dubnow (Strauss 1924). Strauss défend si fortement l'idéologie virile du « Juif fort » (*starker Jude*) qu'il va jusqu'à accueillir avec enthousiasme, dans plusieurs de ses écrits de jeunesse, les thèses antisémites de Paul de Lagarde (Voir notamment Strauss 1923c et surtout Strauss 1924b). Strauss semble

Le sionisme politique de Strauss, lui, rejette toute posture messianique, et dénonce les ‘restes’ théologiques chez ses concurrents libéraux ou socialistes (voir par exemple la critique du « missionisme » dans Strauss 1923b). Il représente, comme Strauss l’indique dans un de ses derniers textes directement politiques, « l’organisation du peuple juif sur le terrain de l’incroyance » (Strauss 1929 : 445). Cependant, un sionisme se constituant dans une opposition radicale à la tradition religieuse juive court le risque du vacuum idéologique : le sionisme politique, s’il n’est pas plus qu’une réaction ‘réaliste’ à l’antisémitisme, risque de s’effondrer sur lui-même, de devenir une « coquille vide » (Strauss 1965 : 13). De fait, Strauss ne peut, dans le cadre du débat autour de la fusion du *KJV* et du mouvement *Blau-Weiss*, que donner raison aux critiques qui reprochent au *Blau-Weiss* son manque de « contenus juifs » (voir Strauss 1923)¹⁵. A partir du moment où le « sionisme politique » refuse d’une part de s’inscrire dans une tradition religieuse¹⁶ et ne cède pas d’autre part à la tentation *völkisch*, il semble en effet difficile de dessiner la spécificité ‘juive’ de son programme. Strauss est en fait coincé entre deux fronts, ce qui donne précisément une couleur « révolutionnaire-conservatrice » à sa pensée sioniste dans la mesure où elle cherche à dépasser les oppositions existantes *par la droite* : il s’agit à la fois d’expurger le sionisme de toute référence à la tradition religieuse sans pour autant rallier une position libérale.

L’absence de « contenu » du « sionisme politique » est pour Strauss une conséquence de sa contamination indirecte par les Lumières « européennes ». Comme Strauss le répète souvent dans ses écrits de jeunesse, les évolutions et les questions soulevées au sein du débat juif-allemand sont les mêmes que celles existant dans le débat ‘européen’ (voir entre autres Strauss 1924c). De la même manière que l’idéal juif « assimilationniste » est un calque du projet libéral-républicain, le modèle du sionisme politique est le nationalisme européen. De même que le nationalisme constituerait une réaction légitime à l’universalisme cosmopolite¹⁷, le sionisme serait ainsi également une réaction à l’idéologie de l’assimilation, ce qui ne pourrait cependant pas cacher le fait que le sionisme, tout comme l’assimilation, naitraient des Lumières. Les Lumières, elles, se sont constitués dans la rupture brutale avec l’appareil idéologique d’Etat central, l’autorité religieuse et c’est pour Strauss justement cette rupture qu’il s’agit de repenser afin de dépasser la solution libérale du « problème théologico-politique ». Le travail de déconstruction mis en place dès les premiers écrits semble se donner pour tâche de libérer le sionisme politique des présupposés communs partagés avec l’adversaire libéral, mais sans revenir non plus à l’orthodoxie.

en fait considérer dans les années 1920 l’antisémitisme comme un instrument parmi d’autres pour constituer l’unité de la nation allemande. Une remarque faite quelques trente ans plus tard, dans une allocution faite à la *Hillel House* de l’Université de Chicago le 4 Février 1962, semble aller dans cette direction. Il y suggère que l’antisémitisme ne devient vraiment problématique qu’à partir du moment où les leaders politiques, tel « ce grand imbécile d’Hitler », commencent à y croire. Le ton est ironique, et Strauss fait comme s’il ne faisait que résumer l’esprit d’une position qui est l’exact inverse de la sienne (une position « communiste »), mais l’affirmation ne sera pas contredite dans la suite du texte : « L’affirmation selon laquelle l’antisémitisme est le socialisme des imbéciles n’est pas un argument qui s’oppose à l’antisémitisme ; étant donné le fait qu’il y a une telle abondance d’imbéciles, pourquoi ne pas profiter de cette aubaine ? Bien entendu, il ne faut pas être prisonnier comme l’a été ce grand imbécile d’Hitler qui croyait à ses théories raciales ; c’est absurde. Mais utilisé judicieusement, utilisé politiquement, les politiques anti-juives rendent bien plus facile de gouverner les Russes, les Ukrainiens et les autres, qu’en étant parfaitement juste avec les Juifs. » (Strauss 1962 : 316-317)

¹⁵ Strauss prend dans son premier texte sioniste explicitement position pour la ligne autoritaire du *Blau-Weiss* tout en émettant des réserves quant au caractère anti-intellectualiste et anti-scientifique du « fascisme païen » (*pagan-fascistisch*) de Walter Moses (Strauss 1923 : 299-300). Ces deux reproches ne sont cependant pas seulement adressés à Walter Moses, mais aussi au camp opposé (la fraternité *Saronia* de Frankfurt, proche de Martin Buber), dont le représentant est Ernst Simon.

¹⁶ « La théologie n’a pas son mot à dire dans les affaires sionistes. Le sionisme est purement politique » (Strauss 1923b : 320)

¹⁷ Voir le récit apologétique de Strauss dans *On German Nihilism* où il présente la révolution conservatrice comme un mouvement intellectuel légitime de défense de la “société fermée” (Strauss 1941b).

Dans l'article « Zur Ideologie des politischen Zionismus » publié en 1929 dans la revue sioniste radicale *Der jüdische Student*, Strauss semble finalement plaider pour un rapport purement instrumental au religieux. La stricte distinction entre le religieux et le profane ne serait en fait pertinente que lorsqu'on s'adresse au « cercle restreint » de ceux qui ont « l'ambition d'éduquer les guides (*Führer*) du sionisme politique » (Strauss 1929 : 444). Lorsque l'élite sioniste clarifie « son présumé », « son but », il faudrait absolument éviter la confusion entre les domaines. Mais Strauss est loin de rejeter par principe une politique d'union stratégique avec des mouvements de masse religieux. Il regrette notamment dans l'article que le sionisme, à la différence du « marxisme » qu'il pose comme modèle sur ce point¹⁸, n'arrive pas à nouer des alliances avec l'orthodoxie, alliances dans lesquelles il « garderait la main » (Ibid.). Il se plaint ainsi que le sionisme se compromette le plus souvent dans ce type de partenariat stratégique, l'idéologie religieuse prenant le dessus dans les débats.

C'est cette alliance paradoxale entre athéisme et orthodoxie que Strauss va essayer de réarticuler avec *Philosophie und Gesetz*. Cependant, en 1935, Strauss ne prend plus la perspective de l'intellectuel engagé, mais celle du *philosophe*. Il s'attelle désormais à la question des rapports entre élite éclairée et masse orthodoxe « au niveau des principes » (Strauss 1935 : 53). Par son 'retour' à la philosophie juive du Moyen-âge dans les années 1930, qui est en même temps un 'retour à Platon', Strauss prend peut-être moins ses distances que de la 'hauteur' par rapport au sionisme, la référence à Platon permettant – comme on va le voir - d'intervenir en même temps dans plusieurs contextes politiques différents.

II-

Philosophie und Gesetz est un ouvrage extrêmement complexe, dont le caractère hautement paradoxal tient en partie à ses conditions de production. L'ouvrage est en effet un composite de plusieurs articles écrits entre 1930 et 1935, dans le contexte de diverses publications sur Maimonide (1135-1204)¹⁹ parues à l'occasion du 800^{ème} anniversaire de sa naissance²⁰.

L'introduction du livre, rédigée en dernier, inscrit explicitement l'interprétation de Maimonide dans le contexte des débats autour de la « renaissance juive ». Strauss y critique comme insuffisamment radicaux les différentes tentatives de « retour » à la tradition religieuse dans la pensée juive-allemande, de la dernière philosophie de Hermann Cohen jusqu'au sionisme, en passant par la *Kulturphilosophie* d'un Julius Guttman et par l'existentialisme néo-orthodoxe de Franz Rosenzweig. Chacun de ces 'retours' présenterait le défaut d'être inauthentique car incapable de revenir à une conception simplement orthodoxe. Aucun « retour » ne serait en effet possible si ce qui a été détruit, ou plutôt 'écarté' par la critique de la religion des Lumières n'est pas pleinement ressaisi. 'Recomprendre' (*wiederverstehen*) de manière 'originelle' (*ursprünglich*) le conflit entre les Lumières et l'orthodoxie, qui mena à l'institution de la modernité philosophique, permettrait seul de retrouver 'l'horizon' à partir duquel la question 'Lumières ou Orthodoxie ?' pourrait être posée à nouveaux frais. Strauss propose-t-il par là un retour 'authentique' au judaïsme orthodoxe ? Au vu de ce qui a été dit

¹⁸ Le marxisme pratiquerait des « alliances avec des groupes hétérogènes avec lesquels il partage un certain but commun » et il utiliserait des « mouvements rétrogrades tel le nationalisme bourgeois ». Il ne tolérerait cependant, contrairement au sionisme « à aucun moment que sa tactique, permise par une claire vision du but à atteindre lui obscurcisse celle-ci » (Strauss 1929 : 444).

¹⁹ Maimonide, né à Cordoue, part en exil à l'âge de treize ans avec sa famille après la prise de la ville par les Almohades. Après un passage au Maghreb, il s'installe définitivement au Caire où il est à la fois médecin du secrétaire de Saladin et dirigeant de la communauté juive d'Égypte. Il est l'auteur de la plus influente codification de la Loi juive du Moyen-Âge, la *Mishne Torah* et de l'ouvrage philosophique auquel Strauss et ses élèves ont plus tard consacré tant de travaux, le *More Nevuchim* (le Guide des égarés).

²⁰ Sur les diverses interprétations de Maimonide en circulation à l'époque, voir Meyer 2009.

en première partie, on se doute que la réponse est non. Comme souvent, sa position est extrêmement difficile à cerner puisqu'elle se distingue explicitement de toutes les options existantes :

« La situation ainsi créée, qui est la situation actuelle, semble être une impasse pour le juif qui ne peut pas être orthodoxe et qui ne peut considérer l'unique « solution du problème juif » qui soit possible sur la base de l'athéisme, à savoir un sionisme politique sans réserves, que comme une issue, certes hautement honorable, mais insuffisante à long terme et comme solution sérieuse. Cette situation ne semble pas seulement être une impasse. Elle l'est effectivement, aussi longtemps qu'on s'en tient aux présuppositions modernes. Si, dans le monde moderne, il n'y a en dernière instance que l'alternative : orthodoxie ou athéisme, et si, d'autre part, il est impossible de rejeter l'aspiration à un judaïsme éclairé, on se voit contraint de se poser la question si les Lumières sont nécessairement des Lumières modernes. » (Strauss 1935 : 26-27)

Malgré cette distanciation vis-à-vis de toute solution 'moderne' et par conséquent du sionisme 'réellement existant', nous voulons ici *tester* l'hypothèse que Strauss propose en fait dans *Philosophie und Gesetz* un *nouveau fondement philosophique* platonicien au sionisme qui permettrait de rompre définitivement avec son héritage 'libéral'. Ne pourrait-on en effet parler d'un 'sionisme idéal' straussien, comme on a pu parler dans le cas du *George-Kreis*, d'un « *Edelfaschismus* » (Löwith 1986 : 20) ou d'un national-socialisme « philosophique » de Martin Heidegger (voir entre autres Alisch 1989, Leaman 1993)²¹?

Ce qui est certain, c'est que le projet philosophico-politique articulé dans *Philosophie und Gesetz* est fondé sur un concept *autoritaire* de « Loi ». La Loi révélée par le prophète, telle qu'elle est conçue dans la lecture straussienne de Maimonide et de ses « précurseurs » musulmans (Alfarabi, Avicenne, Averroès), ne règle pas seulement l'ensemble des rituels religieux, mais tous les domaines de la vie dans leurs moindres détails : elle est un « ordre unifié et total de la vie humaine » (Strauss 1935 : 61). La Loi religieuse est donc *aussi* politique : le but de la Révélation est même avant tout de « fonder l'Etat » (69). Strauss trouve dans cette définition de la révélation comme « Loi politique » un contrepois aux conceptions libérales de la *Kulturphilosophie* - qui font du religieux une sphère particulière de l'existence humaine - mais aussi à une approche 'existentialiste'. La Loi de Maimonide ne peut ainsi ni être réduite à une 'éthique' basée sur des principes universels, comme c'est le cas dans l'interprétation de Hermann Cohen et de Julius Guttmann²², ni être subordonnée à son 'actualisation' par la communauté comme dans la lecture de Rosenzweig²³.

On voit dès lors qu'il serait extrêmement trompeur d'associer le concept straussien de Loi avec une sorte de positivisme juridique à la Kelsen²⁴. Strauss ne cherche pas non plus à réactualiser un jusnaturalisme de type Grotiusien. Dans *Philosophie und Gesetz*, il semble en fait développer - de manière d'ailleurs homologue et contemporaine à Schmitt dans *Drei Typen des rechtswissenschaftlichen Denkens* (1934) - une « pensée de l'ordre concret »

²¹ Sur cette thématique, voir également Bourdieu 1988, Orozco 1995 et récemment le numéro 93 des *Études philosophiques* de 2010 consacré au « Discours de rectorat ».

²² Voir notamment le conflit triangulaire autour de l'interprétation du caractère universel des lois noahides chez Maimonide entre Spinoza, Cohen et Strauss (cf. notamment Cohen 1915 : 108-115 et Strauss 1965 : 36-51.)

²³ Rosenzweig relativiserait le caractère transhistorique et transcendant de la Loi divine par des considérations d'ordre « sociologique », mettant l'accent sur le concept de « peuple élu » plutôt que sur celui de Torah. De là procéderait, une « historicisation consciente et radicale de la Torah », qui pour Strauss ne peut que ruiner son caractère autoritatif (Strauss 1965 : 25-26).

²⁴ Voir la critique cinglante de Kelsen, dans un style tout Schmittien, faite par Strauss dans le brouillon d'une préface à l'ouvrage sur Hobbes, rédigé en 1931 et publié dans le troisième tome des *Gesammelte Schriften* (p. 201-214).

(*konkretes Ordnungsdenken*)²⁵. Tandis que Schmitt fait cependant, au début de son traité, appel à la tradition thomiste, Strauss se réfère, lui, à la tradition islamique et juive du Moyen-âge, plus « primitive » car non « guidée par l'idée dérivée du droit naturel ». Maimonide et les *falâsifa* s'orienteraient, contrairement à Thomas d'Aquin, à la notion « antique » de Loi (Strauss 1935 : 61). Comment distingue-t-il cependant le droit naturel antique (« islamique » ou « juif ») du droit naturel moderne (« chrétien ») ?

Alors que le droit naturel moderne pose selon Strauss *d'abord* un système de normes abstraites, que le droit positif doit ensuite remplir et rendre applicable, la loi médiévale et antique ne laisse pas apparaître les principes généraux qui la guident, et délivre des prescriptions et des interdits *concrets*. Ces prescriptions et interdits, pris séparément, échappent à la compréhension. Cependant, le caractère irrationnel des commandements n'est pas le signe d'une imperfection de la Loi. Celle-ci est en effet « rationnelle » dans la mesure exacte où elle « mène l'homme à la perfection qui lui est propre » (Strauss 1935 : 59), où elle est « saine », comme un bon « médicament » est « sain » (Strauss 1965 : 43). Non *l'origine* de la loi, qui doit rester mystérieuse, mais sa *fin* est accessible à la raison : c'est l'erreur fatale de l'*Aufklärung*, selon Strauss, que d'avoir confondu ces deux niveaux. La critique de la religion moderne, en premier lieu celle de Spinoza, cherche précisément à montrer l'origine humaine, politique et historique de ce qui se présente comme divin, détaché du monde et éternel. Ce qui importerait cependant pour Maimonide, ce n'est pas le fait

« que la révélation de la Tora soit un miracle ou un fait naturel, que la Tora soit venue du ciel ou non – dès qu'elle est donnée, elle est « non pas au ciel », mais « très près de toi, dans ta bouche et dans ton cœur afin que tu les pratiques ». Non pas le mystère de son origine, dont la recherche conduit ou bien à la théosophie ou bien à « l'épicurisme »²⁶, mais sa fin, dont la compréhension [par le philosophe, pas par la masse des sujets ! B.Q.] garantit l'obéissance à la Tora, est accessible à la raison humaine. » (Strauss 1937 : 145)²⁷.

Si l'on suit cette définition de la rationalité, la soumission absolue à des commandements incompréhensibles devient elle-même 'rationnelle'. Strauss ajoute d'ailleurs, se référant à Jehuda Halevi, que l'obéissance est d'autant mieux garantie que le but des normes n'est pas immédiatement appréhensible par la raison (Strauss 1935 : 55-56)²⁸. Tandis que les *principes* abstraits et universaux du droit naturel moderne font partie intégrante du droit écrit, ce qui

²⁵ L'étude des rapports entre le concept de Loi chez Strauss avec la notion « d'ordre concret » ou de *Nomos* chez le juriste allemand, qui présenterait une autre face du « dialogue entre absents » reconstruit par Heinrich Meier (Meier 1988), demanderait une étude à part. Rappelons ici que Strauss définit la loi juive médiévale, dans une lettre à Gerhard Krüger du 26 Juin 1930 comme « nomos concret » (*konkreter Nomos*) (GS3 : 383). Les rapports troublants entre ces deux concepts n'ont pas encore été perçus par la recherche probablement du fait que Schmitt articule dans les années 1930 sa critique de la « pensée de la loi » (*Gesetzesdenken*), du « normativisme », à un discours antisémite. Sur le statut de la « pensée de l'ordre concret » (dont la fonction première était de légitimer le nouveau régime national-socialiste et qu'on a après-guerre re-désigné sous le chaste nom « d'institutionnalisme »), notamment dans son rapport au « décisionisme », voir Rùthers 1989, Gross 2000, Meuter 2000 et Kervégan 2011.

²⁶ La référence à « l'épicurisme » renvoie au premier ouvrage de Strauss sur la critique de la religion chez Spinoza, où il reconstruit avec Épicure le motif « originel » de la critique (antique et moderne) de la religion : Celle-ci vise la libération de la peur et la paix de l'âme (chez Épicure) ou la paix civile (chez Hobbes). Voir particulièrement Strauss 1930 : 65-82.

²⁷ Sur « l'origine » et la « finalité » de la loi, voir également Strauss 1935b : 179. Sur l'ambiguïté du concept de « loi divine », voir Brague 2005.

²⁸ Cette idée d'une soumission absolue défiant toute raison précisément *parce qu'elle se passe de raisons* est pour Strauss représentée par le sacrifice d'Isaac : alors que Dieu a promis à Abraham une descendance nombreuse issue du fils de Sara, il lui demande de sacrifier son « fils, [son] unique, Isaac, [qu'il] aime ». Dieu semble se contredire, mais Abraham s'exécute.

rend les déterminations particulières de ces principes généraux toujours contestables, la Loi religieuse révélée, telle que l'interprète le Maimonide de Strauss, relève de la *facticité*. C'est un *donné* qui ne peut être remise en question à l'aune de principes rationnels, tout en étant 'rationnel' selon sa *fin*, puisque la Loi permet que chacun réalise la perfection qui lui est propre, c'est-à-dire que chacun reste bien à sa place.

La révélation est *factum brutum*, événement sur lequel les philosophes musulmans et juifs du Moyen-âge n'ont pas de prise : ils ne peuvent pas la prévoir, ni la réfuter²⁹. Ce qui les intéresse, dans la lecture Straussienne, ce n'est pas la question de *l'authenticité de l'expérience* de celui qui prétend être guidé par la révélation (le prophète)³⁰, mais plutôt la question de la *finalité* de la révélation. Tout dépendrait donc de la faculté des philosophes à penser le cadre, 'l'horizon' dans lequel l'événement imprévisible doit être appréhendé afin que celui-ci puisse être, d'une certaine manière, *fonctionnalisé*.

Pour mieux comprendre le paradoxe de cette détermination de la Loi dont « l'origine » et la « fin » regardent dans deux directions différentes, il faut revenir sur l'argumentation globale de *Philosophie und Gesetz*, qui met en place une double procédure de *constitution* de la philosophie par l'ordre théologico-politique et vice et versa. La philosophie ne s'auto-fonde pas. Elle est d'abord *constituée* par la Loi révélée donnée par le Prophète : chez Maimonide, comme chez les *falâsifa* musulmans, la philosophie, comme activité de *libre* recherche de la vérité, doit se justifier devant le « tribunal de la Loi » avant de pouvoir être exercée. La première question posée par les philosophes est : la philosophie est-elle permise, obligatoire ou défendue ? (Ibid., 69) Seule la Loi peut *obliger* certains hommes à philosopher : un penseur est ainsi absolument libre dans son questionnement seulement parce qu'il est *absolument lié* par la Loi (47), parce qu'il est 'interpellé' et constitué comme sujet philosophant par elle. La Loi et l'obéissance à ses commandements sont donc, pour la réflexion philosophique, un présupposé, une « évidence » (46). L'activité philosophique commence donc nécessairement par une interprétation ou plutôt une « appropriation » de la Torah ; le philosophe est d'abord un *juriste* (123, Note 80).

Philosophie und Gesetz n'est cependant pas un plaidoyer pour une soumission totale de la philosophie à l'ordre théologico-politique. Dans un renversement spectaculaire de la perspective, Strauss examine, particulièrement dans le dernier chapitre, comment la philosophie fonde, à son tour, la Loi. À partir du moment où la philosophie est constituée par la Loi comme *libre* recherche, celle-ci va prendre la Loi religieuse comme *objet*, et ceci sur une base purement philosophique, c'est-à-dire *incroyante* (64 et 90). Si l'on veut, le philosophe est maintenant *obligé* par la Loi de *rompre avec la lettre* de la Loi³¹.

²⁹ C'est tout l'objet du premier ouvrage sur Spinoza. Si Dieu est « volonté insondable », si « c'est un Dieu caché qui n'est connu que de façon fragmentaire et sporadique, dans la seule mesure où il se révèle, quand il veut et comme il veut, un Dieu qui, pour la même raison est un Dieu terrible », les prémisses de l'orthodoxie sont « inattaquables. » (Strauss 1930 : 261)

³⁰ Voir à ce propos la critique de Friedrich Gogarten dans Strauss 1930 : 231-232, Note 229. Il est « indifférent » – pour les philosophes - de savoir si les prophètes entendent 'vraiment' Dieu, il faut plutôt partir « de ce qu'ils notifient et de ce qu'ils exigent ». Si la question de l'expérience des prophètes est indifférente, il est donc inutile d'essayer de douter que les prophètes se laissent « signifier la parole de Dieu [...] par Dieu lui-même » (comme le fait Gogarten), car ce serait nier la différence essentielle entre prophètes et non-prophètes et donc mettre fatalement en cause le fondement même de l'autorité.

³¹ Comme l'indique Strauss dans le troisième chapitre, les philosophes ne connaissent quasiment pas de restrictions dans leur interprétation de la Loi (voir notamment Strauss 1935 : 71-73). Le philosophe est tenu de l'interpréter de manière « figurative » dès que le sens littéral ne s'accorde pas avec la raison. « On peut se demander si la façon dont elle [la philosophie, B.Q.] est ainsi liée se distingue vraiment de celle dont elle est liée de par l'intention même de la philosophie, à savoir liée à la vérité qu'elle a atteinte par la connaissance. » (73)

C'est précisément dans la fondation philosophique, incroyante de la révélation que les *falâsifa* et Maimonide se révèlent être « platoniciens »³² car ils appréhendent en effet le *factum brutum* de la révélation divine dans 'l'horizon' de la philosophie politique platonicienne : dans la philosophie musulmane et juive du Moyen-âge, la révélation est traitée au sein de la doctrine appelée prophétologie. Et la prophétologie, qui discute la question des attributs et de la nature du prophète³³, n'est pas une discipline faisant partie de la métaphysique, mais de la *science politique* platonicienne :

« Les aristotéliens musulmans comprennent [...] l'État idéal fondé par le prophète comme le fondateur de la cité platonicienne, comme le philosophe-roi platonicien ; le législateur prophétique a réalisé ce que le philosophe Platon avait réclamé et ne pouvait que réclamer. C'est le voeu de Platon, selon lequel la philosophie et la direction de l'État devaient coïncider, c'est l'idée que Platon se faisait du philosophe-roi qui a établi le cadre dont le remplissement, accompli eu égard à la Révélation qui s'était effectivement produite, fournit le concept du prophète que l'on trouve chez les aristotéliens musulmans et chez leurs disciples juifs. » (61-62).

Le prophète, figure qui symbolise si bien la nostalgie de maîtrise à un âge où les masses semblent être devenues *out of control*, étant un équivalent du philosophe-roi, est donc un homme aux facultés exceptionnelles ; dans la hiérarchie des êtres, il dépasse le 'simple' philosophe, non forcément du fait de la supériorité de son entendement³⁴ que du fait de la supériorité de sa faculté imaginative, qui lui donne le pouvoir de diriger les hommes et particulièrement de « faire l'éducation de la *masse* des hommes » (97). Le philosophe est ainsi tenu d'obéir au prophète, car lui aussi, en tant qu'homme, *a besoin* d'une loi (111). Cependant, le philosophe a un statut extrêmement privilégié puisqu'il poursuit le but le plus noble existant dans l'État, la connaissance de Dieu. Il se soumet certes à une instance supérieure (la Loi proclamée par le prophète), mais celle-ci le propulse à la plus haute fonction. Cette fonction est double : d'une part, le philosophe est *obligé* par la Loi à exercer l'activité contemplative, activité qui lui permet de développer ses facultés les plus élevées ; d'autre part, il est également « forcé » à revenir 'dans la caverne', c'est-à-dire à « se soucier des autres, et à veiller sur eux, afin que l'État soit effectivement un Etat, un Etat véritable » (122-123). Le philosophe est donc appelé à la fois à s'écarter et à renforcer la Loi, à pratiquer la philosophie en toute liberté tout en stabilisant l'idéologie dominante (en jouant sur l'interprétation de la Loi).

Car il s'agit bien de cela : l'image de la caverne platonicienne du Livre VII de la *Politeia*, qui est toujours en arrière-plan des réflexions platonisantes de Strauss, n'a aucunement la fonction

³² Sur le rapport complexe entre Maimonide et les *falâsifa* d'une part, sur le 'platonisme' de la philosophie islamique du Moyen-âge d'autre part, voir la critique de Georges Tamer (Tamer 2001) qui met notamment en doute la valeur de la « preuve » philologique centrale de Strauss en essayant de montrer que le fameux texte d'Avicenne *Sur les parties de la science*, censé établir le caractère platonicien de la philosophie islamique du Moyen-âge, se réfère en fait à des textes apocryphes.

³³ Le prophète qui est un homme aux qualités rares, mais néanmoins un homme, c'est-à-dire un « être naturel », a une intelligence et une faculté imaginative parfaite. Il est « thaumaturge », « voyant », « philosophe » et « homme d'État » en une seule personne. (Strauss 1935 : 109)

³⁴ La question de la dépendance intellectuelle du philosophe vis-à-vis du prophète reste en suspens dans *Philosophie und Gesetz*. Elle est liée à la question des différences existantes entre Alfarabi, qui enseigne incontestablement que toutes les vérités peuvent être atteintes par le philosophie sans aide divine aucune, et Maimonide, qui semble pencher – du moins dans *Philosophie und Gesetz* - pour la thèse d'une insuffisance fondamentale de la raison humaine. Dès 1937, la distinction entre Alfarabi et Maimonide sera abandonnée (Voir à ce sujet la reconstruction de Tanguay 2003 : 149-182). Strauss commence à forger ce qu'il appellera plus tard la tradition de la „philosophie politique platonicienne“, ce qui va nécessairement avec un effacement des différences et tensions entre les différents auteurs.

d'illustrer la possibilité de l'émancipation collective par la connaissance. Au contraire, comme Strauss l'écrit très explicitement dans *Philosophie und Gesetz*, Maimonide et les *falâsifa*, bien qu'ils soient attachés – tout autant que Spinoza – à la « liberté du philosophe », ne sont justement pas des *Aufklärer* :

« Il ne s'agissait pas, pour eux, de répandre la lumière, d'éduquer la masse à la connaissance rationnelle, de l'éclairer ; ils ne cessent d'enjoindre aux philosophes qu'ils ont le devoir de garder secrète la vérité reconnue par la raison et de la taire à la masse dont ce n'est pas la vocation ; le caractère ésoérique de la philosophie était pour eux – au contraire des Lumières proprement dites, c'est-à-dire des Lumières modernes – quelque chose de fermement établi. » (89)

Comme le précise un article postérieur à *Philosophie und Gesetz*, les croyances aux miracles, à l'intervention de Dieu sur terre, à la vie après la mort, bref tout ce qui est relié de près ou de loin à l'idée d'un Dieu personnel qui prend soin des hommes, qui les récompense et les punit en fonction de leurs actes, qui intervient donc dans le monde, sont considérées chez Maimonide et les *falâsifa* d'un point de vue purement instrumental : il s'agit de « croyances nécessaires pour la bonne organisation sociale », de « nobles mensonges » (Strauss 1937b). En écrivant « entre les lignes », c'est-à-dire en cachant dans un texte d'allure orthodoxe ses pensées hétérodoxes, le philosophe reste libre dans sa vie théorique tout en laissant intactes les croyances de la cité religieuse : c'est ce que Strauss appellera plus tard « prendre en considération ses responsabilités sociales » (Strauss 1941 : 503). La Loi est donc, dans *Philosophie und Gesetz*, d'une part définie comme « ordre total », État autoritaire sublimé, c'est-à-dire à la fois reconnaissable et méconnaissable tant il est repensé à travers les catégories d'une philosophie pré-moderne. Mais cet « ordre total » est d'autre part toujours déjà *supplémentée* par la figure souveraine du philosophe³⁵ qui, même si il est « soumis » à la Loi, décide en dernier ressort de ce son interprétation « littérale » ou « figurée », du cas normal et de l'exception à la lettre. Le philosophe est à la fois *dans* et *hors* de l'État. Comme toutes les figures souveraines, il se tient au-dessus de tous les rapports sociaux et de ses divisions. Il est censé dépasser les luttes de classe, les conflits nationaux et même les rapports entre les sexes³⁶ : d'une certaine manière, il est le garant de l'unité du social dans sa division. Il est un *étranger*, insituable socialement et politiquement, ce qui lui assigne sur le plan symbolique une place au sommet de l'État. Cette figure transcendante n'appartient donc pas pleinement à la communauté tout en assumant une « responsabilité » envers elle : le philosophe gardien de l'ordre se soucie non du bonheur des parties, mais du « maintien du tout » (Strauss 1935b : 168), car « le dieu a cessé de prendre soin de l'homme » (Strauss 1935 : 65).

III -

³⁵ Strauss développe notamment dans l'ouvrage sur Hobbes une critique de la théorie de la souveraineté de Hobbes à Schmitt, théorie marquant pour lui une rupture décisive avec « le rationalisme ». De quel 'rationalisme' s'agit-il ? Les choses s'éclairent quand on comprend que la « rupture » de Hobbes avec le « rationalisme » est le corrélat exact de son égalitarisme. Hobbes, partant du principe que tous les hommes sont également « raisonnables » et qu'il n'existe pas d'êtres à la « supériorité naturelle d'esprit », aurait érigé à titre de « substitut » « la raison d'un ou de plusieurs individus » « en raison déterminante ». Avec Hobbes, on passerait du primat de la raison à celui de la « volonté » (Strauss 1935b : 181). Strauss lie donc irrationalisme/égalitarisme/souveraineté ensemble pour les opposer au trio rationalisme/*Rangordnung*/loi. Cependant, il réintroduit tout le vocabulaire et l'imagerie de la théorie de la souveraineté dès qu'il thématise le rôle du philosophe dans la cité.

³⁶ Si la classe des artisans et producteurs représente le pôle 'féminin' dans la cité, et la classe des soldats le pôle 'masculin', la classe des gardiens-philosophes doit être, elle, nécessairement asexuée.

Cette lecture de Platon et de Maimonide est historiquement et politiquement située. Elle doit être en effet replacée dans le contexte des « lectures politiques » fascisantes de Platon qui circulent depuis les années 1920 en Allemagne. Ces interprétations, qui proviennent à la fois des disciples de Wilamowitz-Moellendorff et de quelques membres du *George-Kreis*³⁷, ont refoulé les lectures « métaphysiques » de Platon telles que celles de la tradition humaniste allemande et des néo-kantiens de l'école de Marburg (pensons à Natorp, par exemple). Comme l'a montré Teresa Orozco, qui parle d'un processus de « fascisation » (*Faschisierung*) de la philologie allemande (voir Orozco 1994 et 1995), ces lectures politiques privilégient un certain corpus platonicien (*Politiea*, *Nomoi* et la fameuse 'septième lettre'), insistent sur le caractère ésotérique et élitaire de la doctrine, mettent en avant un Platon 'aristocrate' et 'fondateur' de cité. De même, l'opposition de Platon à une démocratie athénienne en faillite est parallélisée dans ces lectures avec le rejet de la République de Weimar. Ces interprétations articulent avec Platon la volonté de mettre en place une nouvelle élite intellectuelle au service de l'État en s'opposant à la fois à un *Bildungsideal* classiciste et apolitique et au 'sophisme' des intellectuels de gauche. La référence aux trois castes de la *République* (Artisans, Gardiens, Rois-Philosophes) strictement hiérarchisées et à leur 'harmonisation' par un guide est omniprésente dans ce discours et déclinée avec de nombreuses variations, avant et après 1933. Ce Platonisme s'est ainsi avéré un cadre philosophique extrêmement apprécié pour penser 'l'événement' du national-socialisme.

Tous ces éléments resurgissent chez Strauss, même si, contrairement à la plupart de ces interpréteurs, Strauss se refuse cependant généralement à faire des liens avec la situation politique contemporaine. Toute la difficulté de l'interprétation est alors de tirer les conclusions des rapprochements qu'on vient de faire. Dans quel(s) contexte(s) intervient Leo Strauss ? Celui du sionisme ? Ou celui de la « révolution conservatrice » ? Ou s'agit-il dans *Philosophie und Gesetz* avant tout de théoriser, avec Maimonide, ce que Strauss conceptualisera plus tard de manière plus explicite sous le nom de « politique philosophique », politique de type 'corporatiste' de la « classe » des philosophes (voir par exemple Strauss 1952 : 7-8) n'étant pas lié spécifiquement à un régime politique particulier³⁸ ? Il semble que l'ambiguïté ne peut être pleinement levée et que les trois lectures sont légitimes ; *Philosophie und Gesetz* est, quant au projet politique qu'il promeut, assez vague pour être interprété dans un sens ou dans un autre³⁹. L'ouvrage peut être certes compris, comme nous l'avons déjà suggéré, comme une radicalisation philosophique du sionisme politique, sorte de 'sionisme idéal' cherchant à articuler athéisme des élites et orthodoxie des masses, *Aufklärung* et mythe, « au niveau des principes ». La réinterprétation du concept médiéval de Loi juive, qui ne peut qu'être relié à un projet politique autoritaire, va clairement dans ce sens.

³⁷ Nous pensons ici à Werner Jaeger, Julius Stenzel, Paul Friedländer, Kurt Hildebrandt, Kurt Singer, Karl Reinhardt. Parmi eux, seul Reinhardt trouve grâce aux yeux de Strauss (voir par exemple l'appréciation positive dans GS3 : 582).

³⁸ La « politique philosophique » aurait pour but de protéger les intérêts de la philosophie et serait donc strictement 'défensive' : « En quoi consiste donc la politique philosophique ? A convaincre la cité que les philosophes ne sont pas des athées, qu'ils ne profanent pas tout ce que la cité tient pour sacré, qu'ils respectent ce que la cité respecte, qu'ils ne sont pas subversifs, enfin qu'ils ne sont pas des aventuriers irresponsables mais de bons citoyens et même les meilleurs d'entre eux » (Strauss 1954 : 205-206). Cette dernière option de lecture justifierait de considérer (voir par exemple Bluhm 2002 et Tanguay 2003) la philosophie de Strauss comme une pensée dont le noyau est « apolitique », thèse que nous essayons précisément de mettre en question ici.

³⁹ D'un côté, Strauss n'a, dans les années 1930 pas caché sa sympathie pour le fascisme italien (voir la fameuse lettre à Löwith du 19 Mai 1933 où Strauss affirme que le nazisme ne peut être combattu « avec honneur » (*mit Anstand*) que sur la base de principes « fascistes, autoritaires, impériaux » (GS3 : 625)). De l'autre, il se revendique encore du « sionisme politique » en 1934, dans une lettre du 23 Juin à son meilleur ami Jacob Klein (GS3 : 515).

En même temps, les rapprochements faits avec les autres « lectures politiques » de Platon inscrivent le travail de Strauss dans une constellation « révolutionnaire-conservatrice » allemande, sans que Strauss reproduise strictement une position déjà existante. Dans sa réappropriation de Platon et de Maimonide se cache même ce qu'on peut lire comme une 'critique' discrète du national-socialisme et particulièrement de l'idéal guerrier et de l'idéologie *völkisch*.

Ce n'est en effet pas un hasard si le Prophète de Maimonide n'est pas *d'abord* un soldat, mais un philosophe et un législateur. Dans les écrits des années 1930 et notamment dans l'ouvrage sur Hobbes, Strauss procède certes à une réévaluation positive des vertus viriles et héroïques du « courage », de « l'honneur » et de la « magnanimité », valeurs guerrières par excellence, mais ne va pas pour autant placer la figure du soldat, contrairement à d'autres discours révolutionnaires-conservateurs⁴⁰, au sommet de la hiérarchie des valeurs: Contrairement à Hobbes qui « nie systématiquement que le courage soit une vertu » (Strauss 1935b : 186) dans la mesure où il fonde la justice et toutes les autres vertus sur la « crainte » et, en dernière instance, sur « la crainte de la mort violente »⁴¹, Platon, lui, « ne remet pas en cause la nature vertueuse du courage, [...] mais s'oppose seulement à la surévaluation du courage » (Ibid., voir également la lettre du 2 Février 1933 à Karl Löwith dans GS3 : 620). C'est comme si Strauss cherchait à construire une sorte de fascisme idéal, « d'idée régulatrice d'un fascisme spirituel » (Orozco 1995 : 90) dans lequel l'idéal guerrier occuperait une place centrale certes, mais *subordonnée*. Il met en effet, avec Platon, une autre vertu au dessus du courage : la *sophrosyne* (maîtrise de soi), elle-même subordonnée à la « justice » (*dikaiosyne*) et à la « sagesse » (Strauss 1935b : 166-168). Tout, on le découvre progressivement, n'est chez Strauss qu'une question d'architectonique. Dans l'État fasciste idéal, chacun doit trouver sa juste place dans une juste chaîne de commandement ; si la hiérarchie n'est pas respectée, si la 'tête' ne commande plus au corps, c'est l'anarchie. Le courage, « capacité de l'homme à se prendre lui-même en main, sans crainte ni faiblesse d'âme [...] à se préserver et à assurer son salut », quand il n'est plus tenu en bride par la *sophrosyne*, devient ainsi « vulgaire », culminant dans la figure du « tyran », « animé d'un égoïsme sans bornes » et « d'une arrogance délirante » (167)⁴². Cette arrogance consiste précisément en cela que le tyran ne chercherait pas juste à régner sur les hommes, mais aussi « sur les dieux ». Strauss précisant une page plus loin que « Platon et Aristote s'accordent à penser que les philosophes sont les seuls hommes à vivre sur « l'île des bienheureux » » (168), on comprendra que le problème de ce « mauvais » tyran, qui est l'image renversée du 'bon' prophète, c'est qu'il est devenu incontrôlable, qu'il ne se laisse plus guider par les « bienheureux », qu'il ne sait donc plus

⁴⁰ Dans la conférence de 1941 donnée à la *New School* sur la révolution conservatrice, Strauss se positionne explicitement contre un esthétisme guerrier à la Ernst Jünger qu'il considère précisément comme la caractéristique du « nihilisme allemand » : celui-ci rejette « les principes de la civilisation en tant que telle en faveur de la guerre et de la conquête, en faveur des vertus guerrières » (Strauss 1941b : 369)

⁴¹ C'est pourquoi - c'est l'objet du débat entre Strauss et Schmitt autour du *Begriff des Politischen*, auquel l'ouvrage sur Hobbes 'répond' - une « critique radicale du libéralisme » ne peut, selon Strauss, recourir à la philosophie politique de Hobbes, car c'est le philosophe anglais lui-même qui fonde le libéralisme (Voir Strauss 1932b). Dans un compte-rendu d'un ouvrage sur Hobbes paru en 1933, Strauss récapitule rapidement « pourquoi on trouve chez lui toutes les prémisses et toutes les affirmations les plus caractéristiques du libéralisme. Il suffira, pour l'instant, de rappeler les points suivants : le principe égalitaire est à la base de toute l'argumentation de Hobbes ; le « droit naturel » dont il parle a tous les caractères des droits imprescriptibles de l'homme ; l'opposition entre l'état militaire et l'état industriel de la société humaine, ce dernier étant le seul qu'il accepte [...] ; il rejette, en partant du principe égalitaire, le pouvoir paternel sur l'enfant au profit du pouvoir maternel, en admettant, comme sa prémisses, l'égalité légale absolue des deux sexes ; enfin, ses opinions sur le mariage laïque, sur l'abolition du serment, ses idées relatives à l'organisation de l'enseignement supérieur, et – last but not least – sa critique de la religion, tout cela est parfaitement conforme à l'esprit du libéralisme. » (Strauss 1933 : 244).

⁴² Voir la description comparable de Hitler dans Strauss 1941b : 364.

« écouter les conseils de celui qui « parle bien », parce qu’il « pense bien », comme Strauss l’écrira plus tard dans *On Tyranny* (Strauss 1948 : 75).

Dans la même veine, Strauss oppose aux projets expansionnistes national-socialistes une ‘bonne’ politique impériale, qui se concentre sur le ‘bon ordre’ à l’intérieur de l’État⁴³. Dans sa comparaison de la philosophie politique platonicienne et de la philosophie politique moderne (qui commence selon lui avec Hobbes), Strauss insiste sur le fait que Platon pose le « primat de la politique intérieure ». Platon se soucierait d’abord du bon agencement des éléments hétérogènes *dans* l’État, d’une harmonisation entre les différentes ‘classes’, possible si chacune tend à « s’occuper de ses propres affaires, sans se mêler de celle des autres et à se situer correctement par rapport à la norme transcendante et immuable » (Strauss 1935b : 183). Par extension, l’État ‘juste’ au sens de Platon serait donc également celui qui « s’occupe de ses propres affaires » et ne se lancerait donc pas dans des conquêtes incertaines. Strauss oppose à ce modèle platonicien toute la philosophie moderne, de Hobbes à Kant (184), où la réflexion sur constitution de l’Etat se ferait selon « le primat de la politique extérieure » et donc, de manière plus ou moins voilée, par la détermination de l’ennemi extérieur.

Conformément à ses options ‘néoaristocrates’, Strauss privilégie cependant la distinction *interne et verticale*, entre élite et masse, à celle, *externe et horizontale*, entre les peuples ou les ‘races’. La seconde doit selon lui être mise au service de la première. Dans une lettre à Carl Schmitt du 4 Septembre 1932, Strauss théorise ainsi la conversion de l’antagonisme social intérieur en un antagonisme extérieur : L’homme étant naturellement mauvais, il a « besoin de domination »⁴⁴ ; Pour mettre en place la domination, il faut cependant unir les hommes contre d’autres hommes, ce qui est facilité par « une tendance naturelle à la formation de groupes exclusifs » : c’est ainsi que Strauss réinterprète Aristote en passant par Schmitt : l’homme est un *zoon politikon* car il a une « tendance naturelle » à vivre dans des « sociétés fermées » (Bergson). Cependant, Strauss, faisant allusion à fameuse première phrase du *Begriff des Politischen*,⁴⁵ précise que cette « tendance naturelle » est certes la *condition*, mais non pas le *principe constitutif* de l’État (Meier 1988 : 133). La formation d’unités politiques exclusives constituerait donc un moyen et non une fin en soi. La fin de l’État serait plutôt, pour les « classiques », la ‘loi naturelle’, « commune à tous les siècles, [...] née avant qu’il existât aucune loi écrite ou que fût constitué nulle part aucun État »⁴⁶, c’est-à-dire la domination du « rationnel sur l’irrationnel », et plus précisément des « vieux sur les jeunes », de « l’homme sur la femme », du « maître sur les esclaves » (Strauss 1935b : 179-180). Si la détermination

⁴³ Voir la lettre à Gerhard Krüger du 17 Juillet 1933 où Strauss exprime sa déception face à la tournure que prend l’*Aufbruch* nazi : « Une solution décente, juste, *impériale* aurait été possible. La solution pour laquelle on s’est décidé est le produit de la haine et elle engendre de manière quasiment nécessaire une contre-haine » (GS3 : 430). En Février 1941, Strauss articulera sa critique de manière plus précise. Grand admirateur de Churchill, il verra « l’étincelle de la pensée romaine » (Cf. GS3 : 625) brillée dans l’empire anglais : « Personne ne peut dire ce à quoi aboutira cette guerre [germano-anglaise, B.Q.]. Mais ceci au moins est néanmoins hors de tout doute possible : en choisissant comme chez Hitler au moment crucial [...], les Allemands ont cessé de pouvoir légitimement prétendre être autre chose qu’une nation provinciale ; ce sont les Anglais, non les Allemands, qui méritent d’être et de rester une nation impériale : car seuls les Anglais, et non les Allemands, ont compris que pour mériter d’exercer un règne impérial, *regere imperio populos*, il faut avoir été instruit pendant un très longtemps : *parcere subjectis et debellare superbos* » [épargner les vaincus et dompter les orgueilleux. Citation de Virgile, B.Q.] (Strauss 1941b : 373)

⁴⁴ Le récit de la genèse du « besoin de domination » (*Herrschaftsbedürftigkeit*) change chez Strauss en fonction du contexte. Dans le débat avec Schmitt, il part du principe du caractère « mauvais » de l’homme, épousant pour ainsi dire une conception théologique du mal (Strauss 1932b : 230-232). Dans sa reconstruction de la philosophie islamique et juive du Moyen-âge, la domination de l’homme sur l’homme est légitimée autrement. C’est l’hétérogénéité et surtout l’inégalité entre les hommes qui fonde la nécessité de l’appel au « guide » dont la tâche est de corriger « les extrêmes vicieux », de suppléer « ce qui est défectueux » ou de modérer « ce qui est en excès » (Voir Strauss 1937 : 145).

⁴⁵ « Le concept d’État présuppose le concept du politique. » (Schmitt 1932 : 7).

⁴⁶ Strauss cite ici *Des Lois* de Cicéron en latin (Strauss 1935b : 180, Note 109)

profondément réactionnaire de la « rationalité » chez Strauss apparaît ici pleinement, celle-ci n'est pas articulée sur un mode *völkisch*. La distinction entre « condition » et « principe » indiquée dans la lettre adressée à Carl Schmitt signifie que les mythes nationalistes, qui construisent autour des notions de nation ou de race la fiction d'une société sans classes, peuvent certes avoir une fonction centrale dans le processus d'unification politique, mais qu'ils ne sauraient cependant être confondus avec le principe devant gouverner l'État idéal. On comprend maintenant peut-être pourquoi Strauss ne décrit pas ni le philosophe, ni le prophète comme incarnation de la « volonté » ou de « l'esprit » du peuple, comme dans une conception *völkisch* du *Führerprinzip*.

Le concept de philosophie défendu par Leo Strauss dans les années 1930, n'est, nous espérons l'avoir montré, ni 'métapolitique', ni « une forme de vie résistante » (Sfez 2007 : 75) : D'une part, le geste 'métapolitique' (c'est-à-dire la prise de distance face au politique pour le fonder) est chez Strauss lui-même *politiquement situé* puisqu'il vise à donner un fondement philosophique à un « Ordre total » dont le caractère autoritaire qui se cache trop mal sous le principe du « règne de la Loi » et de la « raison ». L'horizon platonicien, à partir duquel Strauss articule sa « critique radicale du libéralisme » est, quant à lui, historiquement marqué puisqu'il s'inscrit dans le contexte des lectures fascistes de Platon de l'Allemagne des années 1920 et 1930. La « résistance » du philosophe, d'autre part, s'articule de manière essentiellement « ésotérique » ; La critique des mythes (nationalistes) de l'État – que le philosophe platonicien a, en tant que gardien de l'ordre idéologique, *contribué* à légitimer - est strictement destinée à une élite et donc inaudible pour la majorité des intéressés. Elle a la spécificité de ne pas bouleverser l'ordre existant : il s'agit plutôt de « guider le guide » (*den Führer führen*)⁴⁷.

En 1938, Strauss arrive aux Etats-Unis et il commence à enseigner à la *New School for Social Research*, dont il gravit les échelons jusqu'au moment de sa nomination comme professeur de théorie politique à l'université de Chicago en 1948. Ce qu'il y a de marquant dans sa trajectoire, c'est la continuité des thèmes et des auteurs traités. Cependant, si Strauss continue à commenter les mêmes textes, l'accent se déplace légèrement après l'exil. La figure du philosophe « gardien de la Cité » restera, après 1938, en arrière-plan pour laisser place à celle du philosophe « persécuté » obligé de pratiquer l'art exo/ésotérique d'écrire pour échapper à la censure (voir notamment Strauss 1941). Strauss change de perspective... sans changer de position, la fameuse 'redécouverte' et pratique de l'art d'écrire ne faisant finalement

⁴⁷ *Philosophie und Gesetz*, semble en fait simplement 'réfléchir' – au double sens du terme - la position paradoxale de l'intellectuel révolutionnaire-conservateur dans l'État national-socialiste : entre « mise au pas » (*Gleichschaltung*) et autonomie de la philosophie, entre soumission et volonté de « prendre la tête du mouvement », entre soutien du régime et critique interne, entre souveraineté politique et souveraineté philosophique, tensions qui sont notamment à l'œuvre dans le fameux « Discours du Rectorat » de Heidegger de 1933. Une comparaison du « discours » et de sa programmation platonicienne (cf. Sommer 2010) avec la structure argumentative de *Philosophie und Gesetz*, demanderait une étude particulière. Une telle comparaison montrerait qu'on a affaire dans les deux textes à la même ambivalence quant à l'autonomie de la philosophie, les deux textes voulant lier de manière principielle, pour reprendre une tournure célèbre de Löwith, « la liberté de la recherche avec la contrainte étatique » (Cité par Bourdieu 1988 : 13). Le but ne serait pas montrer que Strauss est 'influencé' par Heidegger, mais de montrer les affinités structurelles des positions qui débouchent nécessairement sur une affinité des discours.

Strauss prend au demeurant très vite connaissance du *Rektoratsrede* et le condamne en y voyant un acte de « soumission acritique » (*kritikloser Unterwerfung*) au régime (lettre à Löwith du 5 Septembre 1933, GS3 : 636). Ce qui est ici problématisé est donc non pas la soumission en tant que telle, mais les modalités de celle-ci. Il est probable que les résonances *völkisch* du discours heideggérien n'est pas été du goût de Strauss. Ce qu'il ne cessera de condamner chez celui-ci, particulièrement dans les lettres, c'est d'une part son caractère provincial, *bodenständig* (voir par exemple : GS3 : 684), son « historicisme radical » d'autre part qui culmine dans une rhétorique du « destin » (*Schicksal*) qui, selon Strauss fait « complètement disparaître la nature » (GS3 : 662).

qu'articuler sur le plan herméneutique la position révolutionnaire-conservatrice de l'auteur que nous avons reconstruite dans cet article. Cette technique d'écriture illustre au mieux les « autres Lumières » straussiennes et leur programme : éclairer l'élite, c'est-à-dire la libérer des mythes qu'elle partage avec la multitude, tout en laissant cette dernière dans les fers.

Abréviation

GS3 = Leo Strauss : *Gesammelte Schriften*, Tome 3, édité par Wiebke et Heinrich Meier, Stuttgart : J.B. Metzler, 2001.

Bibliographie

- Alisch, Rainer (1989) : « Heideggers Rektoratsrede im Kontext », in : Wolfgang Fritz Haug (Éd.) : *Deutsche Philosophen 1933*, Hamburg : Argument, 69-98.
- Althusser, Louis (1975) : « Soutenance d'Amiens », in : Louis Althusser : *Positions (1964-1975)*, Paris : Éditions Sociales, 127-172.
- Altman, William H. F. (2011) : *The German Stranger. Leo Strauss and National Socialism*, Lanham (M.) : Lexington Books.
- Bluhm, Harald (2002) : *Die Ordnung der Ordnung. Das politische Philosophieren von Leo Strauss*, Berlin : Akademie-Verlag.
- Bourdieu (1988) : *L'ontologie politique de Martin Heidegger*, Paris : Éditions de Minuit.
- Bouretz, Pierre (2003) : *Témoins du futur. Philosophie et messianisme*, Paris : Gallimard.
- Brague, Rémi (1989) : « Athènes, Jérusalem, La Mecque. L'interprétation « musulmane » de la philosophie grecque chez Leo Strauss », *Revue de Métaphysique et de Morale* 94 (3) : 309-336.
- Brague, Rémi (2005) : *La loi de Dieu. Histoire philosophique d'une alliance*, Paris : Gallimard.
- Brenner, Michael (2000) : *Kultur in der Weimarer Republik*, München : C. H. Beck.
- Breuer, Stefan (1993) : *Anatomie der konservativen Revolution*, Darmstadt : Wissenschaftliche Buchgesellschaft.
- Breuer, Stefan (2001) : *Ordnungen der Ungleichheit – Die deutsche Rechte im Widerstreit ihrer Ideen 1871 – 1945*, Darmstadt : Wissenschaftliche Buchgesellschaft.
- Breuer, Stefan (2010) : *Die radikale Rechte in Deutschland 1871–1945. Eine politische Ideengeschichte*, Stuttgart : Reclam.
- Brown, Wendy (2006) : « American Nightmare : Neoliberalism, Neoconservatism, and De-Democratization », in : *Political Theory* 34 (6) : 690-714.
- Brumlik, Micha (2007) : *Kritik des Zionismus*, Hamburg : Europäische Verlagsanstalt.
- Brumlik, Micha (2008) : „...Ein Funke des römischen Gedankens...“ *Leo Strauss' Kritik an Hermann Cohen*, Heidelberg : Universitätsverlag Winter.
- Cohen, Hermann (1915) : Spinoza über Staat und Religion. Judentum und Christentum, in : *Jahrbuch für jüdische Geschichte und Literatur* 18 : 56-150.
- Cavaillé, Jean-Pierre (2005) : « Leo Strauss et l'histoire des textes en régime de persécution », in : *Revue philosophique de la France et de l'étranger* 130 (1) : 38-60.
- Devigne, Robert (1994) : *Recasting Conservatism : Oakeshott, Strauss and the Response to Postmodernism*, New Haven/London : Yale University Press.
- Drolet (2011) : *American Neoconservatism : The Politics and Culture of a Reactionary Idealism*, New York : Columbia University Press.
- Ferry, Luc (1984) : *Philosophie politique I. Le droit : la nouvelle querelle des anciens et des modernes*, Paris : PUF.

- Frank, Jason (2012): « Is there a Straussian Constitutionalism ? », in : Uwe Hohendahl/Erhard Schütz (Éd.): *Perspektiven konservativen Denkens. Deutschland und die Vereinigten Staaten nach 1945*, Berlin/Bern : Peter Lang, 233-257.
- Gutschker, Thomas (2002) : *Aristotelische Diskurse*, Stuttgart : J.B Metzler.
- Gross, Raphael (2000) : *Carl Schmitt und die Juden. Eine Rechtslehre*, Frankfurt/M.: Suhrkamp.
- Hackerschmidt, Jörg (1997) : *Die Erfindung einer jüdischen Nation : von Kurt Blumenfeld zu Norbert Elias*, Hamburg : Europäische Verlagsanstalt.
- Hacke, Jens (2011²) : *Philosophie der Bürgerlichkeit. Die liberalkonservative Begründung der Bundesrepublik*, Göttingen : Vandenhoeck & Ruprecht.
- Kartheininger, Markus (2006) : *Heterogenität. Politische Philosophie in Frühwerk von Leo Strauss*, München : Wilhelm Fink Verlag.
- Kervégan, Jean-François (2011) : *Que faire de Carl Schmitt ?*, Paris : Gallimard.
- Lefort, Claude (1986²). *Machiavel. Le travail de l'oeuvre*, Paris : Gallimard.
- Leaman, Georges (1993) : *Heidegger im Kontext. Gesamtüberblick zum NS-Engagement der Universitätsphilosophen*, Hamburg : Argument.
- Löwith, Karl (1986) : *Mein Leben in Deutschland vor und nach 1933. Ein Bericht*, Stuttgart : J.B Metzler.
- Löwy, Michel (1988) : *Rédemption et utopie. Le judaïsme libertaire en Europe centrale. Une étude d'affinité élective*, Paris : PUF.
- Marshall, Terence (2009) : *A la recherche de l'humanité. Science, poésie ou raison pratique dans la philosophie politique de Jean-Jacques Rousseau, Leo Strauss et James Madison*, Paris : PUF.
- Meier, Heinrich (1988): *Carl Schmitt, Leo Strauss und „Der Begriff des Politischen“ . Zu einem Dialog unter Abwesenden*, Stuttgart : J.B. Metzler.
- Ménissier, Thierry (2009) : « Leo Strauss, filiation néoconservatrice ou conservatisme philosophique ? », in : *Revue française de science politique* (59) 5 : 873-893.
- Meuter, Günter (2000): *Carl Schmitts „nomos Basileus“ oder : Der Wille des Führers ist Gesetz*, <http://www.staatswissenschaft.de/pdf/IfSWerkstatt5.pdf>
- Meyer, Thomas (2009) : *Zwischen Philosophie und Gesetz : Jüdische Philosophie und Theologie von 1933 bis 1938*, Leiden/Boston : Brill.
- Pelluchon, Corinne (2005) : *Leo Strauss: une autre raison, d'autres Lumières. Essai sur la crise de la rationalité contemporaine*, Paris : Vrin.
- Orozco, Teresa (1994) : « Die Platon-Rezeption in Deutschland um 1933 », in : Ilse Korotin (Éd.) : *„Die besten Geister der Nation“ . Philosophie und Nationalsozialismus*, Wien: Picus Verlag, 141-185.
- Orozco, Teresa (1995): *Platonische Gewalt. Gadammers politische Hermeneutik der NS-Zeit*, Hamburg : Argument.
- Rüthers, Bernd (1989) : *Entartetes Recht. Rechtslehren und Kronjuristen im Dritten Reich*, München : Beck.
- Schmitt, Carl (1932²) : *Der Begriff des Politischen. Mit einer Rede über das Zeitalter der Neutralisierungen und Entpolitisierungen*, Berlin : Duncker & Humblot.
- Schmitt, Carl (1934) : *Über die drei Arten des rechtswissenschaftlichen Denkens*, Berlin : Duncker & Humblot.
- Scholem, Geschom (1977): *Von Berlin nach Jerusalem*, Frankfurt/M. : Suhrkamp.
- Sheppard, Eugene R. (2006): *Leo Strauss and the Politics of Exile. The Making of a Political Philosopher*, Waltham/M. : Brandeis University Press.
- Sfez, Gérald (2007) : *Leo Strauss. Foi et Raison*, Paris : Beauchesne.

- Sternhell, Zeev (2010²): *Les Anti-Lumières : Une tradition du XVIIIe siècle à la guerre froide*, Paris: Gallimard.
- Strauss, Leo (1923) : « Antwort auf das „Prinzipielle Wort“ der Frankfurter“, in : Leo Strauss : *Gesammelte Schriften*, Tome 2, édité par Wiebke et Heinrich Meier, Stuttgart/Weimar : J.B. Metzler, 1997, 299-306.
- Strauss, Leo (1923b) : « Der Zionismus bei Nordau », in : Leo Strauss : *Gesammelte Schriften*, Tome 2, édité par Wiebke et Heinrich Meier, Stuttgart/Weimar : J.B. Metzler, 1997, 315-321.
- Strauss, Leo (1923c) : « Anmerkung zur Diskussion über „Zionismus und Antisemitismus », in : Leo Strauss : *Gesammelte Schriften*, Tome 2, édité par Wiebke et Heinrich Meier, Stuttgart/Weimar : J.B. Metzler, 1997, 311-313.
- Strauss, Leo (1924) : « Soziologische Geschichtsschreibung? », in : Leo Strauss : *Gesammelte Schriften*, Tome 2, édité par Wiebke et Heinrich Meier, Stuttgart/Weimar : J.B. Metzler, 1997, 333-337.
- Strauss, Leo (1924b) : « Paul de Lagarde », in : Leo Strauss : *Gesammelte Schriften*, Tome 2, édité par Wiebke et Heinrich Meier, Stuttgart/Weimar : J.B. Metzler, 1997, 323-331.
- Strauss, Leo (1924c) : « Zur Auseinandersetzung mit der europäischen Wissenschaft », in : Leo Strauss : *Gesammelte Schriften*, Tome 2, édité par Wiebke et Heinrich Meier, Stuttgart/Weimar : J.B. Metzler, 1997, 341-349.
- Strauss, Leo (1929) : « Zur Ideologie des politischen Zionismus », in : Leo Strauss : *Gesammelte Schriften*, Tome 1, édité par Wiebke et Heinrich Meier, Stuttgart : J.B. Metzler, 2001², 441-448.
- Strauss, Leo (1930) : « Die Religionskritik Spinozas als Grundlage seiner Bibelwissenschaft. Untersuchungen zu Spinozas Theologisch-politischem Traktat », in : Leo Strauss : *Gesammelte Schriften*, Tome 1, édité par Wiebke et Heinrich Meier, Stuttgart : J.B. Metzler, 2001², 55-361.
- Strauss, Leo (1932) : « Das Testament Spinozas », in : Leo Strauss : *Gesammelte Schriften*, Tome 1, édité par Wiebke et Heinrich Meier, Stuttgart : J.B. Metzler, 2001², 415-422.
- Strauss, Leo (1932b) : « Anmerkungen zu Carl Schmitt, Der Begriff des Politischen », in : Leo Strauss : *Gesammelte Schriften*, Tome 3, édité par Wiebke et Heinrich Meier Stuttgart : J.B. Metzler, 2001, 217-238.
- Strauss, Leo (1933) : « Einige Anmerkungen über die politische Wissenschaft des Hobbes », in : Leo Strauss : *Gesammelte Schriften*, Tome 3, édité par Wiebke et Heinrich Meier Stuttgart : J.B. Metzler, 2001, 243-261.
- Strauss, Leo (1935) : « Philosophie und Gesetz. Beiträge zum Verständnis Maimunis und seiner Vorläufer », in: Leo Strauss : *Gesammelte Schriften*, Tome 2, édité par Wiebke et Heinrich Meier, Stuttgart/Weimar : J.B. Metzler, 1997, 9-123.
- Strauss, Leo (1935b) : « Hobbes' politische Wissenschaft in ihrer Genesis », in : Leo Strauss : *Gesammelte Schriften*, Tome 3, édité par Wiebke et Heinrich Meier, Stuttgart : J.B. Metzler, 2001, 7-192.
- Strauss, Leo (1937) : « Quelques remarques sur la science politique de Maimonide et de Fârâbî », in : Leo Strauss : *Gesammelte Schriften*, Tome 2, édité par Wiebke et Heinrich Meier, Stuttgart/Weimar : J.B. Metzler, 1997, 125-158.
- Strauss, Leo (1937b) : « Der Ort der Vorsehungslehre nach der Ansicht Maimunis », in : Leo Strauss, *Gesammelte Schriften*, Tome 2, édité par Wiebke et Heinrich Meier, Stuttgart/Weimar : J.B. Metzler, 1997, 179-190.
- Strauss, Leo (1941) : « Persecution and the art of writing », in : *Social Research* 8 (4) : 488-504.

- Strauss, Leo (1941b) : « On German Nihilism », in : *Interpretation* 26 (3), 1999 : 353-378.
- Strauss, Leo (1948) : « On Tyranny », in : Leo Strauss : *On Tyranny. Revised and Expanded Edition. Including the Strauss-Kojève Correspondence*, édité par Victor Gourevitch et Michael S. Roth, Chicago : University of Chicago Press, 2000³, 22-131.
- Strauss, Leo (1952) : *Persecution and the Art of Writing*, Chicago : University of Chicago Press.
- Strauss, Leo (1954) : « Restatement », in : Leo Strauss : *On Tyranny. Revised and Expanded Edition. Including the Strauss-Kojève Correspondence*, édité par Victor Gourevitch et Michael S. Roth, Chicago : University of Chicago Press, 2000³, 177-212.
- Strauss, Leo (1962) : « Why we remain Jew : Can Jewish Faith and History Still Speak to Us? », in : Leo Strauss : *Jewish Philosophy and the Crisis of Modernity. Essays and Lectures in Modern Jewish Philosophy*, édité par Kenneth Hart Green, New York : State University of New York Press, 1997, 312-356.
- Strauss, Leo (1964) : « The crisis of our time », in : Harold J. Spaeth (Éd.) : *The Predicament of Modern Politics*, Detroit : University of Detroit Press, 41-54.
- Strauss, Leo (1965) : « Vorwort zur amerikanischen Ausgabe », in : Leo Strauss: *Gesammelte Schriften*, Tome 1, édité par Wiebke et Heinrich Meier, Stuttgart : J.B. Metzler, 2001², 5-54.
- Strauss, Leo/ Klein, Jacob (1970) : « A Giving of Accounts », in : Leo Strauss : *Jewish Philosophy and the Crisis of Modernity. Essays and Lectures in Modern Jewish Philosophy*, édité par Kenneth Hart Green, New York : State University of New York Press, 1997, 457-466.
- Tamer, Georges (2001): *Islamische Philosophie und die Krise der Moderne: Das Verhältnis von Leo Strauss zu Alfarabi, Avicenna und Averroes*
- Tanguay, Daniel (2003) : *Leo Strauss. Une biographie intellectuelle*, Paris : Poche.
- Tanguay, Daniel (2006) : « Néoconservatisme et religion démocratique. Leo Strauss et l'Amérique », in : *Commentaire* 114 (29) : 315-324.
- Xenos, Nicholas (2008) : *Cloaked in Virtue. Unveiling Leo Strauss and the Rhetoric of American Foreign Policy*, New York : Routledge.
- Zuckert, Catherine H. (2006) : *The Truth About Leo Strauss. Political Philosophy and American Democracy*, Chicago : University of Chicago Press.