NOUVELLE REVUE
THÉOLOGIQUE

123 N° 4 Octobre-Décembre 2001

« Crise de la Modernité » et philosophie du Moyen Âge. Une introduction à la question théologico-politique dans l'oeuvre de Leo Strauss

François COPPENS

p. 614 - 632

https://www.nrt.be/fr/articles/crise-de-la-modernite-et-philosophie-du-moyen-age-une-introduction-a-la-question-theologico-politique-dans-l-oeuvre-de-leo-strauss-529

Tous droits réservés. © Nouvelle revue théologique 2024

NRT 123 (2001) 614-632
Fr. COPPENS

«Crise de la Modernité» et philosophie du Moyen Âge. Une introduction à la question théologico-politique dans l'œuvre de Leo Strauss

Introduction

Faut-il rejeter la Modernité pour vouloir *apprendre* des philosophes médiévaux? C'est ce que l'on reproche parfois à Leo Strauss, dont l'œuvre imposante exerce une influence à la fois considérable et étonnamment discrète sur la philosophie contemporaine.

Né en Allemagne en 1899, Strauss quitte son pays en 1932 pour Paris d'abord, Londres ensuite et enfin les États-Unis où il vivra de 1938 à sa mort en 1973. Après avoir enseigné à la «New School for Social Research» de New York, il est professeur de philosophie politique à l'Université de Chicago (où sont maintenant conservées ses archives) de 1949 à 1968. Il passe les dernières années de sa vie au Collège St John, à Annapolis, dans le cadre d'un enseignement voué à ce que l'on pourrait appeler les études «libérales» au sens ancien du terme: les études de l'homme libre qui n'ont d'autre fin que l'éducation de l'esprit et la liberté de la pensée[1].

L'œuvre qu'il nous laisse (une quinzaine de livres et nombre d'articles et de conférences dont certains seront publiés après sa mort[2]) est remarquable par l'importance des questions qui y sont soulevées, par l'attention scrupuleuse au texte des auteurs qui y sont étudiés et, enfin, par la variété des horizons auxquels appartiennent ces auteurs. Son influence peut être constatée, sans doute, dans la mise en pratique de la démocratie libérale[3], par

1. Voir les deux premiers chapitres de STRAUSS L., *Le libéralisme antique et moderne*, Paris, PUF, 1990.

2. On trouvera une bibliographie de ses œuvres à la fin de ses *Études de philosophie politique platonicienne*, Paris, Belin, 1992. Voir également BERRICHON-SEDEYN O., «Bibliographie des œuvres de Strauss», dans *Cahiers de philosophie politique et juridique* 23 (1993), *La pensée de Léo Strauss*, Caen, Pr. Univ., p. 9-25.

3. Voir DEVIGNE R., *Recasting Conservatism. Oakeshott, Strauss and the Response to Postmodernism*, New Haven & London, Yale Univ. Press, 1994;

l'impact direct de son enseignement sur certains acteurs de la vie politique des États-Unis. Mais surtout, elle se découvre dans le champ de la pensée, dans la compréhension des notions fondamentales de la vie politique, et en particulier dans le renouvellement ou la redécouverte contemporaine de la philosophie politique[4]. Il faut aussi signaler que ses commentaires sur certaines œuvres constitutives de la tradition philosophique sont devenus une partie essentielle de notre approche de ces œuvres: cette importance est incontestable pour l'œuvre de Maïmonide[5], elle n'est pas moins grande pour celles de Platon[6] ou de Machiavel[7].

MCALLISTER T.V., *Revolt Against Modernity. Leo Strauss, Eric Voegelin, and the Search for a Postliberal Order*, Lawrence, Univ. Press of Kansas, 1996; DEUTSCH K.L. & MURLEY J.A., *Leo Strauss, the Straussians and the American Regime*, Lahman, Rowman & Littlefield, 1999. Voir également les critiques sévères de DRURY S.B., *The Political Ideas of Leo Strauss*, New York, St Martin's Press, 1988 et *Leo Strauss and the American Right*, New York, St Martin's Press, 1997.

4. STRAUSS L., «Qu'est-ce que la philosophie politique?», dans *Qu'est-ce que la philosophie politique?*, Paris, PUF, 1992.

5. *«He was perhaps the first one after the medieval commentators who read attentively Maimonides' book»*, selon PINES S., «On Leo Strauss», dans *The Independant Journal of Philosophy* 5-6 (1988) 170. Rémi Brague a publié une traduction de presque tous les textes de Strauss sur Maïmonide sous le titre STRAUSS L., *Maïmonide*, Paris, PUF, 1988 (y sont repris entre autres textes *La philosophie et la loi*, ouvrage publié par Strauss à Berlin en 1935; «Le caractère littéraire du *Guide des égarés*», chapitre central de *La persécution et l'art d'écrire*, Paris, Presses Pocket, 1989; «Quelques remarques sur la science politique de Maïmonide et de Farabi», article de 1936 qui souligne un tournant décisif dans la lecture straussienne de Maïmonide; «Comment commencer à étudier *le Guide des perplexes*», un essai déterminant qui introduit la traduction du *Guide des égarés* par S. PINES). Voir *Maimonides. A Collection of Critical Essays*, éd. J.A. BUIJS, Indiana, Notre Dame Univ. Press, 1988; ALTMANN A., «Maimonides on the Intellect and the Scope of Metaphysics», dans *Von der mittelalterlichen zur modernen Aufklärung*, Tübingen, J.C.B. Mohr, 1987, p. 60-129.

6. STRAUSS L., «Platon», dans *Histoire de la philosophie politique*, éd. L. STRAUSS et J. CROPSEY, Paris, PUF, 1994; ID., *Droit naturel et histoire*, Paris, Flammarion, 1986; ID., *La cité et l'homme*, Paris, Agora/Presses Pocket, 1987; ID., *Argument et action des* Lois *de Platon*, Paris, Vrin, 1990; ID., *Études de philosophie...* (cité *supra*, n. 2). Voir BLOOM A., *The Republic of Plato*, New York, Basic Books Inc., 1968.

7. STRAUSS L., «Machiavel», dans *Histoire de la philosophie politique* (cité *supra*, n. 6); ID., *Pensées sur Machiavel*, Paris, Payot, 1982; ID., «Les trois vagues de la modernité», dans *Cahiers philosophiques* 20 (1984) 7-23. Voir MANSFIELD H.C., *Machiavelli's Virtue*, Chicago, Univ. Press, 1966 et *Machiavelli's New Modes and Orders*, Ithaca, Cornell Univ. Press, 1979; LEFORT C., *Le travail de l'œuvre: Machiavel*, Paris, Gallimard, 1972 et *Écrire: à l'épreuve du politique*, Paris, Calmann-Lévy, 1992.

On retiendra facilement de cette influence qu'elle est faite d'une critique de la Modernité et du réinvestissement de la tradition prémoderne de philosophie — en particulier, d'une lecture attentive d'auteurs médiévaux comme Maïmonide, Al Farabi ou Marsile de Padoue.

Ce qui est sûr, effectivement, c'est que Strauss ne s'intéresse pas aux auteurs du passé seulement comme créneau de recherche académique ou comme objet de science historique. L'intérêt qu'il leur porte ne vise pas non plus à confirmer le bien-fondé des positions modernes ou contemporaines en recherchant dans le passé les prémices ou les anticipations encore incomplètes de ce que la Modernité aurait, quant à elle, accompli. Il ne suffit pas non plus de dire que son projet est de savoir d'où nous venons, de quoi est fait notre passé, dans le souci d'avoir de nous-mêmes une connaissance plus exacte ou plus large. S'il nous invite à lire ces auteurs, c'est parce que, selon lui, nous pouvons apprendre d'eux certains enseignements sur des problèmes fondamentaux auxquels nous sommes aussi, nous Modernes, confrontés.

Peut-on dire, dès lors, qu'il s'agit bien pour lui de quitter la Modernité, d'abandonner les horizons promis par les Lumières, et de réintégrer le monde pré-moderne de la philosophie classique, antique ou médiévale? À l'appui de cette lecture de Strauss, on pourra aisément invoquer le rôle que joue dans son enseignement l'allégorie platonicienne de la caverne: contrairement aux promesses des Lumières, nous dit-il, il est illusoire de croire que la société des hommes puisse sortir de la caverne. Le philosophe n'est pas celui qui expose la vérité dans la pleine clarté de la raison, permettant ou anticipant ainsi l'émancipation de tout individu doué de raison au sein d'une société que la raison aurait enfin rendue autonome. Une présentation superficielle ou partielle[8] de cet enseignement a pu empêcher qu'on lui accorde l'attention qu'on aurait mérité de lui accorder: critiquant le projet d'émancipation des Lumières, Strauss ne veut-il pas simplement restaurer une pratique élitiste, non-démocratique, du savoir et du politique? Il semble heureusement que, même dans le monde francophone, on n'en soit plus à réduire ainsi la portée de son enseignement et de sa lecture des auteurs anciens.

---

8. Par exemple FERRY L., *Philosophie politique*, vol. I. *Le droit: la nouvelle querelle des Anciens et des Modernes*, Paris, PUF, 1984. On lira avec intérêt à ce propos l'excellent article de MARSHALL T., «Leo Strauss et la question des Anciens et des Modernes», dans *Cahiers de philosophie politique et juridique* (cité *supra*, n. 2), p. 35-86.

Nous voulons dans ces pages contribuer à lever quelques obstacles qui se tiennent dans le chemin du lecteur et interdisent parfois de découvrir la qualité de cet enseignement. Il s'agira tout au plus, en levant ces obstacles, de faire apparaître certaines des questions qui l'animent, d'ouvrir l'accès à une pensée autrement riche que cette image réductrice et ainsi de rendre possible un dialogue qui est, sans doute, le lieu de la vie philosophique. Pour partir de la question qui ouvrait notre propos, il faut souligner que, contrairement à la manière dont l'œuvre de Strauss est parfois présentée, il s'agit moins pour lui de critiquer ou de rejeter la Modernité que de comprendre la crise qu'elle traverse et de trouver des ressources qui permettent de faire face à cette crise. Le but de cette entreprise, cependant, n'est pas seulement de «sauver la Modernité» ou d'aider la Modernité à sortir de cette crise. Le but, la fin qui anime cette entreprise est bien plutôt de redécouvrir ce qui est important: important pour l'homme, donc notamment sur le plan de la pratique et des réalités politiques, des critères au nom desquels des choix doivent être faits — mais aussi ce qui est essentiel à l'homme, à savoir la pensée, la liberté de la pensée et la compréhension des problèmes essentiels qui ont toujours suscité cette pensée.

I. – Comprendre les Modernes

Strauss veut moins critiquer la Modernité, disions-nous, qu'en comprendre la crise et mettre en lumière la dynamique interne qui a conduit à cette crise[9]. C'est bien dans cet esprit qu'il écrit un article qui sera parfois évoqué comme un rejet global et réducteur de l'ensemble de la Modernité: «Les trois vagues de la modernité»[10], ou qu'il reconnaît à l'œuvre de Nietzsche une importance si grande que certains pourront chercher la clé de son enseignement dans un nietzschéisme caché[11]. C'est dans cet esprit

9. On pourra lire à ce propos les trois conférences de Strauss dont O. Sedeyn vient de publier une traduction sous le titre STRAUSS L., *Nihilisme et politique*, Paris, Payot et Rivages, 2001 («Sur le nihilisme allemand», 1941; «La crise de notre temps» et «La crise de la philosophie politique», 1962).

10. STRAUSS L., «Les trois vagues...» (cité *supra*, n. 7).

11. DRURY S.B., *The Political Ideas...* (cité *supra*, n. 3); LAMPERT L., *Leo Strauss and Nietzsche*, Chicago, Univ. Press, 1996. Sur cette question voir BRAGUE R., «Leo Strauss et Maïmonide», dans *Maimonides and Philosophy*, éd. S. PINES & Y. YOVEL, Dordrecht, Martinus Nijhoff, 1986. Remarquons cependant que cette importance reconnue à la pensée de Nietzsche n'empêche pas que

également que son ouvrage sans doute le plus réputé[12], *Droit naturel et histoire*, commence par une description sévère des impasses théoriques et pratiques du relativisme et de l'historicisme contemporains. Cet ouvrage de 1953 commence par un constat: l'Occident moderne n'a plus confiance dans son idéal, dans l'idéal de connaissance et de raison par lequel il se définit lui-même et définit les choix qu'il a à faire.

D'emblée, le lecteur de Strauss se trouve plongé dans une tension vive. Le champ dans lequel se développe son œuvre, le champ qu'elle veut ouvrir et explorer, est fait d'une tension qui va du libéralisme moderne — du libéralisme qui dessine l'horizon sur lequel la Modernité s'est fondée, dans lequel aussi s'expérimente et se comprend sa crise — au libéralisme ancien, à une conception de l'homme et de la pensée qui ne peut apparaître qu'en-deçà ou au-delà de l'horizon de la Modernité.

Les premiers ouvrages de Strauss, dès 1926, visent à comprendre les fondements de la Modernité: ils sont consacrés à Spinoza[13] et à Hobbes[14], les penseurs que Strauss tient alors pour les fondateurs de la Modernité[15]. On y trouve également une confrontation avec la critique de la Modernité de Carl Schmitt, qui selon Strauss reste encore dans l'horizon libéral et donc ne se donne pas les moyens philosophiques de cette critique. Strauss écrit à la fin de cet article qu'il consacre à Schmitt en 1932: «La critique du libéralisme entreprise par Schmitt ne peut être menée à son terme qu'à la condition de conquérir un horizon au-delà du libéralisme. C'est dans un tel horizon que Hobbes a fondé les fondations du libéralisme. Il s'ensuit qu'une critique radicale du

---

seulement un article lui soit consacré: STRAUSS L., «Note sur le plan de *Par-delà le bien et le mal* de Nietzsche», dans *Études de philosophie...* (cité *supra*, n. 2; cette discrétion est plus frappante encore en ce qui concerne la pensée de Heidegger).

12. En tout cas en monde francophone, où cet ouvrage traduit dès 1954 a été pendant longtemps le seul par lequel Strauss fût connu. Soulignons une exception: LEFORT C., *Le travail...* (cité *supra*, n. 7).

13. STRAUSS L., *La critique de la religion chez Spinoza ou les fondements de la science spinoziste de la Bible: recherche pour une étude du* Traité théologico-politique, Paris, Cerf, 1996.

14. STRAUSS L., *La philosophie politique de Hobbes*, Paris, Belin, 1991.

15. Il les tiendra ensuite eux-mêmes pour des héritiers du moment fondateur que fut la rupture opérée par l'œuvre de Machiavel: voir STRAUSS L., *Pensées sur Machiavel* (cité *supra*, n. 7) et «Les trois vagues de la modernité» (cité *supra*, n. 7). À ce sujet voir MANSFIELD H.C., *Le Prince apprivoisé: de l'ambivalence du pouvoir*, Paris, Fayard, 1994.

libéralisme n'est possible que si elle s'appuie sur une compréhension adéquate de Hobbes»[16].

Les derniers ouvrages de Strauss, dans les années '60 et '70, sont tout entiers consacrés à la philosophie classique et à ce qu'il appelle «le problème de Socrate», c'est-à-dire finalement à la «tentative de remonter aux origines du rationalisme et donc jusqu'à Socrate»[17]. Il s'agit, dans ces ouvrages, d'explorer cet horizon pré-moderne. Cet horizon, c'est celui d'une philosophie qui se caractérise par le primat de la *theôria*, de l'activité théorique ou théorétique, de la contemplation dont l'activité définit la fin ultime ou la vertu de l'homme. Mais c'est aussi la tradition qui fut fondée par Socrate, dont on dit, relève Strauss, «qu'il fut le premier qui a fait descendre la philosophie du ciel et qui l'a forcée à enquêter sur la vie et les usages et les choses bonnes et mauvaises»[18].

Laissons pour le moment cet horizon pré-moderne, et plus précisément cette «révolution socratique» dont il sera question plus loin. Et revenons à la manière dont l'œuvre de Strauss se rapporte à la Modernité: il en constate la crise, que ce soit dans un certain nombre de traits de l'esprit contemporain ou dans une œuvre comme celle de Nietzsche, qui à la fois radicalise et atteste cette crise. Il en examine aussi la fondation, dans les œuvres d'auteurs comme Machiavel, Hobbes ou Spinoza.

Interrogeant l'horizon qui a été mis en place par ces auteurs[19], portant le doute sur ce qu'ils ont énoncé comme des évidences, remettant en question des choses aussi évidentes que le triomphe

---

16. STRAUSS L., «Commentaire de *La notion de politique* de Carl Schmitt», repris dans MEIER H., *Carl Schmitt, Leo Strauss et la notion de politique*, Paris, Julliard, 1990, p. 160.

17. STRAUSS L., «Le problème de Socrate: cinq conférences», dans *La renaissance du rationalisme politique classique*, Paris, Gallimard, 1993, p. 181. Voir également ID., *Droit naturel et histoire* (cité *supra*, n. 6); ID., *Le Discours socratique de Xénophon* (suivi de *Le Socrate de Xénophon*, en appendice *L'esprit de Sparte et le goût de Xénophon*), Combas, Éd. de l'Éclat, 1992; ID., *Socrate et Aristophane*, Combas, Éd. de l'Éclat, 1993; ID., *Argument et...* (cité *supra*, n. 6); ID., *Études de philosophie...* (cité *supra*, n. 2).

18. STRAUSS L., *Droit naturel et histoire* (cité *supra*, n. 6), p. 115.

19. Strauss souligne, dans la préface (écrite en 1962) à son ouvrage sur la critique spinoziste de la religion, l'importance du contexte de Weimar dans lequel fut entreprise cette lecture de la Modernité, à partir d'une remise en question radicale, dans les faits, du libéralisme moderne quant au problème théologico-politique: STRAUSS L., «Avant-propos à la traduction anglaise de *La critique de la religion de Spinoza*», dans *Le testament de Spinoza*, Paris, Cerf, 1991. Voir également l'introduction de *La philosophie et la loi* (cité *supra*, n. 5).

de la science naturelle, l'absence de hiérarchie naturelle ou le fondement du droit naturel sur le seul droit de l'individu à préserver son existence, ou encore le primat de la raison pratique sur la raison théorique, Strauss veut surtout faire réapparaître les problèmes auxquels ces réponses ont été apportées. Il veut montrer que ce qui se présente comme des évidences constitue en réalité un certain nombre de réponses apportées par ces auteurs à des problèmes permanents.

Plus que de rejeter ces réponses, plus que de dénoncer le monde qui s'est fondé sur ces réponses, il s'agit de redécouvrir les problèmes permanents et, éventuellement, d'autres réponses ou, en tout cas, d'autres ressources.

C'est cela que signifie la phrase que nous avons reprise tout à l'heure de son commentaire sur Schmitt. Il s'agit d'arriver à comprendre adéquatement l'œuvre des Modernes, de distinguer l'horizon qu'ils ont fondé par leur œuvre de l'horizon qui était le leur. L'horizon qu'ils ont fondé par leur œuvre n'est pas, selon Strauss, l'horizon qui était le leur.

Comme il l'écrit à propos de la lecture «scientifique» de la Bible par Spinoza, il faut se demander si «la théorie qui est liée à la critique de la religion, et qui est de caractère métaphysique, s'enracine dans la dialectique de la conscience théorique, ou dans un intérêt fondamental et inéradicable qui vient du cœur»[20]. Ou bien encore, à propos de Hobbes, il importe de voir, dit-il, dans quelle mesure sa description scientifique de l'homme, de la cité et de la religion, est déterminée par un objectif moral ou politique[21].

Telle est la perspective de ce qui est souvent présenté[22] comme la critique ou le rejet de la Modernité par Strauss. Comprendre adéquatement ces auteurs, c'est tenter de les lire comme ils se comprenaient eux-mêmes, c'est tenter de découvrir l'horizon qui était le leur derrière l'horizon qu'ils ont mis en place et que nous tenons pour une évidence. C'est, encore une fois, tenter de redécouvrir les problèmes dont ils avaient conscience et que nous tenons souvent pour résolus, tant a été efficace ce que Strauss appelle leur «propagande»[23].

---

20. STRAUSS L., *La critique de la religion chez Spinoza...* (cité *supra*, n. 13), p. 116 (trad. mod.).

21. STRAUSS L., *La philosophie politique de Hobbes* (cité *supra*, n. 14).

22. TAYLOR C., *Les sources du moi. La formation de l'identité moderne*, Paris, Seuil, 1998, p. 637-638; FERRY L., *Philosophie politique*, vol. I... (cité *supra*, n. 8).

23. STRAUSS L., *Pensées sur Machiavel* (cité *supra*, n. 7).

II. – Raviver deux querelles

Cette entreprise conduit Strauss à raviver deux querelles, deux tensions dont nous considérions pourtant qu'elles étaient résolues une fois pour toutes.

La première de ces deux querelles est celle qui oppose les Modernes et les Anciens, comme on le comprend de tout ce qui a été exposé jusqu'à présent de sa lecture des Modernes. La question, nous dit Strauss, n'est pas résolue, bien que les Modernes aient triomphé dans les faits. Et de citer sur ce point une phrase de Lessing: «celui qui aurait dû avoir le dernier mot et celui qui a effectivement eu le dernier mot ne sont que rarement une même personne»[24]. Il s'efforce donc de redécouvrir la voix des Anciens, du rationalisme pré-moderne, en-deçà de l'horizon des Modernes qui ont réduit cette voix au silence moins par la raison, nous dit-il, que par l'ironie et la rhétorique. Une telle redécouverte serait nécessaire, selon lui, ne fût-ce que pour permettre à la Modernité d'avoir conscience d'elle-même, de se connaître vraiment dans les choix qu'elle a faits et les options qu'elle a prises[25]. Mais ce n'est là qu'un argument *ad hominem.*

La seconde querelle que ravive l'œuvre de Strauss est l'opposition entre la philosophie et la religion, entre Athènes et Jérusalem[26]. Il ranime cette opposition comme une tension toujours vivante, toujours problématique, à partir d'une remise en question de la solution libérale qui lui a été apportée depuis Spinoza et ses héritiers. Dénonçant toute tentative de synthèse qui prétendrait englober les deux termes par un point de vue supérieur, il insiste sur le caractère irréductible de cette tension.

Cette querelle est d'abord saisie comme l'opposition de deux modes de vie entre lesquels il faut choisir: Jérusalem et Athènes, la religion et la philosophie, s'opposent comme la vie dirigée par l'obéissance s'oppose à la vie dirigée par la raison libre. Ensuite, plus subtilement, Strauss fait apparaître dans cette opposition une

---

24. LESSING G.E., *Pensées sur les Frères moraves*, cité dans STRAUSS L., *La philosophie et la loi* (cité *supra*, n. 5), p. 20 n. 7.

25. STRAUSS L., *La philosophie et la loi* (cité *supra*, n. 5), intr.

26. Voir notamment STRAUSS L., «Jérusalem et Athènes: réflexions préliminaires», dans *Études de philosophie...* (cité *supra*, n. 2), p. 209-246; ID., «Sur l'interprétation de la Genèse», dans *L'Homme. Revue française d'anthropologie* 21 (1981) 21-36; ID., «Théologie et philosophie: leur influence réciproque», dans *Le temps de la réflexion*, vol. 2, 1981, p. 197-216. Cf. ORR S., *Jerusalem and Athens. Reason and Revelation in the Works of Leo Strauss*, Lahman, Rowman & Littlefield, 1995.

tension inhérente à l'âme humaine, une ambiguïté inhérente à la nature même de l'être humain — une tension qui fait aussi la force de l'Occident: «Il me semble que ce conflit non résolu est le secret de la vitalité de la civilisation occidentale. La reconnaissance de racines conflictuelles de la civilisation occidentale est, au premier abord, un constat très déconcertant. Cependant cette compréhension a aussi quelque chose de rassurant et de réconfortant. La vie même de la civilisation occidentale est la vie entre deux codes, une tension fondamentale. Il n'y a donc aucune raison inhérente à la civilisation occidentale elle-même, à sa constitution fondamentale, qui l'obligerait à s'éteindre. Mais cette pensée réconfortante n'est justifiée que si nous vivons cette vie, que si nous vivons ce conflit»[27]. Vues de plus près, on s'aperçoit qu'Athènes aussi bien que Jérusalem sont traversées chacune de cette tension qui apparaissait d'abord entre elles. Ainsi, par exemple, Athènes est elle-même une cité et il n'y a pas, à proprement parler, de «cité de la philosophie».

À partir de son interrogation sur les fondements de la Modernité, Strauss est d'abord conduit à réinterroger le rationalisme médiéval, essentiellement les œuvres de Maïmonide et Al Farabi, et à découvrir l'importance centrale de la doctrine de la prophétie pour la compréhension de ce rationalisme. Il va ainsi découvrir ce qu'il appelle «l'art ésotérique d'écrire»: comme il l'explique dans *La persécution et l'art d'écrire*, un certain nombre d'auteurs pré-modernes écrivaient de manière ésotérique, ils pratiquaient cet art d'écrire particulier qui consiste à s'avancer masqué. Cette découverte, déterminante pour l'ensemble de l'œuvre de Strauss, peut être illustrée ou introduite par une petite histoire que raconte Al Farabi tout au début de son commentaire[28] sur les *Lois* de Platon.

Cette histoire raconte qu'un ascète vivait dans une cité, un homme sage réputé pour sa vie droite. Un jour, il apprend que le roi, voulant s'emparer de lui et le mettre à mort, le fait rechercher et a posté des gardes aux portes de la ville pour éviter qu'il puisse s'enfuir. Apprenant cela, le sage se déguise et, sous une apparence négligée et rebutante, se rend à l'une des portes de la ville, s'approchant du garde qui y est posté. Celui-ci, ne le reconnaissant pas, lui demande qui il est: et lui de répondre, sans mentir, qu'il est précisément le sage que le garde est chargé d'arrêter. Celui-ci,

---

27. STRAUSS L., «Progrès ou retour», dans *La renaissance...* (cité *supra*, n. 17).

28. ALFARABI, *Plato's Laws*, publié dans *Mediaeval Political Philosophy,* éd. R. LERNER & M. MAHDI, Ithaca, Cornell Univ. Press, 1963, p. 84-85.

ne pouvant croire que ce mendiant négligé puisse être l'ascète recherché, le laisse passer et sortir de la ville...

Pourquoi Al Farabi raconte-t-il cette histoire? Parce que, d'après lui, c'est ainsi qu'écrivait Platon, et avec lui tout philosophe: il ne dit la vérité, il ne transmet son enseignement qu'avec précaution, s'exprimant de manière telle que son enseignement véritable échappera à celui qui n'est pas destiné à l'entendre. Selon Strauss[29], c'est ainsi qu'écrit Al Farabi lui-même, c'est ainsi qu'écrit Maïmonide et c'est ainsi qu'écrivent bon nombre d'auteurs pré-modernes. À la lumière de cette découverte, il va ensuite redécouvrir la tradition de philosophie classique, attribuant une importance toute particulière à la révolution socratique.

Revenons sur trois points qui ont été évoqués dans cette présentation générale de l'œuvre de Strauss. Pour chacun d'eux, nous pourrons nous concentrer sur l'un des livres de Strauss.

1. L'art ésotérique d'écrire (*La persécution et l'art d'écrire*).
2. La révolution socratique (*Droit naturel et histoire*).
3. La prophétologie médiévale (*La philosophie et la loi*).

III. – L'art d'écrire ésotérique

Dans *La persécution et l'art d'écrire*, Strauss approfondit la découverte qu'il a faite chez Maïmonide et Al Farabi. Résumant cette découverte, il écrit: «Les œuvres des grands auteurs du passé sont très belles, même de l'extérieur. Et pourtant leur beauté visible est pure laideur, comparée à la beauté de ces trésors cachés qui ne se dévoilent qu'après un travail très long, jamais facile mais toujours plaisant. Ce travail toujours difficile mais toujours plaisant est, je crois, ce que les philosophes avaient à l'esprit lorsqu'ils recommandaient l'éducation. L'éducation, sentaient-ils, est la seule réponse à la question toujours urgente, à la question politique par excellence, de comment réconcilier un ordre qui ne soit pas oppression avec une liberté qui ne soit pas licence»[30].

Nombre d'auteurs pré-modernes pratiquaient une écriture à deux niveaux. Ces œuvres doivent donc être lues avec l'attention

29. Cf. STRAUSS L., «Quelques remarques sur la science politique de Maïmonide et de Farabi», dans *Maïmonide* (cité *supra*, n. 5), p. 143-182.

30. STRAUSS L., *La persécution...* (cité *supra*, n. 5), p. 70.

que requiert la découverte d'une telle mise en œuvre. C'est d'ailleurs cette attention qu'un auteur comme Maïmonide réclame de son lecteur, dans l'introduction de son *Guide des égarés*, lorsqu'il prévient qu'il faudra scruter chaque mot et l'ordre caché des chapitres, ou lorsqu'il annonce des contradictions intentionnelles dans son œuvre — des contradictions destinées à masquer l'opinion énoncée pour celui à qui elle n'est pas destinée. Les œuvres classiques sont, comme cela fut dit de Socrate, identiques à ces petites statues très laides à l'extérieur, mais cachant en elles les plus belles images des choses divines. Ou encore, pour reprendre les termes de Maïmonide, elles sont comme des pommes d'or dans des filets d'argents: l'extérieur en est déjà beau et brillant, mais il laisse deviner un intérieur plus beau encore[31].

Si les implications de cette découverte sont importantes, c'est donc, d'abord, parce qu'elles obligent à lire différemment ces œuvres. Lorsqu'un auteur rigoureux se contredit d'une manière qui ferait rougir un collégien, dit Strauss, il faut au moins se demander si cette contradiction n'est pas intentionnelle, ne fait pas signe vers un autre niveau de discours. Cela est d'autant plus vrai si l'auteur en question a dit à l'avance qu'il introduirait de telles contradictions dans son propos, comme c'est le cas des auteurs que nous avons cités. Lisant un tel auteur, il faut examiner, scruter cette question — plutôt que de prétendre «comprendre l'auteur mieux qu'il ne se comprenait lui-même», en expliquant ces contradictions par des mécanismes culturels ou psychologiques dont nous aurions une conscience que l'auteur, lui, n'aurait pas eue. Il faut au contraire, dit Strauss, d'abord tenter de comprendre l'auteur tel que lui-même se comprenait: seule une telle attention permet un réel dialogue avec l'œuvre et son auteur.

Le passage cité plus haut dit à la fois une opposition et une tension. Il y a opposition ou différence entre deux niveaux d'écriture et donc de lecture: il y a une surface du texte, un enseignement de surface perceptible à tous, et un enseignement caché, perceptible seulement par quelques-uns. Mais cette opposition, quoiqu'irréductible, n'en est pas pour autant statique et stérile: elle met en œuvre une tension, une dynamique. C'est ce qu'indique la seconde partie de la phrase: une telle écriture induit une éducation, et cette éducation est peut-être ce qui est le plus important.

---

31. MAÏMONIDE M., *Le guide des égarés*, trad. S. MUNK, Paris, Maisonneuve et Larose, 1981, intr. Voir ROSEN S., «The Golden Apple», dans *Metaphysics in Ordinary Language*, New Haven & London, Yale Univ. Press, 1999, p. 62-80.

Pour le comprendre, revenons un moment à Al Farabi et Maïmonide. Ce que Strauss a découvert, c'est l'importance pour ces auteurs du motif platonicien de la caverne, et plus généralement de la philosophie politique platonicienne pour la manière dont ces auteurs comprennent et mettent en œuvre la philosophie. Ils écrivent un discours dont la beauté extérieure n'est rien par rapport à sa beauté intérieure, ils cachent cette beauté intérieure aux yeux de ceux qui ne peuvent pas la voir, parce qu'il serait dangereux, pensent-ils, d'agir autrement. Souvenons-nous de l'allégorie[32] platonicienne: le philosophe qui a pu contempler la vérité redescend dans la caverne, et s'il ne masque pas sa découverte, non seulement il sera tourné en ridicule, mais il sera même mis à mort... comme cela est arrivé à Socrate. Si cela est dangereux pour le philosophe, comme le montre l'exemple de Socrate, ce ne l'est pas moins pour les non-philosophes, pour ces hommes qui vivent dans la caverne ou pour la vie de la cité qui repose sur un certain nombre d'opinions.

La découverte de l'art ésotérique d'écrire n'est donc pas importante seulement sur le plan méthodologique, quant à la manière de lire nos devanciers. Cet art d'écrire est la mise en œuvre d'une conscience qui manque, d'après Strauss, à la Modernité. On pourrait même aller jusqu'à dire que d'après lui[33], celle-ci se caractérise essentiellement par le rejet de ce qui est impliqué dans cet art d'écrire. Pour dire les choses de manière très schématique, on pourrait dire que cet art d'écrire est comme la surface d'un problème essentiel: ce problème est la tension, irréductible d'après les auteurs que redécouvre Strauss, entre la philosophie et la cité[34]. Ces philosophes avaient conscience de la nécessité d'un exercice prudent de l'activité philosophique. Cette prudence consiste dans la mise en œuvre d'un discours qui tient compte de la différence ou de l'opposition entre la recherche de la vérité qui anime le philosophe et les opinions qui sont au fondement de la cité, sans lesquelles la cité ou la réalité politique ne pourrait subsister.

Cette conviction ou cette conscience est donc exactement à l'inverse du projet qui anime les Lumières, du projet de l'Aufklärung[35]. Selon les auteurs qui pratiquaient cet art d'écrire, la

---

32. PLATON, *La République*, livre VII.

33. STRAUSS L., «Qu'est-ce que la philosophie politique?» (cité *supra*, n. 4); ID., «Les trois vagues de la modernité» (cité *supra*, n. 7).

34. STRAUSS L., *La cité et l'homme* (cité *supra*, n. 6); ID., *Qu'est-ce que la philosophie politique?* (cité *supra*, n. 4).

35. Sur ce point, voir ROSEN S., *Hermeneutics as Politics*, Oxford, Univ. Press, 1987 et LERNER R., *Revolutions revisited: Two Faces of the Politics of*

lumière ne pouvait être apportée telle quelle dans la caverne: si théorie et pratique s'articulent nécessairement (le philosophe *doit* redescendre dans la caverne), cette articulation est cependant problématique, il n'y a pas continuité de l'une à l'autre. La pratique ne se déduit pas de la théorie comme les conclusions d'une prémisse, et la théorie ne se substitue pas non plus à la pratique[36].

C'est à ce problème essentiel que mène l'attention à l'art d'écrire qui était pratiqué par les Anciens. Écrire un *livre* de philosophie, c'est poser un acte qui se tient exactement au cœur de cette articulation problématique: «Les écrits sont naturellement accessibles à tout qui sait lire»[37]. L'art ésotérique d'écrire, selon Strauss, traduit donc la conscience de soi d'une philosophie qui connaît son caractère essentiellement problématique: l'activité philosophique n'était pas tenue par ces auteurs pour aller de soi. Elle requiert une éducation. Plus même: elle *est* cette éducation.

IV. – La révolution socratique

Comme le montre ce qui vient d'être dit de l'allégorie de la caverne, Strauss est reconduit, par cette découverte, à la philosophie politique platonicienne, et plus précisément au problème de Socrate[38].

Le problème de Socrate, c'est le problème du philosophe dans la cité, c'est le problème de la philosophie elle-même en tant qu'elle est l'activité d'un être, l'homme, qui a ceci de particulier qu'il est «essentiellement un être 'entre-deux', entre les brutes et les dieux»[39]. Le philosophe est un homme qui tend vers la contemplation, cette activité divine, mais il est aussi un être de passions et qui appartient à la cité, c'est-à-dire à une réalité faite aussi de passions et d'opinions. C'est donc le problème de la

---

Enlightenment, Chapell Hill, Univ. of North Carolina Press, 1994. De ce dernier auteur, on lira avec le plus grand profit «Winged Words to Yemen», dans *Revue de Métaphysique et de Morale* (1998/4), *Philosophies juives médiévales*, p. 479-493 — article repris dans un ouvrage récent, *Maimonides' Empire of Light: Popular Enlightenment in an Age of Belief*, Chicago, Univ. Press, 2000.

36. Sur le rationalisme politique moderne, cf. l'œuvre de Voegelin, qui y voit une forme moderne du gnosticisme: VOEGELIN E., *Science, Politics and Gnosticism*, Washington, Gateway, 1968.

37. STRAUSS L., *La persécution...* (cité *supra*, n. 5), p. 68. Cf. la VII[e] lettre de Platon, ainsi que le *Phèdre*, et DERRIDA J., «La pharmacie de Platon», dans *La dissémination*, Paris, Seuil, 1972.

38. Cf. STRAUSS L., *La philosophie politique de Hobbes* (cité *supra*, n. 14).

39. STRAUSS L., *Droit naturel et histoire* (cité *supra*, n. 6), p. 140.

philosophie en tant qu'elle est d'abord philosophie politique. Et de Socrate, précisément, on dit qu'il a fait redescendre la philosophie sur terre, qu'il l'a forcée à s'interroger sur les choses humaines et non plus sur la nature cachée du tout, comme c'était le cas de ses prédécesseurs, les «physiologues».

Telle est la «révolution socratique» que dès *Droit naturel et histoire*, Strauss va s'efforcer de comprendre. Tel que nous le présente Aristophane, au début des *Nuées*, Socrate philosophe suspendu dans une nacelle, sans toucher le sol, et tient ses discours sans souci des conséquences destructrices qu'ils peuvent avoir pour l'ordre des choix et des décisions humaines, pour l'ordre de la cité. Socrate est mis à mort par la cité. Mais le Socrate de Platon, après cette condamnation, est bien différent: il est le fondateur de la longue tradition du droit naturel, qui par l'intermédiaire d'Aristote et des Stoïciens, va influencer de manière déterminante la pensée occidentale. Et c'est à ce titre qu'il est étudié par Strauss. Reprenons un passage que nous avons commencé à lire dans la première section de cet article: «On dit de Socrate qu'il fut le premier qui a fait redescendre la philosophie du ciel et qui l'a forcée à enquêter sur la vie et les usages et les choses bonnes et mauvaises. Autrement dit, on dit de lui qu'il a été le fondateur de la philosophie politique. Dans la mesure où cela est vrai, il a inauguré l'ensemble de la tradition des enseignements de droit naturel. La doctrine particulière du droit naturel qui a été inaugurée par Socrate et développée par Platon, Aristote, les Stoïciens, et les penseurs chrétiens (spécialement Thomas d'Aquin) peut être appelée la doctrine classique du droit naturel. Elle doit être distinguée de la doctrine moderne du droit naturel qui a émergé au dix-septième siècle»[40].

Strauss introduit de cette manière son étude de Socrate, et d'une manière générale son étude de la tradition du droit naturel classique qui joue un rôle si important dans son enseignement. C'est ainsi qu'on pourra le considérer comme un des auteurs, avec Michel Villey par exemple, qui veulent revenir à une conception pré-moderne de la loi naturelle, d'un ordre existant dans le cosmos et qui serait connaissable par la raison, qu'il n'y aurait dès lors qu'à appliquer dans les faits.

Or, l'objectif de Strauss n'est certainement pas celui-là[41]. Sans pouvoir développer davantage, il faut signaler que le passage que

40. *Id.*, p. 115.

41. Voir MARSHALL T., «Leo Strauss et la morale», dans *Commentaire* 75 (automne 1996) 550-557.

nous venons de lire est (volontairement?) trompeur: Strauss ne prend pas pour argent comptant ce qu'«on dit» de Socrate, tout comme il n'admet pas pour acquise la continuité entre l'enseignement platonicien et l'enseignement stoïcien sur le droit naturel. Enfin, tout son enseignement insiste, précisément, sur la différence qu'il faut maintenir entre le *droit naturel* et la *loi naturelle*[42].

L'objectif de Strauss est d'interroger le droit naturel comme *problème*[43], de le redécouvrir en-deçà de la solution apparemment non-problématique apportée par la Modernité — solution posée comme évidente, mais qui précisément aujourd'hui se révèle dénuée de tout fondement et donc arbitraire. Il s'agit de réexposer ce problème, qui est celui de la philosophie politique tel qu'il a été introduit au chapitre précédent. Ce qui spécifie la philosophie socratique par rapport aux pré-socratiques, mais aussi par rapport aux enseignements stoïcien ou thomiste, sans parler de la doctrine moderne du droit naturel, c'est la conscience à la fois de l'articulation nécessaire *et* de la différence irréductible entre la théorie et la pratique. Le philosophe dans la caverne désire contempler le vrai, il est mû par son désir au-delà des opinions vers la contemplation en laquelle réside sa perfection — mais il est aussi forcé de redescendre dans la caverne, il est un homme parmi les hommes et dans la cité. L'allégorie de la caverne illustre cette double nécessité, le conflit ou la tension qui constitue le caractère problématique de la philosophie politique et qui nécessite, *dès lors*, un art d'écrire ésotérique.

---

42. Voir notamment, outre STRAUSS L., *Droit naturel et histoire* (cité *supra*, n. 6), le ch. 4 de *La persécution et l'art d'écrire* (cité *supra*, n. 5: «la loi de la raison dans le *Kuzari*»), et le ch. 6 des *Études de philosophie...* (cité *supra*, n. 2: «Sur la loi naturelle»). Cf. FORTIN E., «Natural Law», dans *Human Rights, Virtue and the Common Good. Untimely Meditations on Religion and Politics*, Lahman, Rowman & Littlefield, 1996, p. 19-28.

43. Voir la correspondance de Strauss avec E. Voegelin, *Faith and Political Philosophy*, trad. et éd. P. EMBERLEY & B. COOPER, Philadelphia, Pennsylvania State Univ. Press, 1993. On trouvera d'excellents développements sur la mise en œuvre straussienne de ce problème fondamental dans GOUREVITCH V., «The Problem of Natural Right and the Fundamental Alternatives in *Natural Right and History*», dans *The Crisis of Liberal Democracy. A Straussian Perspective*, éd. K.L. DEUTSCH et W. SOFFER, Albany, State Univ. of New York Press, 1987, p. 30-47.

V. – La prophétologie médiévale

Sur ces bases, il nous est maintenant plus facile de percevoir les enjeux[44] des études que Strauss a consacrées à la prophétologie des auteurs médiévaux, en particulier de Maïmonide.

Les philosophes musulmans et juifs qu'il étudie appartiennent à une tradition où le problème qui se pose à la philosophie, à l'activité philosophique, est spécifiquement différent du problème qui se posait aux philosophes en monde chrétien[45]. Ils appartiennent à une communauté qui est structurée par la loi reçue par l'intermédiaire du prophète, Mohammed ou Moïse. La religion, avant d'être comprise comme la transmission d'un certain nombre de vérités qui peuvent être soit contestées soit soutenues par l'appréhension rationnelle du vrai, est d'abord vécue comme la loi qui structure cette communauté et qui vaut indépendamment de tout fondement sur la raison humaine. Le problème de «la raison et la religion» ne se présente pas à ces auteurs comme celui de la conciliation entre deux prétentions à la vérité, mais comme celui de la conciliation ou de l'articulation de la raison et de la loi.

Ces auteurs avaient d'abord, selon Strauss, à justifier l'activité philosophique au regard de la loi: est-il interdit, permis ou commandé de rechercher la vérité par la raison? C'est le premier versant du problème que va étudier Strauss: ces auteurs doivent répondre à cette question, pour concilier l'activité de philosopher avec les opinions de la cité à laquelle ils appartiennent. Mais il y a un autre versant[46] à ce problème: c'est celui qui apparaît, précisément, dans la prophétologie qu'élaborent ces auteurs, dans leur tentative d'expliquer ce qu'est un prophète. Le prophète n'est pas tant celui qui prédit, un devin, qu'un législateur: il formule une loi.

---

44. Cf. BRAGUE R., «Athènes, Jérusalem, La Mecque. L'interprétation 'musulmane' de la philosophie grecque chez Leo Strauss», dans *Revue de Métaphysique et de Morale* 94 (1989) 309-336; GREEN K.H., *Jew and Philosopher: the Return to Maimonides in the Jewish Thought of Leo Strauss*, Albany, State Univ. of New York Press, 1993; FRADKIN H., «Philosophy and Law: Leo Strauss as a Student of Medieval Jewish Thought», dans *Leo Strauss: Political Philosopher and Jewish Thinker*, éd. K.L. DEUTSCH & W. NICGORSKY, Lahman, Rowman & Littlefield, 1994, p. 129-141.

45. STRAUSS L., *La persécution...* (cité *supra*, n. 5), intr. Voir également MAHDI M., *La cité vertueuse d'Alfarabi: la fondation de la philosophie politique en Islam*, Paris, Albin Michel, 2000.

46. Les chapitres 2 et 3 de STRAUSS L., *La philosophie et la loi* (cité *supra*, n. 5) s'intitulent «la philosophie fondée sur la loi» et «la loi fondée sur la philosophie».

Expliquer ce qu'est le prophète, c'est précisément tenter d'expliquer ce qu'est l'origine de cette loi par rapport à laquelle ces philosophes ont d'abord justifié leur activité de philosopher. Et c'est précisément ce geste qui intéresse Strauss dans le rationalisme de ces auteurs médiévaux, dont il va montrer qu'on ne peut les comprendre qu'à la lumière de cette philosophie politique platonicienne que toute son œuvre va ensuite explorer. Strauss complexifie donc la compréhension la plus courante que nous avons des auteurs médiévaux: les auteurs dont il parle, du moins, sont platoniciens avant d'être aristotéliciens. C'est parce qu'ils sont platoniciens qu'ils peuvent «aristotéliser», qu'ils peuvent se livrer à l'investigation rationnelle de la nature dont Aristote, «le philosophe», reste le modèle. La référence à la révélation, loin d'être nécessairement une confusion de la philosophie et de la théologie, une soumission de la raison à la foi, peut être une manière d'assumer, dans un contexte donné, le caractère problématique de la philosophie. Ce peut donc être la marque d'une philosophie consciente d'elle-même, et donc d'un rationalisme plus radical, dans sa conscience de soi, que le rationalisme moderne[47].

La question que posent ces auteurs dans leur prophétologie, concerne l'articulation de la raison et de la loi. Comme le résume Strauss à la fin du livre qu'il consacre à Maïmonide en 1935, le problème est le suivant: «Il ne fait pas de doute que Maïmonide affirme le primat de la contemplation. Mais — et c'est là le point décisif — pour lui, ce n'est pas le philosophe qui occupe dans le genre humain le degré le plus haut: plus haut que le philosophe se tient le prophète. Si donc l'aristotélisme de Maïmonide peut être mis en doute à partir de quelque part, ce sera sûrement à partir de sa prophétologie. Certes le fait que le prophète ait le pas sur le philosophe se fonde aussi sur la supériorité de la connaissance prophétique, immédiate, sur la connaissance philosophique médiate; mais elle se fonde pourtant aussi sur la capacité qui le distingue du philosophe, la capacité de diriger: à la différence du philosophe, qui ne fait que connaître, le prophète est maître et guide en une seule personne»[48].

L'apparente simplicité de ce passage est trompeuse, une fois de plus. Pour le dire simplement, on peut nouer les différentes questions qui sont étudiées par Strauss autour d'un fait: Maïmonide affirme *à la fois* le primat de la théorie *et* la supériorité du

47. STRAUSS L., *La philosophie et la loi* (cité *supra*, n. 5), intr.
48. *Ibid*., p. 141.

prophète sur le philosophe. Cette supériorité n'est pas celle de la connaissance du prophète sur la connaissance que le philosophe peut obtenir[49].

Chacune de ces deux affirmations ouvre une série de questions qui seront explorées par Strauss dans des exposés et des commentaires de plus en plus sinueux. Mais ce qui pose surtout problème est l'affirmation conjointe de ces deux propositions: elle dessine une tension entre théorie et pratique qui est au cœur de l'intérêt que porte Strauss à cette pensée, et qui le conduira à étudier de plus près la philosophie politique platonicienne et la tension qu'exprime l'allégorie de la caverne[50].

L'étude de la prophétologie médiévale se trouve donc au cœur des deux querelles que l'œuvre de Strauss veut raviver[51]. Le rationalisme mis en œuvre par ces philosophes se distingue du rationalisme moderne en ce qu'il assume le problème de l'articulation entre l'activité théorétique, comme perfection indépassable de l'humain, et l'activité pratique (ici législatrice) qui n'appartient pas à cette activité théorique et qui cependant y est essentiellement liée. Ce rationalisme assume donc, selon la lecture qu'en fait Strauss, le caractère essentiellement problématique de l'activité théorétique — quand la Modernité se caractérise par un préjugé inverse en faveur de la philosophie qui n'est pas moins dangereux, selon Strauss, pour la liberté de la philosophie[52].

Ces auteurs affrontent également la tension entre la religion et la philosophie, entre Jérusalem et Athènes, que la Modernité voulait avoir résolue une fois pour toutes par la solution libérale. Strauss y découvre une manière d'aborder ce problème qui ne renonce en rien au caractère irréductible de l'activité théorétique de la raison. Ces penseurs assument cette tension par une reprise de la philosophie politique platonicienne, dont Strauss montre qu'elle est la clé pour comprendre leur prophétologie et qu'elle constitue une forme de rationalisme riche de ressources.

---

49. Si elle est encore possible dans les deux premiers chapitres de *La philosophie et la loi*, où Strauss reprend les termes dans lesquels Avicenne pose ce problème, cette perspective n'est en effet pas celle qu'il retient pour l'interprétation de Maïmonide et de son prédécesseur Al Farabi.

50. Voir à ce sujet également PINES S., «Les limites de la métaphysique selon al-Farabi, Ibn Bagga et Maïmonide», dans *La liberté de philosopher*, Paris, DDB, 1997, p. 251-270.

51. *Leo Strauss' Thought: toward a Critical Engagement*, éd. A. UDOFF, Boulder & London, Lynne Rienner, 1996.

52. Cf. STRAUSS L., «Sur l'intention de Rousseau», dans *Pensée de Rousseau*, éd. G. GENETTE et T. TODOROV, Paris, Seuil, 1984, p. 67-94.

En guise de conclusion...

Les pages qui précèdent ne font qu'introduire à certains aspects de la pensée de Strauss. Lire son œuvre, c'est se trouver confronté à diverses alternatives fondamentales, dont la plus radicale, peut-être, est formulée au terme de la «mise au point» rédigée par Strauss, en réponse au texte que son ami Alexandre Kojève a écrit sur son commentaire du *Hiéron* de Xénophon[53]. Plus précisément, Strauss nous oblige à penser ces alternatives, à interroger ces problèmes et à lire les auteurs qui peuvent nous y aider. C'est là, certainement, l'influence la plus profonde qu'il a exercée, bien plus que la proposition retorse d'une «philosophie secrète»[54].

B-1000 Bruxelles François COPPENS
Boulevard du Jardin botanique, 43 Facultés universitaires
coppens@fusl.ac.be Saint-Louis

Sommaire. — Faut-il voir dans l'œuvre de Strauss un combat contre la Modernité? Le présent article, contre cette lecture réductrice, jalonne quelques voies pour une compréhension plus adéquate de cet auteur, en particulier pour ce qu'il nous dit de l'*art d'écrire ésotérique*, de la *révolution intellectuelle socratique* et de la *prophétologie médiévale*. S'il ravive la querelle des Anciens et des Modernes et le conflit entre Jérusalem et Athènes, que nous pouvions croire définitivement résolus par la raison moderne, c'est pour découvrir les problèmes permanents auxquels se consacre l'activité philosophique et mettre en œuvre ainsi, plutôt qu'une solution à ces problèmes, un rationalisme conscient de lui-même.

Summary. — Is Strauss' teaching simply part of an anti-modern struggle? The answer is no, states the present paper. Exploring three main objects of that teaching (esoteric art of writing, socratic intellectual revolution and medieval prophetology), it points to a more adequate understanding of its stake. We have to think through the quarrel «Ancient versus Modern», and the conflict between Athens and Jerusalem: against received opinion, modern rationalism did not solve them. We are thus led to self-conscious rationalism, or towards philosophy as a confrontation with permanent problems, much more than as a solution to those problems.

---

53. Dernière page de STRAUSS L., «Mise au point», dans *De la Tyrannie*, Paris, Gallimard, 1954, dans lequel sont repris ces différents textes.

54. Pour reprendre un titre de LARMORE C. dans *Modernité et morale*, Paris, PUF, 1993.