

Athéisme et politique

Heinrich Meier
*Leo Strauss, le problème
théologico-politique*
trad. de l'allemand par X. Rusch

Paris, Bayard, 2006, 160 p.

Leo Strauss décrit le « problème théologico-politique » comme le thème de ses recherches¹. Qu'entend-il par là ? C'est évidemment une question controversée. Strauss se bat sur deux fronts : d'une part, contre ce qu'on appelle les « théologiens politiques », qui n'accordent pas de place à la philosophie, mais qui s'accordent avec lui sur l'existence d'une opposition radicale entre raison et révélation ; d'autre part, contre les philosophes ou les théologiens de l'école thomiste qui refusent l'existence d'une telle opposition, et qui soutiennent que la philosophie est la servante de la théologie. Strauss se bat sur ces deux fronts, mais pas avec la même intensité. On peut distinguer ce qu'il exclut relativement, et ce qu'il exclut absolument : ce qu'il conteste, mais qui rentre dans sa pensée (la théologie politique telle qu'elle s'est développée de Joseph de Maistre à Carl Schmitt) et ce qu'il conteste, mais qui n'y rentre pas du tout (la théorie thomiste de la loi naturelle). Je me propose de reprendre brièvement ces deux querelles pour établir qu'aux yeux de Strauss, l'athéisme est mauvais pour la cité.

La critique du rationalisme moderne

Selon Joseph de Maistre, la politique a pour fond le péché originel et ses effets dévastateurs. La raison naturelle a été viciée de manière décisive, elle ne suffit plus à nous guider. « Que sommes-nous, faibles et aveugles humains ! et qu'est-ce que cette lumière tremblotante que nous appelons *rai-*

1. L. Strauss, « Préface de 1964 », *La Philosophie politique de Hobbes*, Paris, Belin, 1991, p. 10.

son? » Notre guide dans l'existence ne saurait être la raison, mais la révélation et l'Église qui en est la dépositaire. « La politique et la religion se fondent ensemble : on distingue à peine le législateur du prêtre ; et ses institutions politiques consistent principalement en cérémonies et vacations religieuses². » Inspiré par Maistre, Schmitt a donné le titre de *théologie politique* à l'un de ses livres pour qualifier une position comme celle de Maistre, une position irrationaliste qui insiste sur le caractère politique de la religion et sur le caractère religieux de la politique³. La politique et la religion s'échangent leurs attributs.

Strauss s'accorde avec les théologiens politiques sur l'importance du phénomène religieux, et sur l'impossibilité de créer une société purement rationnelle. Selon lui, le sionisme qui, dans le sillage des Lumières, se donnait précisément pour « politique », au sens étroit du terme (celui de Herzl ou de Ben Gourion) ne pouvait pas résoudre le problème juif, qu'il envisageait de manière trop étroite, sans perspective historique, sans réflexion sur l'être propre des Juifs. De ce point de vue, le sionisme culturel était supérieur au sionisme politique, car il soulignait que l'État juif devait prendre en compte l'héritage juif, le génie national. Mais ce sionisme culturel n'était pas satisfaisant non plus.

N'offre-t-on pas une version complètement défigurée de l'héritage auquel on se prétend loyal, lorsqu'on l'interprète comme une culture comme n'importe quelle grande culture ? Le sionisme culturel croyait avoir trouvé un moyen terme sûr entre la politique (la politique de la puissance) et la révélation divine, entre le subculturel et le supraculturel, mais il manquait de la fermeté des deux extrêmes. Quand le sionisme culturel se comprend lui-même, il se fait sionisme religieux. Mais quand le sionisme religieux se comprend lui-même, il est d'abord foi juive et seulement de manière secondaire sionisme. Il doit considérer comme blasphématoire l'idée d'une solution humaine au problème juif⁴.

2. J. de Maistre, *Considérations sur la France*, respectivement, chap. VIII, V et VI.

3. C. Schmitt, *Théologie politique* [1922], Paris, Gallimard, 1988.

4. L. Strauss, *Le Libéralisme antique et moderne* [1968], Paris, P.U.F., 1990, p. 331.

À ses origines, le sionisme se voulait une doctrine purement politique, une idéologie laïque opposée au quiétisme des juifs orthodoxes pour lesquels le retour en Israël ne pouvait dépendre que d'une initiative divine et non humaine. Strauss montre que cette conception de la politique est superficielle, car l'approfondissement du sionisme politique impliquait dialectiquement le sionisme culturel, qui impliquait à son tour un sionisme religieux. Expression d'un désir de prendre en main son propre destin en l'absence d'une Providence efficace, le sionisme devait finalement retourner à la religion dont les insuffisances constituaient pourtant son point de départ. Le désir politique d'échapper à la religion reconduit à la religion.

Comme Maistre ou Schmitt, Strauss ne croit pas que la religion puisse être cantonnée dans une sphère étroite (celle de la vie « privée »), ni qu'elle puisse être remplacée par la Raison. L'élément de la vie civique est moins l'argument rationnel que l'opinion reçue ou le dogme. Il n'y a aucune chance qu'on voie jamais émerger une société rationnelle de part en part, transparente à elle-même, universelle et homogène. Les progrès en matière scientifique ou technique n'impliquent aucun progrès en matière pratique. Les hommes ne deviennent pas notablement plus sages ni meilleurs.

Les hommes n'ont pas subitement accédé à un nouvel âge de raison, comme si, après une enfance trop prolongée, ils étaient enfin devenus majeurs. Car la thèse d'une transformation de l'humanité qui entrerait dans l'âge de la raison conjugue deux idées qui font mauvais ménage : d'une part, l'idée universelle, intemporelle de la rationalité qui a pour objet une « nature » universelle et intemporelle ; d'autre part, l'idée d'un avènement, d'un Progrès qui fait de l'Histoire (et non de la nature), la réalité ultime. Le progressisme rationnaliste verse dans l'historicisme.

La forme la plus commune de l'historicisme s'exprime dans l'exigence de substituer aux questions concernant la nature des choses politiques, l'État, la nature de l'homme etc..., les questions concernant l'État moderne, le gouvernement moderne, la situation politique présente, l'homme moderne, notre société, notre culture, notre civilisation, etc ⁵...

5. L. Strauss, *Qu'est-ce que la philosophie politique ?*, Paris, P.U.F., 1992, p. 62.

Plus on insiste sur la rupture opérée par les Lumières, plus on est tenté de raisonner de manière contextuelle, de distinguer systématiquement ce qui est « avant » ou « après » le début de l'âge moderne. La triomphe de la Raison assure le triomphe de l'Histoire qui relativise la raison qu'elle met « en contexte » – défaite de la Raison. En substituant l'Histoire à la nature, l'idée du Progrès finit par saper les fondements du rationalisme. Plus on envisage le monde humain à travers les catégories de l'Ancien et du Nouveau, moins on laisse de place à une rationalité qui embrasserait ensemble les sociétés du présent et du passé. En fin de compte, la thèse d'un « avènement de la raison », de l'apparition d'un « âge philosophique » ou d'une « ère des Lumières » s'avère contradictoire. Soit la philosophie est éternelle, et il ne saurait y avoir de Progrès qui sépare l'histoire en un « avant » et un « après » ; soit il y a bel et bien une rupture radicale, et il ne saurait y avoir de philosophie – seulement une étude historique et relativiste des « cultures » et des « valeurs. » Les Lumières se sont auto-dévorées.

« Le politique est essentiellement imparfait, l'essence du politique étant une dilution de la sagesse par le consentement de ceux qui n'ont pas de sagesse, ou encore une dilution de la sagesse par la bêtise ⁶. » Strauss partage avec les théologiens politiques le sens des limites d'un projet de rationalisation de la société, mais la sagesse à laquelle il aspire n'est pas la sagesse du saint. C'est la sagesse du philosophe. Sa critique du rationalisme moderne semble apparentée à celle qu'ont proposée les contre-révolutionnaires. Mais elle s'adresse également aux réactionnaires, qui sont précisément les auteurs du tournant historiciste, irrationaliste et relativiste que Strauss dénonce. Strauss partage l'inquiétude de Burke au sujet de l'universalisme abstrait des révolutionnaires français, mais il estime aussi qu'en opposant les droits des Anglais aux droits de l'homme, Burke va trop loin dans la direction d'un contextualisme historiciste. Strauss conteste qu'on puisse mettre en place une société rationnelle de part en part, mais ce n'est pas au nom d'une théologie politique ou d'un irrationalisme. C'est au nom d'un autre ratio-

6. L. Strauss, « Le problème de Socrate », *La Renaissance du rationalisme politique classique*, Paris, Gallimard, 1989, p. 215.

nalisme, un rationalisme pré-moderne. Aux Lumières du XVIII^e siècle, il oppose d'autres Lumières, grecques et médiévales.

Contre la tendance dépolitisante des Lumières qui voudraient négliger l'élément irrationnel et particulariste de la vie politique, Strauss est d'accord avec les théologiens politiques comme Schmitt pour insister sur le caractère irréductible de la diversité des corps politiques, sur le rôle central que joue la distinction de l'ami et de l'ennemi⁷. Mais pour Strauss, cette distinction n'est pas le dernier mot de la pensée politique, car le philosophe qui transcende la cité voit au-delà de cette distinction. Strauss n'est donc pas conduit de la critique des Lumières à la théologie politique, car la théologie politique doit elle-même être comprise dans une perspective plus vaste et plus profonde, celle d'une philosophie politique qui embrasse la vie de la cité dans sa dimension politique et religieuse, aussi bien que ce qui la dépasse.

Attaché à l'importance politique de la religion, Strauss l'est également à celle de l'irréligion. Comme les contre-révolutionnaires, il est sensible à l'importance de l'athéisme dans la genèse de la vie politique moderne. Il fait des pères fondateurs du monde moderne (Machiavel, Hobbes, Spinoza et même Locke) des athées. Comme de Maistre, il estime que « l'athéisme, dans notre siècle, s'étant uni à un principe éminemment actif, l'esprit révolutionnaire, ce redoutable amalgame lui a prêté un air d'activité qu'il tenait seulement d'une circonstance accidentelle et peut-être unique. En général, l'athée est tranquille⁸. » Strauss n'a pas plus de sympathie que Maistre pour l'athée turbulent, entreprenant, révolutionnaire. À la différence de Maistre, cependant, Strauss semble préférer l'athée tranquille au croyant assuré de ses convictions, car cet athée tranquille, guidé par un scepticisme débonnaire et non par l'amertume polémique des Lumières, c'est le philosophe classique. Bien plus, il conserve un important élément de l'enseignement des théoriciens du XVIII^e siècle

7. L. Strauss, *Droit naturel et histoire* [1953], Paris, Flammarion, 1986, p. 139. Voir H. Meier, *Leo Strauss et la notion de politique*, trad. F. Manent, Paris, Julliard, 1990.

8. J. de Maistre, *De l'Église gallicane*, I. 12. Voir L. Strauss, *Droit naturel et histoire*, *op. cit.*, p. 156.

(la défense de la tolérance et de la liberté de philosopher), car les disciples de Socrate doivent toujours craindre qu'on les invite de manière pressante à boire de la ciguë. Strauss n'approuve aucunement l'intolérance prêchée par tant de théologiens politiques. La critique straussienne des Lumières ne renvoie ni à une théocratie pontificale ni même à l'orthodoxie juive. Elle renvoie bien plutôt à une interprétation de la philosophie antique et médiévale.

Deux types de rationalisme classique

Comme les réactionnaires, Strauss déplore l'hédonisme politique « qui a bouleversé un peu partout la vie humaine dans des proportions jamais égalées jusqu'ici⁹ ». Sous l'influence de la philosophie politique moderne, l'horizon intellectuel s'est rétréci, la démocratie est trop souvent considérée comme le seul régime légitime. En outre, cette démocratie remet en cause le souci de la noblesse et du devoir, qu'elle remplace par un discours sur les *droits* individuels. Les hommes prennent désormais l'humanité pour une donnée, non plus comme une forme d'excellence à conquérir. À la différence des réactionnaires, cependant, Strauss offre un éloge de l'excellence et de la vertu des gentilshommes qui n'est pas dépourvu d'arrière-pensées ni d'ambiguïtés. Il convient de distinguer deux types de rationalisme classique : l'un de type thomiste, pour lequel la morale a une sorte d'évidence, l'autre de type platonicien, pour lequel la morale est au moins autant une solution qu'un problème.

La réflexion de Strauss tourne autour de deux questions qu'il associe souvent, mais qu'il faut distinguer soigneusement. Premièrement, la morale est-elle naturelle ou conventionnelle ? Deuxièmement, quel est le rapport entre vie morale et vie philosophique ?

Le livre que Strauss a consacré au droit naturel – *Droit naturel et histoire* – est, comme son titre l'indique, une défense du droit naturel, une critique de l'idée historiciste selon laquelle tout serait relatif, affaire de contexte et de convention. Strauss défend la thèse que certaines manières

9. L. Strauss, *Droit naturel et histoire*, *op. cit.*, p. 155-156 et p. 165-166.

de vivre sont objectivement meilleures que d'autres. La loi positive doit protéger ces manières de vivre, indépendamment des coutumes reçues. La « bonne société » est celle qui respecte et encourage la bonne vie, qui est la vie naturelle, rationnelle. Voilà qui semble clair, net. Cependant, Strauss décrit ainsi la tradition averroïste, dans laquelle il semble lui-même s'inscrire :

Le droit naturel n'est que quasi-naturel ; il repose en réalité sur les conventions ou les institutions humaines, mais il est distinct du droit positif parce qu'il s'appuie sur des conventions admises par tout le monde. [...] La société civile ne peut admettre de règles immuables, si fondamentales soient-elles, car dans certaines conditions il peut devenir nécessaire de les violer pour préserver l'existence même de la société civile ¹⁰.

Conservateur, Strauss est attaché aux coutumes et aux conventions morales. Cependant, il y a aussi chez lui un côté machiavélien, qui le pousse à insister sur la nécessité de violer dans certains cas les conventions morales dans l'intérêt de la cité. Bien qu'elles soient précieuses, ces conventions ne sont donc que des conventions, elles ne sont pas à proprement parler naturelles, tout au plus quasi-naturelles.

Strauss concilie ces deux thèses apparemment contradictoires en distinguant les philosophes des non-philosophes. Le droit naturel renvoie à la vie des philosophes, tandis que le droit quasi-naturel renvoie à la vie des non-philosophes. La seule manière de vivre qui est véritablement selon la nature, pleinement rationnelle, est la vie consacrée à la recherche intellectuelle de la vérité, au-delà des conventions, en dehors de la Caverne des opinions. Les non-philosophes (c'est-à-dire presque tout le monde) vivent dans la Caverne, dans le monde des opinions et des conventions. Il est parfois rationnel d'agir immoralement, au sens conventionnel du terme. Les conventions sont bonnes dans l'ensemble et pour le grand nombre, mais le petit nombre sait à l'occasion s'en affranchir. On est ainsi conduit à la deuxième question : celle du rapport entre vie morale et vie philosophique.

Voici ce que Strauss écrit à ce sujet : « Le philosophe est l'homme qui consacre sa vie à la quête de la connaissance du bien, de l'idée du bien ; ce que nous pourrions appeler vertu

10. *Ibid.*, p. 145-146.

morale n'est que la *condition* ou le *sous-produit* de cette quête¹¹. » La vertu morale est-elle la condition ou le sous-produit de la vie philosophique ? Ce n'est pas la même chose. Soit la vie morale est la condition de la vie philosophique, et il y a une certaine harmonie entre l'une et l'autre, la vertu morale conduit à la connaissance du bien. Soit la vie morale est le sous-produit de la vie philosophique, et il n'y a pas d'harmonie nécessaire ; dans sa quête de la connaissance du bien, le philosophe n'a pas besoin de se comporter de manière morale, et il éprouve une certaine condescendance pour une manière de vivre qui, en tant que philosophe, lui est inutile.

Strauss concilie ces deux thèses apparemment inconciliables au moyen de la même distinction : entre philosophes et non-philosophes. Pour le non-philosophe, la vie morale est la condition de la vie philosophique : c'est en partant de la morale vécue, des opinions sur le bien et le mal, que Socrate *devient* philosophe. Pour le philosophe, en revanche, la vie morale est le sous-produit de la vie philosophique, de la connaissance philosophique de soi : « le gentilhomme [l'homme vertueux, au sens conventionnel du terme] n'est pas le sage. Il est *l'image, l'expression politique* du sage¹². »

La distinction du philosophe et du non-philosophe renvoie aux théologiens politiques pour lesquels la vie sociale est profondément irrationnelle. Elle renvoie également au sentiment du caractère profondément problématique de la morale conventionnelle.

Si chercher à connaître la vérité éternelle est la fin ultime de l'homme, la justice et la vertu morale en général ne sont pleinement justifiées que si elles sont nécessaires à cette fin, que si elles sont des conditions de la vie philosophique. De ce point de vue, l'homme qui n'est que juste ou moral sans être philosophe est comme mutilé¹³ ?

11. L. Strauss, « Jerusalem and Athens », *Jewish Philosophy and the Crisis of Modernity : Essays and Lectures in Modern Jewish Thought*, Albany, State University of New York Press, 1997, p. 403. C'est moi qui souligne.

12. L. Strauss, *Droit naturel et histoire*, *op. cit.*, p. 133. C'est moi qui souligne.

13. *Ibid.*, p. 140.

Pour Strauss, les conventions ont assurément la plus grande valeur, mais comment les défendre si la vie « seulement » morale (c'est-à-dire, encore une fois, celle qui concerne presque tout le monde) conduit à être « mutilé » ? Bien qu'admirable, la vie morale conventionnelle n'est pas aisée à justifier. Strauss cherche à la défendre, mais il doute d'y parvenir. Il est difficile à Socrate de réfuter de manière concluante les propos scandaleux de Thrasymaque (dans *La République*), comme il est difficile au sage Simonide de convaincre le tyran Hiéron de changer de manière de vivre ¹⁴.

Pour un lecteur pressé, la position de Strauss semble apparentée à celle des thomistes : même désir d'accorder une place digne de ce nom à la raison aussi bien qu'à la révélation, même intérêt pour la place de la vertu en politique, même anti-modernisme, même attachement au concept de « nature » et de droit naturel. Cependant, tel qu'interprété par Strauss, le droit naturel classique est très différent de la loi naturelle thomiste.

Thomas d'Aquin écrit longuement sur l'éthique, très peu sur la politique, tandis que Strauss écrit longuement sur la politique, très peu sur l'éthique, car il considère, à l'inverse de saint Thomas, que le caractère problématique de la morale la rend profondément dépendante du régime politique. Pour saint Thomas, la vie morale est fondée en raison, pour le philosophe comme pour le non philosophe. Il y a une harmonie de fond entre la morale telle qu'elle est comprise par le penseur et telle qu'elle est comprise par l'humble croyant qui n'a pas été initié à la vie philosophique. L'homme qui n'est que juste ou moral n'est pas « mutilé. » La vie du croyant et la vie du philosophe tendent à se compléter et à s'harmoniser, non seulement parce que le croyant a toujours besoin d'exercer sa raison (qu'il le veuille ou non), mais plus généralement parce que l'exercice de la raison est participation à l'ouvrage du Créateur.

Pour Strauss, en revanche, il convient de séparer nettement la démarche philosophique de la vie morale ou religieuse. La première passe non par un comportement moral, mais par l'interrogation sur le bien. La seconde passe par le respect d'une loi morale ou religieuse donnée, et non par une

14. L. Strauss, *De la tyrannie* [1950], Paris, Gallimard, 1997.

interrogation quelconque. « Selon les prophètes, il n'est nul besoin de chercher la connaissance du bien, car Dieu "t'a montré, ô homme, ce qui est bien ; et ce que le Seigneur réclame de toi, c'est d'agir de manière juste, d'aimer la bonté, et de marcher humblement avec ton Dieu" (Michée, VI.8) ¹⁵ » L'attitude du philosophe est celle d'un refus de reconnaître d'autre autorité que celle de la raison, tandis que celle du croyant est faite d'obéissance à la loi prescrite. Strauss oppose Athènes et Jérusalem. La philosophie ne saurait être la servante de la théologie, car la vocation philosophique et la vie religieuse sont étrangères l'une à l'autre. La foi « attribue une importance *absolue* à la *moralité* », mais non le philosophe (« Reason and Revelation », cité p. 57). Strauss associe Thomas d'Aquin au « royaume des ténèbres », parce qu'en faisant de la philosophie la servante de la théologie, saint Thomas ligote le philosophe, le met au service d'une cause qui n'est pas la sienne, le détourne du scepticisme qui devrait être au cœur de sa démarche intellectuelle ¹⁶.

Pour Strauss, l'erreur des théoriciens de la loi naturelle est d'affirmer qu'il y a une continuité entre la vie morale (ou religieuse) et la vie philosophique, entre la loi positive, la loi naturelle, la loi divine. S'il y a un « problème théologico-politique », c'est au contraire parce que le monde tel que nous le connaissons est profondément injuste et corrompu. Il ne saurait y avoir de continuité entre ces différents éléments que s'il y avait un certain ordre dans le monde qui serait garanti par un dieu providentiel. Or, pour Strauss, le philosophe n'est pas en mesure d'accorder *a priori* l'existence d'un dieu bienveillant. Le philosophe suspend son jugement devant l'incapacité où il est de savoir s'il y a ou non une Providence.

Pour Strauss, l'erreur de saint Thomas est de ne pas distinguer suffisamment les philosophes et les non-philosophes, et de soutenir que les manières de vivre qui sont rationnelles coïncident avec la morale conventionnelle. Saint Thomas appelle « loi naturelle » ce qui n'est en dernière analyse, selon

15. L. Strauss, « Jerusalem and Athens » [1967], *Jewish Philosophy and the Crisis of Modernity*, *op. cit.*, p. 403.

16. L. Strauss, *Le Libéralisme antique et moderne*, *op. cit.*, p. 308 et *Droit naturel et histoire*, *op. cit.*, p. 146.

toute vraisemblance, que loi positive divine¹⁷. La distinction fondamentale, par référence à laquelle une compréhension du monde est possible, n'est pas entre nature et grâce, mais entre nature et convention, car toute vérité n'est pas bonne à dire.

Toute vérité n'est pas bonne à dire

Chez Strauss, la distinction entre nature et convention est inséparable d'une herméneutique. Dans ses propres commentaires, Strauss s'efforce de mettre à jour un « art d'écrire » aujourd'hui largement oublié, mais naguère tenu pour quasi évident, et grâce auquel les auteurs pouvaient proposer en même temps un enseignement ésotérique (pour les philosophes) et un enseignement exotérique (pour le peuple). Cette insistance publique sur le caractère secret de l'enseignement classique soulève une question. Pourquoi Strauss divulguerait-il au tout venant l'existence d'un enseignement destiné au petit nombre ? En révélant l'ésotérisme des Anciens, n'achève-t-il pas d'une manière paradoxale la tâche que les Lumières s'étaient assignées : celle de révéler des choses qui auraient dû rester cachées ? Pas nécessairement. D'une part, alors même que ses prémisses sont compatibles avec l'existence d'une profonde divergence d'intérêts entre les philosophes et le vulgaire, Strauss garde à ce sujet un silence significatif. D'autre part, la révélation de l'ésotérisme des Anciens répond à trois buts : l'un philosophique, l'autre politique, et le troisième religieux.

1. Les Lumières vivent de l'espoir qu'en transformant la philosophie, en la mettant au service de la société, en substituant à sa vraie finalité (la connaissance du monde) une autre finalité (la transformation du monde, la conquête de la nature), la société va devenir rationnelle. Aux yeux de Strauss, il est chimérique d'espérer faire venir de la lumière dans la Caverne. En outre, ce projet ruine le seul véritable moyen de sortir de la Caverne : la recherche purement théorique de la vérité. La Caverne est maintenant remplie de faux philosophes, d'intellectuels agités, qui détournent les jeunes gens prometteurs de la vraie contemplation, les attirent dans

17. D. Tanguay, *Leo Strauss : une biographie intellectuelle*, Paris, Grasset, 2003, p. 186.

leurs rets, dans une Caverne sous la Caverne, éclairée à l'électricité – les « Lumières » (p. 102-103). Ces soi-disant Lumières ont seulement contribué à créer une difficulté de plus pour sortir de la Caverne. L'éducation libérale classique, qui place à son sommet le caractère désintéressé, « inutile », d'un savoir qui doit être poursuivi pour lui-même, tend à disparaître au nom de critères économiques. Les philosophes eux-mêmes ont fini par cesser de comprendre la nature de la philosophie, comme l'attestent leur historicisme et leur relativisme. En détruisant l'idée de nature, l'historicisme menace le mode de vie philosophique de désintégration et c'est pourquoi Strauss met au premier plan un droit naturel sur lequel les philosophes les plus sceptiques devraient eux-mêmes tomber d'accord, s'ils veulent préserver la contemplation qui rend leur philosophie possible.

2. En viciant la philosophie, les Lumières ont également infecté la vie civique, que les philosophes ne peuvent négliger, car la contemplation « présuppose normalement une communauté politique, la cité, qui est donc considérée par les philosophes comme fondamentalement bonne ¹⁸ ». La fusion de la théorie et de la pratique confère à la vie politique un caractère étrange, composite. Devenue populaire, la philosophie s'est faite « idéologie », désagrégeant toute prudence en conférant aux discussions pratiques une tournure abstraite qui ne leur convient pas ¹⁹. D'où, ici encore, la sympathie de Strauss pour une certaine école contre-révolutionnaire, pour Burke en particulier, qui a remis au premier plan la distinction de la raison pratique et de la raison théorique.

3. En dénaturant la philosophie, les Lumières ont également dénaturé la vie religieuse. Les synthèses de la théologie biblique et des Lumières que tant de théologiens et de pasteurs ont cherché à mettre au point depuis le xviii^e siècle ont fait perdre de vue l'essentiel. En s'imprégnant de rationalisme, de romantisme ou d'existentialisme, les croyants négligent le sens de l'obéissance à la loi divine qui faisait leur force et leur grandeur. Leur foi s'affadit, et leurs vertus mora-

18. L. Strauss, « Progrès ou retour ? », *La Renaissance du rationalisme classique*, op. cit., p. 330.

19. L. Strauss, « Un épilogue », *Le Libéralisme antique et moderne*, op. cit., p. 297.

les s'étiolent. Le protestantisme libéral, le judaïsme libéral sont des bâtards qui n'ont plus la fermeté du protestantisme ni du judaïsme authentiques. Il faut ajouter que les agents de l'*Aufklärung*, négligeant la différence entre philosophes et non-philosophes, ont été à l'origine d'un athéisme militant, qui a transformé la vie politique. Il suit de l'opposition de la raison et de la révélation qu'il est irrationnel de croire – ce n'est pas nécessairement gênant pour le croyant, mais c'est troublant pour le philosophe. Pourtant, cette opposition n'implique aucun athéisme démonstratif, car l'élément propre de la société est l'opinion, le préjugé, la religion et non la raison. On ne dirige pas les citoyens par des discours rationnels, mais par l'imagination. On ne les rend pas moraux par un enseignement philosophique, mais par une théologie adéquate. C'est pourquoi Strauss juge déraisonnable et même dangereux l'athéisme militant des Lumières radicales. Sans une religion qui touche l'imagination, la plus grande partie des hommes sont incapables de trouver la direction morale que requiert l'ordre de la cité.

Strauss souligne que la philosophie ne parvient pas à démontrer que la révélation est fautive. « Toutes les prétendues réfutations de la révélation présupposent l'absence de croyance en la révélation²⁰. » Strauss soulève ainsi une question particulièrement gênante pour les idéologues du confessionnalisme laïc. S'il n'y a aucun moyen d'être sûr de l'inexistence de Dieu, pourquoi cet athéisme démonstratif ? Quel en est le ressort ? En vertu de quelle étrange passion des esprits « éclairés » se permettent-ils de prêcher contre une religion qui pourrait être vraie ? Le diagnostic de Strauss est net. Les athées modernes sont moins guidés par le désir de connaître la vérité que par celui de détruire la religion. Ils succombent à « une colère anti-théologique », « une passion que nous pouvons comprendre, écrit Strauss, mais que nous ne pouvons pas approuver²¹ ». Strauss critique cet athéisme militant qu'il juge trop dominé par un souci de « probité », par des préoccupations

20. L. Strauss, « Progrès ou retour ? », *La Renaissance du rationalisme classique*, op. cit., p. 351.

21. L. Strauss, *Qu'est-ce que la philosophie politique ?*, op. cit., p. 48. Voir L. Strauss, « Préface », *Libéralisme ancien et moderne*, op. cit., p. 370-371.

cupations morales (au sens conventionnel du terme), insuffisamment émancipé de l'horizon théologique dont il prétend s'être défait. Strauss considère l'athéisme militant comme trop dogmatique – pas assez athée.

Les institutions humaines requièrent des vertus sur lesquelles il est irresponsable de jeter publiquement l'opprobre, ne serait-ce que parce que les philosophes ont besoin d'une cité, et parce que même dépourvue de fondement en nature, la noblesse du gentilhomme a une certaine beauté et une certaine grandeur. Strauss ne méprise ni la vertu morale, ni la vie politique, ni la vie religieuse en tant que telles²². Au contraire, il les exalte contre l'apolitisme irrégulier des Lumières radicales. Bien qu'il ait rapidement cessé d'être un militant sioniste, il n'a renié ni son propre sionisme, ni son admiration pour les vertus morales des sionistes : leur courage et leur dignité²³. En dépit de ses doutes sur le fondement de la morale commune, Strauss n'est pas désinvolte ni cynique à ce sujet. Il ne retrouve pas le *ton* de Machiavel ou de Nietzsche, même s'il lui arrive de s'accorder avec certaines de leurs conclusions. Le philosophe n'est pas athée par doctrine ou par conviction, mais par suite de son mode de vie, qui passe par le questionnement permanent ; il n'est pas absurde de chercher à répandre ce mode de vie (qui suscite ou non l'athéisme) ; il ne s'ensuit évidemment pas qu'on gagne à répandre un dogme athée à l'usage des non-philosophes.

Mais c'est ici que les straussiens ont tendance à se diviser. Les uns, comme Hillel Fradkin, insistent sur le caractère positif de l'enseignement religieux de Strauss²⁴. Les autres, comme Heinrich Meier, proposent une interprétation athée de Strauss. Quand Strauss affirme que, même si la vie phi-

22. L. Strauss, « Le problème de Socrate », *La Renaissance du rationalisme politique classique*, *op. cit.*, p. 250-255. Comparer avec Augustin, *La Cité de Dieu*, livre VI (d'où devrait sans doute partir une critique chrétienne de Strauss).

23. L. Strauss, *Pourquoi nous restons juifs*, trad. O. Sedeyn, Paris, La Table ronde, 2001, p. 13-60 et « Letter to the Editor : the State of Israël » [1957], *Jewish Philosophy and the Crisis of Modernity*, *op. cit.*, p. 413-414.

24. H. Fradkin, « Leo Strauss », S. T. Katz (ed.), *Interpreters of Judaism in the Late Twentieth Century*, Washington DC, B'nai B'Brith Books, 1993, p. 344-365.

losophique exclut la vie religieuse, la philosophie ne parvient pas à démontrer que la révélation est fausse, Meier ne voit qu'enseignement exotérique.

La stratégie rhétorique de Strauss peut se caractériser de la manière suivante : des considérations politiques l'amènent sinon à éveiller, du moins à encourager chez la grande majorité de ses lecteurs l'opinion qu'il adopte dans le débat avec la foi une position décisionniste, tandis qu'en persistant à réclamer une justification rationnelle, il donne à comprendre aux lecteurs philosophes qu'ils ne doivent pas s'en tenir à une position décisionniste (p. 54-55).

Si Meier a raison (et c'est évidemment vraisemblable), il faut se demander pourquoi il se sent en mesure d'être plus explicite que Strauss. Si Strauss est aussi peu ambigu que le soutient Meier, pourquoi le souligner davantage ? Pourquoi conférer un caractère exotérique à un enseignement ésotérique ? Comment Meier se distingue-t-il de ces athées par souci *moral* contre lesquels Strauss nous met en garde ? En insistant sur un athéisme sur lequel Strauss lui-même n'insiste pas, Meier modifie l'enseignement de Strauss sur un point décisif. Strauss pourrait avoir été athée, mais ce qui est remarquable et particulièrement significatif, c'est qu'il ne le dit pas, et que son silence ne saurait s'expliquer par la peur de la persécution. Pour Strauss, une leçon semble devoir l'emporter sur beaucoup d'autres : l'athéisme n'est jamais bon pour la cité.

Émile PERREAU-SAUSSINE