

# La phénoménologie de la conscience naturelle chez Strauss

Alexandre Leduc Berryman\*

## Résumé

*Dans un article intitulé « The Modern World of Leo Strauss », d'abord publié en 1992, puis réédité en 1997, R. B. Pippin défendait la thèse selon laquelle la phénoménologie déployée par Strauss dans *Droit naturel et histoire* ne permet pas de prendre en charge le criticisme kantien et le développement des philosophies idéalistes qui s'ensuivit. Notre étude vise à montrer, par le biais d'une restitution de la phénoménologie straussienne de la conscience naturelle, (1) que l'idée de « nature » que Strauss vise à recouvrir n'est pas fondée sur une métaphysique dogmatique et (2) que sa démarche phénoménologique prend source dans une réappropriation des arguments de F. H. Jacobi en faveur du rejet du rationalisme kantien.*

Leo Strauss choisit d'ouvrir les *Walgreen Lectures*<sup>1</sup> sur l'inquiétante perspective d'un processus funeste pour une part déjà largement entamé, celui de la perte de l'idée de droit naturel et, concomitamment, celle de l'idée de nature. Les conférences qui succèdent à cette assertion alarmante cherchent à mettre au jour les causes de cette double perte, qui, selon Strauss, conduit au

---

\* L'auteur est étudiant à la maîtrise en philosophie (Université d'Ottawa).

<sup>1</sup> Les *Walgreen Lectures* sont une série de conférences prononcées à l'Université de Chicago en 1949, financées par la fondation de Charles Walgreen, dont l'objectif était de défendre et de promouvoir les valeurs démocratiques américaines. Les six conférences que Strauss y prononça furent publiées dans un recueil, après quelques modifications, sous le titre *Droit naturel et histoire* en 1953.

positivisme, à l'historicisme, puis au nihilisme. La première crise de l'idée de droit naturel, ayant mené ultimement à la situation nihiliste contemporaine, se manifeste dans la pensée de Rousseau, qui, ayant été conduit à admettre un hiatus entre l'idée du droit et celle de nature, fut forcé de renoncer à la seconde pour préserver la première. Le remède au nihilisme que propose Strauss, dans *Droit naturel et histoire*, correspond à une tentative de recouvrer l'idée perdue de nature, conçue comme un horizon stable à partir duquel penser les choses humaines. L'accès à un tel « monde naturel » se fait à travers une reconfiguration de la méthode phénoménologique, censée faire apparaître comment l'idée de nature se manifeste à la conscience naturelle, non encore métamorphosée par le positivisme et l'historicisme<sup>2</sup>. À cette tentative phénoménologique de recouvrer une expérience naturelle des choses humaines, l'on peut objecter qu'elle s'effectue au mépris d'une confrontation réelle avec la philosophie kantienne, qui met en doute, avec une puissante critique de la raison, la possibilité d'une expérience immédiate de cet horizon naturel que recherche Strauss. C'est cette posture que défendait R. B. Pippin dans un texte d'abord paru en 1992, puis réédité en 1997<sup>3</sup>. Il s'agira ici d'évaluer la position de Strauss à l'aune de cette critique, ce qui demandera d'abord de restituer les grands traits de la phénoménologie de la conscience naturelle des choses politiques qu'il propose dans *Droit naturel et histoire*. Nous chercherons enfin à comprendre la position de Strauss à l'égard de cette critique, en évaluant la portée et les limites de l'attaque de Pippin.

### 1.1. *Le moment de la perte*

La perspective nihiliste annoncée au seuil de *Droit naturel et histoire* rencontre l'explication de sa cause immédiate, l'historicisme, dans le

---

<sup>2</sup> Bien que le terme « phénoménologie » n'apparait pas dans *Droit naturel et histoire*, c'est bien de cette méthode philosophique dont Strauss se revendique. À ce sujet, S. Rosen retrouve chez Strauss le motif husserlien du « retour aux choses mêmes ». Cf. Rosen, S. (2009), « Leo Strauss and the Problem of the Modern », p. 119-136. De la même façon, C. Pelluchon, dans son ouvrage sur Strauss, parle de sa philosophie politique comme « accomplissement » de la phénoménologie. Cf. Pelluchon, C. (2005), *Leo Strauss : une autre raison, d'autres Lumières. Essai sur la crise de la rationalité contemporaine*, p. 242.

<sup>3</sup> Pippin, R. B. (1997), « The Modern World of Leo Strauss », p. 223.

premier chapitre de l'œuvre. Puisque l'historicisme est « l'aboutissement de la crise du droit naturel<sup>4</sup> » qui s'est produite au XVIII<sup>e</sup> siècle, son dépassement demande l'exhumation de ses causes par une archéologie de son avènement dans « ce qu'on appelle l'histoire des idées<sup>5</sup> ». Cette histoire éclaire, comme prévu, le moment où se manifeste la crise du droit naturel, que Strauss situe dans la philosophie de Rousseau. Selon Strauss, Rousseau « fut placé devant la nécessité<sup>6</sup> » d'abandonner complètement la doctrine du droit naturel. En radicalisant le concept d'état de nature auquel font appel les doctrines modernes du droit naturel, élaborant ainsi un état de nature « sous-humain », Rousseau révéla paradoxalement l'impossibilité de tirer de cet état une quelconque doctrine du droit qui soit valable pour les êtres humains<sup>7</sup>. La nature alors dépouillée de son autorité devait ainsi être relayée par un nouvel étalon. C'est dans cette optique que Rousseau en appela à une « loi de raison<sup>8</sup> », laquelle correspond en somme à « l'aboutissement de l'effort pour trouver un substitut "réaliste" à la loi de nature traditionnelle<sup>9</sup> ».

Or, cette substitution de la loi de nature par une loi de raison est bien la source du nihilisme contemporain. Si la bonté d'une loi dépend de l'universalité de la volonté qui la souhaite, alors la loi se résume à sa dimension positive et, partant, se met à varier historiquement. Les normes qui guident l'action finissent alors par paraître arbitraires et injustifiables absolument. Ce changement radical dans l'histoire du droit naturel se cristallise dans la pensée de Kant, pour qui « la pure forme de la rationalité, c'est-à-dire l'universalité, garantit la bonté du contenu<sup>10</sup> » des lois. C'est donc avec Kant que « l'homme est radicalement libéré de la tutelle de la nature<sup>11</sup> ».

La situation décrite par Strauss est la suivante : la perte de l'idée de nature est le premier moment d'un processus qui, semble-t-il, conduit nécessairement au nihilisme plongeant l'époque contemporaine dans

---

<sup>4</sup> Strauss, L. (1986), *Droit naturel et histoire*, p. 42.

<sup>5</sup> *Ibid.*, p. 18.

<sup>6</sup> *Ibid.*, p. 237.

<sup>7</sup> Gildin, H. (1993), « The First Crisis of Modernity : Leo Strauss on the Thought of Rousseau », p. 162.

<sup>8</sup> Strauss, L. (1986), *Droit naturel et histoire*, p. 239.

<sup>9</sup> *Ibid.*

<sup>10</sup> Strauss, L. (2008), « Les trois vagues de la modernité », p. 226.

<sup>11</sup> *Ibid.*

l'obscurité. La voie qui semble s'imposer à Strauss pour s'extirper de cette situation est la tentative de réactiver la question du droit naturel en faisant ressurgir l'horizon naturel à partir duquel on peut penser les choses politiques. Allan Bloom, dans une notice biographique consacrée à Strauss, qualifiait ainsi son entreprise intellectuelle : « Strauss was dedicated to the restoration of a rich and concrete natural consciousness of the political phenomenon<sup>12</sup> ».

### 1.2. Retour au monde du « sens commun » par une triple critique

Précisons maintenant la teneur de ce « retour » au monde naturel ou de cette « ranimation » de l'idée de nature. La stratégie employée par Strauss pour remédier aux conséquences ruineuses de l'abandon de l'idée de nature est esquissée à la fin du chapitre de *Droit naturel et histoire* consacré à Weber, où il montre que le sociologue se refusait à analyser le monde social « tel qu'il apparaît au 'sens commun'<sup>13</sup> », c'est-à-dire « la réalité sociale de la vie de tous les jours<sup>14</sup> ». Plutôt que de reconnaître la richesse de signification du monde naturel, il se ralliait à la doctrine néo-kantienne selon laquelle « la réalité est un devenir infini et sans signification<sup>15</sup> », à laquelle le sujet pensant et évaluant confère un sens. Cette adhésion au néo-kantisme allait de pair avec le rejet par Weber du point de vue du sens commun au nom d'un préjugé en faveur de la science moderne, conçue depuis le XVII<sup>e</sup> siècle comme « la connaissance naturelle du monde portée à sa perfection<sup>16</sup> ».

La réfutation de la position de Weber demande deux choses : premièrement, il faut démontrer que la réalité n'est pas ce flux informe et insignifiant qui appelle l'activité du sujet pensant et évaluant pour lui conférer un sens quelconque ; deuxièmement, il faut montrer la fausseté du préjugé moderne qui conçoit la science comme la connaissance naturelle la plus perfectionnée. C'est donc cette double réfutation qui est nécessaire pour recouvrir l'horizon naturel à partir duquel sont appréhendées les choses humaines dans leur

---

<sup>12</sup> Bloom, A. (1974), « Leo Strauss », p. 376.

<sup>13</sup> Strauss, L. (1986), *Droit naturel et histoire*, p. 80.

<sup>14</sup> *Ibid.*

<sup>15</sup> *Ibid.*, p. 79.

<sup>16</sup> *Ibid.*, p. 81.

manifestation originelle. Cet horizon naturel sera découvert à partir du monde du « sens commun » baigné d'une « richesse de signification<sup>17</sup> » que rejetait Weber. Pour effectuer ce travail de réfutation, dont la finalité est le dégagement d'un horizon naturel qui permettra de penser le politique dans son sens originel, Strauss opère une réappropriation critique de la pensée de Husserl et de Heidegger.

Strauss reconnaît d'abord Husserl pour avoir été celui qui a remis en question le rôle prépondérant accordé à la science moderne au sein de ce qu'il nommait la « connaissance naturelle ». Selon Husserl, la connaissance scientifique « est dérivée de notre connaissance première du monde des choses<sup>18</sup> » et suppose donc la connaissance naturelle, à laquelle elle fait subir une modification radicale. La connaissance scientifique ne va dès lors pas de soi ; sa genèse est plutôt un problème posé à la pensée. La nouvelle tâche de la philosophie ayant mis au jour le caractère dérivé de la connaissance scientifique sera d'analyser le monde de la compréhension naturelle. Il faudra comprendre comment une chose est « saisie de façon sensible<sup>19</sup> ». De façon générale, la phénoménologie de Husserl se donne pour objectif l'élucidation de « l'essence de la connaissance et de l'objet de connaissance<sup>20</sup> ».

Aux yeux de Strauss et de Heidegger, la relégation de la connaissance scientifique au second plan et le dégagement husserlien des conditions propres à la connaissance préscientifique furent des étapes nécessaires, mais non suffisantes pour recouvrir la conscience naturelle. C'est pourquoi, si l'on se fie à l'interprétation straussienne, Heidegger ressaisit la phénoménologie husserlienne et en radicalisa la méthode : la conscience qui faisait l'objet de l'attention de Husserl n'était qu'une pure conscience théorique<sup>21</sup>. Les « objets » qui y apparaissent sont eux-mêmes dérivés. Dans son rapport premier aux choses, la conscience naturelle reçoit plutôt ce que les Grecs appelaient des « pragmata<sup>22</sup> », qui doivent être considérées « en tant qu'expérimenté[es] comme une partie du contexte humain individuel,

---

<sup>17</sup> Strauss, L. (1986), *Droit naturel et histoire*, p. 79.

<sup>18</sup> Strauss, L. (1993), *La renaissance du rationalisme politique classique*, p. 79.

<sup>19</sup> *Ibid.*

<sup>20</sup> Husserl, E. (1994), *L'idée de la phénoménologie : cinq leçons*, p. 43.

<sup>21</sup> Strauss, L. (1993), *La renaissance du rationalisme politique classique*, p. 78-79.

<sup>22</sup> *Ibid.*, p. 79.

du monde individuel auquel<sup>23</sup> » elles appartiennent. Ce monde leur confère une « valeur<sup>24</sup> » s'ajoutant à leurs qualités « premières » et « secondes ». La radicalisation heideggerienne du projet phénoménologique de Husserl ne se fait pourtant pas sans heurts : en prenant en charge le contexte humain en lequel les objets donnés à la conscience s'inscrivent, Heidegger aboutit non pas à une conscience naturelle, mais à une conscience historique<sup>25</sup>. Or, c'est précisément cette transformation heideggerienne de la conscience naturelle en conscience historique que Strauss critiquait.

Au seuil de *Droit naturel et histoire*, Strauss retient de Husserl la découverte du caractère dérivé de la connaissance scientifique et la méthode de réduction phénoménologique qui permet d'analyser les objets qui se donnent à la conscience. Heidegger à son tour aura permis à Strauss d'apercevoir que tout objet, pour la conscience, s'incarne dans un contexte humain signifiant. La tâche que s'assigne la phénoménologie straussienne après Heidegger est de déprendre la conscience naturelle du flux historique en lequel elle s'était vue fixée, afin de la réintégrer dans une dimension « naturelle » authentique.

### *1.3. Une phénoménologie straussienne de la conscience naturelle*

Les caractéristiques du retour straussien au « monde naturel » ou de sa compréhension de la conscience naturelle sont esquissées dans *Droit naturel et histoire*. De façon programmatique, Strauss annonce à la fin du chapitre sur Weber la méthode devant être employée pour restituer les caractères essentiels du « monde naturel ». Il s'agira de recourir aux « données de la philosophie classique sur son origine<sup>26</sup> » et de les compléter au besoin par « les propositions les plus élémentaires de la Bible<sup>27</sup> ». C'est dans une telle entreprise que se lance Strauss au fil des deux chapitres suivants, sur l'origine du droit naturel et sa doctrine telle qu'elle fut élaborée par les philosophes classiques : il élabore une phénoménologie de la conscience naturelle qu'il nomme « préscientifique » et « pré-philosophique », puis il

---

<sup>23</sup> Strauss, L. (2008), « La philosophie comme science rigoureuse et la philosophie politique », p. 197.

<sup>24</sup> *Ibid.*, p. 198.

<sup>25</sup> *Ibid.*

<sup>26</sup> Strauss, L. (1986), *Droit naturel et histoire*, p. 81.

<sup>27</sup> *Ibid.*

montre, en recourant à la méthode socratique, la façon appropriée d'appréhender l'articulation du monde naturel par une étude de l'opinion. Alors que le chapitre sur Rousseau décrivait la *perte* nécessaire de l'idée de nature, celui sur l'origine du droit naturel se présente comme sa face inverse et décrit l'apparition du problème de la nature pour la conscience préscientifique.

La phénoménologie straussienne de la conscience pré-philosophique révèle, en premier lieu, l'imbrication de trois idées essentielles : celle de nature, celle de philosophie et celle de droit naturel. D'entrée de jeu, l'idée de nature est présentée comme devant être découverte, et sa découverte « est l'affaire du philosophe<sup>28</sup> ». Ce n'est qu'une fois la nature dévoilée que l'idée de droit naturel peut se manifester. Strauss s'affaire donc à démonter la croyance selon laquelle « l'homme connaît par nature que la nature existe<sup>29</sup> », de la même manière qu'il connaît le « rouge », par exemple. Le paradoxe est le suivant : même dissimulée, la nature est « 'éprouvée' ou 'donnée' seulement *comme* 'coutume'<sup>30</sup> ». On la connaît « par opposition à ce qui la cache dans la mesure où elle est cachée<sup>31</sup> ». La conscience radicalement pré-philosophique est *faite* pour recevoir l'idée de nature, même si dans sa première manifestation, cette idée ne se donne pas entièrement, ou se donne de façon voilée. Cet argument est crucial. Si la nature se donnait toujours à l'expérience humaine dans son évidence, Strauss ne pourrait pas soutenir qu'une « crise » du droit naturel moderne conduise à l'oubli de la nature et, partant, à l'historicisme. Le fait qu'il faille « découvrir » la nature implique *ipso facto* la possibilité qu'elle soit oubliée.

La phénoménologie straussienne devra donc faire voir deux choses : d'abord, elle devra montrer comment, pour la conscience naturelle, la nature est d'abord occultée ; puis, une fois acquittée de cette tâche, elle devra décrire comment la conscience naturelle en vient à connaître la coutume en tant que coutume et réalise enfin sa capacité de « viser » l'idée de nature. L'exhumation de l'organisation fondamentale de l'expérience préscientifique prend dès lors pour point de départ la coutume. Selon Strauss, l'être des choses se donne

---

<sup>28</sup> Strauss, L. (1986), *Droit naturel et histoire*, p. 83.

<sup>29</sup> *Ibid.*, p. 91.

<sup>30</sup> *Ibid.* Les italiques sont de nous.

<sup>31</sup> *Ibid.*

d'abord à la conscience comme « coutume » ou comme « manière ». La coutume d'un groupe donné représente, pour ses membres, la coutume souveraine. Elle acquiert sa bonté en vertu de son ancienneté et de sa familiarité aux yeux du groupe auquel elle appartient. L'« ancien » et le « familier » sont rassemblés sous l'idée de ce qui est ancestral, puis l'ancestral est identifié au bien. Cette série d'identifications produite par la conscience naturelle conduit à la formation de « codes divins » soutenus par une autorité. Dans la conscience préscientifique, « les décisions souveraines<sup>32</sup> » de cette autorité occultent la nature. L'abandon de cette idée dans la modernité paraît d'ailleurs le résultat d'une décision souveraine qui se prépare chez Rousseau, puis qui devient manifeste chez Kant – une décision souveraine de nature philosophique. Si, comme Strauss le souligne, « découvrir la nature est l'affaire du philosophe<sup>33</sup> », alors la proposition inverse est aussi vraie : *oublier* la nature est encore l'affaire du philosophe.

Après avoir montré comment la nature est d'abord occultée pour la conscience naturelle, Strauss peut passer à la deuxième étape de sa phénoménologie. Pour montrer comment la conscience naturelle en vient à « viser » l'idée de nature, Strauss distingue ses trois modes de connaissance. D'abord, la conscience naturelle discerne ce qu'elle sait *de visu*, par elle-même, et ce qu'elle apprend par oui-dire. Elle sépare aussi les connaissances issues d'une dimension onirique et individuelle de celles issues d'un monde commun et accessible à tous. Enfin, reconnaissant en elle-même la capacité qu'ont les hommes d'être des fabricateurs, la conscience naturelle distingue la connaissance qu'elle a des choses produites de main d'homme de celles qui renvoient à un démiurge.

Si la nature finit par se manifester comme nature à la conscience naturelle, c'est que deux codes divins différents soutenus par une autorité se rencontrent. L'autorité qui soutenait positivement la préséance d'un code est ébranlée. Ce qui constituait pour la conscience naturelle une « bonne manière » devient alors « matière à discussion<sup>34</sup> ». L'énigme qui se pose ainsi à la conscience demande la mobilisation de ses différents modes de connaissance. Les sources

---

<sup>32</sup> Strauss, L. (1986), *Droit naturel et histoire*, p. 91.

<sup>33</sup> *Ibid.*, p. 83.

<sup>34</sup> *Ibid.*, p. 87.

des codes divins, qui se perdent dans la nuit des temps, sont ainsi sapées par la connaissance *de visu*, alors que la connaissance des choses artificielles fait tomber en discrédit les produits de l'art humain.

Si la contradiction entre les codes divins est le « fait décisif<sup>35</sup> » pour l'apparition de l'idée de nature dans l'horizon de la conscience naturelle, c'est en vertu de l'analogie de significations entre le concept de coutume ou de manière, qu'elle rencontre nécessairement dans son expérience pré-philosophique, et l'idée de nature. Puisque l'être des choses, pour la conscience naturelle, se donne d'abord comme coutume ou comme manière, il vient un moment où la conscience naturelle se met en quête de ce qui est « la bonne manière ». Or, selon Strauss, parler de la « bonne manière » d'une chose « ramène nécessairement la pensée vers les ancêtres et par suite vers les choses premières purement et simplement<sup>36</sup> ». C'est donc dire que la conscience naturelle est prédisposée à *penser* l'idée de nature puisque l'une des significations de cette idée est précisément « les choses premières », qui précèdent tout artifice humain. L'on peut donc dire que la pensée de la « bonne manière » correspond à la tentative pré-philosophique de viser la « manière naturelle » des choses et que, en somme, ces deux « visées » sont les deux faces de la même structure fondamentale de la conscience, qui cherche à atteindre les choses premières absolument. La contradiction entre les codes divins entraîne ainsi la conscience naturelle dans un mouvement dont l'itinéraire était déjà imprimé en elle, qu'on peut retracer à partir du parallélisme des significations de l'idée de nature et de celle de « bonne manière ». Avec l'apparition de l'idée de nature se manifeste en outre l'idée de convention, et la distinction entre les deux s'avère alors, pour les philosophes, d'une importance cardinale.

Ce moment où la conscience préscientifique découvre l'idée de nature constitue, pour Strauss, « la réalisation d'une virtualité humaine<sup>37</sup> », qui est celle de la philosophie. La « puissance » que représente la philosophie se caractérise fondamentalement par sa visée transcendante. Lorsque l'idée de nature se manifeste dans l'horizon de la conscience naturelle, elle lui révèle sa situation en tant

---

<sup>35</sup> Strauss, L. (1986), *Droit naturel et histoire*.

<sup>36</sup> *Ibid.*, p. 85. Les italiques sont de nous.

<sup>37</sup> *Ibid.*, p. 90.

qu'elle est immergée dans un monde humain particulier. La rencontre de ces mondes humains par le truchement des codes divins qui les ordonnent fait signe vers un « foyer » que Strauss nomme « l'idée de nature ». C'est en ce foyer que gisent ultimement les choses premières visées par la philosophie et que visait la conscience naturelle lorsqu'elle pensait à la « bonne manière » des choses. Ces remarques permettent de voir que ce que Strauss nomme « l'idée » de la nature ne renvoie pas à un ordre statique ou encore à une hiérarchie divine qui deviendrait un jour manifeste. Strauss ne peut pas être plus clair : « L'histoire de la philosophie n'est autre chose que l'histoire des efforts incessants de l'homme pour arriver à saisir toutes les implications de cette découverte fondamentale [...]»<sup>38</sup>. L'idée de nature est ce *foyer* vers lequel se déploient tous les efforts de la philosophie. En d'autres mots, elle n'est jamais entièrement donnée et c'est pourquoi elle fait l'objet d'une enquête philosophique.

Tout le problème auquel Strauss fait face lorsqu'il décrit l'apparition de l'idée de nature est le suivant : il doit montrer, comme le souligne à juste titre R. Kennington<sup>39</sup>, que la signification profonde de la philosophie et de la nature détient une validité intemporelle, transcendante et détachée du contexte particulier de son apparition. Il s'agit de montrer que cette virtualité humaine non seulement s'interprète, mais *doit être interprétée* comme « trans-historique, trans-sociale, trans-morale et trans-religieuse<sup>40</sup> ». Le problème pourrait être reformulé ainsi : la conscience naturelle qui *voit* l'idée de nature renvoie-t-elle simplement au contexte qui la produit ou détient-elle la capacité d'accéder à un faisceau de problèmes auquel toute conscience naturelle, intemporellement, peut atteindre ?

Strauss souhaite démontrer la vérité de la deuxième branche de l'alternative. Une telle démonstration permettrait de confirmer que « l'expérience de l'histoire » réclamée au XIX<sup>e</sup> siècle comme découverte, n'est en réalité qu'une « invention, une interprétation arbitraire de phénomènes qui ont été connus de tout temps et interprétés avec beaucoup plus d'à-propos avant l'apparition de la 'conscience historique' qu'après<sup>41</sup> ». Elle permettrait aussi de rendre

---

<sup>38</sup> Strauss, L. (1986), *Droit naturel et histoire*, p. 84.

<sup>39</sup> Kennington, R. (1981), « Strauss's *Natural Right and History* », p. 71.

<sup>40</sup> Strauss, L. (1986), *Droit naturel et histoire*, p. 90.

<sup>41</sup> *Ibid.*, p. 42.

compte « de la simple expérience du bien et du mal<sup>42</sup> » et de la capacité de l'esprit humain à poser ce qu'il considère comme des « problèmes fondamentaux<sup>43</sup> » qui « persistent et gardent leur identité au cours de l'évolution historique<sup>44</sup> ». Moins qu'une preuve de la validité de la phénoménologie de la conscience naturelle effectuée par Strauss, ces évocations semblent avoir pour fonction d'acculer l'historicisme au pied du mur : l'impossibilité de rendre compte de ces expériences humaines fondamentales à partir des présupposés historicistes pourrait invalider les conclusions de l'historicisme. Strauss essaie de montrer ou plutôt de faire voir que la possibilité même de ces expériences ou de ces « vécus » dépend nécessairement de l'existence d'une structure fondamentale de la conscience humaine qui peut se transcender pour viser un faisceau éternel de problèmes.

#### 1.4. Une « phénoménologie de l'opinion »

Une fois décrite l'apparition de l'idée de nature dans la conscience pré-philosophique et préscientifique, que le philosophe reconnaît comme le *nexus* des choses premières et l'étalon par excellence<sup>45</sup>, et une fois révélée la virtualité humaine transcendante concomitante à la découverte de l'idée de nature, il faut rendre compte de la méthode appropriée pour exploiter au mieux cette virtualité. C'est la tâche qu'accomplit Strauss lorsqu'il décrit la révolution socratique, qui mettait de l'avant une nouvelle méthode pour procéder à une « étude exhaustive de 'toutes les choses'<sup>46</sup> », dont le point de départ est l'opinion. Si nous avons décrit la démarche de Strauss au troisième chapitre de *Droit naturel et histoire* comme une tentative de déployer une phénoménologie de la conscience préscientifique et pré-philosophique, nous appellerons, de façon parallèle, « phénoménologie de l'opinion » l'étude straussienne de la méthode socratique.

Tâchons d'abord de comprendre pourquoi l'opinion est au centre de la méthode socratique de la compréhension de la totalité. Cette

---

<sup>42</sup> Strauss, L. (1986), *Droit naturel et histoire*, p. 40.

<sup>43</sup> *Ibid.*, p. 41.

<sup>44</sup> *Ibid.*

<sup>45</sup> *Ibid.*, p. 92.

<sup>46</sup> *Ibid.*, p. 116.

méthode fut rendue possible par une identification de la totalité avec « l'intelligence de 'ce qu'est chacun des êtres'<sup>47</sup> ». Selon Socrate, la connaissance d'un être implique toujours la connaissance de ce qu'il n'est pas, et la connaissance de ce qu'il est une partie de quelque chose. Par conséquent, connaître un être signifie aussi comprendre son articulation avec les autres êtres. C'est donc par la connaissance de chacun des êtres, laquelle suppose le savoir de leurs différences et le savoir de la « charpente » qui les structure que l'on en vient, selon le Socrate de Strauss, à la connaissance de la totalité. Dans la tentative de connaître quelque chose entièrement, l'on est nécessairement renvoyé à « autre chose » que la chose elle-même que l'on cherche à connaître. Contrairement à ses prédécesseurs, Socrate croyait que les choses premières qui faisaient l'objet de l'enquête philosophique n'étaient pas directement accessibles. Pour le Socrate de Strauss, l'être d'une chose renvoie donc d'abord à sa « figure », qu'il partage avec une « 'famille' de choses<sup>48</sup> » liées naturellement entre elles. Si l'opinion est au centre de la méthode socratique pour parvenir à la connaissance de la totalité, c'est qu'elle est l'accès le plus immédiat à l'être de chacune de choses. Chez Strauss, l'opinion remplace « l'objet sensible » de Husserl et les « pragmata » de Heidegger.

L'être des choses, pour la conscience naturelle, est d'abord « ce que l'on en dit<sup>49</sup> ». Le savoir superficiel et immédiat que l'on possède sur une chose repose sur une multitude d'opinions prononcées à son sujet, formulées à partir d'une « intuition » de l'âme. Mais la condition de possibilité de l'émission d'une opinion ou de la possession d'une connaissance est « une saisie fondamentale de la totalité<sup>50</sup> ». Dès lors, « toute perception particulière<sup>51</sup> » de l'âme a comme condition de possibilité « une vision des idées<sup>52</sup> » ou « une vision du tout dans son articulation<sup>53</sup> ». Les choses sont perçues par la conscience telles qu'elles sont médiatisées par la « vision d'ensemble » qui inspire une société donnée. L'opinion est dès lors le « corrélat » de l'intuition de l'âme et d'une vision de l'articulation de la totalité. Chacune de ces

---

<sup>47</sup> Strauss, L. (1986), *Droit naturel et histoire*, p. 117.

<sup>48</sup> *Ibid.*

<sup>49</sup> *Ibid.*, p. 118.

<sup>50</sup> *Ibid.*, p. 119.

<sup>51</sup> *Ibid.*

<sup>52</sup> *Ibid.*

<sup>53</sup> *Ibid.*

« visions » qui « inspirent les différentes sociétés<sup>54</sup> » visent cependant le *même* objet, qui est la totalité. Autrement dit, une opinion émise dans un monde humain donné s'inscrit forcément dans le « système » des opinions de ce monde humain. Or, chacune de ces opinions en elle-même ou chaque système a la prétention de dire la vérité *sans reste*, de viser l'essence de la chose, de dire le tout de l'affaire ; chacune de ces opinions vise en dernière analyse plus qu'elle-même.

C'est d'ailleurs sur la base de cette identité entre les visées des différentes opinions ou entre les différentes visions d'ensemble qu'un dialogue entre elles est possible : c'est parce qu'elles prétendent toutes parler de la même chose que l'on découvre simultanément leur caractère partiel et l'existence de cette chose qu'elles visent, qui se donne alors comme un problème. La comparaison des différentes opinions permet la comparaison des appréhensions de la totalité qui les soutiennent et, partant, des approximations plus justes de la totalité et de son articulation, sans que cela garantisse *in fine* l'atteinte d'une vision parfaitement adéquate de l'articulation de la totalité. La phénoménologie de l'opinion fait voir, en somme, que l'apparence de vérité que recèle une opinion est le premier pas d'un itinéraire vers l'*εἶδος* [*eidos*] d'une chose et d'une appréhension toujours plus adéquate de la totalité. C'est la possibilité d'entreprendre un tel itinéraire qui fait dire à Strauss que l'homme est par excellence l'être ouvert par rapport au Tout<sup>55</sup>.

Après avoir dégagé le caractère essentiel de la conscience préscientifique et pré-philosophique, puis la façon dont les problèmes se présentent à cette conscience une fois découverte l'idée de la nature, Strauss a complété la tâche de restauration du « monde du sens commun » pétri d'une « richesse de signification ». Ce sens qui traverse le monde naturel vient du fait que l'être des choses, pour toute conscience, se révèle d'abord à travers la vision d'ensemble dans laquelle la conscience naturelle baigne. Toute conscience se rapporte aux choses à travers un monde naturel déjà articulé, déjà ordonné par une vision d'ensemble. Comme le souligne à juste titre C. Pelluchon, la politique, dans la pensée de Strauss, prend la forme d'une « matrice

---

<sup>54</sup> Strauss, L. (1986), *Droit naturel et histoire*.

<sup>55</sup> Strauss, L. (1992), *Qu'est-ce que la philosophie politique ?*, p. 43.

d'où naît toute compréhension<sup>56</sup> », parce que toute compréhension naît d'abord et avant tout dans un cadre politique, celui de la cité. Le travail d'archéologie d'une saine intelligence du politique aboutit donc à une phénoménologie politique conçue comme méthode pour étudier le matériau premier du philosophe, l'opinion, avec la visée ultime d'entrevoir l'articulation du tout. Pour Strauss, si les philosophes classiques voyaient les choses politiques « avec une fraîcheur et une netteté qui n'ont jamais été égalées<sup>57</sup> », c'est qu'ils comprenaient mieux que nous le rôle que toute philosophie doit accorder en premier lieu à ce qui est premier pour nous, sans quoi elle se prive d'un accès au but ultime de son enquête, c'est-à-dire ce qui est premier par nature.

## 2. La critique « néo-kantienne » de R. Pippin

Dans un texte intitulé « The Modern World of Leo Strauss<sup>58</sup> » publié en 1997, Robert Pippin critique sévèrement la position de Strauss à cet égard. S'en prenant d'abord à ce qu'il nomme une pente fatale, celle que Strauss décrit et qui mène de Rousseau au positivisme, puis à l'historicisme et enfin au nihilisme, il critique ensuite la méthode straussienne pour neutraliser les conséquences délétères de l'oubli de l'idée de nature : le retour au monde du « sens commun ». Pippin soutient que le rejet straussien de la thèse néo-kantienne, reprise par Weber, est injustifié. Plus encore, aucun des arguments avancés par Strauss en faveur d'un retour à une soi-disant « conscience naturelle » n'est pertinent à moins de prendre en charge philosophiquement la puissante attaque de Kant à l'encontre de la notion classique de « nature<sup>59</sup> », omniprésente chez Strauss, mais jamais justifiée pleinement. Après avoir à juste titre montré l'influence de Husserl et de Heidegger sur Strauss<sup>60</sup>, Pippin propose une critique en deux moments : premièrement, il suggère que l'idée d'une perspective vécue par la conscience naturelle est le corrélat husserlien de la critique idéaliste de la possibilité d'une expérience immédiate de

---

<sup>56</sup> Pelluchon, C. (2005), *Leo Strauss : une autre raison, d'autres Lumières. Essai sur la crise de la rationalité contemporaine*, p. 244.

<sup>57</sup> Strauss, L. (1992), *Qu'est-ce que la philosophie politique ?*, p. 33.

<sup>58</sup> Pippin, R. B. (1997), « The Modern World of Leo Strauss », p. 209-232.

<sup>59</sup> *Ibid.*, p. 223.

<sup>60</sup> *Ibid.*

la nature. Selon lui, il ne va donc pas de soi que la nature puisse faire l'objet d'une expérience pour la conscience naturelle. Deuxièmement, Pippin avance que même si une telle expérience « classique » de la nature est possible, il ne va pas de soi que son contenu soit décisif pour l'intelligence des choses politiques<sup>61</sup>. Après tout, la nature n'est-elle pas seulement productrice d'un « divers sensible » devant être informé par le sujet ? Ramenée à son fil conducteur, la critique de Pippin vise juste : Strauss esquivé l'affrontement avec la philosophie kantienne. Ce dernier signale bien la nécessité d'une « critique de la raison<sup>62</sup> » qui démontre le caractère ultimement intenable de toute position métaphysique ou éthique pour étayer l'historicisme, mais il ne se prononce pas sur la validité d'une telle critique. Strauss rejette aussi sans nommer Kant la limitation du pouvoir de la raison humaine, avec une brièveté qui ne fait que confirmer la remarque dévastatrice de Pippin sur le dénuement philosophique de la position de Strauss.

Ces questions théoriques mises de côté, Pippin soulève une autre difficulté tout aussi puissante, d'autant plus qu'elle est signalée par Strauss lui-même. Pippin rappelle que selon Strauss, la période contemporaine serait privée d'un accès direct à la signification originelle de la philosophie<sup>63</sup>. La « caverne » de notre époque serait une caverne bien en-dessous de celle décrite par Platon<sup>64</sup>. Les efforts pour en sortir devraient dès lors être redoublés. Les livres de l'Antiquité constituent dans ces circonstances la médiation nécessaire et, paradoxalement, historique entre notre conscience embrouillée et la conscience naturelle des anciens. La question que pose Pippin est alors la suivante : la démarche que Strauss décrit dans *Droit naturel et histoire* est-elle simplement possible ? Et même si elle l'est, l'itinéraire de recouvrement de l'idée de nature qu'il trace peut-il être suivi ou n'est-il qu'une esquisse souhaitée, mais impossible ?

Une première façon d'aborder la critique théorique de Pippin serait de dire que son efficacité dépend en premier lieu du statut réel de l'idée de nature et du problème du droit naturel dans la pensée de Strauss. Lorsque la conscience naturelle découvre l'idée de nature, elle

---

<sup>61</sup> Pippin, R. B. (1997), « The Modern World of Leo Strauss ».

<sup>62</sup> Strauss, L. (1986), *Droit naturel et histoire*, p. 30.

<sup>63</sup> Pippin, R. B. (1997), « The Modern World of Leo Strauss », p. 220.

<sup>64</sup> *Ibid.*

découvre en même temps l'activité de la philosophie, qui doit être conçue comme la capacité de la conscience à transcender le monde historique dans lequel elle se trouve. Néanmoins, cette transcendance ne doit pas être comprise de façon « métaphysique » au sens kantien. Plutôt, la conscience découvre dans l'immanence de son expérience la possibilité de dépasser l'immédiateté du monde naturel dans lequel elle baigne et, partant, de dépasser son historicité. La philosophie, qui est le nom de cette virtualité de la conscience, vise l'idée non pas comme une hiérarchie fixe et transcendante, qui fait l'objet d'une intuition rationnelle, mais comme un « foyer » vers lequel elle tend. Une telle conception de l'idée de nature semble à l'abri de la critique kantienne de la métaphysique dogmatique.

Une deuxième façon de commenter la critique de Pippin serait de tenter de clarifier la position de Strauss au sujet du criticisme kantien. Si *Droit naturel et histoire* évite effectivement la « question kantienne », plusieurs thèmes qui y sont développés font toutefois écho à la dissertation doctorale du jeune Strauss sur Jacobi, où Strauss écrit « qu'il s'agit moins [dans cette thèse] de Jacobi lui-même que [...] des perspectives problématiques telles qu'elles ont été néanmoins historiquement exposées par lui<sup>65</sup> ». L'intérêt particulier de la figure de Jacobi provient de ce qu'il est devenu célèbre pour avoir critiqué Kant et le rationalisme moderne. Dans son analyse récente de cette dissertation de Strauss, R. Chacón soutient que le retour straussien à la philosophie prémoderne est le résultat d'une critique interne à l'héritage kantien<sup>66</sup>. Quant à nous, nous développerons une thèse plus modeste : le détour par la dissertation doctorale sur Jacobi précise la perspective phénoménologique adoptée par Strauss et ébranle la critique de Pippin. Il importe toutefois de traiter cet écrit juvénile avec prudence. Même si plusieurs études récentes ont montré la dette de Strauss à l'égard de Jacobi<sup>67</sup> — sa dissertation doctorale présente des idées qui font évidemment écho à *Droit naturel et histoire*<sup>68</sup> — et, de

---

<sup>65</sup> Strauss, L. (1994), « Le problème de la connaissance dans la doctrine philosophique de Fr. H. Jacobi (I) », p. 293.

<sup>66</sup> Chacón, R. (2014), « On a Forgotten Kind of Grounding : Strauss, Jacobi, and the Phenomenological Critique of Modern Rationalism », p. 590.

<sup>67</sup> *Ibid.*, p. 592-593.

<sup>68</sup> Notons, par exemple, la ressemblance entre la thématique des idées problèmes qui subsistent à travers les époques dans *Droit naturel et histoire* et celle des questions intemporelles, dans la thèse sur Jacobi. Cf. Strauss, L. (1986), *Droit naturel et histoire*, 104

façon remarquable, même si le terme « nihilisme » fut forgé par Jacobi<sup>69</sup>, la forme descriptive de l'essai rend son interprétation difficile<sup>70</sup>.

Dans sa dissertation, Strauss développe longuement la critique jacobienne du doute cartésien, par ailleurs reprise dans *Droit naturel et histoire*<sup>71</sup>. Selon le Jacobi de Strauss, « la tendance rationalisante de toute philosophie du système contraint de détruire la certitude naturelle et ce qui en elle est donné, sans être en mesure de remplacer totalement par ses propres moyens [...] ce qui a été perdu<sup>72</sup> ». Selon Jacobi, la méthode « démonstrative » au principe du rationalisme moderne, qui détruit tout donné, aboutit donc au fatalisme. Ce problème appelle une nouvelle méthode, celle de la « description », que Strauss identifie à la méthode de « la philosophie de la conscience pure, [celle] des *Idées* de Husserl<sup>73</sup> ». Contrairement à la démonstration, la méthode descriptive permet de décrire ce qui, en dernier lieu, échappe à la rationalité humaine. C'est ce que Jacobi entend lorsqu'il parle de « certitudes irrationnelles<sup>74</sup> », qui dénotent l'irréductibilité de certains contenus à la rationalité humaine. La façon

---

p. 41. Cf. Strauss, L. (1994), « Le problème de la connaissance dans la doctrine philosophique de Fr. H. Jacobi (II) », p. 524. Voir aussi Janssens, D. (2003), « The Problem of the Enlightenment : Strauss, Jacobi, and the Pantheism Controversy », p. 608.

<sup>69</sup> Janssens, D. (2003), « The Problem of the Enlightenment : Strauss, Jacobi, and the Pantheism Controversy », p. 609.

<sup>70</sup> Chacón, R. (2014), « On a Forgotten Kind of Grounding : Strauss, Jacobi, and the Phenomenological Critique of Modern Rationalism », p. 593. Voir aussi Janssens, D. (2003), « The Problem of the Enlightenment : Strauss, Jacobi, and the Pantheism Controversy », p. 607. Strauss y fait cependant des analyses en son nom : « Il nous faut essayer, tout d'abord indépendamment de Jacobi, d'éclaircir la possibilité d'une telle harmonie de la 'subjectivité' et de l'objectivité'. Cf. Strauss, L. (1994), « Le problème de la connaissance dans la doctrine philosophique de Fr. H. Jacobi (I) », p. 293-294. Voir aussi L. Strauss, « Le problème de la connaissance dans la doctrine philosophique de Fr. H. Jacobi (II) », p. 524. « L'*eidós* 'Jacobi' [...] contient sur le plan des questions intemporelles une problématique strictement délimitée [...]. Le problème de Jacobi est le problème de la réalité. »

<sup>71</sup> « 'La mise en doute universelle' de toutes les opinions nous [conduit] non pas au cœur de la vérité mais dans le vide. » Strauss, L. (1986), *Droit naturel et histoire*, p. 118.

<sup>72</sup> Strauss, L. (1994) « Le problème de la connaissance dans la doctrine philosophique de Fr. H. Jacobi (I) », p. 299.

<sup>73</sup> *Ibid.*, p. 301. Voir la note 28.

<sup>74</sup> *Ibid.*, p. 308

« rationaliste » de procéder critiquée par Jacobi peut être rapprochée de la thèse de Weber, qui réduisait la réalité à un flux informe dont le sens, en dernière analyse, provient de « l'activité du sujet pensant et évaluant<sup>75</sup> ». Or, la méthode socratique mise de l'avant par Strauss redonne ses droits à la perception de « l'unité révélée dans l'articulation évidente du tout achevé<sup>76</sup> ». La « modération » socratique permet de voir que l'unité n'est pas cachée « derrière les choses<sup>77</sup> », mais que toute conscience la perçoit nécessairement. Malgré tout, la totalité au principe de cette structuration du réel demeure irréductible à la rationalité humaine. En redonnant son privilège à la donation évidente, l'on sauve l'authenticité de l'expérience, mais l'on sacrifie le « pouvoir » que l'on donnait à la raison humaine d'appréhender la totalité des phénomènes. Le fait que Weber était lui-même « incapable de se plier constamment à cette manière de voir<sup>78</sup> » néo-kantienne révèle de surcroît l'évidence du donné de l'expérience.

La méthode jacobienne de la description révèle en outre un dernier trait de la pensée de Strauss qui mérite d'être examiné. En acceptant de décrire au lieu de démontrer, on attribue à la rationalité humaine un fonctionnement différent. Alors que la démonstration renvoie à une conception active de la rationalité humaine, la description semble correspondre davantage à une raison conçue comme passive, ou réceptive. Si la raison *reçoit* des contenus – qu'elle n'est donc pas, comme le soutient Weber, active –, alors elle ne peut les démontrer, mais les décrire. Au principe de la critique jacobienne se trouve donc une réinterprétation de la puissance rationnelle humaine, qui semble par ailleurs trouver écho chez Strauss. L'articulation naturelle de la totalité est avant tout une donation : elle n'est pas l'effet d'une activité du sujet. La vérité « permanente », d'ailleurs, est « pressentie<sup>79</sup> », ce qui semble signifier que les contenus de l'expérience sont transis ou non d'une évidence qui convoque la raison à se prononcer sur leur vérité.

---

<sup>75</sup> Strauss, L. (1986), *Droit naturel et histoire*, p. 79.

<sup>76</sup> *Ibid.*

<sup>77</sup> *Ibid.*

<sup>78</sup> *Ibid.*, p. 79.

<sup>79</sup> *Ibid.*, p. 119.

## Conclusion

Au terme de cette mise à l'épreuve du recouvrement straussien d'un horizon naturel ou d'une conscience naturelle des choses politiques par la critique néo-kantienne de R. Pippin, nous pouvons relativiser la portée de son attaque : il paraît exagéré de dire que la position de Strauss, parce qu'elle évite d'affronter la critique kantienne, est dénuée d'intérêt philosophique. Au contraire, la philosophie de Strauss semble trouver ses motifs tantôt en amont de la critique kantienne, tantôt dans une critique implicite du kantisme. Nous avons cependant laissé intacte la seconde partie de la critique de Pippin, laquelle soulevait la difficulté d'un recouvrement, pour nous, modernes, de cet horizon naturel réhabilité par Strauss.

Après avoir restitué « l'archéologie » straussienne de cet horizon, l'idée même d'un monde naturel baigné d'une « richesse de signification » ou *déjà* articulé paraît plus claire. Mais la possibilité de retrouver la fraîcheur du point de vue naturel sur les choses humaines, mises à part les réserves épistémologiques de Pippin, est-elle assurée ? Comme Pippin le souligne justement, Strauss doit faire appel à une « histoire des idées », censée nous révéler, paradoxalement, le caractère transhistorique des problèmes posés par les philosophes classiques. La conscience naturelle est donc accessible, de nos jours, par une nécessaire médiation historique. Pourtant, ce paradoxe est-il, comme le suggère Pippin, une aporie ?

De façon frappante, le portrait que Strauss dresse de la conscience contemporaine présente une similitude importante avec celui qu'il fait de la conscience pré-philosophique : dans les deux cas, l'idée de nature est occultée. Or, il faut rappeler que la découverte que la conscience pré-philosophique fait du faisceau de problèmes éternels est le produit d'une médiation. Ce qui plaça cette conscience sur la voie de la découverte de la nature, c'est la contradiction entre les codes de lois divins. Si la nature s'est de nouveau dérobée à la conscience contemporaine, il faut donc supposer qu'une expérience analogue à celle de la contradiction des codes de lois divins peut la lui révéler derechef. L'accès *direct* à la signification originelle de la philosophie, comme le souligne Pippin, est donc impossible ; mais, faudrait-il ajouter, il est *toujours* impossible : c'est par une nécessaire

médiation que ce sens profond de la philosophie se révèle à la conscience.

Il reste à voir, maintenant, si l'approche paradoxalement historique déployée par Strauss permet d'accéder à ce sens originel de l'activité de philosopher. Comme le rappelle Pippin, Strauss soutient que l'historicisme plonge l'époque contemporaine dans une caverne située en-dessous de la caverne de Platon, ce qui signifie qu'il existe une médiation supplémentaire entre la conscience et l'expérience de la philosophie. Surmonter cette médiation demande alors, selon Strauss, un travail herméneutique : c'est par la lecture et l'interprétation de textes qui transportent la conscience dans la caverne de Platon qu'elle peut s'ouvrir à la possibilité de découvrir la philosophie et sa visée transhistorique. L'herméneutique à laquelle se livre Strauss est donc le premier geste d'une entreprise qui vise à replacer la conscience sur le sol naturel à partir duquel elle peut à nouveau se ménager un accès au faisceau éternel de problèmes qui traverse les choses humaines. Là où Pippin voyait une aporie, Strauss voit une difficulté qui peut être résolue par le biais d'une patiente herméneutique qui prend en charge la situation présente de la conscience humaine.

### Bibliographie

#### Textes de Strauss :

- Strauss, L. (1986), *Droit naturel et histoire*, Paris, Flammarion, 323 p.
- Strauss, L. (1993), *La renaissance du rationalisme politique classique : conférences et essais*, trad. P. Guglielmina, Paris, Gallimard, 403 p.
- Strauss, L. (1994), « Le problème de la connaissance dans la doctrine philosophique de Fr. H. Jacobi (I) », trad. H. Hertje et P. Guglielmina, *Revue de Métaphysique et de Morale*, vol. 99, n° 3, p. 291-311.
- Strauss, L. (1994), « Le problème de la connaissance dans la doctrine philosophique de Fr. H. Jacobi (II) », trad. H. Hertje et P. Guglielmina, *Revue de Métaphysique et de Morale*, vol. 99, n° 4, p. 505-532.
- Strauss, L. (2008), « Les trois vagues de la Modernité », dans Sedeyn, O. (dir.), *La Philosophie politique et l'histoire*, trad. O. Sedeyn, Paris, Le livre de poche, p. 211-235.

- Strauss, L. (2008), « La philosophie politique comme science rigoureuse et la philosophie politique » [1971], dans Sedeyn, O. (dir.), *La Philosophie politique et l'histoire*, trad. O. Sedeyn, Paris, Le livre de poche, p. 193-210.
- Strauss, L. (1992), *Qu'est-ce que la philosophie politique ?*, trad. O. Sedeyn, Paris, PUF, 296 p.

**Autres textes :**

- Bloom, A. (1974), « Leo Strauss : September 20, 1899 — October 18, 1973 », *Political Theory*, vol. 2, n° 4, p. 372-392.
- Chacón, R. (2014), « Strauss and Husserl », *Idealistic Studies*, vol. 44, n° 2-3, p. 281-295.
- Chacón, R. (2014), « On a Forgotten Kind of Grounding: Strauss, Jacobi, and the Phenomenological Critique of Modern Rationalism », *The Review of Politics*, vol. 76, n° 4, p. 589-617.
- Gildin, H. (1993), « The First Crisis of Modernity : Leo Strauss on the Thought of Rousseau », *Interpretation*, vol. 20, n° 2, p. 157-164.
- Husserl, E. (1976), *La crise des sciences européenne et la phénoménologie transcendantale*, trad. G. Granel, Paris, Gallimard, 589 p.
- Husserl, E. (1994), *L'idée de la phénoménologie : cinq leçons*, trad. A. Löwith, Paris, PUF, 136 p.
- Janssens, D. (2003), « The Problem of the Enlightenment : Strauss, Jacobi, and the Pantheism Controversy », *The Review of Metaphysics*, vol. 56, n° 3, p. 605-631.
- Kennington, R. (1981), « Strauss's *Natural Right and History* », *Review of Metaphysics*, vol. 35, n° 1, p. 57-86.
- Pelluchon, C. (2005), *Leo Strauss : une autre raison, d'autres Lumières. Essai sur la crise de la rationalité contemporaine*, Paris, Vrin, 314 p.
- Pippin, R. B. (1997), « The Modern World of Leo Strauss », dans Pippin, R. B. (dir.), *Idealism as Modernism*, Cambridge, Cambridge University Press, p. 209-232.
- Rosen, S. (2009), « Leo Strauss and the Problem of the Modern », dans S. B. Smith (dir.), *The Cambridge Companion to Leo Strauss*, New York, Cambridge University Press, p. 119-136.
- Sorenson, L. R. (2005), « Rousseau's Fulfillment of the Natural Public Law and His Contribution to its Demise », *The European Legacy*, vol. 10, n° 5, p. 434-454.

Zuckert, C. (2009), « Strauss's Return to Premodern Thought », dans S. B. Smith (dir.), *The Cambridge Companion to Leo Strauss*, New York, Cambridge University Press, p. 93-118.