

# La critique de Heidegger dans *Droit naturel et histoire* de Leo Strauss

Jean-Christophe Anderson \*

## Résumé

*Quoique délibéré, le silence de Leo Strauss à propos de ses origines intellectuelles obscurcit inévitablement les préoccupations qui traversent et qui structurent ses écrits. Notre article entend démontrer que la posture socratique défendue par Strauss dans *Droit naturel et histoire*, loin de contribuer à l'élaboration d'un espace de réflexion « en marge » des débats philosophiques du dernier siècle, peut et doit être comprise comme participant d'une tentative d'émancipation face au pouvoir contraignant de l'historicisme mis de l'avant par Martin Heidegger. Il s'agira plus précisément de faire voir que le magnum opus de Strauss met en cause la pensée heideggérienne en radicalisant certaines de ses plus importantes intuitions. En questionnant les modalités du retour aux anciens opéré par Heidegger, *Droit naturel et histoire* suggère implicitement que la phénoménologie, en tant que philosophie première, ne peut être que politique.*

## Introduction

Lorsque le nom de Leo Strauss et le problème du droit naturel sont évoqués de concert, la coutume semble vouloir que l'on étudie ce tandem en vase clos, ou, « au mieux », à la lumière des répercussions qu'auraient eu ses enseignements au sein des débats politiques américains. Ce traitement limité s'explique sans doute en partie par le contexte de publication de son grand œuvre. L'avant-propos de *Droit naturel et histoire* éclaire le lecteur : l'ouvrage qu'il

---

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

s'apprête à parcourir réunit et développe une série de conférences prononcées à l'Université de Chicago lors de l'automne 1949, dans le cadre des *Charles R. Walgreen Foundation Lectures* auxquelles Strauss participait à titre de professeur nouvellement engagé. Ce cycle de conférences, faut-il ajouter, était public, l'intention avouée de son mécène étant de redonner aux valeurs se trouvant aux fondements de la démocratie américaine une assise rationnelle et ainsi de contrecarrer les critiques de ces valeurs au sein des universités du pays. On ne sera conséquemment pas surpris d'apprendre qu'en décembre 1949, c'était au tour du célèbre thomiste Jacques Maritain, un ardent défenseur de la notion de loi naturelle, d'occuper la tribune.

Force est cependant d'admettre que le manque d'acuité historique dont on se satisfait trop souvent lorsque vient le temps d'étudier la pensée de Strauss tend à renforcer de façon trompeuse l'idée selon laquelle son adhésion à un tel projet allait de soi. Il suffit de prendre un peu de recul pour que le tableau se renverse subitement. Né au tournant du siècle dans une famille juive en Allemagne, Strauss reçut une éducation classique dans l'un des plus célèbres *Gymnasien* du pays, avant de poursuivre sa formation philosophique à Marbourg, véritable bastion du néo-kantisme, à Hambourg, où il rédigea sous la direction d'Ernst Cassirer une thèse de doctorat portant sur la pensée de Jacobi, ainsi qu'à Fribourg, qui était alors le haut lieu de la phénoménologie husserlienne. Son immersion dans l'*American way of life* fut par ailleurs surtout le résultat de la nécessité politique : en 1932, Strauss quitte l'Allemagne et amorce comme plusieurs de ses compatriotes un exil qui le mènera successivement en France, en Angleterre, à New York, puis à Chicago, où on l'invitera, dès son arrivée, à partager ses réflexions politiques. Se pourrait-il donc que l'on ait projeté sur le texte de *Droit naturel et histoire* l'horizon d'attente qui était celui de son public ? Ne faut-il pas à tout le moins envisager la possibilité que Strauss ait pu rapporter du Vieux Continent des préoccupations philosophiques qui excèdent celles qu'on lui prête habituellement ?

Strauss emploie par exemple à plus d'une reprise, dans le chapitre premier de *Droit naturel et histoire*, un vocabulaire ontologique qui tranche assez ouvertement avec les analyses politiques se déployant dans le reste de l'ouvrage. Ce contraste est à première vue peu dérangeant : les concepts d'« *entia* » et d'« *esse* », comme les catégories

de l'« être » et de l'« être toujours », ne sont pas mobilisés afin d'exposer la pensée de Strauss elle-même, mais bien afin de restituer les grandes lignes d'une doctrine ennemie, celles de l'« historicisme radical » qui nie la possibilité du droit naturel et de toute vérité transhistorique. Prenant acte de cette dissonance, certains lecteurs avisés ont néanmoins senti la nécessité d'en préciser le sens, et ont suggéré que Strauss recourt en fait à ces notions métaphysiques afin de reconstituer la pensée de Martin Heidegger<sup>1</sup>. L'intérêt de cette affirmation pourrait toutefois encore paraître bien modeste puisque, après avoir achevé la présentation des principales thèses historicistes, Strauss affirme brusquement qu'il n'a pas le loisir de poursuivre la discussion. Le reste de l'ouvrage ne contient au surplus aucune mention explicite de l'auteur d'*Être et temps*. Il pourrait alors sembler inévitable de revenir à cette idée que Strauss pensait le politique selon une perspective autarcique et qu'il n'éprouvait pas la nécessité de se risquer sur le terrain investi par son ancien professeur.

On ne peut en réalité d'aucune manière endosser une interprétation aussi peu charitable, qui obscurcit sans raison le cheminement intellectuel de Strauss et qui laisse en outre croire qu'il aurait pu espérer tirer des bénéfices d'un approfondissement de la question du droit naturel tout en sachant très bien que l'historicisme radical démontrait parallèlement la futilité d'une telle démarche. C'est pour tout dire la cohérence même de *Droit naturel et histoire* qui est mise en péril dès lors que l'on consent à traiter les analyses politiques de Strauss de manière isolée. Que ce dernier n'ait visiblement pas souhaité se lancer dans un dialogue ouvert avec Heidegger ne constitue donc pas un motif valable afin de conclure que son livre constitue un rejet hardi de la pensée heideggérienne. Bien au contraire, il appert même que l'unité souterraine de *Droit naturel et histoire* ne saurait être mise en lumière que par une relecture de l'œuvre tenant compte des rapports complexes et nombreux qu'entretiennent les pensées de Strauss et de Heidegger<sup>2</sup>. Il est effectivement possible

---

<sup>1</sup> Cf. Kennington, R. (1981), « Strauss's Natural Right and History », p. 66 ; Velkley, R. (2011), *Heidegger, Strauss, and the Premises of Philosophy. On Original Forgetting*, p. 122 ; Zuckert, C. et M. Zuckert (2006), *The Truth About Leo Strauss*, p. 96.

<sup>2</sup> À notre connaissance, Richard Velkley est le seul à avoir accompli un tel exercice. *Heidegger, Strauss, and the Premises of Philosophy. On Original Forgetting* constitue par conséquent une référence importante pour notre travail.

de démontrer que l'ouvrage déploie au fil de ses analyses de facture classique une puissante critique de l'historicisme heideggérien. Cette critique, nous le verrons, vise moins à *réfuter* systématiquement les positions de Heidegger qu'à *libérer* l'esprit humain du joug imposé par ces thèses envahissantes. S'il est par ailleurs indubitable que ce travail d'émancipation mis en œuvre par Strauss s'est poursuivi bien au-delà de 1953, *Droit naturel et histoire* permet nonobstant d'exhiber distinctement deux objections à Heidegger qui traversent l'ensemble du corpus straussien. Ses fines études historiques élaborent en effet une charge phénoménologique à deux volets : elles exposent d'abord le manque de radicalité de la tentative heideggérienne d'un retour « aux choses mêmes », et suggèrent conséquemment que cette tentative, malgré sa profondeur, s'est construite selon un ordre inadéquat.

## 1. Absence et présence de Heidegger

Quoique certains lecteurs de Strauss aient relevé la présence de Heidegger derrière l'ensemble de ses écrits, peu se sont risqués à commenter l'extension ou les modalités de cette influence, faute de disposer d'éléments de preuve tangibles<sup>3</sup>. Il serait bien difficile de mettre en cause la pertinence d'une telle réserve, et l'affirmation voulant que Heidegger soit la cible principale du grand ouvrage de Strauss doit de ce fait paraître excessive à première vue. Il semble à tout le moins que l'on soit en droit d'exiger, avant toute autre explication, la démonstration de la plausibilité d'une telle hypothèse – ce que les juristes nomment un « commencement de preuve ».

Rappelons d'abord que la majorité des références à Heidegger au sein des écrits de Strauss font état du caractère absolument décisif des séminaires de Fribourg et de Marbourg du début des années 1920. Strauss reconnaît à plus d'une occasion avoir immédiatement senti l'importance cruciale des leçons de Heidegger, qu'il peinait pourtant à comprendre<sup>4</sup>. Le « phénomène Heidegger » se présentait à lui, en dépit de sa familiarité avec l'école néokantienne et de sa récente initiation à la phénoménologie, comme un « phénomène qui n'était

---

<sup>3</sup> Ainsi que le remarquait Smith, S. (1997), « 'Destruction' or Recovery ? : Leo Strauss's Critique of Heidegger », p. 347.

<sup>4</sup> Strauss, L. (1997), *Jewish Philosophy and the Crisis of Modernity*, p. 461.

pas apparu dans le monde depuis Hegel<sup>5</sup> ». Plus qu'un simple admirateur, Strauss n'a au surplus jamais caché la « dépendance radicale<sup>6</sup> » qu'entretenait son travail de « savant » à l'égard de la philosophie heideggérienne. Ces abondantes confessions, par-delà leur caractère anecdotique, doivent impérativement infléchir notre lecture des premiers chapitres de *Droit naturel et histoire*, dans lesquels Strauss semble débattre avec plus d'un adversaire. Elles révèlent en quelque sorte la hiérarchie des soucis à la source de l'ouvrage. Si Strauss consacre par exemple de nombreuses pages à la sociologie de Max Weber dans le second chapitre du livre, l'on peut supposer que sur le plan philosophique, sa cible première se situait en vérité dans le chapitre premier. De fait, comparé à Heidegger, Weber lui avait semblé, en 1922, « un enfant perdu (*orphan child*) du point de vue de la précision, de la pénétration et de la compétence<sup>7</sup> ». Quant à l'évidente volonté, dans ce chapitre premier, de faire passer la posture historiciste radicale pour une posture qui ne serait rattachée à aucun nom particulier, la correspondance de Strauss nous indique qu'il pensait exactement l'inverse : Heidegger incarnait à ses yeux le seul véritable historiciste radical<sup>8</sup>.

Des considérations proprement philosophiques s'ajoutent encore à ces remarques biographiques afin de rendre plausible l'hypothèse d'une influence exercée par la pensée de Heidegger sur la rédaction de *Droit naturel et histoire*. Il faut d'abord évoquer l'évidente parenté des constats servant de matrices aux premiers écrits de Strauss et de Heidegger : tous deux partageaient, comme plusieurs de leurs

---

<sup>5</sup> Strauss, L. (2008), « L'existentialisme », p. 75.

<sup>6</sup> *Ibid.*, p. 79.

<sup>7</sup> *Ibid.*, p. 75. – Strauss ajoutera en 1962 que le positivisme, « s'il se comprend lui-même, se transformera nécessairement en historicisme » (*Nihilisme et politique*, p. 114-115).

<sup>8</sup> Strauss, L. (2014), *On Tyranny*, p. 251. – L'on peut croire que ce statut, d'abord attribué à Heidegger en raison de ses premiers travaux, fut confirmé par l'étude qu'amorça Strauss dans les années 1950 du « tournant » au sein de l'ontologie heideggérienne, puisque ce « tournant » visait à asseoir pour de bon l'historicité de la pensée humaine dans l'historicité de l'Être lui-même. *Droit naturel et histoire* contient des références à la première philosophie « existentialiste » des années 1920 de même qu'à la pensée plus mature de Heidegger, à laquelle Strauss commençait à s'initier lorsqu'il écrivit son livre, comme en atteste sa correspondance avec Alexandre Kojève.

compatriotes, le diagnostic d'une crise des temps modernes<sup>9</sup>. Cette entente était cependant la condition nécessaire à l'établissement d'un plus grand désaccord. Car l'auteur de *Droit naturel et histoire*, tout en reconnaissant l'évidence du malaise contemporain, ne paraît jamais avoir cédé au pouvoir d'attraction des motifs heideggériens de l'oubli de l'être ou de la fuite des dieux. Pour Strauss, la crise de la modernité était au premier chef une crise de la philosophie politique, et son symptôme principal était l'impossibilité pour l'homme d'aujourd'hui d'adhérer aux notions de bien, de mal, de juste et d'injuste<sup>10</sup>, non pas l'impossibilité de poser la question du sens de l'être. Cette nuance en cache par ailleurs une seconde, plus importante encore : alors que pour Heidegger, la modernité ne représentait que le point d'orgue d'une crise engendrée par un long processus métaphysique, pour Strauss, c'était la modernité elle-même qui posait problème.

La particularité de ce constat est sans conteste un fait connu de tous les lecteurs de Strauss, mais son évidence ne doit pas en voiler la portée. Elle offre pour ainsi dire le moyen de réunir des données en apparence hétérogènes. Car si la crise de notre époque est avant tout une crise découlant du développement de la philosophie politique *moderne*, et si Heidegger était simultanément le dernier « grand penseur de notre temps<sup>11</sup> » aux yeux de Strauss, l'on peut supposer que ce dernier n'envisageait nullement l'historicisme radical de manière isolée. Au lieu d'être l'expression d'une réflexion inédite, cette doctrine représentait vraisemblablement pour l'analyse straussienne le parachèvement d'un mouvement de pensée s'étant amorcé bien avant le XX<sup>e</sup> siècle et ne s'étant jamais véritablement arrêté. Dans un tel contexte, il est patent qu'il aurait été périlleux, pour Strauss, de repousser la menace que constitue Heidegger par le moyen d'une réplique immédiate. C'eût été courir le risque de se faire emporter à son tour par les vagues de la modernité<sup>12</sup>. Ainsi paraît-il judicieux de ne pas interpréter hâtivement l'absence de référence à Heidegger dans *Droit naturel et histoire*. Cette absence pourrait bien être la marque d'une

---

<sup>9</sup> Cf. Gadamer, H. G. et L. Strauss (2002), « Correspondance autour de *Vérité et méthode* », p. 85 ; Smith, S. (1997), « "Destruction" or Recovery ? : Leo Strauss's Critique of Heidegger », p. 349-353.

<sup>10</sup> Strauss, L. (1986), *Droit naturel et histoire*, p. 16 ; Strauss, L. (2005), *La cité et l'homme*, p. 63-83.

<sup>11</sup> Strauss, L. (2008), « L'existentialisme », p. 77.

<sup>12</sup> Cf. Strauss, L. (2008), « Les trois vagues de la modernité ».

présence : Strauss ne croyait simplement pas en la possibilité de répondre aux problèmes de la modernité par des moyens modernes<sup>13</sup>. Il reste néanmoins à préciser comment des analyses historiques pourraient, elles, permettre un tel exploit.

## 2. Les prémisses contestables de l'historicisme heideggérien

L'utilité de l'enquête historique n'est pas à chercher bien loin. Dans la perspective de Strauss, résister au pouvoir de la pensée heideggérienne appelait manifestement un périple menant « en deçà » de l'historicisme radical, jusqu'à sa source véritable. Strauss espérait, en d'autres termes, parcourir à rebours le mouvement de la philosophie politique moderne et démontrer que l'argumentaire heideggérien ne s'appuie en définitive, bien que cela paraisse d'abord inconcevable, sur aucune analyse philosophique décisive, ni sur aucune expérience authentique. L'idée était en somme d'opérer une remontée à travers la tradition à laquelle appartient Heidegger, « car il est de l'essence des traditions de couvrir ou de dissimuler leurs modestes fondations sous des constructions impressionnantes<sup>14</sup> ». Le tout suffit, du moins selon Strauss, afin de sauver la possibilité de la philosophie « au sens où Socrate l'entendait ». Permettre la « prise de conscience des problèmes fondamentaux » et l'analyse des « alternatives qui commandent leurs solutions<sup>15</sup> » n'exige au fond rien de plus, mais rien de moins, que de transformer les prétentions dogmatiques de l'historicisme en question dont on puisse débattre.

### 2.1. Le retour à l'horizon naturel des problèmes fondamentaux

On ne saurait évidemment porter à la lumière la fragilité des prémisses de l'historicisme heideggérien sans disposer de critères permettant d'en juger. Le rôle des premières études historiques de *Droit naturel et histoire* (chapitres III et IV) consiste ainsi à retrouver « les caractères essentiels du 'monde naturel'<sup>16</sup> » à partir duquel ont pu

---

<sup>13</sup> Cf. Velkley, R. (2011), *Heidegger, Strauss, and the Premises of Philosophy. On Original Forgetting*, p. 50.

<sup>14</sup> Strauss, L. (1986), *Droit naturel et histoire*, p. 40.

<sup>15</sup> *Ibid.* p. 41.

<sup>16</sup> *Ibid.*, p. 82.

émerger, dans l'histoire humaine, les problèmes fondamentaux de la philosophie. Cet horizon naturel est en quelque sorte appelé à servir de cadre de référence pour l'évaluation de la solidité des principes à l'origine de la modernité philosophique. Notons que Strauss révèle ici que le combat qu'il livre aux thèses historicistes ne constitue en rien la négation du pouvoir de l'histoire. Car si l'horizon naturel des problèmes de la philosophie est à reconstruire par l'entremise d'une remontée historique, c'est forcément que sa disponibilité est d'une certaine manière assujettie au temps. Le tissu de l'histoire s'impose, lors d'une période de déclin intellectuel, comme un écran obscurcissant la conscience naturelle des problèmes humains<sup>17</sup>. C'est pourquoi Strauss écrit : « [c]e qu'il nous faut en premier lieu, c'est une intelligence non-historiciste de la philosophie non-historiciste<sup>18</sup> ». Ce qu'il nous faut, en d'autres termes, c'est retrouver le terreau à partir duquel a pu croître l'historicisme radical, afin de juger de l'opportunité de ce développement.

Il est ici très clair que ce geste de retour à l'horizon premier de compréhension des problèmes fondamentaux, s'il s'inscrit dans une démarche visant à critiquer Heidegger, est en même temps emprunté à Heidegger lui-même. Strauss tire son inspiration de la *Destruction* esquissée lors des premiers séminaires de son ancien professeur, qui avaient permis à toute une génération de jeunes penseurs d'apercevoir Aristote sous un jour absolument inédit. Il est vrai que dans les milieux philosophiques allemands du début du XX<sup>e</sup> siècle, l'idée d'un retour à l'horizon de la philosophie grecque n'était pas absolument neuve. Mais la spécificité du mouvement heideggérien de retour aux anciens – spécificité retenue par Strauss – consistait à remonter le fil de la tradition afin d'en montrer l'insuffisance et surtout afin de mettre en évidence la situation de déclin causée par cette insuffisance. Heidegger voyait plus précisément en l'histoire le moyen d'échapper aux constructions théoriques artificielles retenues par ses prédécesseurs et bloquant l'accès à l'expérience originaire de l'homme<sup>19</sup>. Quelques années après la publication de *Droit naturel et*

---

<sup>17</sup> Strauss, L. (2008), « La philosophie de l'histoire de Collingwood », p. 177.

<sup>18</sup> Strauss, L. (1986), *Droit naturel et histoire*, p. 41.

<sup>19</sup> Cf. Gadamer, H. G. (2002), *Les chemins de Heidegger*, p. 251 ; Pippin, R. (2003), « The Unavailability of the Ordinary : Strauss on the Philosophical Fate of Modernity », p. 347.



*histoire*, Strauss, dans une allocution qui ne fut jamais prononcée, décrit ainsi l'effet provoqué par la *Destruktion* : en entreprenant de *déraciner* la tradition de la philosophie occidentale, Heidegger permit à ceux qui l'écoutaient de voir pour la première fois depuis des siècles les racines de cette tradition, et de les contempler avec émerveillement<sup>20</sup>.

De toute évidence, Strauss discerna cependant à travers ces racines un *datum* qui ne retint pas l'attention de son professeur. De fait, le retour à l'horizon naturel de la philosophie qu'il propose dans les premiers chapitres de *Droit naturel et histoire* nous indique qu'il envisageait sa critique de la tradition selon une perspective entièrement distincte. Alors que Heidegger retourne aux Anciens sur la base d'un questionnement ontologique et épistémologique<sup>21</sup>, l'expérience préscientifique ou préthéorique à laquelle Strauss tente de se frayer un accès est avant tout politique et morale, comme en témoignent les citations placées en exergue de son livre. Si Strauss, dans sa jeunesse, semble avoir envisagé la complémentarité de ces deux mouvements de retour, l'un ontologique, l'autre politique et moral<sup>22</sup>, il est clair que la priorité du second s'est rapidement imposée à ses yeux. La succession des chapitres III et IV de *Droit naturel et histoire* est particulièrement éclairante à cet égard. La philosophie, comme elle doit sa naissance à la découverte de « l'idée de nature », se déploie d'abord, dans le récit straussien, sur deux fronts qu'elle ne distingue pas encore : celui, métaphysique, des « choses premières », et celui, plus sobre, de « la bonne manière<sup>23</sup> ». Car le *νόμος* [*nomos*] qui empêche la *φύσις* [*physis*] de se *donner* à l'homme dans toute son originarité est double : il est à la fois « la loi qui prétend [...] exprimer ce qui est » et la « règle qui tire sa force du consentement », la convention qui commande les actions des membres d'un groupe<sup>24</sup>. Cette ambiguïté trouve ensuite son pendant dans la distinction révolutionnaire, mais encore imprécise, opposant l'« être en vérité »,

---

<sup>20</sup> Strauss, L. (1997), *Jewish Philosophy and the Crisis of Modernity*, p. 450.

<sup>21</sup> Arrien, S.-J. (2010), « Herméneutique et *φρόνησις* chez le jeune Heidegger », p. 426.

<sup>22</sup> Cf. « Lettre à Gerhard Krüger du 17 novembre 1932 », citée par Velkley, R. (2011), *Heidegger, Strauss, and the Premises of Philosophy. On Original Forgetting*, p. 46.

<sup>23</sup> Strauss, L. (1986), *Droit naturel et histoire*, p. 88.

<sup>24</sup> *Ibid.*, p. 91.

ou la nature, et l'« être en vertu de la loi *ou* de la convention<sup>25</sup> ». Si Strauss reconnaît évidemment la vitalité des premières enquêtes philosophiques menées à la lumière de cette distinction, il est en même temps clair qu'à ses yeux, ce qui donne à la philosophie son véritable coup d'envoi est le dépassement de cette confusion entre la nature « éprouvée » collectivement et la nature *sub specie aeternitatis*. C'est en bref le retour à l'étude des choses humaines par des moyens humains (les *λόγοι* [*logoi*] de la cité), le retour à la modération opérée par Socrate.

Ce retour au monde du sens commun est dépeint comme un retour à « ce qui nous frappe au premier coup d'œil », aux « phénomènes<sup>26</sup> » qui, dans la perspective straussienne, deviennent identifiables aux opinions à l'intérieur de la cité, et plus particulièrement aux opinions éthiques et politiques. L'acuité du regard socratique tient à sa capacité de déceler à travers ces manifestations confuses quelque chose d'« autonome », « qui se dérobe à l'esprit humain<sup>27</sup> » et qui pourtant en informe les mouvements : l'idée d'un droit naturel. Ainsi l'interprétation que donne Strauss de la devise phénoménologique « retour aux choses mêmes » est-elle en dernier lieu, à l'encontre de l'ontologie heideggérienne, morale et politique. Précisons toutefois que l'expérience première et quotidienne qui fut investie par Socrate et qui ne se présente plus à l'œil scientifique de l'homme moderne que sous une forme mutilée n'est pas celle de *commandements* moraux bien définis : Strauss ne parle jamais d'autre chose que d'une conscience du « problème du droit naturel<sup>28</sup> », c'est-à-dire d'une expérience vague, mais indéniable, des limites de l'action humaine<sup>29</sup>. Cette couche d'expérience un peu nébuleuse s'oppose cela dit sans aucune ambiguïté à l'horizon temporel du *Dasein* et à l'historicité de l'Être sur lesquels s'appuya successivement l'historicisme de Heidegger. Cette différence repose peut-être, comme on le présuppose habituellement, sur une différence de sensibilité philosophique, mais elle a aussi des racines plus profondes. Car si l'on parvient à démontrer que

---

<sup>25</sup> Strauss, L. (1986), *Droit naturel et histoire*, p. 92 (nos italiques).

<sup>26</sup> *Ibid.*, p. 118.

<sup>27</sup> *Ibid.*, p. 99.

<sup>28</sup> *Ibid.*, p. 83.

<sup>29</sup> *Ibid.*, p. 122-123.

l'expérience sur laquelle mise Heidegger, loin d'être originale, s'est en fait constituée à partir d'un horizon politique et moral qu'elle tend à nier, l'on dévoile du même coup une contradiction gisant au cœur de l'historicisme radical, et plus gravement encore, l'on confirme le manque de radicalité du penseur qui, plus que tout autre, aspirait à développer une pensée affranchie de toute tradition.

## 2.2. *L'abandon moderne de la théoria*

Le second rôle des études historiques menées dans *Droit naturel et histoire*, et en particulier de l'analyse des grands moments de la philosophie politique moderne, est donc d'expliquer comment la compréhension convenable des problèmes fondamentaux s'est perdue, et ce, de sorte à ce que l'expression ultime de cette perte, l'historicisme radical, se présente de nos jours comme un progrès<sup>30</sup>. Être parvenu à une compréhension non-historiciste de la philosophie non-historiciste ne rend pas moins impérieuse, écrit Strauss, « la nécessité d'une compréhension non-historiciste de l'historicisme<sup>31</sup> ». On peut parler, avec Richard Velkley, d'une « critique généalogique<sup>32</sup> » de la philosophie heideggérienne : la totalité formée par les quatre derniers développements de l'ouvrage, respectivement consacrés à Hobbes, Locke, Rousseau et Burke, a pour but de faire voir que l'expérience de l'historicité que Heidegger qualifie de fondamentale est en fait *dérivée* ; elle est « une séquelle<sup>33</sup> » des prémisses contestables de la modernité, une « solution artificielle et expédiente<sup>34</sup> » à un problème émergeant à partir de l'horizon naturel de la philosophie, une construction théorique qui, en prétendant affranchir l'homme, le jette en fait au fond d'une « seconde caverne<sup>35</sup> » n'ayant plus rien de naturel. Exposer avec toute la

---

<sup>30</sup> Cf. Strauss, L. (2008), « La philosophie de l'histoire de Collingwood », p. 177.

<sup>31</sup> Strauss, L. (1986), *Droit naturel et histoire*, p. 41-42.

<sup>32</sup> Velkley, R. (2011), *Heidegger, Strauss, and the Premises of Philosophy. On Original Forgetting*, p. 124.

<sup>33</sup> Strauss, L. (1986), *Droit naturel et histoire*, p. 32.

<sup>34</sup> *Ibid.*, p. 42.

<sup>35</sup> « Lettre à Gerhard Krüger du 27 décembre 1932 », citée par Velkley, R. (2011), *Heidegger, Strauss, and the Premises of Philosophy. On Original Forgetting*, p. 48 – Pour une discussion de cette image, cf. Meier, H. (2006), *Leo Strauss and the Theologico-Political Problem*, p. 57 (n. 2).

précision qu'il mérite le processus de formation de cette caverne artificielle requerrait un travail considérable, qui ne peut être ici mené de manière satisfaisante. La tâche est d'autant plus complexe que le récit semble devoir être reconstitué à partir de plusieurs perspectives complémentaires. Le mouvement global de la modernité philosophique, selon Strauss, est celui d'une politisation de la philosophie<sup>36</sup>, d'une identification réductrice de la philosophie à la pratique<sup>37</sup> (ou en sens inverse d'un oubli de la « *θεωρία* [*theōria*] authentique<sup>38</sup> »), et d'un abandon du tissu véritable de l'expérience humaine au profit de l'abstraction<sup>39</sup>.

C'est à Hobbes, disciple de Machiavel et père de la philosophie politique moderne, que Strauss fait porter la responsabilité première de ce mouvement funeste. À la fois « accablé » et « enivré<sup>40</sup> » par le complet échec des philosophies politiques des anciens, Hobbes est en effet le philosophe qui, de manière parfaitement assumée, décide de rompre avec le point de vue de Socrate. Les problèmes fondamentaux auxquels faisaient face les deux hommes n'étaient pourtant pas différents. Hobbes, lit-on, n'avait d'autre désir que de « mener à bien<sup>41</sup> » l'œuvre du père de la philosophie politique classique. Son ambition se présente ainsi comme un prolongement de la sagesse socratique : il entendait simplement offrir au problème politique « une solution universelle [pouvant] s'appliquer universellement *dans la pratique*<sup>42</sup> ». Or ce désir d'enfin parvenir à une solution dont l'instauration puisse être garantie, et donc d'écarter tout résidu sceptique au sein de son projet, devait en réalité le mener à abandonner la perspective l'ayant d'abord inspiré. Car Socrate, qui était tout comme Hobbes préoccupé par l'analyse des phénomènes au sein de la cité, n'avait jamais délaissé l'idée d'une possible connaissance du cosmos dans lequel s'inscrit l'agir humain<sup>43</sup>. Cette visée ne pouvait cependant être vue par Hobbes, qui était convaincu du caractère irrémédiablement énigmatique de l'univers, que comme

---

<sup>36</sup> Strauss, L. (1986), *Droit naturel et histoire*, p. 42.

<sup>37</sup> *Ibid.*, p. 173.

<sup>38</sup> *Ibid.*, p. 277.

<sup>39</sup> *Ibid.*, p. 158.

<sup>40</sup> *Ibid.*, p. 157.

<sup>41</sup> *Ibid.*, p. 155.

<sup>42</sup> *Ibid.*, p. 173 (nos italiques).

<sup>43</sup> *Ibid.*, p. 117.

un obstacle à son entreprise. Il se résolut donc à borner son horizon aux problèmes de la vie humaine, et à laisser toute question insoluble aux temps anciens. Avant de devenir une menace pour son voisin, l'homme devint ainsi chez Hobbes un étranger pour l'univers.

Ce changement marque pour Strauss l'origine d'un oubli qui allait devenir le caractère distinctif des temps modernes. Il permit bien sûr à Hobbes d'atteindre, ou plutôt, de produire des résultats impressionnants, mais l'efficacité de cette nouvelle science politique était achetée à fort prix. Il fallait consentir à la perte de l'objet des plus hautes aspirations de la philosophie : le cosmos envisagé dans sa totalité. La théorie, qui dans son acception première était la contemplation d'un certain ordre englobant, vint à partir de Hobbes s'écraser sur la pratique humaine et se perdre progressivement en elle. En cherchant à corriger les contradictions entraînées par ces nouvelles décisions arbitraires, l'œuvre des philosophes modernes eut en effet pour seul résultat d'exacerber ces contradictions. Le travail successif de Locke, Rousseau, Burke, Hegel et Nietzsche représente selon Strauss une exploration toujours plus poussée de l'« île<sup>44</sup> » façonnée par Hobbes.

Certes, il pourrait paraître aberrant, voire grotesque, de vouloir encore ajouter à cette liste le nom de Heidegger, un penseur de l'Être souvent taxé d'indifférence à l'égard des enjeux humains. Il faut néanmoins s'assurer de bien saisir l'intention de Strauss. Elle consiste moins à faire de Heidegger un émule de Hobbes qu'à faire voir en quoi son horizon philosophique put être déterminé en creux par l'abaissement du regard moderne. L'explication survient dans les derniers moments de *Droit naturel et histoire* : l'expérience de la finitude historico-temporelle s'y révèle comme l'ultime résultat de l'abandon hobbesien de la *theôria*<sup>45</sup>. Car une fois les ponts rompus entre l'ici-bas et le transcendant, et le regard de l'homme reclus dans sa sphère propre, comment celui-ci pourrait-il ne pas être frappé par la

---

<sup>44</sup> Strauss, L. (1986), *Droit naturel et histoire*, p. 158.

<sup>45</sup> La perte du sens originnaire de la *theôria* est un constat qui influence en creux maints écrits de Strauss. À ses yeux, l'abandon moderne de la théorie au profit de la pratique est à la source d'une cascade de confusions ayant elles-mêmes engendré une sorte d'amalgame théorético-pratique mettant de l'avant une *praxis* qui n'est plus intelligible en tant que *praxis*. Cf. Strauss, L. et E. Voegelin (2004), *Correspondance 1934-1964. Foi et philosophie politique*, p. 96.

variabilité et l'apparente limitation intrinsèque à tout fait humain<sup>46</sup> ? Ne pouvant trouver d'unité dans une nature dépassant et englobant sa situation propre, l'homme n'a d'autre choix, afin de maintenir l'intelligibilité de son expérience, que de faire de la succession des vies humaines limitées l'horizon même de sa compréhension. Comme l'écrit Strauss, « l'Histoire elle aussi a pour fonction de rehausser la condition de l'homme et de son 'monde' en lui faisant oublier la totalité et l'éternité<sup>47</sup> ». L'historicité paraît être un succédané humain trop humain de la totalité perdue.

Il est vrai que Strauss décrit la découverte de l'histoire, au XIX<sup>e</sup> siècle, comme le resurgissement de la distinction entre théorie et pratique qui avait été effacée dans les siècles précédents, mais ce resurgissement ne prit la forme, comme en témoigne la figure de Burke, que d'une réitération du primat absolu de la pratique sur la théorie<sup>48</sup>, de l'ici-bas sur le transcendant<sup>49</sup>. La philosophie de l'histoire hégélienne, bien qu'elle se présentât ensuite comme le chant du cygne de la théorie, ne fut par conséquent que l'expression de sa subordination : « [l]a théorie politique devint l'intelligence de ce qu'a engendré la pratique<sup>50</sup> ». Et l'on pourrait dire que Nietzsche ne fit en un sens que rappeler la pensée à l'ordre lorsqu'il annonça, afin de sauver la pratique, l'impossibilité « d'un fondement du monde qui soit extérieur au monde<sup>51</sup> ». Le dernier maillon de la chaîne est bien sûr Heidegger : l'horizon historique auquel il en appelle en tant que « successeur<sup>52</sup> » de Nietzsche n'est pour Strauss que le prolongement des débats ayant leur source dans la confusion moderne de la théorie et de la pratique. C'est ce que révèle d'ailleurs le fait qu'il admirait Hegel pour avoir exposé mieux que quiconque la mobilité historique, tout en le méprisant pour avoir ultimement uni « être » et « être toujours<sup>53</sup> » sous la figure de l'Esprit. L'indépassable historicité, qu'elle soit ancrée dans l'horizon contingent du *Dasein* ou dans

---

<sup>46</sup> Cf. Strauss, L. (1986), *Droit naturel et histoire*, p. 28.

<sup>47</sup> *Ibid.*, p. 161.

<sup>48</sup> *Ibid.*, p. 276.

<sup>49</sup> *Ibid.*, p. 26. – Nous suivons ici de près Velkley, R. (2011), *Heidegger, Strauss, and the Premises of Philosophy. On Original Forgetting*, p. 124.

<sup>50</sup> Strauss, L. (1986), *Droit naturel et histoire*, p. 276.

<sup>51</sup> Strauss, L. (2008), « L'existentialisme », p. 99.

<sup>52</sup> Strauss, L. (1986), *Droit naturel et histoire*, p. 36.

<sup>53</sup> *Ibid.*, p. 39.

l'évènementialité de l'Être, est ainsi l'expression achevée, complète, d'un refus de la « connaissance du 'monde supérieur'<sup>54</sup> ». Strauss croit découvrir les fondements non réfléchis de la pensée heideggérienne lorsqu'il écrit que « la limitation typiquement moderne trouve son expression dans la proposition suivante : la plus haute instance, le principe qui comme tel est indépendant de toute cause de la totalité, est le mystérieux tissu de l'Histoire<sup>55</sup> ».

Cette dernière affirmation nous permet de ressaisir l'essentiel du premier temps de la critique de Strauss. Qualifier l'horizon de la temporalité historique de « limitation typiquement moderne » revient à dire que l'ontologie heideggérienne, en tant que représentante insigne de la modernité philosophique, prend appui sur une expérience tronquée. C'est là l'idée centrale de Strauss : Heidegger, malgré ses prétentions radicales, n'a jamais su retourner à l'horizon préscientifique qu'il cherchait à dégager, puisque son entreprise découle en dernier lieu d'une décision qui n'a rien d'originnaire, et qui est pour Strauss la prémisse même de la crise moderne : l'abandon de la perspective socratique, ou l'occultation de la distinction séparant la théorie de la pratique<sup>56</sup>. Sa phénoménologie, comme l'écrit Velkley, est « sédimentée<sup>57</sup> », viciée par sa négligence à l'égard des décisions qu'elle prolonge. Les choses qui se donnent à la « conscience naturelle » ou « pré-philosophique » ne sont pas, comme en attestent les premiers moments de la philosophie socratique, des phénomènes reliés à la temporalité de l'être et du *Dasein*, mais des phénomènes moraux, retraçables dans nos opinions portant sur le bien et le mal à

---

<sup>54</sup> Strauss, L. (1986), *Droit naturel et histoire*, p. 277.

<sup>55</sup> *Ibid.*, p. 161.

<sup>56</sup> La charge Straussienne est d'autant plus percutante qu'elle semble faire écho aux premières leçons de Heidegger, qui cherchaient à mettre en lumière le rapport étroit entre la vie théorique et la vie pratique chez Aristote. L'on sait que Strauss fut particulièrement marqué par l'affirmation de Heidegger voulant que la *theoria* n'était pour un Grec qu'un prolongement de la *praxis*, ou du « souci » (*Sorge*), et il n'est pas impossible que la philosophie politique Straussienne ait trouvé sa première inspiration dans ce rapprochement. Il semble malgré tout que Strauss ait toujours cherché à maintenir un écart entre *theoria* et *praxis*, ce que tend du reste à confirmer *DNH*. Pour un examen minutieux du rapport qu'entretenait Strauss aux leçons de Heidegger sur Aristote, l'on se rapportera avec grand profit aux articles de Rodrigo Chacón et de David O'Connor figurant dans notre bibliographie.

<sup>57</sup> Velkley, R. (2011), *Heidegger, Strauss, and the Premises of Philosophy. On Original Forgetting*, p. 129.

l'intérieur de la cité et, plus justement, dans les réflexions politiques des auteurs classiques. Le manque de radicalité du retour heideggérien, qui, rappelons-le, sert simultanément de modèle à Strauss, ne fait aucun doute dans ces lignes, qui s'en prennent directement au regard circonspect du *Dasein* dans *Être et temps* :

Ce monde dans lequel nous vivons et agissons n'est pas l'objet ou le produit d'une attitude théorique ; ce n'est pas un monde de purs objets auxquels nous jetons un regard détaché, mais un monde de « choses » ou d'« affaires » que nous manipulons. Mais là encore attention : tant que nous identifions le monde naturel ou préscientifique au monde dans lequel nous vivons, nous sommes encore en face d'une abstraction. [...] Pour trouver un monde naturel qui soit radicalement pré-scientifique ou pré-philosophique, il faut remonter avant la naissance de la science ou de la philosophie<sup>58</sup>.

Le « pragmatisme » d'*Être et temps* constitue sans doute un progrès en ce qu'il expose le caractère dérivé du regard neutre et abstrait de la science moderne, et tente d'ancrer le phénomène dans le contexte humain individuel auquel il appartient<sup>59</sup>, mais Strauss est convaincu que cette interprétation de l'expérience, qui repose *in fine* sur la prétendue historicité de notre compréhension, n'a rien de *pré*-philosophique. L'exigence d'un retour à l'horizon de compréhension naturelle de l'homme, à laquelle Strauss consacre pour sa part un chapitre entier de *Droit naturel et histoire*, n'est donc pas remplie par la philosophie heideggérienne qui, tout en négligeant la « terreur sacrée » au cœur de l'expérience humaine, s'est contentée, lit-on, d'explicitier l'abstraction découlant du parcours sinueux de la modernité. En 1970, Strauss dira la chose un peu plus succinctement : la philosophie actuelle dans sa forme la plus éminente, dans sa forme heideggérienne, présuppose la conscience historique<sup>60</sup>. En tant qu'exhumation des racines de ce présupposé, l'enquête menée par

---

<sup>58</sup> Strauss, L. (1986), *Droit naturel et histoire*, p. 81.

<sup>59</sup> Cf. Strauss, L. (2008), « La philosophie comme science rigoureuse et la philosophie politique », p. 197.

<sup>60</sup> Strauss, L. (1997), *Jewish Philosophy and the Crisis of Modernity*, p. 464.



Strauss mérite sans doute d'être qualifiée de nouvelle « destruction phénoménologique », destruction qui n'épargne pas Heidegger<sup>61</sup>.

### 3. La *prôté philosophia* straussienne

Interprété de manière phénoménologique, l'argument principal de *Droit naturel et histoire* contre l'historicisme radical – Heidegger n'a pas su retourner « aux choses mêmes » – nous met naturellement sur la piste d'une seconde critique présente au sein de l'œuvre, et qui n'est en fait que le prolongement de la première. En effet, si Heidegger doit désormais être envisagé comme l'auteur d'une philosophie ayant négligé les phénomènes moraux et politiques se donnant *premièrement* à la conscience naturelle de l'homme, il faut par surcroît en conclure que sa philosophie a été élaborée selon un ordre qui ne convient pas à l'esprit humain. Ou du moins, c'est ce qu'il nous faut conclure dès lors que l'on rapproche, comme le fait Strauss, la méthode phénoménologique et l'exigence aristotélicienne voulant que la pensée débute par ce qui est plus clair et évident « pour nous » et s'achemine progressivement vers ce qui est plus connu « par nature<sup>62</sup> ». Alors que le phénomène, chez Heidegger, est « ce qui, de prime abord et le plus souvent, *ne* se montre justement *pas*<sup>63</sup> », ce qui se tient en retrait, il se maintient chez Strauss à la surface des choses, où se trouve le cœur des choses<sup>64</sup>. Cette redéfinition n'est pas anodine : elle met l'ontologie heideggérienne, préoccupée par l'historicité de l'être, sur la tête. De fait cette préoccupation – qui pourrait *à terme* se révéler légitime, comme Strauss paraît le confesser lui-même ailleurs<sup>65</sup> – est une préoccupation pour ce qui ne pourrait être démontré qu'à la toute fin d'une enquête philosophique. Strauss reprend ici, dans une mise en abîme étourdissante, le reproche qu'adressait Husserl aux néokantiens de Marbourg, et que Heidegger avait su retourner contre son auteur.

---

<sup>61</sup> Velkley, R. (2011), *Heidegger, Strauss, and the Premises of Philosophy. On Original Forgetting*, p. 115.

<sup>62</sup> Cf. Strauss, L. (1986), *Droit naturel et histoire*, p. 118 ; Gadamer, H. G. et L. Strauss (2002), « Correspondance autour de *Vérité et méthode* », p. 79.

<sup>63</sup> Heidegger, M. (1985), *Être et temps*, p. 47.

<sup>64</sup> Strauss, L. (2007), *Pensées sur Machiavel*, p. 45.

<sup>65</sup> Strauss, L. (2008), « L'existentialisme », p. 77.

Le second défaut de la phénoménologie heideggérienne est qu'elle débute par le toit de l'édifice et non par ses fondations<sup>66</sup>.

### 3.1. De la partie au tout

Ces fondations, nous le savons désormais, correspondent à l'expérience politique et morale prise en charge de manière inédite par la philosophie socratique, « aux opinions de la cité » ignorées par Heidegger<sup>67</sup>. Mais les fondations d'un édifice ne sont évidemment pas l'édifice lui-même. Ainsi aurait-on tort de conclure que Strauss, qui n'a certes pas la réputation d'un métaphysicien, percevait le champ investi par la philosophie de Heidegger comme un lieu au sein duquel il ne vaut pas la peine de s'aventurer. Les choses politiques qui doivent en premier lieu retenir l'attention du philosophe forment à vrai dire un prélude, comme certains l'ont déjà remarqué, à son ascension par-delà la sphère de l'action, jusque dans l'espace éthéré de la pure contemplation<sup>68</sup>. C'est donc avant tout cette dynamique ascendante partant des choses humaines et s'élevant jusqu'aux mystères de la nature que Heidegger néglige en élaborant toute sa philosophie sur la base d'interrogations métaphysiques déterminées, sans même qu'il en ait conscience, par les décisions successives de la philosophie politique moderne. Ce reproche jette un éclairage nouveau sur le titre du livre de Strauss. La question du droit naturel, quoique cruciale, ne peut à elle seule guider la recherche philosophique. L'existence de l'homme est d'abord compréhension du *to kalon kai to dikaiion*<sup>69</sup>, mais les efforts du philosophe ne peuvent se limiter à la compréhension de cette partie du tout, si importante cette partie soit-elle.

Ceci confirme derechef l'importance d'étudier avec minutie le passage du troisième au quatrième chapitre de *Droit naturel et histoire*, c'est-à-dire le passage des présocratiques qu'affectionnait particulièrement Heidegger à la philosophie socratique redécouverte par Strauss. Ce dernier affirme de manière frappante dans les

---

<sup>66</sup> Cf. Strauss, L. (2008), « L'existentialisme », p. 76.

<sup>67</sup> Pelluchon, C. (2005), *Leo Strauss. Une autre raison, d'autres Lumières*, p. 244.

<sup>68</sup> O'Connor, D. (2002), « Leo Strauss's Aristotle and Martin Heidegger's Politics », p. 193.

<sup>69</sup> Gadamer, H. G. et L. Strauss (2002), « Correspondance autour de *Vérité et méthode* », p. 81.

paragraphes dédiés à l'origine de l'idée du droit naturel que l'on doit aux penseurs présocratiques et à leurs enquêtes métaphysiques au sujet des choses premières la naissance de la philosophie comme tentative de parvenir à une compréhension universelle<sup>70</sup>. Cet apport mérite d'être pris au sérieux. En s'assignant pour tâche de faire redescendre la philosophie sur terre, Socrate n'eut en effet jamais l'intention, précise Strauss, de rompre avec son aspiration première. La révolution socratique fut une révolution affectant principalement la méthode de la philosophie : il s'agissait avant tout de rompre avec l'*hybris* caractérisant le point de départ de ses prédécesseurs, notamment celui d'Héraclite, qui cherchait à atteindre les choses premières en se plaçant précipitamment aux côtés du Dieu, par-delà bien et mal<sup>71</sup>.

Le retour à la modération que décrit Strauss, et qu'il endosse visiblement, se révèle donc en bout de ligne être plus qu'un retour à l'horizon naturel de la compréhension humaine. Il faut maintenant ajouter : c'est un retour à l'horizon naturel de la compréhension humaine opéré afin de rendre possible l'intelligence du tout auquel appartient l'homme. Si ce dernier vit au sein d'une totalité *achevée*, la bonne démarche à adopter afin de s'instruire au sujet de cette totalité n'est vraisemblablement pas de spéculer de manière impétueuse au sujet de ses principes. Il faut plutôt, suggère Socrate, remonter à ces principes à partir de l'articulation évidente des parties du tout qui se donnent à nous, en commençant par la partie que représente notre expérience commune. Il ne fait aucun doute que dans la perspective straussienne, l'historicisme radical, qui déclare d'entrée de jeu que le tout-en-soi n'est pas un objet intelligible, est coupable d'une sorte d'excès présocratique en ce qu'il spéculé à partir d'une prétendue connaissance de ce qui est premier par nature. L'on ne saurait par ailleurs rétorquer que Heidegger insistait fermement sur le caractère insaisissable de l'Être et qu'il est ainsi fallacieux de lui imputer l'*hybris* des premiers philosophes. Il suffit, pour faire tomber cette défense, de comparer l'ignorance de Socrate au sujet des principes du cosmos et la thèse heideggérienne : alors que la première servait de tremplin pour l'étude systématique de ce qu'est « chacun des êtres<sup>72</sup> », la

---

<sup>70</sup> Strauss, L. (1986), *Droit naturel et histoire*, p. 117.

<sup>71</sup> *Ibid.*, p. 94.

<sup>72</sup> *Ibid.*, p. 117.

seconde étouffe toute ascension philosophique. En se présentant comme la doctrine rendue possible par un moment absolu dans le cours de l'histoire, l'historicisme radical affirme « implicitement<sup>73</sup> » posséder une connaissance définitive du Tout.

La seconde critique de Strauss est, avec un peu de recul, encore plus percutante que la première, dans la mesure où elle atteint le cœur de la philosophie heideggerienne : elle revient à dire qu'en ne traitant toujours que de l'être et de son historicité, Heidegger se coupe en réalité du seul accès à l'être dont il dispose<sup>74</sup>. Le monde politique peut paraître négligeable en regard de la totalité, mais il n'en demeure pas moins déterminant pour *notre* intelligence de cette totalité. C'est bien ce que Strauss écrit à son ami Alexandre Kojève en 1957 : « We live and think in the derivative and ascend to some extent, but not to the origin of things<sup>75</sup>. » La déclaration consacre le caractère « propédeutique<sup>76</sup> » de *Droit naturel et histoire*. En faisant renaître la question du droit naturel, les études historiques le composant visent à nous replacer au sein de notre « première » caverne et préparent ainsi notre ascension vers la lumière, vers ce qui est premier par nature, vers l'Être. C'est à partir de l'horizon politique et moral dégagé par Socrate et retrouvé par Strauss que peut commencer à être éclaircie l'articulation de la totalité des choses. Car une fois réfléchies, les choses humaines transies de contradictions et de problèmes deviennent pour l'œil attentif du philosophe un microcosme reflétant la lointaine articulation du tout<sup>77</sup>. Strauss, on le constate, précise le projet de Heidegger, comme Socrate précisa celui de ses premiers maîtres.

---

<sup>73</sup> Strauss, L. (1986), *Droit naturel et histoire*, p. 38.

<sup>74</sup> Cf. Strauss, L. (2014), *On Tyranny*, p. 213.

<sup>75</sup> *Ibid.*, p. 279.

<sup>76</sup> Le terme apparaît explicitement dans une recension qu'a faite Strauss en 1931 du livre de J. Ebbinghaus, *Über die Fortschritte der Metaphysik* (GS 2, p. 438-439). L'étude des classiques y est qualifiée de propédeutique servant à retrouver la caverne à partir de laquelle Socrate peut nous guider. Cf. Meier, H. (2006), *Leo Strauss and the Theologico-Political Problem*, p. 57.

<sup>77</sup> Strauss, L. (1989), *The Rebirth of Classical Political Rationalism*, p. 133.

3.2. *Les conséquences de la démarche heideggérienne*

Quiconque est le moins familier avec l'ampleur du projet de Heidegger ne peut manquer de voir, à moins de laisser l'arbre cacher la forêt, que l'idée de son complet renversement conserve une grande part de démesure. Strauss semble néanmoins croire que la nécessité d'une telle manœuvre se fait sentir d'elle-même. En effet, l'exposition du caractère « inversé » de la phénoménologie heideggérienne rend instantanément transparentes certaines des insuffisances les plus évidentes au sein de cette pensée dont il s'agit de se libérer. Ces manquements, qui se présentent faussement comme les inévitables conséquences de l'historicité humaine, apparaissent sous leur véritable jour, c'est-à-dire comme des faiblesses injustifiables, du moment où l'on réalise qu'ils sont plutôt les inévitables conséquences du point de départ choisi par l'ontologie heideggérienne. La plus grave de ces lacunes, et peut-être celle qui motiva l'écriture de *Droit naturel et histoire*, est sans contredit l'impossibilité de rendre compte des simples expériences de bien et de mal auxquelles tous sont confrontés, qu'on leur explique ou non l'historicité de leur situation. L'historicisme déclare bien haut que la pensée humaine finie ne peut résoudre le problème des principes de justice de façon authentique et universellement valable, et pourtant, écrit Strauss, il ne peut « rend[r] suspecte l'idée que des *problèmes* fondamentaux, tels les problèmes de justice, persistent et gardent leur identité au cours de l'évolution historique<sup>78</sup> ». Il ne peut, autrement dit, supprimer définitivement l'évidence dans laquelle se donnent à nous certains phénomènes moraux<sup>79</sup>. Incapable de leur offrir l'intelligibilité qu'ils méritent, mais pareillement incapable de s'en défaire, l'historicisme n'a d'autre choix que de les ignorer ou de les déformer. L'ennui est que ni l'une ni l'autre de ces solutions de fortune ne convient à l'homme. La première le condamne à vivre avec « un abîme » sous les pieds<sup>80</sup>, la seconde, en rendant confuses les limites de la terreur sacrée guidant habituellement nos actions, permet

---

<sup>78</sup> Strauss, L. (1986), *Droit naturel et histoire*, p. 41 (nos italiques).

<sup>79</sup> *Ibid.*, p. 40.

<sup>80</sup> Strauss, L. (2008), « L'existentialisme », p. 76.

à l'inhumanité la plus choquante de commander ces actions<sup>81</sup>. Fort heureusement, une alternative existe : Strauss ne manque pas de souligner dans *Droit naturel et histoire* que la méthode socratique, tout en préservant les élans fondamentaux de la philosophie, rend possible et même facilite l'étude des choses humaines<sup>82</sup>. Il s'agit, en fait, de sa première préoccupation.

L'autre résultat inexcusable de l'historicisme radical, qui ne fait cela dit que poindre dans le livre de Strauss, est que la béance morale se trouvant à son fondement empêche logiquement, dans le contexte d'une crise dont le trait distinctif est un relativisme sans réserve, de fournir une quelconque voie de sortie. Heidegger, en sous-estimant son propre apport à l'inquiétant malaise de la modernité, pouvait tout au plus proposer des solutions illusoire et dangereuses. La première de ses suggestions, la « résolution » décrite dans *Être et temps* comme l'être-au-monde du *Dasein* vécu authentiquement<sup>83</sup>, apparaît par la négative dans quelques pages de *Droit naturel et histoire* : elle est à l'extrême opposée de la prudence (au sens de *φρόνησις* [*phronêsis*]) dont Strauss vise à rappeler la possibilité<sup>84</sup>. Loin de permettre à l'homme de renouer avec la perspective morale qui est naturellement la sienne et qui l'enjoint à se mouvoir parmi les hommes en portant toujours les yeux vers le ciel, la résolution décrite par Heidegger est synonyme d'une prise de décision dans la plus « complète absence de signification<sup>85</sup> ». Il faut « choisir dans l'angoisse » provoquée – du moins dans l'optique de Strauss – par le rejet des données à partir

---

<sup>81</sup> Strauss n'a jamais voulu réduire la philosophie heideggérienne à une simple idéologie nationale-socialiste, mais il a plus d'une fois évoqué la ligne directe menant de la moralité élastique du premier Heidegger au tristement célèbre Discours du rectorat de 1933. Cf. Strauss, L. (1997), *Jewish Philosophy and the Crisis of Modernity*, p. 461.

<sup>82</sup> Strauss, L. (1986), *Droit naturel et histoire*, p. 117.

<sup>83</sup> Heidegger, M. (1985), *Être et temps*, p. 213.

<sup>84</sup> Cf. Strauss, L. (1986), *Droit naturel et histoire*, p. 277. – Paradoxalement, la résolution heideggérienne semble être née d'une ontologisation de la *προαίρεσις* chez Aristote. Cf. Arrien, S.-J. (2010), « Herméneutique et *φρόνησις* chez le jeune Heidegger », p. 430 ; Volpi, F. (1988), « *Dasein* comme *praxis* : L'assimilation et la radicalisation heideggérienne de la philosophie pratique d'Aristote », p. 22.

<sup>85</sup> Strauss, L. (1986), *Droit naturel et histoire*, p. 36.

desquelles la phénoménologie devrait sensément débiter<sup>86</sup>. Il faut, en un mot, s'enfoncer dans la crise du droit naturel.

Le caractère néfaste de cet appel lancé dans la nuit de la modernité n'est éclipsé que par celui de la pensée heideggérienne de l'après-guerre. Délaissant progressivement la philosophie au nom du *mythos* et de la poésie, les écrits de maturité de Heidegger ne contiennent en effet plus rien de moral ou de politique<sup>87</sup>. La posture privilégiée dans ces textes afin de sortir de la crise occidentale est alors l'inverse d'une solution : l'homme doit *attendre* une nouvelle dispensation de l'Être, il ne peut que se préparer à la venue de nouveaux dieux. Ainsi la manifestation première de la crise, la passivité morale, en vient-elle à se faire passer pour son remède. S'il serait bien sûr anachronique de voir en *Droit naturel et histoire* une critique consciente de ce « prophétisme fantastique<sup>88</sup> », l'on se doit toute de même de reconnaître que l'ambition fondamentale de l'œuvre est aux antipodes du *laisser-être* heideggérien. Tout le projet de *Droit naturel et histoire* est de faire voir, pour reprendre une formule de O'Connor, que les dieux dont nous avons besoin n'ont jamais quitté les choses humaines<sup>89</sup>.

## Conclusion

La puissance de la critique phénoménologique qui vient d'être esquissée est telle qu'aussitôt son exposition achevée, un doute parfaitement légitime émerge. Si l'œuvre phare de Strauss s'avère en définitive être une remise en question aussi élaborée des idées de Heidegger, pourquoi n'est-ce pas d'emblée la manière dont elle se donne à ses lecteurs ? Cette hésitation doit être accueillie de manière favorable, car elle permet en fin de parcours de mettre de côté Heidegger, et de revenir au souci fondamental de Strauss. Que *Droit naturel et histoire* constitue une condamnation de l' historicisme heideggérien ne veut en effet nullement dire que la signification de ce texte est *purement* critique. Il paraît certes indéniable qu'une étude de

---

<sup>86</sup> O'Connor, D. (2002), « Leo Strauss's Aristotle and Martin Heidegger's Politics », p. 197.

<sup>87</sup> Strauss, L. (2008), « La philosophie comme science rigoureuse et la philosophie politique », p. 203.

<sup>88</sup> *Ibid.*

<sup>89</sup> O'Connor, D. (2002), « Leo Strauss's Aristotle and Martin Heidegger's Politics », p. 197.

l'œuvre se voulant la plus complète possible ne puisse se dispenser de reconstituer la discussion que Strauss affirme pour sa part ne pouvoir esquisser. Mais comme il a été maintenu d'entrée de jeu, cette discussion demeure toujours soumise à un motif plus urgent, à savoir retrouver la possibilité même de la philosophie. Et si philosopher, c'est « savoir ce que l'on ne sait pas<sup>90</sup> », l'on doit en déduire que le dialogue critique dirigé contre l'historicisme radical cherche ultimement à démontrer que ce dernier ne tranche pas de manière définitive le problème du droit naturel. Celui-ci reste ouvert, et il est urgent pour nous d'en retrouver les termes.

L'on remarquera conséquemment qu'aucune des considérations mises de l'avant par Strauss ne jouit de la profondeur qui serait vraiment requise afin d'écartier irrévocablement la possibilité que les thèses de l'historicisme radical s'avèrent ultimement vraies, en tout ou en partie. Force est de constater qu'en exposant le manque de radicalité de la *Destruction* de Heidegger, puis en suggérant, jusque dans son titre, que la méditation heideggérienne se déploie à contresens, *Droit naturel et histoire* ne développe jamais une « critique de la raison » ou une argumentation ontologique qui démontrerait que la pensée humaine ne dépend pas, *en dernier ressort*, ou du point de vue de ce qui est premier en soi, d'un hasard obscur et fluctuant. La démarche de Strauss permet sans doute de formidables élans vers la question de l'être, mais rien ne garantit qu'elle puisse permettre à celui qui la met en œuvre d'atteindre ce lieu où, « à l'écart du sentier des hommes »<sup>91</sup>, le Tout se présenterait dans une évidence telle qu'il deviendrait soudainement possible de rejeter définitivement les conclusions ontologiques de Heidegger, ou à tout le moins de leur répondre *directement*<sup>92</sup>.

Il est difficile de prendre position quant au statut de cette apparente limitation : devrait-on y voir une lacune impardonnable ou serait-ce au contraire la marque d'une humilité salutaire ? Le fait est que Strauss, pour déverrouiller la possibilité de la question du droit naturel, n'avait tout simplement pas besoin d'une telle ascension. C'est pourquoi nous suggérons plus tôt qu'un lecteur impatient de trouver dans l'ouvrage la réfutation finale des principaux ennemis du

---

<sup>90</sup> Strauss, L. (1986), *Droit naturel et histoire*, p. 41 (nos italiques).

<sup>91</sup> Parménide (1955), *Fragments*, p. 79.

<sup>92</sup> Cf. Strauss, L. (2014), *On Tyranny*, p. 197.



droit naturel, un lecteur ayant l'humeur de Thrasymaque, constate inévitablement que l'œuvre résiste à son humeur. Strauss exhibe tout au plus les failles qu'il décèle au sein d'une pensée dont il ne cesse par ailleurs de souligner la grandeur. Ceci suffit à priver les prétentions heideggériennes de leur ascendant sur la pensée humaine, et plus généralement à faire de l'historicisme – ou du droit naturel – un problème philosophique, une question justifiant l'usage de la raison soudainement affranchie. Comme Strauss écrivait en 1940, la *libération* de l'emprise de l'historicisme est d'une bien plus grande valeur que sa *réfutation* : contrairement à la réfutation, souvent injuste, la libération implique que l'on fasse de la pensée adverse un problème au plus haut sens du terme. Une telle prouesse constitue peut-être un argumentaire plus probant qu'une simple réfutation sur papier<sup>93</sup>.

### Bibliographie

#### Textes de Strauss :

- Strauss, L. (1986), *Droit naturel et histoire*, trad. M. Nathan et É. de Dampierre, Paris, Flammarion, 324 p.
- Strauss, L. (1997), *Jewish Philosophy and the Crisis of Modernity*, Albany, State University of New York Press, 528 p.
- Strauss, L. (2005), *La cité et l'homme*, trad. O. Sedeyn, Paris, Le livre de poche, 480 p.
- Strauss, L. (2008), « La philosophie comme science rigoureuse et la philosophie politique », dans *La Philosophie politique et l'histoire*, éd. et trad. O. Sedeyn, Paris, Le livre de poche, p. 193-210.
- Strauss, L. (2008), « La philosophie de l'histoire de Collingwood », dans *La Philosophie politique et l'histoire*, éd. et trad. O. Sedeyn, Paris, Le livre de poche, p. 139-178.
- Strauss, L. (2008), « Le problème de Socrate », dans *La Philosophie politique et l'histoire*, éd. et trad. O. Sedeyn, Paris, Le livre de poche, p. 379-410.
- Strauss, L. (2008), « Les trois vagues de la modernité », dans *La Philosophie politique et l'histoire*, éd. et trad. O. Sedeyn, Paris, Le livre de poche, p. 211-235.
- Strauss, L. (2008), « L'existentialisme », dans *La Philosophie politique et l'histoire*, éd. et trad. O. Sedeyn, Paris, Le livre de poche, p. 73-104.

---

<sup>93</sup> Strauss, L. (2006), « The Living Issues of German Post-War Philosophy », p. 133.

- Strauss, L. (2001), *Nihilisme et politique*, trad. O. Sedeyn, Paris, Éditions Payot et Rivages, 160 p.
- Strauss, L. (2014), *On Tyranny*, The University of Chicago Press, 258 p.
- Strauss, L. (2007), *Pensées sur Machiavel*, trad. O. Sedeyn, Paris, Payot, 2007, 441 p.
- Strauss, L. (1992), *Qu'est-ce que la philosophie politique ?*, trad. O. Sedeyn, Paris, Presses universitaires de France, 324 p.
- Strauss, L. (2006), « The Living Issues of German Post-War Philosophy », dans Meier, H., *Leo Strauss and the Theologico-Political Problem*, New York, Cambridge University Press, p. 115-141.
- Strauss, L. (1989), *The Rebirth of Classical Political Rationalism*, Chicago, The University of Chicago Press, 324 p.
- Gadamer H.-G. et L. Strauss (2002), « Correspondance autour de *Vérité et méthode* », trad. O. Sedeyn, Philosophie, vol. 75, n° 3, p. 76-86.
- Strauss, L. et E. Voegelin (2004), *Correspondance 1934-1964. Foi et philosophie politique*, trad. S. Courtine-Denamy, Paris, Vrin, 400 p.

**Autres textes :**

- Arrien, S.-J. (2010), « Herméneutique et φρόνησις chez le jeune Heidegger », *Revue philosophique de Louvain*, vol. 108, p. 3, p. 421-441.
- Berns, L. (1991), « The Prescientific World and Historicism : Some Reflections on Strauss, Heidegger and Husserl », dans Udoff, A. (dir.), *Leo Strauss's Thought. Toward a Critical Engagement*, Boulder, Lynne Rienner, p. 169-181.
- Berns, L. (1999), « Heidegger and Strauss : Temporality, Religion and Philosophy », *Interpretation : A Journal of Political Philosophy*, vol. 27, n° 2, p. 99-104.
- Chacón, R. (2010), « Reading Strauss from the Start. On the Heideggerian Origins of "Political Philosophy" », *European Journal of Political Philosophy*, vol. 9, n° 3, p. 287-307.
- Chacón, R. (2014), « Strauss and Husserl », *Idealistic Studies*, vol. 44, n° 2-3, p. 281-295.
- Gadamer, H.-G. (2002), *Les chemins de Heidegger*, trad. J. Grondin, Paris, Vrin, 2002, 288 p.

- Heidegger, M. (1985), *Être et temps*, trad. E. Martineau (éd. hors-commerce), Paris, Authentica, 356 p.
- Kennington, R. (1981), « Strauss's *Natural Right and History* », *The Review of Metaphysics*, vol. 35, n° 1, p. 57-86.
- Meier, H. (2006), *Leo Strauss and the Theologico-Political Problem*, New York, Cambridge University Press, 2006.
- O'Connor, D (2002), « Leo Strauss's Aristotle and Martin Heidegger's Politics », dans Tessitore, A. (dir.), *Aristotle and Modern Politics : The Persistence of Political Philosophy*, Notre Dame, University of Notre Dame Press, p. 162-207
- Parménide (1955), *Fragments*, dans Beaufret, J. (trad.), *Parménide : le poème*, Paris, PUF, p. 75-93.
- Pelluchon, C. (2005), *Leo Strauss. Une autre raison, d'autres Lumières. Essai sur la crise de la rationalité contemporaine*, Paris, Vrin, 2005, 314 p.
- Pippin, R (2003), « The Unavailability of the Ordinary : Strauss on the Philosophical Fate of Modernity », *Political Theory*, vol. 31, n° 3, p. 335-358.
- Rosen, S. (2000), « Leo Strauss and the Possibility of Philosophy », *The Review of Metaphysics*, vol. 53, n° 3, p. 541-564.
- Smith, S. (1997), « "Destruction" or Recovery ? : Leo Strauss's Critique of Heidegger », *The Review of Metaphysics*, vol. 51, n° 2, p. 345-377.
- Velkley, R. (2011), *Heidegger, Strauss, and the Premises of Philosophy. On Original Forgetting*, Chicago, The University of Chicago Press, 2011, 208 p.
- Volpi, F. (1988), « *Dasein* comme *praxis* : L'assimilation et la radicalisation heideggérienne de la philosophie pratique d'Aristote », dans Volpi, F. (dir.), *Heidegger et l'idée de la phénoménologie*, Dordrecht/Boston, Kluwer Academic Publishers, p. 1-42.
- Ward, J. (1987), « Political Philosophy & History : The Links between Strauss and Heidegger », *Polity*, vol. 20, n° 2, p. 273-295.
- Zuckert, C. et M. Zuckert (2006), *The Truth about Leo Strauss*, Chicago, The University of Chicago Press, 2006, 320 p.