

Dialogue sur l'avenir de la démocratie libérale :
John Rawls, Richard Rorty et Leo Strauss

par

Paul-Émile Boulet

Thèse de doctorat effectuée en cotutelle

au

Département de philosophie

Faculté des arts et des sciences

Université de Montréal

et à

l'École doctorale V : Concepts et langage

Université de Paris-Sorbonne (Paris IV)

Thèse présentée à la Faculté des études supérieures de l'Université de Montréal
en vue de l'obtention du grade de Philosophiæ Doctor (Ph.D.)
en Philosophie

et à

l'Université de Paris-Sorbonne (Paris IV) en vue de l'obtention du grade de Docteur
en Philosophie

Octobre, 2012

© Paul-Émile Boulet, 2012

Page d'identification du jury

Université de Montréal
Faculté des études supérieures

et

École doctorale V : Concepts et langage
Université de Paris-Sorbonne (Paris IV)

Cette thèse intitulée

Dialogue sur l'avenir de la démocratie libérale :
John Rawls, Richard Rorty et Leo Strauss

présentée et soutenue à l'Université de Montréal par :

Paul-Émile Boulet

a été évaluée par un jury composé des personnes suivantes :

Président-rapporteur et membre du jury	Christian NADEAU (Université de Montréal)
Directeur de recherche (Université de Montréal)	Daniel Marc WEINSTOCK
Directeur de recherche (Université de Paris-Sorbonne)	Alain RENAUT
Membre du jury	Ruwen OGIEN (CNRS)
Examineur externe	Daniel TANGUAY (Université d'Ottawa)
Représentant du doyen	André J. BÉLANGER (Université de Montréal)

RÉSUMÉ

Nos recherches ont pour point de départ le constat d'un manque de dialogue entre trois philosophies politiques du XX^e siècle nous provenant des États-Unis alors même que cet État devrait être le chef de file et un modèle d'ouverture en matière de réflexion sur la démocratie libérale. Les trois philosophies politiques en question sont celles de John Rawls, de Richard Rorty et de Leo Strauss. Nous avons donc procédé à l'amorce d'un dialogue en mettant en relation les idées des trois auteurs sur les grands thèmes de la vérité, de l'histoire, des dimensions de l'homme et des principes démocratiques, et avons fait un effort supplémentaire de rapprochement en montrant le rapport de chacun à onze dualismes classiques liés à ces quatre thèmes. Ces dualismes sont des oppositions binaires habituellement vénérables qui classent et divisent deux ordres de réalité. Avec ce langage commun des dualismes classiques, les obstacles aux rapprochements dus aux jeux de langage ou aux vocabulaires trop particuliers des trois auteurs sont tombés. Nous montrons d'abord qu'aucun vainqueur clair ne ressort de notre confrontation, mais qu'il y a moyen de porter un jugement sur les trois auteurs en fonction de critères non controversés (cohérence, complexité ou nuances, capacité à réfuter les deux autres). Ensuite, une confrontation et un dialogue directs des trois positions permettent de les faire s'exprimer sur les mêmes enjeux et de dégager des conclusions d'intérêt général dépassant le débat d'auteurs. Ces conclusions montrent quel genre de compromis peut être trouvé entre les principes de vérité et d'histoire, approuvent le projet de résoudre les tensions dans la vision de l'homme, en

particulier entre les sphères publiques et privées, mais rappellent l'importance du point de vue ancien sur les principes repris par la démocratie (liberté, égalité, justice), ne serait-ce que pour faire contrepoids à la tendance générale. Ultimement, nous montrons comment de cette confrontation peut se dégager le programme pour la philosophie politique de vivre dans une tension féconde entre critique (prémoderne) et confiance (moderne), ainsi que la nécessité réaffirmée de poursuivre les efforts de dialogue pour rendre notre pensée digne de l'idée de la démocratie libérale.

Mots clés : philosophie politique ; John Rawls ; Richard Rorty ; Leo Strauss ; démocratie libérale ; dualismes classiques ; vérité ; histoire ; dimensions de l'homme ; principes démocratiques.

ABSTRACT

Our study stems from the awareness that three twentieth-century political philosophies emanating from the United States have not partaken in any serious dialogue, even though this country should be a leader and model of openness regarding the topic of liberal democracy. The three political philosophies in question are those of John Rawls, Richard Rorty and Leo Strauss. Consequently, we have initiated a dialogue by confronting the ideas of these three thinkers on matters concerning truth, history, the dimensions of man, and democratic principles, having furthered this effort by highlighting the opinion of each on eleven classical dualisms related to these four matters. These dualisms are binary oppositions, generally venerable, which classify and divide two orders of reality. Using the common language of classical dualisms allowed us to overcome the obstacles due to the particular language game or vocabulary of each. In the first place, we show that if no real victor emerges from our confrontation, it is possible to judge each of the thinkers according to non contentious criteria (consistency, complexity or subtlety, capacity to refute the other positions). Then we illustrate that the direct confrontation through dialogue allows each of the three positions to express itself on the same issues and leads one to conclusions regarding matters beyond simple exegetic analysis. These conclusions show what kind of compromise is possible between the principles of truth and history. They support the project of resolving the tensions in our understanding of man, in particular, between the public and private spheres. Finally, they remind us of the importance of the ancient view of

democratic principles (freedom, equality, justice), if only to counterbalance the current overwhelming trend. Ultimately, we explain how this confrontation can lead to a program for a political philosophy which balances the claims of (premodern) criticism and (modern) confidence, as well as restates the importance of continuing the dialogue in order that our thought be worthy of the idea of liberal democracy.

Keywords : political philosophy ; John Rawls ; Richard Rorty ; Leo Strauss ; liberal democracy ; classical dualisms ; truth ; history ; dimensions of man ; democratic principles.

TABLE DES MATIÈRES

Introduction	1
Qu'est-ce que la démocratie libérale?.....	2
Rompre avec le dialogue de sourds entre théoriciens de la démocratie libérale.....	7
Choix des auteurs : trois visions contrastées de l'avenir de la démocratie libérale ..	8
Les bases du dialogue	15
Les quatre étapes du dialogue	21
Chapitre 1 : La démocratie libérale et la vérité	23
1.1 Rawls : un modèle de société qui contourne les débats controversés.....	25
1.1.1 Objectivité-subjectivité : la voie mitoyenne de la conception politique de la justice	31
1.1.2 Absolu-relatif : une contrainte minimale, ni absolutiste ni relativiste	38
1.1.3 Nature-convention : aménager la caverne plutôt que guider vers la sortie.....	41
1.1.4 Réalité-apparence : l'art délicat de rester à la surface.....	43
1.1.5 Conclusion	45
1.2 Rorty : la vérité existe-t-elle?	49
1.2.1 Objectivité-subjectivité : l'inconvénient de viser l'objectivité.....	57
1.2.2 Absolu-relatif : un ethnocentrisme par-delà l'absolutisme et le relativisme.....	63
1.2.3 Nature-convention : l'intérêt d'opposer plutôt discours normal et anormal	67
1.2.4 Réalité-apparence : l'opportunité d'opposer plutôt discours plus utile et moins utile	73
1.2.5 Conclusion	77
1.3 Strauss : redonner à l'idée de vérité ses lettres de noblesse	80

1.3.1 Nature-convention : dissocier le bien de l'ancestral pour découvrir la notion d'étalon	87
1.3.2 Réalité-apparence : à la défense de la conscience naturelle ou préscientifique.....	93
1.3.3 Objectivité-subjectivité : la difficile mais nécessaire quête d'objectivité.....	96
1.3.4 Absolu-relatif : combattre le relativisme sans sombrer dans l'absolutisme.....	101
1.3.5 Conclusion	106
Chapitre 2 : La démocratie libérale et l'histoire	109
2.1 Rawls : contourner le problème au moyen du contextualisme.....	113
2.2 Rorty : asséner le coup de grâce au point de vue de l'éternel	125
2.3 Strauss : un dialogue tendu et complexe mais constant.....	135
Chapitre 3 : La démocratie libérale et les dimensions de l'être humain	153
3.1 Rawls.....	154
3.1.1 Pensée-action : unir ces deux sphères au moyen de la philosophie politique.....	155
3.1.2 Public-privé : réconcilier les termes du dualisme et reconstruire l'espace public	162
3.1.3 Rationalité-irrationalité : de la faiblesse de l'irrationnel en démocratie.....	173
3.2 Rorty.....	183
3.2.1 Pensée-action : résister à l'appel de la synthèse en opérant une séparation nette	183
3.2.2 Public-privé : pour une indépendance des deux sphères incarnée dans l'ironiste libéral.....	188
3.2.3 Rationalité-irrationalité : un historicisme dépouillé de cette catégorie..	192
3.3 Strauss	198
3.3.1 Pensée-action : la question de la meilleure vie humaine.....	199
3.3.2 Public-privé : comment préserver la sphère publique des subversions privées du philosophe	208

3.3.3 Rationalité-irrationalité : vers une hiérarchie correcte de l'âme.....	215
Chapitre 4 : La démocratie libérale et les principes démocratiques.....	221
4.1 Rawls.....	222
4.1.1 Justice-arbitraire : mieux définir l'arbitraire au moyen de la notion d'équité.....	222
4.1.2 Liberté-dépendance : choisir la liberté sans les risques d'un reniement de la dépendance	229
4.1.3 Égalité-hiérarchie : un égalitarisme qui introduit la notion d'inégalité acceptable.....	235
4.2 Rorty.....	241
4.2.1 Justice-arbitraire : défendre la justice sans fondements immuables	242
4.2.2 Liberté-dépendance : vers une liberté totale permettant néanmoins un souci de l'autre.....	246
4.2.3 Égalité-hiérarchie : reconnaître l'inégalité sans l'institutionnaliser.....	251
4.3 Strauss	254
4.3.1 Justice-arbitraire : la démocratie devant la vraie menace de l'arbitraire	254
4.3.2 Liberté-dépendance : retour à la signification classique de la liberté	260
4.3.3 Égalité-hiérarchie : de la hiérarchie naturelle des êtres humains.....	264
Conclusion.....	271
Perspectives critiques.....	272
Tentative de départager les opposants	282
Dialogue entre les auteurs et sortie du débat d'auteurs.....	289
La vérité : comparaison, dialogue et prise de position	289
L'histoire : comparaison, dialogue et prise de position	292
Les dimensions de l'homme : comparaison, dialogue et prise de position.....	295
Les principes démocratiques : comparaison, dialogue et prise de position	299
Conclusion finale.....	302
Bibliographie.....	304

REMERCIEMENTS

Mes remerciements vont en premier lieu au Conseil de recherches en sciences humaines du Canada et au Fonds de recherche du Québec – Société et culture pour leur généreux et indispensable soutien financier.

Je tiens également à remercier mes directeurs qui, dans le cadre de ce doctorat mené en cotutelle, ont réussi à harmoniser leurs points de vue respectifs sur mes recherches, à m'aiguiller vers des ressources pertinentes, à m'épauler au moyen de leur expérience, et à me stimuler par leurs remarques justes.

Il me faut aussi remercier Gérald Allard et Bernard Boulet pour une discussion fort éclairante, un soir d'hiver, qui a donné un second souffle à mes recherches.

Mon ami Kevin Bouchard sera peut-être surpris de se voir mentionné ici, mais il serait dommage de passer sous silence le fait qu'au fil des ans, toutes les discussions que nous avons eues, même si elles ne portaient pas toutes directement sur mon sujet de recherche, m'ont aidé à apprivoiser et à manier un certain nombre de concepts fondamentaux et donc à progresser dans la vie théorique.

Il importe enfin de rendre hommage à celle avec qui je partage ma vie, Lili-Marion Gauvin Fiset, pour ses conseils inestimables au sujet du contenu même de cette thèse, son soutien indéfectible, sa confiance inébranlable et sa bienveillance absolue.

INTRODUCTION

La démocratie, dans sa forme contemporaine, est un objet de réflexion qui ne concerne plus uniquement les pays riches de l'Occident mais qui touche désormais la terre entière, comme n'ont pas manqué de nous le rappeler les événements de l'année 2011, qui ont secoué le monde arabo-musulman mais aussi, dans une moindre mesure, d'autres pays comme la Chine et Israël. Lorsque survient un tel engouement soudain et même violent pour le régime qui est familier à nous, habitants de l'Amérique du Nord ou de l'Europe de l'Ouest, il est difficile de ne pas se buter une fois de plus à la difficile question de ce qui définit, exactement, notre régime. En effet, tout comme la question s'était posée lors de l'effondrement des régimes communistes en Europe de l'Est entre 1989 et 1991¹, surgit à nouveau en Occident la nécessité de savoir ce que devront partager les démocraties plus établies et celles qui tentent de faire leur apparition aujourd'hui pour que ces dernières puissent se réclamer à juste titre de cette appellation. Et puisque le fer de lance, le porte-étendard de la démocratie dans le monde contemporain est les États-Unis, que tout pays visant à instaurer une démocratie en son sein se tourne vers ce modèle le plus éclatant et le plus triomphant, nous montrerons en quoi les débats philosophico-politiques qui y ont cours peuvent avoir leur mot à dire au sujet de l'avenir de la démocratie et des démocraties.

¹ Cf. David Copp, Jean Hampton, John E. Roemer, « Introduction », dans David Copp, Jean Hampton, John E. Roemer, *The Idea of Democracy*, Cambridge, Cambridge University Press, 1993, p. 1.

Qu'est-ce que la démocratie libérale?

L'étude qui va suivre s'intéressera au point de vue états-unien sur la démocratie libérale. Ce régime est une forme particulière de la démocratie qui possède certains traits caractéristiques la plaçant dans une catégorie à part en regard des autres régimes ayant existé. La démocratie libérale se trouve en effet dans la posture paradoxale et unique dans l'histoire d'être une forme d'organisation du pouvoir qui déleste l'autorité de sa poigne traditionnelle en en faisant plutôt le garant du respect des principes d'égalité et de liberté à l'endroit de ses commettants². L'État libéral se veut ainsi au service de la société civile, via les notions de représentation et de droits des individus. Ces remarques très schématiques méritent quelques éléments d'explicitation.

À notre avis, l'aspect le plus intéressant et le plus problématique de la démocratie libérale concerne son rapport au bien. Ce régime se construit sur l'idée singulière qu'il est mal d'imposer une vision du bien. C'est ce qu'a voulu exprimer P. Manent dans un essai sur la généalogie du libéralisme :

[...] l'idée démocratique de la souveraineté et l'idée libérale de la loi sont contradictoires dans ce qu'elles ont chacune de positif mais parfaitement compatibles dans ce qu'elles ont de négatif. Elles ont une "matrice négative" commune : l'homme n'a pas de fin, ou de fins inscrites dans sa nature, l'élément de l'action humaine n'est pas le bien ou les biens³.

En d'autres termes, l'expression même de démocratie libérale est un oxymore dont les deux parties sous-entendent néanmoins la même chose. On peut donc définir la démocratie libérale comme le régime qui ne se fonde sur aucune vision du bien ou de la nature de la société et de l'homme. Toute l'armature théorique de la démocratie libérale, dont nous proposerons une esquisse, sert une grande visée : construire un État sans substance,

² Cf. Catherine Audard, *Qu'est-ce que le libéralisme? Éthique, politique, société*, Paris, Gallimard, 2009, pp. 180 et suivantes pour un exposé plus détaillé de ce paradoxe.

³ Pierre Manent, *Histoire intellectuelle du libéralisme : dix leçons*, Paris, Calmann-Lévy, 1987, p. 78.

purement formel, où on laissera aux individus le loisir de définir leur contenu de vie⁴. Afin de rendre praticable cette nouvelle possibilité politique, il a été nécessaire de mobiliser une pléthore de concepts nouveaux, qui ont depuis quitté le domaine de la théorie spéculative pour articuler de façon on ne peut plus tangible la vie concrète des êtres humains évoluant au sein des démocraties libérales⁵.

Un premier de ces concepts est l'idée de représentation, qui a permis, comme le rappelle C. Audard, de distinguer la nouvelle forme naissante de démocratie de sa forme antique : « le gouvernement représentatif a été une pièce maîtresse dans la lutte menée par le libéralisme au XVIII^e siècle, aux États-Unis en particulier, pour se protéger des effets les plus nocifs de la démocratie directe qu'il concevait encore comme la seule forme de démocratie⁶. » Selon P. Manent, les origines lointaines de la représentation telle qu'on l'entend aujourd'hui remontent à Hobbes, qui a thématiqué l'idée d'un transfert de la souveraineté de chacun pour constituer un pouvoir unique illimité, seule porte de sortie d'un état de nature misérable et cruel⁷. Aujourd'hui, nous sommes habitués à un transfert de la souveraineté s'effectuant par le biais d'élections, au point où nous jugeons cette idée de représentation inséparable de l'essence de la démocratie, bien qu'elle rappelle à certains égards les aristocraties du passé⁸.

⁴ Il est cependant possible de proposer une lecture moins univoque de l'entreprise démocratico-libérale en présentant, à la suite d'Alain Renaut, l'alternative suivante au sujet des orientations politiques actuelles : « l'interrogation contemporaine sur le rapport entre le juste et le bien consiste-t-elle à se demander si une conception du bien, incarnée dans une société ou dans une communauté d'appartenance, doit précéder et excéder la construction de l'État et du droit, en lui dictant ses principes (par exemple ses principes de justice). Ou si au contraire l'État se construit en toute neutralité à l'égard d'une quelconque conception du bien socialement incarnée en n'empruntant aucunement ses principes de justice aux valeurs ou aux traditions qui précèdent sa construction » (*Qu'est-ce qu'une politique juste? Essai sur la question du meilleur régime*, Paris, Grasset, 2004, p. 37).

⁵ Prenons seulement comme exemple l'idée d'individu, « cet être si évidemment "imaginaire" [qui] a tendu de plus en plus à devenir réalité et expérience : les habitants de nos régimes sont devenus de plus en plus autonomes, de plus en plus égaux, se sont sentis de moins en moins définis par leur appartenance familiale ou sociale » (Pierre Manent, *Histoire intellectuelle du libéralisme*, op. cit., p. 10).

⁶ Catherine Audard, *Qu'est-ce que le libéralisme?*, op. cit., pp. 237-238.

⁷ Cf. Pierre Manent, *Histoire intellectuelle du libéralisme*, op. cit., pp. 62 et suivantes.

⁸ Cf. Catherine Audard, *Qu'est-ce que le libéralisme?*, op. cit., p. 237.

L'idée contemporaine de représentation s'est suffisamment éloignée de sa formulation absolutiste originelle chez Hobbes pour que l'on considère désormais comme allant de soi que l'État soit au service des individus. Un citoyen démocratique moyen n'évolue ainsi qu'au sein de la société civile, en veillant d'un œil à ce que l'État remplisse bien le rôle qu'il lui assigne. Ce nouveau réflexe se cristallise donc autour de la distinction entre la société civile et l'État, « la société civile étant le lieu de l'égalité des droits, et l'État l'instrument de cette société civile grâce auquel sont assurés l'ordre et la paix⁹. » En somme, l'État est à la remorque des exigences des sociétaires, il ne dicte plus à ses citoyens la marche à suivre.

Avec l'idée de représentation et la distinction entre la société civile et l'État, le citoyen est doucement encouragé à devenir asocial : il s'assume comme individu, qui a des droits, qui les revendique, mais sans devoirs clairs en contrepartie :

Une des "idées" principales du libéralisme, on le sait, c'est celle de l'"individu", non pas l'individu comme cet être de chair et d'os, non pas comme Pierre distinct de Paul, mais comme cet être qui, parce qu'il est homme, est naturellement titulaire de "droits" dont on peut dresser la liste, droits qui lui sont attachés indépendamment de sa fonction ou de sa place dans la société, et qui le font l'égal de tout autre homme¹⁰.

Rien à faire pour mériter le statut d'individu : celui-ci est octroyé d'emblée et permet à chacun de se considérer comme seul maître autorisé de sa vie et seul critique légitime de ses valeurs et de ses aspirations. L'individu a des droits, ces droits sont octroyés de façon égale, et protègent des libertés fondamentales.

Tocqueville avait déjà relevé l'aspect tout à fait central des principes d'égalité et de liberté en démocratie, affirmant cependant du même souffle qu'à choisir entre l'égalité et la liberté, les peuples démocratiques privilégieraient l'égalité¹¹. Les habitants des démocraties contemporaines ne s'embarrassent pas de tels choix hypothétiques cependant : ils affirment

⁹ Pierre Manent, *Histoire intellectuelle du libéralisme*, op. cit., p. 65.

¹⁰ *Ibid.*, pp. 9-10.

¹¹ Cf. Alexis de Tocqueville, *De la démocratie en Amérique*, tome II, Paris, Garnier-Flammarion, 1981, pp. 122-123.

sans nuances leur attachement égal et absolu pour ces deux principes, avec comme conséquence qu'aujourd'hui, « le seul pouvoir politique légitime est celui qui respecte ces deux fondements normatifs de la théorie libérale : les principes de liberté et d'égalité des personnes¹². » À tel point que l'on peut, aujourd'hui, à l'instar d'A. Renaut, avancer sans créer la polémique que la justice correspond à œuvrer en faveur de l'égalité (ou du moins en défaveur de l'inéquité)¹³ et que la justice sociale cherche « un point d'équilibre qui réside dans cette articulation entre reconnaissance des libertés et souci de l'équité¹⁴. »

Évacuation de l'idée du bien, représentation, distinction entre la société civile et l'État, notion d'individu, droits, liberté et égalité, tous ces aspects de notre régime contribuent à le distinguer de façon nette de tous les régimes l'ayant précédé. Il est cependant plutôt délicat de faire l'exposé exact ou exhaustif des éléments constitutifs de la démocratie libérale, puisque ceux-ci ne font pas l'unanimité et que même les penseurs qui s'entendent sur un trait particulier ne lui donnent pas la même définition. Pour cette raison, nous nous en tiendrons aux quelques éléments généraux de définition esquissés. Le désaccord entre les théoriciens contemporains du politique est d'ailleurs tel que rares sont ceux qui voient la même origine et le même destin pour la démocratie libérale. Par exemple, alors que P. Manent, dans *Histoire intellectuelle du libéralisme*, voit dans l'avènement du libéralisme un long processus s'échelonnant sur des millénaires, dont chaque étape répond à la précédente, A. Renaut considère que sa gestation et son apparition peuvent se résumer de façon beaucoup plus rapide : la version libérale de la démocratie s'est cristallisée au XIX^e siècle en opposition à la version socialiste¹⁵. De la même façon, P. Manent considère que l'histoire intellectuelle du libéralisme n'est pas achevée¹⁶, alors

¹² Catherine Audard, *Qu'est-ce que le libéralisme?*, *op. cit.*, p. 10.

¹³ Cf. Alain Renaut, *Qu'est-ce qu'une politique juste?*, *op. cit.*, p. 167.

¹⁴ *Ibid.*, p. 179.

¹⁵ Cf. *ibid.*, p. 49.

¹⁶ Cf. Pierre Manent, *Histoire intellectuelle du libéralisme*, *op. cit.*, p. 243.

que pour A. Renaut, la question des principes et des fondements de notre régime s'est épuisée¹⁷ et le but à donner à nos politiques fait l'objet d'un consensus stable : « Plus de justice sociale dans le respect des mêmes libertés fondamentales : qui n'adhérera à la déclaration de tels principes¹⁸? ».

Force est donc d'admettre que la démocratie libérale présente divers visages à ses divers interlocuteurs, ce qui ne doit pas nous surprendre, puisque par définition, il s'agit d'une création humaine, soumise aux aléas de l'histoire et des divers points de vue sur elle. Il est à ce propos instructif de constater que sur le plan de la généalogie du terme même de démocratie, nous sommes passés, tant en France qu'aux États-Unis, d'une connotation péjorative à une connotation positive en l'espace de quelques décennies, entre la fin du XVIII^e siècle et le milieu du XIX^e siècle. En effet, d'une part, les travaux de P. Rosanvallon dans le contexte français ont montré qu'à l'époque même de la Révolution française, le mot démocratie désignait encore le régime antique et instable de démocratie directe à l'athénienne, ce que ne recherchaient pas du tout les révolutionnaires, qui s'exprimaient en jetant plutôt leur dévolu sur les adjectifs « national », « patriotique » ou « républicain »¹⁹. Ce n'est qu'avec l'avènement du suffrage universel, en 1848, que le terme de démocratie a regagné ses lettres de noblesse²⁰, en renvoyant éventuellement à la fois à un régime, à une forme de société et à un idéal²¹ ou, pour reprendre la formule de P. Rosanvallon, la démocratie est devenue « indissociablement comprise comme question et comme expérience²² ». De la même façon, du côté américain, les recherches de B. Laniel ont montré qu'à l'époque de la Révolution américaine, on apparente volontiers démocratie à

¹⁷ Cf. Alain Renaut, *Qu'est-ce qu'une politique juste?*, *op. cit.*, pp. 179-180.

¹⁸ *Ibid.*, p. 18.

¹⁹ Cf. Pierre Rosanvallon, « L'histoire du mot démocratie à l'époque moderne », dans Marcel Gauchet, Pierre Manent et Pierre Rosanvallon (éds), *Situations de la démocratie*, Paris, Gallimard, 1993, p. 15.

²⁰ Cf. *ibid.*, p. 27.

²¹ Cf. *ibid.*, pp. 27-28.

²² *Ibid.*, pp. 29.

démagogie, à « mob rule » et à « mobocracy »²³, et que ce n'est qu'au cours de la présidence d'Andrew Jackson (1829-1837) que le mot démocratie s'est mis à renvoyer aux idéaux d'égalité et de liberté²⁴. Cette évolution inéluctable du vocabulaire politique représente une difficulté supplémentaire pour la philosophie politique.

Rompre avec le dialogue de sourds entre théoriciens de la démocratie libérale

À la lumière de ce bref état des lieux, un examen du libéralisme et de la démocratie libérale permet-il encore d'en dégager une logique simple et univoque? Probablement pas. Trop de contingences ont participé à son élaboration. Comment alors faire œuvre utile aujourd'hui dans ce domaine plutôt que d'apporter simplement une pierre superflue à un édifice qui a peut-être depuis longtemps perdu toute logique interne? Pour ce faire, nous avons voulu identifier un problème qui transcende un discours particulier sur la démocratie libérale, le discours d'un philosophe politique donné, et qui concerne plutôt le dialogue entre quelques-uns de ces discours, entre quelques-uns des grands philosophes politiques états-uniens du XX^e siècle, afin ultimement de mener à des conclusions moins partisans, et donc d'intérêt général, au sujet de l'avenir de la démocratie libérale. Si l'édifice de la philosophie politique à l'ère de la démocratie libérale ressemble tant à une tour de Babel, il faut peut-être en chercher la cause dans un défaut de communication entre ses divers artisans : parle-t-on toujours de la même chose, et parle-t-on pour se faire comprendre des autres? En clair, nos recherches partent des interrogations suivantes : dans les débats philosophiques entourant la démocratie libérale, lorsque l'on attaque ou défend tel ou tel aspect de ce régime (place de l'idéal d'égalité ou de liberté, rapport à l'histoire, vision de l'être humain, etc.), se fonde-t-on ultimement sur les mêmes choses? Pourquoi est-il si

²³ Cf. Bertlinda Laniel, *Le mot "democracy" aux États-Unis de 1780 à 1856*, Saint-Étienne, Publications de l'Université de Saint-Étienne, 1995, p. 70.

²⁴ Cf. *ibid.*, p. 312.

difficile de faire des rapprochements entre les philosophes politiques de mouvances différentes étant donné qu'en principe ceux-ci s'expriment sur le même sujet? Pourquoi tous ces clans (libéraux, communautariens, rawlsiens, straussiens, habermassiens, etc.) et cette abondance de flèches décochées à l'endroit d'un camp rival? Est-ce inévitable, ou peut-on espérer des rapports plus ouverts? Y aurait-il moyen de trouver un terrain neutre sur lequel comparer les divers discours sur la démocratie libérale pour ainsi rompre avec le dialogue de sourds qui sévit trop souvent? En utilisant un nouvel angle d'analyse et en tentant des rapprochements inédits, nous dépasserons par ailleurs la simple exégèse d'auteurs pour jeter, en conclusion, un nouvel éclairage sur le projet philosophico-politique en général et le cas de la démocratie libérale en particulier.

Que la recherche en philosophie politique s'effectue en clans ne doit pas faire de doute. Les différentes écoles susmentionnées sentent qu'elles sont en lutte pour le contrôle de l'espace intellectuel, d'où la rhétorique quelque peu malhonnête qui est employée dans les rapports avec leurs adversaires : insistance sur les aspects les plus faibles, passage sous silence des bons coups, étiquetage abusif, caricature, voire diabolisation, quand on ne s'ignore pas tout simplement. Lorsque nous aurons présenté les trois philosophes que nous proposons de rapprocher, nous pourrons donner des exemples précis de ces rapports.

Choix des auteurs : trois visions contrastées de l'avenir de la démocratie libérale

Nous avons voulu choisir trois philosophes politiques américains du XX^e siècle, ou ayant fait carrière aux États-Unis au XX^e siècle, influents dans ce contexte et toujours en vogue aujourd'hui. Nous avons également voulu choisir trois pensées qui ne sont habituellement pas mises en parallèle, afin de bien démontrer que nous sommes animé par un effort de jeter des ponts jusque-là inexistants. Enfin, nous avons voulu des pensées fort contrastées, d'abord pour que l'entreprise de rapprochement représente un défi intéressant à

réaliser et à lire, mais également pour que nos recherches couvrent large et ne restent pas confinées à un seul coin de l'espace philosophico-politique. Nous avons ainsi choisi à dessein de ne pas opposer des courants de pensée sur la démocratie libérale qui partageraient les mêmes thèses centrales et qui ne s'opposeraient en définitive que sur des points de détail. Prendre des auteurs qui partagent bien peu de choses au-delà d'un intérêt pour la chose politique contemporaine nous a permis de minimiser la part des présupposés et, pour ainsi dire, de faire en sorte que tout soit sur la table. Enfin, nous avons voulu choisir trois penseurs qui représentent trois aspirations centrales à la démocratie libérale, pour bien faire sentir la nécessité de les réconcilier pour peu que l'on aspire à intégrer ces aspirations dans un schéma de pensée global. Les penseurs choisis sont donc : John Rawls, qui, dans ses écrits, a souligné l'importance de l'équité (*fairness*) à travers sa réappropriation des notions de justice et d'égalité ; Richard Rorty, qui a voulu montrer l'océan des possibles s'offrant à tous ceux pour qui l'idéal de la liberté est sans limites ; et enfin Leo Strauss, qui, tout en reconnaissant que la démocratie libérale se veut un régime fondé sur la raison, a voulu renforcer ce fondement au-delà de ce qui est habituellement fait, puisque la crise de la rationalité a selon lui atteint la politique et semble vouloir miner ce régime. Malgré les désaccords fondamentaux que nous identifierons entre ces trois auteurs, ils ont comme point en commun de proposer une vision de l'avenir de la démocratie libérale : Rawls veut rendre celle-ci cohérente et non contradictoire et nous mener à la société bien ordonnée (*well-ordered society*) ; Rorty veut que celle-ci soit conçue comme un projet qui embrasse l'historicisme tout en s'affranchissant des encombrements du passé ; Strauss tente de remettre en son cœur le souci de vérité, d'objectivité et de rationalité. Puisque la démocratie libérale est fondée sur une insatisfaction et une auto-critique permanentes, sur une réforme perpétuelle, sur un projet sans cesse renouvelé d'amélioration, et puisque son avenir dépendra toujours de la façon

dont elle va vouloir s'améliorer, il n'est pas surprenant que ces trois auteurs proposent leur vision de son avenir. Cependant, ces visions sont suffisamment contrastées pour représenter trois grandes tendances états-uniennes concernant l'avenir de la démocratie libérale, mais que personne ne tente pour autant de confronter directement. Rawls, Rorty et Strauss, trois philosophes politiques des États-Unis, trois corpus riches réappropriés par des disciples passionnés, trois visions de l'avenir de la démocratie libérale, trois interprétations fortes de concepts essentiels à la démocratie libérale dont il faut pourtant faire l'effort de s'exprimer sur leur complémentarité, mais aussi trois camps isolés les uns des autres.

En effet, ces trois doctrines ne pèchent pas par excès d'ouverture envers autrui. Elles représentent des philosophies politiques bien définies et pas assez souples pour accepter en leur sein des thèses trop contradictoires. Notre motivation est néanmoins d'inaugurer ce dialogue afin de chercher quel genre de discours peut aider à guider ou à éclairer l'avenir de la démocratie libérale au XXI^e siècle. Pour prendre les auteurs individuellement, Rawls a bien répondu à ses critiques en note de bas de page de ses écrits, et il a notamment dialogué de façon plus soutenue avec J. Habermas, mais ses concessions sont toujours restées mineures. Strauss est celui qui s'est isolé de la façon la plus évidente des écrits de ses contemporains, s'exprimant sur la pensée de ses collègues presque toujours pour la critiquer et en montrer les présupposés modernes, comme on peut le constater dans ses recensions de livres. Dans sa correspondance, il est encore moins tendre envers ses contemporains, comme en témoigne le passage suivant sur K. Popper :

May I ask you to let me know sometime what you think of Mr. Popper. He gave a lecture here, on the task of social philosophy, that was beneath contempt : it was the most washed-out, lifeless positivism trying to whistle in the dark, linked to a complete inability to think "rationally," although it passed itself off as "rationalism" — it was very bad. I cannot imagine that such a man ever wrote something that was worthwhile

reading, and yet it appears to be a professional duty to become familiar with his productions²⁵.

Rorty, en apparence, serait le philosophe le plus ouvert, d'abord parce qu'il a évolué dans les deux mondes bien séparés de la philosophie analytique et de la philosophie continentale et parce que, de ce fait, il s'est réclamé d'auteurs aussi variés que Davidson, Dewey, Heidegger, James, Nietzsche et Quine, pour ne nommer que ceux-là. Aussi parce qu'il a intégré de larges pans de la littérature à son horizon de pensée (Orwell, Nabokov, Proust). Cependant, l'ouverture de Rorty, loin d'être une invitation à être changé par l'apport d'autrui, suit plutôt une logique apparentée à la phagocytose, Rorty intégrant parfois brutalement les idées des autres à sa pensée. Rorty revendique en effet ouvertement la liberté d'interpréter comme il le souhaite la pensée des autres, puisque comme le soutient A. Malachowski dans son introduction à *Richard Rorty*, pour un anti-essentialiste conséquent, il est peu pertinent et mal avisé de chercher l'interprétation authentique d'une pensée particulière²⁶. La pensée d'autrui est donc souvent un détour qui le fait revenir de plus belle à ses idées les plus familières. En témoigne son interprétation de Rawls dans l'article de 1988 intitulé « The Priority of Democracy to Philosophy²⁷ », où Rorty ne retient que les aspects pragmatistes de la pensée de Rawls, afin de l'inclure dans son clan.

Le peu de littérature secondaire qui fasse le pont entre ces trois écoles témoigne du fait que, dans l'ensemble, les disciples des trois philosophes ont suivi l'exemple du maître en demeurant cantonnés dans les limites de leur école et en n'engageant pas un dialogue sincère avec l'« ennemi ». Les exemples les plus clairs de ce comportement sont les critiques dirigées vers l'école straussienne ou émanant de celle-ci.

²⁵ Leo Strauss, lettre du 10 avril 1950 à Eric Voegelin, dans Leo Strauss et Eric Voegelin, *Faith and Political Philosophy: The Correspondence between Leo Strauss and Eric Voegelin, 1934-1964*, trad. et prés. P. Emberley et B. Cooper, Columbia, University of Missouri Press, 2004, pp. 66-67.

²⁶ Cf. Alan Malachowski, *Richard Rorty*, Princeton, Princeton University Press, 2002, pp. 2-4.

²⁷ Dans *Objectivity, Relativism and Truth*, Cambridge, Cambridge University Press, 1991, pp. 175-196.

Commençons par les attaques straussiennes. C'est surtout envers Rawls que celles-ci sont dures et sans compromis, ce dernier représentant, en quelque sorte, un *clear and present danger* pour la santé de la démocratie libérale. A. Bloom termine sa critique de l'auteur de *A Theory of Justice* par les mots suivants : « Nietzsche — abused by Rawls, although not culpably because ignorantly — might provide a more appropriate title for this book : *A First Philosophy for the Last Man*²⁸. » Un autre straussien, D. Schaefer, n'a pas manqué d'écouter Rawls dans deux monographies et moult articles où il avance notamment que la doctrine rawlsienne n'est ni juste²⁹, ni philosophique³⁰, ni démocratique³¹, ni libérale³². Du côté de Rorty, suite à une critique par ce dernier d'A. Bloom et de Strauss, H. Mansfield est monté au front pour la cause de son école, mentionnant au passage que cet article est à son avis « the first extended notice that a prominent American philosophy professor has taken of Strauss³³ », mais sans démontrer davantage d'ouverture envers les thèses de Rorty, tout en se plaignant ironiquement de la fermeture d'esprit de ce dernier. C. Zuckert et M. Zuckert ont effleuré la pensée de Rorty dans un livre sur Strauss, mentionnant que la défense de la démocratie libérale par Strauss est plus substantielle que celle, historiciste, de Rorty³⁴. Dans un rare exercice de dialogue

²⁸ Allan Bloom, « Justice : John Rawls versus the Tradition of Political Philosophy », dans *Giants and Dwarfs*, New York, Simon & Schuster, 1990, p. 345, c'est l'auteur qui souligne.

²⁹ Cf. David Lewis Schaefer, *Justice or Tyranny? A Critique of John Rawls's A Theory of Justice*, Port Washington, Kennikat Press, 1979, p. 82.

³⁰ Cf. David Lewis Schaefer, « Rawls Redux », dans *The Political Science Reviewer*, vol. 25 (1996), pp. 187-188.

³¹ Cf. David Lewis Schaefer, « John Rawls's "Democratic" Theory of Justice », dans Bryan-Paul Frost et Jeffrey Sikkenga (éds), *History of American Political Thought*, Lanham, Lexington Books, 2003, p. 721.

³² Cf. David Lewis Schaefer, *Illiberal Justice : John Rawls vs. the American Political Tradition*, Columbia, University of Missouri Press, 2007, pp. 316-317.

³³ Harvey C. Mansfield, Jr., « Straussianism, Democracy, and Allan Bloom II : Democracy and the Great Books », dans Robert L. Stone (éd.), *Essays on The Closing of the American Mind*, Chicago, Chicago Review Press, 1989, p. 106. À la même page, l'auteur mentionne que le traitement habituel des élites académiques envers Strauss et les straussiens était le « silent treatment », jusqu'au succès du livre d'Allan Bloom *The Closing of the American Mind*, New York, Simon & Schuster, 1987, moment où « tendentious denigration [...] replaced the silent treatment. »

³⁴ Cf. Catherine H. Zuckert et Michael P. Zuckert, *The Truth about Leo Strauss: Political Philosophy and American Democracy*, Chicago, University of Chicago Press, 2006, p. 190 : « Thus Strauss sought a stronger

de straussiens avec d'autres écoles de pensée réuni dans l'ouvrage collectif *Confronting the Constitution : The Challenge to Locke, Montesquieu, Jefferson, and the Federalists from Utilitarianism, Historicism, Marxism, Freudianism, Pragmatism, Existentialism...*, publié à l'occasion du bicentenaire de la constitution américaine, l'article consacré au pragmatisme (via l'œuvre de John Dewey et non celle de Rorty) ne contient qu'un seul paragraphe de critique positive, sur des aspects mineurs³⁵, tandis que l'article portant sur Rawls, moins décapant que le pamphlet d'A. Bloom, ne relève néanmoins aucun point positif à *justice as fairness*, accuse Rawls de mener au nihilisme³⁶ et use même par moment de sarcasme tendancieux.

Le camp des rawlsiens a habituellement accueilli avec indifférence toutes ces attaques, mais quelques auteurs sont tout de même montés au front. Un auteur comme J. Reiman, sympathique aux thèses rawlsiennes³⁷, a brièvement engagé un dialogue avec un straussien, M. Zuckert, mais ce fut pour relever les erreurs logiques et philosophiques de la critique par ce dernier de Rawls³⁸. De la même façon, le rawlsien J. Mandle, dans un chapitre de *What's Left of Liberalism* consacré au conservatisme, ne nomme Strauss qu'une fois, pour critiquer sans appel son élitisme et sa croyance que l'usage de la raison mène au

defense of liberal democracy than one finds in its postmodern defenders like Richard Rorty, who has nothing more to say for it than that it (or some version of it) is ours. »

³⁵ Cf. James H. Nichols, Jr., « Pragmatism and the U.S. Constitution », dans Allan Bloom (éd.), *Confronting the Constitution : The Challenge to Locke, Montesquieu, Jefferson, and the Federalists from Utilitarianism, Historicism, Marxism, Freudianism, Pragmatism, Existentialism...* Washington, AEI Press, 1990, p. 381.

³⁶ Cf. Clifford Orwin et James R. Stoner, Jr., « Neoconstitutionalism? Rawls, Dworkin, and Nozick », dans Allan Bloom (éd.), *Confronting the Constitution, op. cit.*, p. 443.

³⁷ Cf. Jeffrey Reiman, « John Rawls's New Conception of the Problem of Limited Government : Reply to Michael Zuckert », dans Robert P. George (éd.), *Natural Law, Liberalism, and Morality*, New York, Oxford University Press, p. 89 : « those who think that I have gone beyond Rawls's letter and spirit are welcome to regard the conception that emerges here as Rawlsian-inspired instead of as Rawlsian » ; *ibid.*, p. 103 : « it seems clear to me that Rawls's theory is still a theory of justice, and a powerful one at that. »

³⁸ Jeffrey Reiman réplique à l'article de Michael Zuckert intitulé « Is Modern Liberalism Compatible with Limited Government? The Case of Rawls », dans Robert P. George (éd.), *Natural Law, Liberalism, and Morality, op. cit.*, pp. 49-86.

nihilisme et à un manque de loyauté envers sa société³⁹. Enfin, du côté des rortiens, aucun, au meilleur de notre connaissance, ne s'est positionné face à l'école straussienne⁴⁰.

Quant au dialogue entre rawlsiens et rortiens, il faut admettre que le ton est plus cordial, comme lorsque C. Audard soutient que l'usage par Rorty de l'expression « conversation » est une « formule heureuse⁴¹ ». Cela se comprend aisément, puisque Rorty lui-même n'a pas formulé de critiques dures à l'endroit de Rawls. Néanmoins, le désaccord fondamental et irrémédiable entre rawlsiens et rortiens concerne la question de savoir s'il faut, comme Rawls, procéder à un long argumentaire en faveur de notre régime ou si l'on peut, suivant Rorty, s'en dispenser.

Que les échanges soient polis ou non, force est de constater qu'aucun réel échange de concepts ou d'idées n'a lieu entre les trois écoles, lesquelles ont tout de même la prétention de s'exprimer adéquatement sur le même régime, la démocratie libérale, tout en pouvant compter, notamment en Amérique du Nord, sur un petit régiment de disciples fidèles. Un tel climat doit être assaini, ne serait-ce que pour montrer que le dialogue philosophico-politique n'est pas devenu une chimère au XXI^e siècle, même et surtout lorsque l'on aborde des pensées aussi fécondes et influentes et dont la force vient du fait qu'elles se sont frottées à d'autres pensées. Les trois raisons principales qui nous ont guidé dans notre choix d'auteurs sont donc l'influence, l'absence de dialogue et le fait que ces pensées, malgré les apparences, doivent nécessairement pouvoir être rapprochées puisqu'elles donnent des visions différentes de l'avenir du même régime.

³⁹ Cf. Jon Mandle, *What's Left of Liberalism? An Interpretation and Defense of Justice as Fairness*, Lanham, Lexington Books, 2000, p. 200.

⁴⁰ Et ce, malgré l'existence d'un l'article de Peter Augustine Lawler intitulé « Bloom's Ineffectual Response to Rorty : Pragmatism, Existentialism, and American Political Thought Today » dans Peter Augustine Lawler et Dale McConkey (éds), *Community and Political Thought Today*, Westport, Praeger, 1998, pp. 147-173, qui n'exprime pas un point de vue aussi sympathique à Rorty que le titre le laisse entendre. P. Lawler se revendique d'un postmodernisme chrétien et donc bien différent de celui de Rorty, comme il le développe dans *Postmodernism Rightly Understood : The Return to Realism in American Thought*, Lanham, Rowman & Littlefield, 1999.

⁴¹ Catherine Audard, *Qu'est-ce que le libéralisme?*, op. cit., p. 648.

Les bases du dialogue

Dans les exemples susmentionnés de rapports entre les trois écoles, les critiques prennent le plus souvent la forme d'une répétition de thèses déjà avancées ne faisant pas l'effort de comprendre la plausibilité des thèses adverses. Bref, nous sommes devant un dialogue de sourds. Comment remédier à cette situation, quel chemin emprunter, quelle méthode utiliser? Nous avons décidé de faire s'exprimer les auteurs à tour de rôle sur les sujets de prédilection des autres. En d'autres termes, nous commencerons par montrer ce que deux auteurs ont à dire au sujet de l'espace philosophique qu'occupe le troisième. Plus précisément, nous commencerons par montrer ce que Rawls et Rorty ont à dire sur le domaine propre à Strauss, celui de la vérité, pour ensuite emmener Rawls et Strauss sur le terrain de Rorty, celui de l'historicisme, avant d'écouter Rorty et Strauss au sujet des dimensions de l'être humain, puisque, comme nous le verrons, le programme de Rawls propose une résolution des contradictions apparentes entre pensée et action, public et privé et rationalité et irrationalité. Après ces trois chapitres où chaque philosophe se sera fait l'hôte des deux autres, ce sera au tour de la démocratie libérale de faire comparaître nos trois protagonistes, en entendant ceux-ci au sujet de ses propres préoccupations que sont la liberté, l'égalité et la justice. Il nous est apparu dialogiquement nécessaire de passer par ces thèmes pour créer un dialogue fructueux à partir des positions de chacun.

Pour mener à bien ce dialogue, nous avançons que pour bien comprendre une position ou un concept, il faut la mettre en relation avec son contraire. Par exemple, pour bien comprendre les différents concepts liés à la vérité, comme l'objectivité ou la nature, il faut les opposer aux concepts de subjectivité et de convention. Bien comprendre le point de vue historiciste exige de se positionner face au point de vue de l'éternel. De plus, ce langage, celui des dualismes, nous permet d'exprimer les pensées contrastées de nos trois auteurs au moyen d'un vocabulaire commun. Nous partons en effet du constat que nos trois auteurs en

sont graduellement venus à évoluer dans le jeu de langage propre à leur école de pensée. Leur grille d'analyse de la réalité philosophique et politique s'est rigidifiée avec le temps, et aucun rapprochement ne sera possible tant que l'on ne trouvera pas un vocabulaire commun capable de relier ensemble ces armatures philosophiques fort disparates.

En amont des thèses sur la démocratie libérale que nous livrent Rawls, Rorty et Strauss se trouvent des prises de position fondamentales par rapport à des dualismes classiques. Il faut nécessairement, pour asseoir ses positions théoriques et pratiques, se rapporter à de telles oppositions chargées de sens, de connotations et d'histoire, que ce soit pour les accepter ou les rejeter, car il y a là, comme nous le montrerons bientôt, un langage qui transcende non seulement les doctrines philosophiques mais les disciplines de pensée elles-mêmes. Les dualismes classiques sont des oppositions binaires, le plus souvent vénérables, qui permettent de classer et d'opposer deux ordres de réalité. Ils sont multiples : objectivité-subjectivité, absolu-relatif, nature-convention, réalité-apparence, éternité-histoire, pour ne nommer que ceux qui nous intéresseront dans les deux premiers chapitres. Nous avons choisi une approche par dualismes tranchés au lieu de procéder dans une optique de spectre graduel allant d'un pôle à l'autre car cela nous semblait bien suivre l'idée qu'en ces matières, il ne faut pas minimiser la part d'antagonisme en jeu. Nous défendons l'idée que c'est en ramenant les thèses explicites très diverses des trois auteurs à des prises de position parfois implicites par rapport à un certain nombre de dualismes que nous pourrions les placer sur le même plan, les faire dialoguer et, ultimement, tirer des conclusions d'intérêt général qui ne soient pas tributaires de l'un ou l'autre des jeux de langage propres à nos trois philosophes.

Il ne doit pas faire de doute que le recours à ces dualismes permet de transcender le vocabulaire particulier d'un philosophe, puisque l'idée même de dualisme transcende le domaine de la philosophie et peut être retrouvée dans des domaines aussi variés que

l'anthropologie (C. Lévi-Strauss, qui utilise l'expression oppositions binaires⁴²), l'esthétique (M. Tremblay-Gillon, irréconciliables opposés⁴³), les sciences de l'éducation (J.-L. Chiss, couples notionnels⁴⁴), l'architecture (B. Robinson, inconciliables opposés ou tendances antagonistes⁴⁵) et les sciences sociales (R. Bendix et B. Berger, couples de concepts (*paired concepts*)⁴⁶, et R. Bendix, polarités conceptuelles (*conceptual*

⁴² Cf. Claude Lévi-Strauss, *L'Homme nu*, Paris, Plon, 1971, p. 619 : « La matière première, si l'on peut dire, de la perception visuelle immédiate consiste déjà en oppositions binaires telles que celles du simple et du complexe, du clair et du sombre, du clair sur fond sombre et du sombre sur fond clair, du mouvement dirigé de haut en bas ou de bas en haut, selon un axe droit ou oblique, etc. En suivant des voies auxquelles on reproche d'être trop exclusivement intellectuelles, la pensée structuraliste recouvre donc et ramène à la surface de la conscience des vérités profondes et organiques. Seuls ceux qui la pratiquent connaissent, par expérience intime, cette impression de plénitude qu'apporte son exercice, et par quoi l'esprit ressent qu'il communique vraiment avec le corps. » Cf. également *id.*, *Anthropologie structurale*, Paris, Plon, 1958, p. 169 : « Être et devenir, synchronie et diachronie, simple et ambigu, univoque et équivoque ; toutes formes d'oppositions qu'on peut, semble-t-il, subsumer sous une seule, qui est celle du continu et du discontinu. »

⁴³ Cf. Michèle Tremblay-Gillon, « L'Absent-présent de Denis Juneau », dans *Vie des Arts*, vol. 26, n° 106 (1982), p. 76 : « Finalement, verticalité/horizontalité, lumière/obscurité, poids/légèreté, tension/relâchement, ne nous apparaissent plus comme d'irréconciliables opposés. Ils font corps avec l'image et sont un aspect du tout. »

⁴⁴ Cf. Jean-Louis Chiss, « Sciences du langage : le retour », dans Jean-Louis Chiss, Jacques David, Yves Reuter (éds), *Didactique du français : fondements d'une discipline*, Bruxelles, De Boeck, 2005, p. 79 : « La lucidité épistémologique impose par exemple de constater que des couples notionnels coexistent ou se superposent dans la même zone sensible des didactiques disciplinaires : ainsi les concepts d'*habitus* vs *codification* (empruntés à la sociologie de P. Bourdieu), de *connaissances procédurales* vs *connaissances déclaratives* (empruntés à la psychologie cognitive), de *savoir-faire* vs *savoirs* (installés dans les doctrines pédagogiques) jouent-ils dans le système d'oppositions et de renvois de leurs univers scientifiques propres, tout en se faisant écho sur le terrain multiforme de l'enseignement/apprentissage de la langue et des discours » (c'est l'auteur qui souligne).

⁴⁵ Cf. Benjamin Robinson, *L'Architecture humaniste à l'heure de la globalisation*, mémoire de fin d'études, Liège, Institut supérieur d'architecture Lambert Lombard, 2006, p. 60 : « dimension tragique des inconciliables opposés » ; p. 61 : « Si, à l'aide de ces notions, on relie de nombreuses utopies, on s'aperçoit que bien souvent celles-ci n'empruntent qu'une seule voie, celle de la primauté ou celle du primat. Alors que la réalité se trouve à la croisée de ces deux tendances antagonistes. » ; pp. 77-78 : « Il y a un subtil équilibre qui règne au sein de l'humanité et l'histoire nous montre comment un extrême appelle immédiatement l'apparition spontanée de son opposé (affect-morale, pesanteur-grâce, Angélisme-Barbarie, singularité-universalité, global-local, société primitive-société moderne...). Le piège est évidemment de vouloir remplacer un extrême par un autre. [...] [L]humanité reflète par ses productions le reflet des tensions qui l'animent. Il suffit donc d'avoir conscience de la mouvance dans laquelle on s'inscrit et il en va de notre responsabilité d'architecte, de manière très humble, d'essayer d'apporter une forme d'équilibre. » Cf. également, pp. 132-135.

⁴⁶ Cf. Reinhard Bendix et Bennett M. Berger, « Images of Society and Problems of Concept Formation in Sociology », dans Llewellyn Gross (éd.), *Symposium on Sociological Theory*, Evanston, Row, Peterson and Co., 1959, p. 98 : « It may be possible, however, that the desired comprehensiveness can be achieved by the *paired concepts* which are familiar in sociological theory. Examples are : socialization and individualization, primary and secondary relations, status and contract, symbiosis and cooperation, Gemeinschaft and Gesellschaft, bureaucracy and patrimonialism, and so forth. Such paired concepts are attempts to conceptualize what we know about the range of variability of social phenomena so that we are enabled to deal abstractly with their known extremes, regardless of whether we focus on the level of interactions, of institutions, or of societies as wholes » (c'est l'auteur qui souligne).

polarities)⁴⁷). Elle a aussi été utilisée par des philosophes que tout sépare pour les épauler dans leur tentative de penser le réel. Il suffit de penser aux oppositions Amour-Haine chez Empédocle, intelligible-sensible chez Platon, phénomène-noumène chez Kant et apollinien-dionysiaque chez Nietzsche. Cela dit, il est vrai que Rorty objecterait vigoureusement qu'il ne peut y avoir de structure sous-jacente univoque à l'ensemble de la pensée humaine ou, pour reprendre ses termes, qu'il est impossible d'accéder à un super vocabulaire qui puisse inclure tous les vocabulaires⁴⁸, et que nous nous apprêtons à faire entrer de force trois pensées incomparables dans un même moule arbitraire. Cependant, même s'il est vrai que Rorty ne reconnaît pas la validité de bon nombre de dualismes classiques, toute sa pensée s'organise en fonction de distinctions et d'oppositions. Comme nous le verrons, il y a chez lui ce qu'on pourrait appeler une permanence de la dialectique, mais celle-ci s'oriente le plus souvent en fonction d'oppositions nouvelles ou plus récentes : utile-inutile, normal-anormal, épistémologie-herméneutique, confrontation-conversation, etc. Rorty n'en a donc pas contre l'idée même de dualisme, et même s'il s'oppose à la validité des dualismes classiques, il prend néanmoins position par rapport à ceux-ci (pour les réinterpréter, les dépasser, ou même parfois les conserver) et sa pensée peut donc être mise en relation avec eux.

Il est cependant nécessaire, avant de poursuivre, de dire quelques mots au sujet de notre choix de l'expression « dualismes classiques » pour désigner les oppositions auxquelles nous aurons recours. Dans le monde de la recherche contemporaine (XX^e-XXI^e

⁴⁷ Cf. Reinhard Bendix, *Force, Fate, and Freedom, On Historical Sociology*, Berkeley, University of California Press, 1984, p. 44 : « Weber's conceptual polarities provide a block against utopian tendencies without downgrading the consideration of alternatives. Such considerations are essential, for this is obviously not the best of all possible worlds, but then neither is it the worst. Hence, differences between democracy and a one-party dictatorship, between a technology used for benign or malignant ends, should be carefully considered rather than obliterated in one apocalyptic vision of the forces of darkness and the forces of light. »

⁴⁸ Cf. Richard Rorty, *Contingency, Irony, and Solidarity*, Cambridge, Cambridge University Press, 1989, p. 11 : « [Davidson and Wittgenstein] treat alternative vocabularies as more like alternative tools than like bits of a jigsaw puzzle. To treat them as pieces of a puzzle is to assume that all vocabularies are dispensable, or reducible to other vocabularies, or capable of being united with all other vocabularies in one grand unified super vocabulary. »

siècles), toutes disciplines confondues, plusieurs appellations ont cours : en plus des susmentionnées irréconciliables opposés, polarités conceptuelles, couples de concepts, inconciliables opposés, tendances antagonistes, couples notionnels et oppositions binaires, on pourrait aussi ajouter oppositions antithétiques, parallélismes, ou encore parler à l'instar de P. Rosanvallon⁴⁹ de catégories classiques. Enfin, du côté des trois philosophes qui font l'objet de nos recherches, Rawls parle simplement de dualismes⁵⁰ ; Rorty de démarcations (*demarcations*)⁵¹, de distinctions traditionnelles⁵² ou plus simplement de distinctions⁵³ ; et Strauss d'alternatives fondamentales⁵⁴. Ainsi, les rapports de ces trois penseurs aux dualismes classiques sont très contrastés : Strauss les tient pour immuables et indépassables, Rorty les considère le plus souvent comme désuets et comme pouvant tout à fait être écartés, et finalement Rawls, comme nous l'expliciterons, vise à les subordonner à son projet de la justice comme équité (*justice as fairness*), c'est-à-dire qu'il aura le rapport à ces dualismes qui sied le mieux à son projet politique. Nous avons choisi l'expression « dualismes classiques » comme un candidat de compromis se situant entre l'expression straussienne « alternatives fondamentales », rigide et tributaire du passé, et la désignation rortienne « distinctions traditionnelles », péjorative et tournée exclusivement vers un avenir

⁴⁹ Cf. « L'histoire du mot démocratie à l'époque moderne », *art. cit.*, p. 29.

⁵⁰ Cf. John Rawls, « Kantian Constructivism in Moral Theory », dans *Collected Papers*, édité par Samuel Freeman, Cambridge, Harvard University Press, 1999, p. 304 : « Thus there are a number of affinities between justice as fairness and Dewey's moral theory which are explained by the common aim of overcoming the dualisms in Kant's doctrine. »

⁵¹ Cf. Richard Rorty, *Philosophy and the Mirror of Nature : Thirtieth-Anniversary Edition*, Princeton, Princeton University Press, 2009, p. 132 ; *id.*, « Is Natural Science a Natural Kind? », dans *Objectivity, Relativism, and Truth*, *op. cit.*, pp. 46 et 62. Cf. également Michael Williams, « Introduction to the Thirtieth-Anniversary Edition », dans Richard Rorty, *Philosophy and the Mirror of Nature*, *op. cit.*, p. xvii : « Rorty's reconstruction of the rise and fall of philosophy-as-epistemology embodies a conception of epistemology that connects it with *demarcations projects* » (c'est l'auteur qui souligne).

⁵² Cf. surtout Richard Rorty, *Philosophy and Social Hope*, Londres, Penguin Books, 1999, p. xii et aussi *id.*, *Philosophy and the Mirror of Nature*, *op. cit.*, p. 11.

⁵³ Cf. notamment les passages suivants de l'œuvre de Rorty : « The Priority of Democracy to Philosophy », *art. cit.*, p. 176 ; *Contingency, Irony, and Solidarity*, *op. cit.*, p. 44 ; « Truth without Correspondence to Reality », dans *Philosophy and Social Hope*, *op. cit.*, pp. 27-28 ; « Introduction », dans *Truth and Progress*, Cambridge, Cambridge University Press, 1998, p. 1.

⁵⁴ Cf. surtout *Natural Right and History* [1953], Chicago, University of Chicago Press, 1965, pp. 32, 35, 78 et 125, et aussi « On the *Minos* », dans *Liberalism Ancient and Modern* [1968], Chicago, University of Chicago Press, 1995, p. 75.

ouvert. Le vocable « classique » nous paraît ne pas préjuger de la validité des dualismes auxquels nous nous rapporterons, tout en rappelant leur rôle important dans l'histoire de la pensée.

À notre avis, percer à jour les rapports aux dualismes classiques de nos trois auteurs nous permettra de réinterpréter trois visions incontournables de la démocratie libérale, en plus de les confronter d'une façon éclairante et novatrice qui ira au-delà des habituelles lignes de parti. Notre question de recherche se formule donc ainsi : *Dans un contexte de dialogues de sourds au sujet de l'avenir de la démocratie libérale, les pensées de Rawls, de Rorty et de Strauss peuvent-elles être forcées à dialoguer en faisant s'exprimer chacune d'elles sur les thèmes de prédilection des deux autres, ainsi que sur les principes démocratiques, en se servant des dualismes classiques comme vocabulaire commun?* L'originalité de cet angle d'analyse des dualismes est d'ailleurs à la fois la force et le défi de nos recherches, car étant donné le caractère essentiellement inédit de notre démarche, il nous a été impossible de nous inspirer d'une méthodologie établie ou d'études similaires, et nous nous sommes souvent sentis incongrus dans notre volonté de réinterpréter trois œuvres intimidantes selon ce point de vue inusité. Nous avons néanmoins toujours su conserver la conviction que nos travaux méritaient d'être accomplis, d'abord pour la raison qu'ils pourront au moins servir à faire mieux comprendre Rawls à un straussien, Strauss à un rawlsien, Rorty à un straussien, etc., ensuite parce qu'ils inaugurent un nouveau type de comparaison critique, et enfin, plus généralement, parce que ce travail examinant trois discours sur la démocratie libérale permettait d'éclairer de façon constructive et non partisane la question de l'avenir de ce régime.

Les quatre étapes du dialogue

Pour détailler davantage l'esquisse que nous avons faite de la façon dont se déploiera le dialogue entre Rawls, Rorty et Strauss, notre premier chapitre concernera le thème le plus cher à Strauss, celui de la vérité. Ce thème lui est cher parce que toute son entreprise philosophique est en tension vers ce but, qu'il nomme parfois vérité, mais aussi savoir ou tout. Le projet politique moderne, comme tout projet politique, lui semble dépendre absolument de ce concept au même moment où celui-ci est superbement ignoré. Nous aborderons ce thème au moyen de quatre dualismes qui y sont liés.

Nous enchaînerons avec le thème de l'histoire, puisque pour Rorty, l'idée qui a remplacé la vérité est le point de vue historiciste. Rorty est le genre d'historiciste qui considère que Heidegger ne va pas assez loin. Il désire que ce point de vue imprègne l'ensemble de la culture libérale moderne. Nous opposerons donc trois points de vue sur le dualisme éternité-histoire.

Le troisième thème est celui des dimensions de l'homme et mérite davantage d'explications. La vie de l'homme s'ordonne selon certains axes qui décrivent les diverses divisions de son être. Nous avons choisi les axes pensée-action, public-privé et rationalité-irrationalité. Pour chacun de ces axes, Rawls considère qu'il n'y a pas lieu d'y voir une contradiction insoluble ou une lutte mortelle. Il peut donc procéder à l'élaboration d'un projet politique sur cette base. Rorty et Strauss plaideront au contraire pour une absence radicale d'harmonie au sein de ces trois dualismes, mais bien évidemment de façon différente.

Pour terminer, nos trois auteurs seront conviés à discuter des principes les plus familiers aux habitants des démocraties libérales. Le débat aura alors complètement délaissé les questions plus abstraites pour s'intéresser aux mêmes choses qui intéressent le

démocrate moyen, soit la liberté, l'égalité et la justice, que nous présenterons encore une fois sous forme de dualismes.

Afin de répondre à notre question de recherche, nous exposerons au total le rapport de nos trois auteurs à quatre thèmes et à 11 dualismes. Suite à cette exposition des faits, au cours de laquelle s'inséreront quelques bribes de comparaison et de critiques, nous aurons tous les éléments en main pour prendre position de façon adéquate. Nous proposerons ainsi, en conclusion, dans un premier temps, de poser un jugement critique d'ensemble et d'identifier celui qui, parmi Rawls, Rorty et Strauss, propose le discours sur la démocratie libérale le plus cohérent, le plus nuancé et complexe, et le plus à même de réfuter les deux autres. Cela nous mènera à identifier une voie pour l'avenir de la philosophie politique. Par la suite, nous confronterons directement les rapports de nos trois auteurs aux 11 dualismes et aux quatre thèmes afin d'inaugurer cette comparaison et ce dialogue sur un même plan dont nous avons dénoncé l'absence. Pour terminer, nous montrerons vers quelles solutions pour l'avenir de la démocratie libérale nos recherches nous ont mené.

1. LA DÉMOCRATIE LIBÉRALE ET LA VÉRITÉ

La notion de vérité est intimidante pour tout chercheur. Elle est particulièrement prise au sérieux par Strauss, qui l'érige en fin ultime de la pensée. Pour lui, la philosophie ne peut s'exercer sans une tension vers cette fin, sans un désir inextinguible et peut-être sisyphien vers cet objectif. Même si Strauss voit les failles dans le fait de *croire* en la vérité, il refuse pour autant de reléguer ce concept aux oubliettes. Pour traiter le thème de la vérité, un certain nombre de dualismes s'offraient à nous, et nous avons concentré nos efforts sur les quatre suivants : objectivité-subjectivité, absolu-relatif, nature-convention et réalité-apparence. Nous avons choisi d'en écarter certains autres, comme le dualisme universel-particulier, trop apparenté au dualisme absolu-relatif pour mériter une section à lui seul, ou encore le dualisme essence-accident, qui ne nous apparaissait pas prêter aussi bien à une analyse pertinente des écrits de nos auteurs, faute de figurer au centre de leur propos à tous trois. Relativement à ces quatre dualismes, nous verrons que pour Strauss, la vérité correspond au point de vue objectif, absolu, réel et naturel sur les choses. À l'opposé, une personne qui considère que la vérité n'est qu'une chimère pourra avancer que l'homme ne s'extirpe jamais du domaine de la subjectivité, du relatif, de l'apparence et de la convention⁵⁵. Cependant, cela ne signifie pas que la manière traditionnelle de concevoir la vérité comme correspondant au point de vue objectif, absolu, réel et naturel est celle qui doit prévaloir. Par exemple, Rorty affirme sans détour que nous devons concevoir la vérité

⁵⁵ Cf. Leo Strauss, *Natural Right and History*, *op. cit.*, p. 11, sur les différences entre le conventionnalisme de l'Antiquité et l'école historique qui a émergé au XIX^e siècle.

sans la notion de correspondance avec la réalité⁵⁶. Un Rawls, quant à lui, tentera de prendre position au sujet de la vérité aussi minimalement que possible. Comme pour tous les chapitres, nous commencerons par le point de vue de Rawls, enchaînerons avec celui de Rorty et terminerons avec celui de Strauss.

⁵⁶ Cf. son texte de 1994, « Truth without Correspondence to Reality », publié pour la première fois en anglais dans *Philosophy and Social Hope*, *op. cit.*, pp. 23-46, et dont une version en français apparaît dans l'ouvrage *L'Espoir au lieu du savoir : introduction au pragmatisme*, Paris, Albin Michel, 1995, pp. 17-54.

1.1 Rawls : un modèle de société qui contourne les débats controversés

Nous avons mentionné en introduction l'idée que Rawls vise à subordonner les dualismes classiques à son projet de *justice as fairness*. Par là, nous voulons signifier qu'il vise à adopter le rapport aux dualismes classiques qui lui permettra le mieux de déployer l'arsenal de sa théorie de la justice comme équité. Sans vouloir confondre les doctrines rawlsienne et rortienne⁵⁷, nous suivons en cela l'analyse qu'a faite Rorty du projet rawlsien en 1988 : « Rawls puts politics first, and philosophy second⁵⁸. » Cette formule lapidaire se comprend ainsi : Rawls veut proposer un projet politique, celui de *justice as fairness* et du libéralisme politique, et il aura, pour les besoins strictement politiques de la société, le rapport aux dualismes classiques qui y sied le mieux. Rorty explicite sa pensée en avançant que Rawls fait partie des pragmatistes qui vont « [put] politics first and [tailor] a philosophy to suit⁵⁹. » Rawls a peut-être, dans son for intérieur, un rapport personnel aux dualismes classiques qui se distingue de celui préconisé par *justice as fairness*, mais son projet politique a son rapport aux dualismes classiques bien à lui. Le libéralisme politique de Rawls veut en effet entretenir le rapport le plus neutre possible face aux grandes questions de la vie humaine (comme la question du bien, du bonheur, de la vertu, etc.), afin d'être une *conception politique* de la justice, plutôt qu'une *doctrine compréhensive* qui prendrait position sur ces grandes questions tout en s'aliénant inévitablement une portion significative des citoyens. Rappelons que pour Rawls, une conception politique de la justice

⁵⁷ Rawls, au moins depuis l'article « Kantian Constructivism in Moral Theory » [1980], *art. cit.*, et particulièrement depuis l'ouvrage *Political Liberalism* [1993], dont nous utilisons la *Expanded Edition*, New York, Columbia University Press, 2005, n'est pas un historiciste radical comme Rorty, mais il emprunte bon nombre d'idées à l'historicisme afin de montrer que sa théorie colle aux idées implicites de la culture démocratique-libérale. Cf. Jan-Werner Müller, « Rawls, Historian : Remarks on Political Liberalism's 'Historicism' », dans *Revue internationale de philosophie* 2006/3, n° 237, p. 328 : « Even those who do not confuse the later Rawls with Richard Rorty would argue that, while he is not a complete 'contextualist', Rawls had conceded far too much to questions of political and social stability — and thereby to historical contingency. »

⁵⁸ Richard Rorty, « The Priority of Democracy to Philosophy », *art. cit.*, p. 191.

⁵⁹ *Ibid.*, p. 178.

est une conception de la justice qui tente d'être si générale qu'elle sera fort peu controversée, et donc compatible avec un maximum de doctrines compréhensives. Ces dernières sont des prises de position substantielles sur des questions morales, philosophiques et religieuses qui vont inévitablement varier d'un citoyen à l'autre, en raison du fait incontournable du pluralisme dans nos démocraties. Pour utiliser les termes de Rawls, une conception politique vise à être indépendante (*freestanding*), c'est-à-dire qu'elle vise à dépendre d'un minimum de fondements substantiels et compréhensifs : « Political liberalism, then, aims for a political conception of justice as a freestanding view. It offers no specific metaphysical or epistemological doctrine beyond what is implied by the political conception itself⁶⁰. » Il est nécessaire que cette conception politique de la justice soit ainsi si elle veut rallier l'adhésion de la majorité des citoyens d'un régime. Il reste à voir cependant si ce large consensus espéré par Rawls est réalisable. Néanmoins, le rapport aux dualismes classiques du projet de Rawls est donc un rapport qui se veut neutre et accommodant.

Concernant plus particulièrement les dualismes se rattachant à la vérité, Rawls avance que la vérité n'est pas le but de sa théorie de *justice as fairness* et d'un régime politique qui en adopte les principes. Le but est autre : il faut se montrer raisonnable, tolérant, pluraliste et rassembleur, et réserver à la vie privée la recherche de la vérité, voire même la dénonciation de cette recherche. La théorie de Rawls ne peut pas affirmer une vérité importante avec conviction, car elle serait alors coupable d'avoir tranché à la place de l'individu particulier. Ce que Rawls nomme « le fait du pluralisme raisonnable » l'encourage à cette prudence, celui-ci stipulant que les conditions politiques et sociales des démocraties modernes et leur défense des droits et libertés entraînent comme conséquence permanente que les doctrines raisonnables compréhensives d'ordre moral, philosophique et

⁶⁰ John Rawls, *Political Liberalism*, *op. cit.*, p. 10.

religieux seront diverses et qu'aucune ne fera l'unanimité⁶¹. Rawls considère que ce fait est inévitable :

[...] political liberalism assumes the fact of reasonable pluralism as a pluralism of comprehensive doctrines, including both religious and nonreligious doctrines. This pluralism is not seen as disaster but rather as the natural outcome of the activities of human reason under enduring free institutions⁶².

Et comme le souligne T. Nagel, cela est directement attribuable aux principes démocratiques : « Pluralism [...] is the natural result of a regime of basic individual rights and freedoms⁶³. » D. Rose ajoute que ce fait du pluralisme modifie radicalement les négociations entre agents car ceux-ci ne peuvent pas compter sur le fait que leurs semblables partagent leurs convictions profondes⁶⁴. En outre, ce que Rawls nomme le fait de l'oppression l'incite à ne pas insister pour essayer de modifier cet état de fait. En effet, celui-ci stipule que seule la coercition de l'État peut assurer l'adhésion de l'ensemble des citoyens à une doctrine compréhensive particulière⁶⁵. Comme le soutient T. Nagel, on ne peut jamais atteindre naturellement ou spontanément une telle unanimité dans une société : « Rawls points out that the maintenance of orthodoxy of that kind has always required oppression because harmonious agreement over fundamental values does not maintain itself naturally⁶⁶. » L'exemple de l'Inquisition, qui revient souvent dans les textes de Rawls, est emblématique de ce dernier fait selon lui, car loin de constituer un accident de l'histoire, il représente plutôt une conséquence inévitable de la volonté mal avisée d'unir les

⁶¹ Cf. John Rawls, « The Domain of the Political and Overlapping Consensus » [1989], dans *Collected Papers*, *op. cit.*, p. 474 ; *id.*, *Political Liberalism*, *op. cit.*, p. 36.

⁶² John Rawls, *Political Liberalism*, *op. cit.*, p. xxiv.

⁶³ Thomas Nagel, « Rawls and Liberalism », dans Samuel Freeman (éd.), *The Cambridge Companion to Rawls*, Cambridge, Cambridge University Press, 2003, p. 83.

⁶⁴ Cf. David Rose, « Postmodern Political Values : Pluralism and Legitimacy in the Thought of John Rawls and Gianni Vattimo », dans *Contemporary Political Theory*, vol. 7, n° 4 (novembre 2008), p. 420.

⁶⁵ Cf. John Rawls, *Political Liberalism*, *op. cit.*, p. 37.

⁶⁶ Thomas Nagel, « Rawls and Liberalism », *art. cit.*, p. 83.

consciences⁶⁷. En somme, étant donné les faits du pluralisme raisonnable et de l'oppression, la conception politique de la justice n'exige pas d'adhérer à certaines idées et se veut une conception minimale susceptible d'entrer en conflit avec un minimum de doctrines compréhensives et d'assurer une cohésion de base à la société.

Pour préciser et développer la manière dont s'y prend Rawls pour élaborer une théorie qui puisse guider les hommes tout en demeurant neutre à l'égard des questions fondamentales, tournons-nous vers cette excellente illustration de T. Nagel :

It is true that with respect to any issue of individual rights, such as homosexuality, two very different arguments can be offered on the side of liberty. The first is that there is nothing wrong with homosexuality, so it should not be prohibited. The second is that, whether or not homosexuality is morally wrong, sex is one of those highly personal matters that should not be controlled by a society on the basis of the convictions of a majority of its members. [...] [T]here is an important point to the appeal by some liberals, in the style of Rawls, to the second, higher-order argument, which belongs specifically to political rather than overall moral theory. Whether or not it actually commands wide acceptance, the second-order argument tries to appeal to a value which all members of a pluralistic liberal society could reasonably accept even if they disagreed fundamentally in their beliefs about sexual morality⁶⁸.

Rawls désire donc nous faire réfléchir à un second degré, nous faire accepter certaines choses au nom d'une tolérance et d'un respect qui se veulent métaphysiquement neutres, plutôt que d'essayer de nous convaincre de la vérité de telle ou telle doctrine compréhensive.

Par ailleurs, en plus de laisser l'adhésion à certaines vérités à la discrétion de chacun, la théorie de Rawls vise aussi, plus fondamentalement, à éviter de se prononcer sur le statut même de la vérité. Cela est particulièrement vrai depuis *Political Liberalism*, tel que l'on peut le constater dans ce passage :

[Political constructivism] does not, however, as rational intuitionism does, use (or deny) the concept of truth ; nor does it question that concept, nor could it say that the concept

⁶⁷ Cf. John Rawls, « The Domain of the Political and Overlapping Consensus », *art. cit.*, p. 475 ; *id.*, *Political Liberalism*, *op. cit.*, p. 37 ; *id.*, *Justice as Fairness : A Restatement*, édité par Erin Kelly, Cambridge, Harvard University Press, 2001, p. 34.

⁶⁸ Thomas Nagel, « Rawls and Liberalism », *art. cit.*, pp. 74-75.

of truth and its idea of the reasonable are the same. Rather, within itself the political conception does without the concept of truth [...]»⁶⁹.

Prendre position de manière trop tranchée au sujet du statut même de la vérité nuirait effectivement à son projet d'adhésion maximale des citoyens à sa conception politique de la justice. Dans la conception de Rawls, les citoyens sont donc tout autant libres de croire que la vérité est l'objectif ultime que de croire qu'elle est plutôt un leurre vénérable mais caduc dont on gagnerait à se départir. On pourrait donc avancer que la théorie de Rawls peut agréer autant à des hommes comme Strauss qu'à des hommes comme Rorty. Et Rawls, toujours dans l'optique du constructivisme politique mentionné dans le dernier passage cité, propose de remplacer l'idée de la vérité par l'idée du raisonnable, puisque « the idea of the reasonable makes an overlapping consensus of reasonable doctrines possible in ways the concept of truth may not⁷⁰. » L'objectif ultime de sa théorie évite le piège dans lequel tombent bien d'autres théories politiques, celui de tenter de rallier les hommes à une doctrine compréhensive, et réussit peut-être ainsi à identifier un objectif qui serait plus modeste mais par le fait même plus facile à atteindre. Rawls tente donc de placer sa théorie politique à un autre niveau, un niveau peut-être inédit et fort prometteur, le niveau politique plutôt que métaphysique (distinction que nous expliciterons plus loin). Cela aura l'avantage d'éviter les controverses, comme il le dit lui-même : « Holding a political conception as true, and for that reason alone the one suitable basis of public reason, is exclusive, even sectarian, and so likely to foster political division⁷¹. » Rawls, qui défend sa conception politique de la justice tout en évitant soigneusement de dire si celle-ci prétend ou non à la vérité, se prémunit contre certaines critiques tout en se munissant de nouveaux outils.

⁶⁹ John Rawls, *Political Liberalism*, *op. cit.*, p. 94.

⁷⁰ *Ibid.*

⁷¹ *Ibid.*, p. 129.

T. Pogge avance pour sa part que Rawls a une vision de la vérité qui s'éloigne passablement de la vision théorique traditionnelle et qui place résolument ce dernier dans une perspective pratique et pragmatique :

[...] in Rawls's view, the truth of a conception of justice consists in its ability to appeal and motivate. Going a little further, one might say that the point of political philosophy is not merely to show that certain principles are true, but to make them true by motivating the struggle for their gradual implementation⁷².

Nous acceptons cette analyse pragmatiste de la pensée de Rawls, avec la réserve suivante : celui-ci ne nous paraît pas utiliser le mot « vérité » dans un sens nouveau, mais simplement écarter ce mot de son vocabulaire.

Le rapport particulier de Rawls à la vérité lui permet notamment de présenter un certain nombre de « faits », de « convictions » et de « truismes » qui n'ont pas à être démontrés apodictiquement, et qui sont plutôt des postulats, car Rawls ne prétend pas présenter la vérité sur le régime démocratique, mais propose simplement une façon d'en assurer le fonctionnement. Nous pensons ici aux faits du pluralisme raisonnable et de l'oppression, mentionnés plus haut, mais aussi à des passages comme celui où Rawls avance que « we start from the conviction that a constitutional democratic regime is reasonably just and workable, and worth defending⁷³ », ou celui où il dit que « In *Theory [of Justice]*, §17, it is said that we do not deserve (in the sense of moral desert) our place in the distribution of native endowments. This statement is meant as a moral truism⁷⁴ » pour ensuite indiquer dans une note que : « the remark is not made from within any particular comprehensive philosophical or moral doctrine. Rather, I assume that all reasonable such doctrines would endorse this remark [...]»⁷⁵. » En d'autres termes, Rawls fait des propositions qui visent uniquement à assurer le bon fonctionnement de la démocratie

⁷² Thomas W. Pogge, *Realizing Rawls*, Ithaca, Cornell University Press, 1989, p. 6.

⁷³ John Rawls, *Justice as Fairness : A Restatement*, op. cit., p. 37.

⁷⁴ *Ibid.*, p. 74.

⁷⁵ *Ibid.*, p. 74 note 42.

libérale, et non à exprimer la vérité sur l'Être, ce qui est possible dans la mesure où les exigences de la vie pratique sont distinctes des exigences de la vie théorique.

En somme, la théorie rawlsienne de *justice as fairness* ne tranche pas au sujet du statut même de la vérité, elle s'attarde davantage à l'idée du raisonnable, elle laisse l'énonciation de vérités aux doctrines compréhensives, et elle se limite à énoncer certains faits qui sont considérés consensuels sans pour autant les présenter comme vrais. Selon ce qu'en dit Rorty, Rawls vise à faire une défense de la tolérance qui contourne la question de la vérité : « [Rawls] disengages the question of whether we ought to be tolerant and Socratic from the question of whether this strategy will lead to truth⁷⁶. » *Justice as fairness* vise, comme nous le verrons bientôt, un consensus intersubjectif, en se basant sur ce sur quoi s'entendent la majorité des citoyens démocratiques raisonnables d'aujourd'hui, sans pour autant que cela soit ou ne soit pas une preuve que ce consensus est vrai. Comme le souligne G. Grant, quoique sur une note plus critique : « That Rawls writes within the assumptions of modern liberalism is evident in every page of his writing⁷⁷. » Rawls demeure à l'intérieur des convictions du régime démocratico-libéral par souci d'élaborer une théorie politique qui épouse les contours des idées partagées par une majorité des citoyens et qui prétend raisonnablement rallier ceux-ci à son projet.

1.1.1 Objectivité-subjectivité : la voie mitoyenne de la conception politique de la justice

Le dualisme objectivité-subjectivité est ce qui permettrait de distinguer entre un discours sur les choses qui serait parfaitement neutre, voire divin, et un discours sur les choses qui serait biaisé, personnel et particulier. Comme nous l'avons déjà mentionné, Rawls se base sur les convictions déjà existantes au sein de la société démocratico-libérale

⁷⁶ Richard Rorty, « The Priority of Democracy to Philosophy », *art. cit.*, p. 191.

⁷⁷ George Grant, *English-Speaking Justice*, Anansi, Toronto, 1985, p. 94 note 4.

pour échafauder les grandes lignes de sa théorie. Son projet fait donc partie d'un contexte et il n'aurait aucun sens à l'extérieur de ce contexte. De plus, son projet vise à rendre explicites, publics et cohérents les principes qui sont implicites au contexte démocratique actuel, et non pas à proposer une théorie qui serait étrangère aux idées les plus familières des citoyens démocratiques. Rawls ne propose pas une nouvelle théorie, il met de l'ordre dans ce qui existe déjà. Pour reprendre ses propres termes :

In a democratic society there is a tradition of democratic thought, the content of which is at least familiar and intelligible to the educated common sense of citizens generally. Society's main institutions, and their accepted forms of interpretation, are seen as a fund of implicitly shared ideas and principles. Thus, justice as fairness starts from within a certain political tradition [...]⁷⁸.

Rawls essaie de dépasser le point de vue subjectif de chacun sur la question de la justice et de la politique. Il ne le fait cependant pas en aspirant à un point de vue objectif, définitif et éternel sur le problème, mais plutôt en se satisfaisant d'un point de vue que l'on qualifiera d'intersubjectif. Celui-ci rallie, virtuellement ou théoriquement, au moyen du consensus par recoupement (*overlapping consensus*), toutes les consciences raisonnables de la société. Cette posture intersubjective est visible dans le fait que pour les besoins politiques et pratiques, il réinterprète la notion d'objectivité pour lui donner le sens de ce qui est le fruit d'un accord entre personnes raisonnables et compétentes⁷⁹. Pour reprendre les termes de N. Tampio, selon le constructivisme politique de Rawls, « [t]o say that a political conception is objective is only to say that it is sufficient to convince other citizens that it is reasonable⁸⁰. » Un accord des consciences nous paraît intersubjectif puisqu'il ne réfère pas à un arrière-plan fixe et transcendant, ce qui serait le propre d'un énoncé objectif au sens traditionnel.

⁷⁸ John Rawls, *Political Liberalism*, *op. cit.*, p. 14.

⁷⁹ Cf. *ibid.*, p. 119.

⁸⁰ Nicholas Tampio, « Rawls and the Kantian Ethos », dans *Polity*, vol. 39, n° 1 (janvier 2007), p. 95.

Rawls ne se pose pas en Législateur apportant les tables sacrées de la Loi qu'il aurait découvertes dans sa tour d'ivoire, mais plutôt en philosophe qui procède à l'explicitation de l'implicite et à la mise en ordre de ce qui est partiellement désordonné. Comme il le dit : « we look to the fundamental ideas implicit in the public political culture and seek to uncover how citizens themselves might, on due reflection, want to conceive of their society as a fair system of cooperation over time⁸¹. » Cette précision quelque peu historiciste, si l'on suit l'interprétation qu'en donne Rorty dans « The Priority of Democracy to Philosophy », cité plus tôt, est au moins visible depuis l'article de Rawls intitulé « Kantian Constructivism in Moral Theory », publié en 1980, dans lequel on peut lire que :

What justifies a conception of justice is not its being true to an order antecedent to and given to us, but its congruence with our deeper understanding of ourselves and our aspirations, and our realization that, given our history and the traditions embedded in our public life, it is the most reasonable doctrine for us⁸².

Le projet de Rawls est donc enraciné dans un contexte et ne vise pas à atteindre la vérité objective sur la politique, pour tous les temps et tous les lieux. De plus, le côté pragmatiste de sa théorie ressort dans ces mêmes pages. En effet, il y affirme que « the social task is primary⁸³ », plutôt que la tâche de donner une réponse objective aux problèmes théoriques.

Ce détournement clair de toute visée objective qu'opère Rawls dans sa théorie politique se précise dans l'article intitulé « Justice as Fairness : Political not Metaphysical », publié en 1985, où Rawls expose la distinction entre conception politique et conception métaphysique de la justice⁸⁴, montrant que sa théorie ne vise pas à prendre position, au niveau *métaphysique*, au sujet de grandes questions philosophiques, morales ou religieuses, mais vise plutôt à demeurer au niveau *politique*, un niveau qui permet de garder un maximum de questions fondamentales en suspens dans le domaine public et qui permet

⁸¹ John Rawls, *Political Liberalism*, *op. cit.*, p. 46.

⁸² John Rawls, « Kantian Constructivism in Moral Theory », *art. cit.*, pp. 306-307.

⁸³ *Ibid.*, p. 306.

⁸⁴ Cf. John Rawls, « Justice as Fairness : Political not Metaphysical » [1985], dans *Collected Papers*, *op. cit.*, p. 388.

d'aménager un espace privé où chacun pourra trancher à part soi. Selon R. Alejandro, que Rawls évite ou écarte ces grandes questions dans le contexte de sa conception politique de la justice est tout à fait intentionnel⁸⁵. La distinction entre niveaux politique et métaphysique trouvera sa pleine exposition dans son livre de 1993, *Political Liberalism*, où il développe l'idée du libéralisme politique, théorie qui se veut politique plutôt que métaphysique, et qui se veut donc intersubjective dans le contexte démocratique plutôt qu'objective pour l'ensemble de l'humanité. Ce second grand ouvrage de Rawls vise à rectifier le tir suite à *A Theory of Justice* et à exposer clairement la distinction cruciale entre doctrine compréhensive et conception politique⁸⁶.

Le projet de Rawls est donc un projet qui ne vise pas à atteindre un point de vue objectif et définitif sur la théorie politique, mais qui vise plutôt à organiser la société démocratique actuelle en fonction de ses principes sous-jacents, soit une certaine vision de la liberté, de l'égalité, de la justice et de la tolérance. Le projet de Rawls, par pragmatisme, accorde aussi la priorité au bon déroulement pratique des choses et non à la résolution, une fois pour toutes, de problèmes théoriques. Cela implique que Rawls ne s'occupe pas non plus de la justification ultime de la conception politique de la justice, car cela déborderait du cadre du libéralisme politique pour empiéter sur le terrain de la doctrine philosophique, morale ou religieuse. Comme le souligne à juste titre B. Dreben en commentant la page 14 de *Political Liberalism* déjà citée :

For Rawls the task of political philosophy is to work out from this “fund of implicitly shared ideas and principles” an explicit, (and hopefully) coherent liberal political conception. This fund, this “tradition of democratic thought” is the starting point. *You do not argue for it. You do not ground it. You see what it leads to*⁸⁷.

⁸⁵ Cf. Roberto Alejandro, « What Is Political about Rawls's Political Liberalism? », dans *The Journal of Politics*, vol. 58, n° 1 (février 1996), p. 3.

⁸⁶ Cf. John Rawls, *Political Liberalism*, *op. cit.*, p. xv.

⁸⁷ Burton Dreben, « On Rawls and Political Liberalism », dans Samuel Freeman (éd.), *The Cambridge Companion to Rawls*, *op. cit.*, p. 323, nous soulignons.

Les trois dernières phrases, que nous soulignons, sont particulièrement cruciales. Elles indiquent une fois de plus que Rawls ne vise pas l'objectivité mais bien l'intersubjectivité dans un contexte démocratique. La théorie de Rawls s'échafaude sur des principes largement partagés et donnés à l'avance.

Cette aspiration à une légitimité pas tout à fait objective se reflète également dans la manière dont les personnes placées dans la position originelle choisissent leur conception de la justice. Rawls affirme clairement que ces personnes n'auront pas accès à toutes les alternatives pour faire un choix ; elles seront plutôt placées devant un « menu » limité comprenant « the more important conceptions of political justice found in our tradition of political philosophy, together with several other alternatives we want to examine⁸⁸. » Rawls est conscient que cette méthode ne pourra jamais permettre de déterminer *la* meilleure conception de la justice, objectivement parlant. Cependant, elle permettra de remplir l'objectif premier de Rawls : faire un choix satisfaisant, pour nos besoins, parmi un nombre volontairement limité d'alternatives connues⁸⁹. Le projet de Rawls paraît ainsi plus pragmatique qu'utopiste ou idéaliste. Et même si, à son avis, ses deux principes de justice devraient être choisis en suivant la méthode qu'il décrit, Rawls reconnaît qu'il serait excessif de soutenir que ses principes seraient toujours ceux choisis, même avec une liste complète ou avec n'importe quelle autre liste⁹⁰ (ce qui peut être interprété comme un curieux aveu de faiblesse ou au contraire comme une démonstration d'humilité). Avec une telle méthode de sélection, et avec les réserves exprimées par Rawls sur la portée de cette sélection, il serait difficile de défendre l'idée que *justice as fairness* a une visée objective. L'objectif paraît, plus modestement, être l'accord des consciences dans un contexte déterminé.

⁸⁸ John Rawls, *Justice as Fairness : A Restatement*, op. cit., p. 83.

⁸⁹ Cf. *ibid.*

⁹⁰ Cf. *ibid.*, p. 95.

Ce penchant rawlsien pour l'accord intersubjectif trouve son point culminant dans l'idée du consensus par recoupement (*overlapping consensus*). Ce consensus par recoupement se base sur un certain nombre d'idées ou de faits exposés par Rawls, notamment deux faits exposés plus haut, à savoir le fait du pluralisme raisonnable et le fait de l'oppression⁹¹. L'idée du consensus par recoupement se base également sur la distinction entre conception politique et doctrine compréhensive. Cette idée s'expose ainsi : une portion significative des adhérents aux multiples doctrines compréhensives raisonnables d'ordre religieux, moral ou philosophique sont en mesure de s'entendre sur une conception politique qui, en se voulant indépendante de toute doctrine compréhensive et donc *freestanding*⁹², permet un accord au-delà des différences parfois importantes entre leurs doctrines⁹³. Cet accord ne consiste pas en un compromis équilibré entre différentes tendances ou tensions au sein des citoyens⁹⁴, mais consiste plutôt en un accord sur une conception politique bien définie, accord que chaque citoyen fait à partir de son propre point de vue dérivé de sa doctrine compréhensive⁹⁵, et donc, pour des raisons qui peuvent différer d'un citoyen à l'autre⁹⁶. Rawls admet que rien ne garantit que le résultat ou le contenu du consensus par recoupement consistera en sa théorie de la justice comme équité (*justice as fairness*), ni même qu'il sera possible de trouver une conception raisonnable, quelle qu'elle soit, qui permette un tel accord⁹⁷, ce qui est tout de même un aveu important à ne pas oublier au moment de statuer sur le caractère réalisable du projet de Rawls. Toutefois, il soutient que *justice as fairness* comporte un certain nombre de caractéristiques qui devraient faciliter un consensus autour de celle-ci, notamment parce qu'elle ne

⁹¹ Cf. *ibid.*, pp. 33-36

⁹² Cf. John Rawls, *Political Liberalism*, *op. cit.*, p. 144.

⁹³ Cf. John Rawls, *Justice as Fairness : A Restatement*, *op. cit.*, p. 32.

⁹⁴ Cf. John Rawls, *Political Liberalism*, *op. cit.*, p. 39.

⁹⁵ Cf. *ibid.*, p. 134.

⁹⁶ Cf. John Rawls, *Justice as Fairness : A Restatement*, *op. cit.*, p. 32.

⁹⁷ Cf. *ibid.*, p. 37.

présuppose aucune doctrine compréhensive particulière et que ses idées fondamentales dérivent de la culture politique publique⁹⁸.

En somme, le consensus par recoupement peut exister lorsque chaque citoyen réalise qu'il lui est possible d'adhérer à la même conception politique qu'une grande portion de ses concitoyens sans renier sa doctrine compréhensive. Bien qu'en théorie, comme l'explique D. Rose, ce consensus soit stable⁹⁹, son existence demeure hypothétique, comme en témoignent les marques de réserves de Rawls qui ponctuent des passages comme celui-ci :

We try, *so far as we can*, neither to assert nor to deny any particular comprehensive religious, philosophical, or moral view, or its associated theory of truth and the status of values. Since we assume each citizen to affirm some such view, we *hope* to make it possible for all to accept the political conception as true or reasonable from the standpoint of their own comprehensive view, whatever it may be¹⁰⁰.

Néanmoins, puisque Rawls essaie, par le consensus par recoupement, de joindre différentes consciences particulières sans aspirer à un point de vue de surplomb transculturel ou transpolitique, le statut de ce consensus est intersubjectif plutôt que strictement objectif ou subjectif. Cela, comme le souligne T. Pogge, fait en sorte que sa théorie ne prétend pas à la vérité¹⁰¹.

Somme toute, nous soutenons que le rapport de Rawls au dualisme objectivité-subjectivité est subordonné à son projet de *justice as fairness*. Rawls a une visée pragmatique ; sa priorité est de résoudre un problème politique, le problème d'ordonner une société divisée par des allégeances à diverses doctrines compréhensives¹⁰². Il constate que de laisser chaque citoyen dans la solitude de sa conscience subjective sans essayer d'aménager un espace d'entente collectif nuit à la cohésion de la société, mais il reconnaît du même coup que la solution ne se trouvera pas dans la découverte ou l'imposition d'une

⁹⁸ Cf. *ibid.*, p. 33.

⁹⁹ Cf. David Rose, « Postmodern Political Values : Pluralism and Legitimacy in the Thought of John Rawls and Gianni Vattimo », *art. cit.*, p. 421.

¹⁰⁰ John Rawls, *Political Liberalism*, *op. cit.*, p. 150, nous soulignons.

¹⁰¹ Cf. Thomas W. Pogge, *Realizing Rawls*, *op. cit.*, p. 4.

¹⁰² Cf. John Rawls, *Political Liberalism*, *op. cit.*, p. xviii.

doctrine compréhensive prétendument objective. Ces deux solutions étant à éviter, il a proposé une voie intermédiaire, une voie intersubjective, et une voie politique plutôt que métaphysique, la voie de la conception politique de la justice. Celle-ci lui permet de rallier un maximum de citoyens autour d'un projet qui, au fond, présente des idées avec lesquelles ils sont déjà d'accord en partie. Il a donc d'abord un projet politique en tête, et il déploie un arsenal philosophique qui est choisi en fonction de ce projet.

1.1.2 Absolu-relatif : une contrainte minimale, ni absolutiste ni relativiste

Une conception politique visant l'absolu serait une conception politique qui vise à trouver puis à imposer une vision du juste et du bien qui prétend valoir absolument, c'est-à-dire qui en est la vision définitive et universelle. D'autre part, une conception politique se situant à l'autre extrême du spectre, une conception politique purement relativiste, viserait à laisser chaque citoyen parfaitement libre et à ne proposer aucun cadre pour arbitrer leurs relations et leur coopération. À la lumière de ce qui a été exposé dans la section précédente, sur le rapport de Rawls au dualisme objectivité-subjectivité, il ne sera pas étonnant que soit défendue ici la thèse que le projet de Rawls se situe entre l'absolutisme et le relativisme. Il reste cependant à expliciter comment s'articule le rapport de Rawls à cet autre dualisme classique.

Rawls veut proposer un cadre politique tout en veillant à ce que celui-ci ne soit pas directement contraignant. Cela est rendu possible par la vision de Rawls des rapports entre le juste et le bien. Il avance l'idée que le juste est antérieur au bien, c'est-à-dire que l'on peut défendre une conception du juste qui ne se fonde sur aucune théorie « pleine » du bien (*full theory of the good*)¹⁰³. Cela signifie qu'il est possible pour la théorie de *justice as*

¹⁰³ Cf. John Rawls, *A Theory of Justice: Revised Edition* [1^{ère} éd. 1971], Cambridge, Belknap Press of Harvard University Press, 1999, pp. 349-350.

fairness de proposer un cadre juste de coopération pour l'ensemble d'une société tout en évitant d'imposer une vision substantielle des choses à chaque citoyen. Prenons par exemple le premier principe de justice, tel qu'il est formulé au début de *Political Liberalism* :

Each person has an equal claim to a fully adequate scheme of equal basic rights and liberties, which scheme is compatible with the same scheme for all ; and in this scheme the equal political liberties, and only those liberties, are to be guaranteed their fair value¹⁰⁴.

L'un des effets de ce principe est de n'imposer aucune direction précise à la vie des citoyens, mais plutôt de garantir l'inviolabilité de certains droits et libertés. Cela fait en sorte que chaque citoyen se voit aménager un espace privé dans lequel il est libre de choisir sa doctrine compréhensive et de vivre en accord avec celle-ci, à la condition de ne pas empiéter sur l'espace privé des autres citoyens. Rawls détermine donc ce qui constitue un cadre de coopération juste sans avoir pris position par rapport à une théorie pleine du bien ou à une doctrine compréhensive. En somme, Rawls élabore un guide formel à la vie en société (comme l'ont souligné R. Ege et H. Igersheim, notamment¹⁰⁵), mais avec un minimum de substance en quelque sorte, laissant cet aspect à la discrétion de chacun. Bien sûr, les citoyens seront d'une certaine manière contraints, comme l'avoue explicitement Rawls¹⁰⁶, mais cette contrainte sera minimale. La théorie de *justice as fairness*, au moyen du premier principe de justice, évite donc à la fois l'intolérance de l'absolutisme et la tolérance excessive du relativisme.

La théorie de *justice as fairness* évite aussi l'absolutisme par, on l'a vu, sa posture vis-à-vis de la vérité. Rawls ne se présente pas en tant que porte-parole du point de vue absolu et vrai sur les choses, mais demeure dans le contexte plus relatif de notre situation

¹⁰⁴ John Rawls, *Political Liberalism*, *op. cit.*, p. 5.

¹⁰⁵ Cf. Ragip Ege et Herrade Igersheim, « Rawls with Hegel : The Concept of 'Liberalism of Freedom' », dans *European Journal of the History of Economic Thought*, vol. 15, n° 1 (mars 2008), p. 30.

¹⁰⁶ Cf. John Rawls, *Political Liberalism*, *op. cit.*, p. 210, où il avance que les citoyens seront notamment contraints à être raisonnables. Cette contrainte n'est cependant ni substantielle ni compréhensive.

démocratique. Ainsi, la société qu'il envisage n'imposera rien, ou si peu, à ses membres, et essaiera encore moins de leur faire voir la lumière de la vérité absolue que Rawls aurait découverte. Rawls se place encore une fois dans une position mitoyenne. Il n'est pas absolutiste, comme en témoigne par exemple ce passage : « The intention is not to replace those comprehensive views [the plurality of reasonable views], nor to give them a true foundation. Indeed, that intention would be delusional, but that is not the point. Rather, doing that is not the business of political liberalism¹⁰⁷. » Et il n'est pas relativiste pour autant, car il cherche à donner une structure de base à la société. Bien que cette structure de base représente la mise en ordre cohérente des principes implicites à la culture politique de la démocratie libérale, et qu'elle soit donc en quelque sorte dérivée d'un contexte plutôt que découverte de manière indépendante et détachée, elle se permet de fixer certaines balises très claires comme l'interdiction d'empiéter sur les droits et libertés que les citoyens se reconnaissent mutuellement. Le fait qu'elle soit dérivée d'un contexte particulier peut cependant donner l'impression que le projet de Rawls ne fait pas une juste part des choses entre l'absolu et le relatif et qu'il se situe plutôt trop près d'une vision relativiste et flottante.

En somme, encore une fois, ce qui prime est le projet politique de Rawls (assurer la stabilité d'un régime accueillant diverses doctrines compréhensives), et non une posture déterminée d'avance face aux dualismes classiques. Rawls a donc le rapport au dualisme absolu-relatif qui sied à son projet politique. Rawls fait en sorte que sa théorie de *justice as fairness* ne prenne pas position définitivement en faveur du point de vue absolutiste ou relativiste sur les choses. Bien qu'il élabore sa théorie politique en avançant que pour les besoins de la politique, il n'est pas nécessaire (et même contre-productif) d'imposer une vision absolutiste des choses, et Rawls va même jusqu'à laisser une liberté presque totale

¹⁰⁷ *Ibid.*, p. xviii.

aux citoyens d'être d'allégeance absolutiste ou relativiste. Le libéralisme politique vise à se situer entre l'absolutisme et le relativisme, puisqu'il combat l'absolutisme en se voulant le plus neutre possible et en refusant d'imposer quoi que ce soit, et qu'il combat le relativisme en instaurant un minimum de structure et de cohésion, avec les principes de justice et le consensus par recoupement.

1.1.3 Nature-convention : aménager la caverne plutôt que guider vers la sortie

Le dualisme nature-convention permet de distinguer entre ce qui correspond à la réalité immuable de l'être, à un « texte » fondamental qui donnerait la vraie définition des choses, et ce qui est cru vrai simplement par préjugé ou tradition. Le rapport de Rawls concernant le dualisme nature-convention est sans équivoque. Rawls ne prétend à aucun moment que la théorie de *justice as fairness* s'approche du régime juste par nature. L'intention de son livre *Political Liberalism* est d'ailleurs, comme on l'a dit, d'une part, de clarifier en quoi la théorie de *justice as fairness* n'est pas une doctrine compréhensive qui prétend dire le vrai en matière morale, philosophique ou religieuse et, d'autre part, de montrer en quoi cette théorie de la justice puise sa légitimité dans le fait qu'elle dérive de conventions actuelles sur la justice plutôt que dans le fait qu'elle s'aligne sur ce qui est juste par nature.

Rawls demeure dans l'univers de la convention d'abord parce qu'il cherche une solution applicable au défi actuel de la société, qui est de faire coexister une pluralité de doctrines compréhensives potentiellement conflictuelles. La société actuelle ne pouvant pas éliminer cette pluralité sans entraîner de l'oppression, il faut qu'elle s'y adapte et qu'elle propose une conception politique de la justice qui tienne compte de principes implicites déjà présents dans la culture publique. Pour parler en termes platoniciens, Rawls ne vise donc pas à guider les hommes vers le soleil du bien (ou, ici, du juste) par nature, lequel se

trouverait hors de la caverne de leurs conventions, mais plutôt d'organiser et d'aménager cette caverne. On peut douter que quiconque réussisse à convertir un peuple entier à la conception du juste en soi, ni même que quiconque parvienne individuellement à cette conception, ni même que cette conception existe. Embarquer dans le projet de la critique radicale des conventions en vue de remplacer l'opinion par le savoir est donc à la fois utopique et périlleux. Rawls cherche une vision applicable *hic et nunc* de la justice, et avance, selon J. Vuillemin, que la justice est une « création collective¹⁰⁸ » et que c'est « la convention qui définit la justice¹⁰⁹. » L'objectif premier de Rawls, comme l'a souligné Rorty, est le fonctionnement de notre régime politique. La philosophie, dont une des facettes est justement, selon certains et notamment Strauss, la tentative de remplacer l'opinion par le savoir¹¹⁰, passe en second plan, et toute réflexion philosophique de fond se trouve reléguée à la vie privée. Le projet de Rawls gagne aussi en neutralité, puisqu'il ne propose pas une doctrine compréhensive qui risque d'être controversée, mais il propose plutôt une conception politique de la justice qui tente de rallier une majorité de citoyens au moyen du consensus par recoupement. Le contenu de ce consensus par recoupement sera d'ailleurs nécessairement dérivé de la culture politique publique actuelle, et donc des conventions.

Pour revenir à l'image de la caverne évoquée plus tôt, une transposition adéquate de la théorie de la justice de Rawls au contexte platonicien avancerait que Rawls ne se présente pas en ex-prisonnier qui a vu la lumière, mais plutôt en prisonnier qui tente de proposer une conception de la justice qui s'accorde avec les opinions qui ont cours dans la caverne. Ainsi, Rawls, comme on l'a vu dans la section sur le dualisme objectivité-

¹⁰⁸ Jules Vuillemin, « La justice par convention ; signification philosophique de la doctrine de Rawls », dans *Dialectica*, vol. 41, n° 1-2 (1987), p. 162.

¹⁰⁹ *Ibid.*, p. 165.

¹¹⁰ Cf. Leo Strauss, *What is Political Philosophy? And Other Studies* [1959], Chicago, Chicago University Press, 1988, p. 221.

subjectivité, dit que l'on proposera aux futurs sociétaires placés dans la position originelle une courte liste de conceptions de la justice parmi lesquelles il faudra choisir, ce qui montre bien qu'il ne cherche pas à créer un consensus qui atteigne la conception du juste par nature. De plus, le contenu de cette liste limitée sera tiré de la tradition politique, donc des conventions. Le régime qui met en application la théorie de *justice as fairness* ne prétend pas refléter la nature des choses, ni dans l'esprit de Rawls, ni même dans l'esprit des citoyens qui composent le régime : « in their political thought, and in the discussion of political questions, citizens do not view the social order as a fixed natural order, or as an institutional hierarchy justified by religious or aristocratic values¹¹¹. » Les citoyens ont donc la même opinion que Rawls sur leur régime, et saisissent la nuance entre une conception politique qu'ils ont choisie et un régime juste par nature.

En somme, le régime visé par Rawls ne vise pas à dépasser les conventions pour atteindre le juste ou le vrai par nature, mais il ne vise pas non plus à nier que de telles conceptions naturelles des choses existent. Rawls se place à un autre niveau, où il peut éviter à la fois d'affirmer ou de nier que la nature existe, afin de laisser chaque citoyen avoir sa propre opinion sur le sujet. Et entre-temps, pour les besoins de la politique, il propose de fonctionner selon des principes de justice qui dérivent des conventions. Rawls prend les conventions comme point de départ, essaie de ne pas trop s'en éloigner et essaie plutôt d'y mettre un peu d'ordre et de cohérence. Il vise à s'adapter de la manière la plus consensuelle possible au présent contexte.

1.1.4 Réalité-apparence : l'art délicat de rester à la surface

Le dualisme réalité-apparence permet de distinguer entre un discours qui voit au-delà de la façade extérieure et trompeuse des choses pour pénétrer au cœur de celles-ci. Dans la

¹¹¹ John Rawls, *Political Liberalism*, *op. cit.*, p. 15.

lignée de ce qui a été dit précédemment, on comprendra aisément que Rawls, face au dualisme réalité-apparence, ne prétend pas que sa théorie politique dissipera toute illusion pour présenter les choses telles qu'elles sont réellement. Rawls ne soutient jamais que sa théorie de *justice as fairness* puisse trancher d'aussi nette façon. Aucun problème politique ou pratique ne pourra être résolu en visant à propager *la* vision du « fond des choses ». Pour reprendre les termes de Rawls, « justice as fairness deliberately stays on the surface, philosophically speaking¹¹². » En effet, partir des convictions partagées implicitement par les citoyens équivaut à rester au niveau de l'apparence, au niveau de ce qui apparaît juste ou vrai aux yeux des citoyens. Ainsi que le soutient R. Talisse, c'est en opérant un tournant vers un libéralisme politique et en n'abordant pas les controverses entre doctrines compréhensives que Rawls s'assure de demeurer à la surface des choses¹¹³. Ainsi, la question de ce qui est réellement vrai, philosophiquement parlant, est écartée, tout comme l'a été dans l'histoire occidentale la question de savoir quelle religion est réellement vraie. C'est pourquoi Rorty considère que le projet de Rawls d'appliquer le principe de tolérance à la philosophie¹¹⁴ « can be seen as taking Jefferson's avoidance of theology one step further¹¹⁵. » Rawls construit sa théorie autour de l'idée qu'il peut et qu'il doit éviter les problèmes controversés, non seulement en matière de religion, mais aussi en philosophie. N'interviennent cependant pas dans son propos de considérations sur une possible crise de la philosophie qui en résulterait, de la même manière que certains pays occidentaux ont pu connaître une crise de la religion, critique qui trouve un écho chez des penseurs qui, comme Strauss, craignent la propagation du nihilisme. Quoi qu'il en soit, Rawls ne sera pas celui qui résoudra tous les débats métaphysiques, mais plutôt celui qui, pour les besoins

¹¹² John Rawls, « Justice as Fairness : Political not Metaphysical », *art. cit.*, p. 395.

¹¹³ Cf. Robert B. Talisse, « Rawls on Pluralism and Stability », dans *Critical Review*, vol. 15, n° 1-2 (2003), p. 175.

¹¹⁴ Cf. John Rawls, « Justice as Fairness : Political not Metaphysical », *art. cit.*, p. 388.

¹¹⁵ Richard Rorty, « The Priority of Democracy to Philosophy », *art. cit.*, p. 181.

politiques, les évitera, comme on le voit par exemple dans ce passage : « a conception of the person in a political view, for example, the conception of citizens as free and equal persons, need not involve, so I believe, questions of philosophical psychology or a metaphysical doctrine of the nature of the self¹¹⁶. »

Ce qui prétend refléter la réalité, ce sont les doctrines compréhensives, mais la conception politique de la justice de Rawls n'en est pas une, comme le fait remarquer M. Yates : « [w]hat is important about comprehensive doctrines, for political liberalism, is that they inform a wider range of concerns than what Rawls calls the political conception of justice¹¹⁷. » Pour les besoins de la politique, la structure de base de la société sera fondée sur les principes implicites à la culture publique, ce qui est la seule solution viable selon Rawls, puisque « [p]hilosophy as the search for truth about an independent metaphysical and moral order cannot, I believe, provide a workable and shared basis for a political conception of justice in a democratic society¹¹⁸. » En somme, Rawls reste au niveau de ce qui apparaît vrai aux yeux des citoyens car cela seul peut faire l'objet d'un large consensus.

1.1.5 Conclusion

Puisque la théorie de *justice as fairness* de Rawls vise à résoudre les problèmes pratiques particuliers au contexte politique de nos démocraties libérales, il ne nous propose pas une solution applicable à tous les régimes politiques, et il ne prétend donc pas avoir accédé à une vérité intemporelle. L'objectif de Rawls n'est pas aussi ambitieux, il est plutôt de répondre à sa formulation du problème du libéralisme politique : « How is it possible that there may exist over time a stable and just society of free and equal citizens profoundly divided by reasonable though incompatible religious, philosophical, and moral

¹¹⁶ John Rawls, « Justice as Fairness : Political not Metaphysical », *art. cit.*, p. 395.

¹¹⁷ Melissa Yates, « Rawls and Habermas on Religion in the Public Sphere », dans *Philosophy & Social Criticism*, vol. 33, n° 7 (novembre 2007), p. 882.

¹¹⁸ John Rawls, « Justice as Fairness : Political not Metaphysical », *art. cit.*, p. 395.

doctrines¹¹⁹? » Tout son arsenal philosophique sera élaboré avec cette visée en tête, donc son rapport théorique aux dualismes classiques qui concernent la vérité ne sera pas ce qu'il croit personnellement être le bon rapport à ces dualismes classiques, mais bien ce que *justice as fairness* considère le rapport adéquat pour répondre au problème du libéralisme politique. Cette volonté d'élaborer la théorie en fonction du problème politique à résoudre est explicite dans *Political Liberalism* : « First, the priority of right means (in its general meaning) that the ideas of the good used must be political ideas, so that we need not rely on comprehensive conceptions of the good but only on ideas *tailored to fit* within the political conception¹²⁰. »

Ainsi, nous avons pu avancer que pour Rawls, le rapport aux dualismes classiques (qui concernent la vérité) qui sied le mieux à son projet est de situer *justice as fairness* dans le domaine de l'intersubjectivité et donc entre l'objectivité et la subjectivité, de situer cette théorie entre un point de vue absolu et un point de vue relatif et donc entre l'intolérance et la tolérance excessive, de la situer dans le domaine de la convention (démocratico-libérale) et de laisser les personnes enclines à la philosophie ergoter sur la nature des choses, et de se contenter d'une conception politique qui représente ce qui apparaît vrai, ici et maintenant, plutôt que de prétendre dévoiler et toucher la réalité derrière les apparences.

Le fait que Rawls subordonne son rapport aux dualismes classiques qui concernent la vérité à son projet politique ne devrait pas donner l'impression que Rawls est parfaitement indifférent à la question de la vérité ou, en d'autres termes, qu'il n'est plus philosophe et qu'il décourage tout un chacun à le devenir. Il fait simplement réserver les interrogations philosophiques à la vie privée de ceux qui en sentent l'appel. Il fait en sorte que la théorie permette aux hommes voulant se poser ces questions de ne pas vivre dans une société où

¹¹⁹ John Rawls, *Political Liberalism*, *op. cit.*, p. xviii.

¹²⁰ *Ibid.*, p. 209, nous soulignons.

l'on a tranché pour eux et où l'on impose une vision particulière. Rawls trace un parallèle entre cette tolérance philosophique et la tolérance religieuse : « Properly understood, then, a political conception of justice need be no more indifferent, say, to truth in philosophy and morals than the principle of toleration, suitably understood, need be indifferent to truth in religion¹²¹. » Cependant, éviter la question de la vérité pourrait indirectement détourner les hommes de la quête de celle-ci.

En conclusion, puisque Rawls élabore une conception politique de la justice, et non une doctrine compréhensive, il se doit d'éviter le piège de la prétention à la vérité. Il reconnaît ouvertement que son rapport à la vérité est subordonné à son projet de *justice as fairness*, et il reconnaît même qu'il ne procède pas par une déduction rigoureuse de ses principes. Par exemple, même le fait d'illustrer, comme il lui arrive de le faire, un principe par une courbe mathématique « merely depicts (represents) the outcome of judgments already assumed to be made¹²². » Néanmoins, Rawls ne prétend pas livrer une réponse définitive au problème politique humain en général. Son objectif est plus modeste, mais plus concret, car plus pratique. Pour reprendre ses mots :

If a conception seems, on due reflection (always the last appeal at any given moment), to have cleared our understanding, made our considered convictions more coherent, and narrowed the disparities between the deeply held conscientious convictions of those who affirm the basic principles of democratic institutions, its practical aim is achieved¹²³.

Nous aurons l'occasion de revenir sur ce projet d'affaiblir les différends, qui est tout le contraire du projet de Strauss. La recherche de la vérité, du point de vue absolu et objectif, de la nature au-delà de la convention et de la réalité derrière l'apparence n'est pas à l'ordre du jour dans la théorie de Rawls. Pour ce dernier, le problème du libéralisme politique et,

¹²¹ *Ibid.*, p. 150.

¹²² John Rawls, *Justice as Fairness : A Restatement*, *op. cit.*, p. 134.

¹²³ *Ibid.*

plus largement peut-on penser, le problème politique en général n'aboutiraient jamais si l'on tentait d'emprunter cette voie.

1.2 Rorty : la vérité existe-t-elle?

Le discours que tient Richard Rorty au sujet de la vérité évite difficilement la polémique. Il en est d'ailleurs pleinement conscient, comme en témoigne le fait qu'il ouvre son introduction à *Truth and Progress* avec la citation « "There is no truth"¹²⁴. » Cependant, comme la suite de ce texte le spécifie, ce n'est pas qu'il prétende qu'une telle chose soit vraie, mais plutôt qu'il arrive souvent que l'on attribue ce genre de thèse à des philosophes comme lui¹²⁵. Dans tous ses textes qui abordent cette notion, vénérable s'il en est une, de vérité, Rorty est tout le contraire d'un provocateur. Il passe plutôt pour celui qui essaie d'expliquer quelque chose de façon posée sans que les esprits ne s'échauffent. Car il est conscient que ce qu'il énonce peut choquer. Son refus d'avoir la vérité comme objectif ; de faire une distinction entre la justification et la vérité ; d'octroyer à la science le statut de voie royale vers la vérité ; d'accepter qu'il existe un tribunal de la raison qui arbitre les prétentions à la vérité à l'aune d'un critère transcendant ; de renoncer à l'idée que, comme le veut la formulation de William James qu'il affectionne, la vérité est « the name of whatever proves itself to be good in the way of belief¹²⁶ » ou, en d'autres termes, qu'elle est ce qu'il est bien ou profitable (et non ce qu'il est correct) de penser, tout cela semble renverser une tradition séculaire. Il est vrai cependant que cette tradition était déjà malmenée avant que Rorty tente de lui asséner le coup de grâce, mais c'est précisément sa

¹²⁴ Richard Rorty, *Truth and Progress*, *op. cit.*, p. 1.

¹²⁵ Cf. *ibid.*, p. 1

¹²⁶ William James cité dans Richard Rorty, *Philosophy and Social Hope*, *op. cit.*, p. 32.

persistance malgré les attaques répétées qui explique le ton parfois légèrement narquois de Rorty. Il veut poursuivre le travail de ces figures qui reviennent souvent sous sa plume, à savoir Peirce, James, Nietzsche, Dewey, Wittgenstein, Heidegger, Quine, Davidson, qui font partie de son petit panthéon personnel¹²⁷, malgré les divergences parfois fortes que l'on peut constater entre sa pensée et la leur et que Rorty ne manque pas de souligner.

Le théorie rortienne de la vérité ou, pour parler plus exactement, la théorie rortienne de ce qu'il voudrait voir remplacer la notion trop absolue de vérité, est présentée avec prudence et circonspection, car il sait fort bien que les moindres étapes de son argumentation seront scrutées à la loupe par ceux qui voudraient y trouver une contradiction ou une incohérence. Et en effet, cette théorie rortienne, lorsqu'elle est examinée du point de vue traditionnel, lequel est tributaire des visions platonicienne, cartésienne et kantienne¹²⁸, paraît d'emblée contre-intuitive. Pourtant, l'essence de l'argumentation de Rorty est plutôt simple : la tradition philosophique occidentale nous a imposé certains objectifs théorétiques (vérité, rationalité, objectivité, nature, essence, etc.) dont la poursuite nous fait aujourd'hui plus de tort que de bien et qui mériteraient d'être remplacés par des objectifs librement choisis et plus utiles ou féconds. Rorty nous aide à prendre conscience de la relativité et de l'historicité du contexte actuel de réalisation de la philosophie, ainsi que de son absence d'utilité pratique¹²⁹. Plus précisément, Rorty s'insurge contre notre asservissement à une certaine tradition, qui remonte à Platon mais qui inclut aussi Descartes, Locke et Kant, et qui nous imposerait un ordre du jour

¹²⁷ Notamment, John Dewey est souvent présenté par Rorty comme un héros personnel, William James comme un philosophe qu'il admire, Donald Davidson comme quelqu'un envers qui il a des dettes intellectuelles importantes, et l'ouvrage *Philosophy and the Mirror of Nature* de 1979 naît de la prise de conscience de l'importance de ceux que Rorty appelle « the three most important philosophers of our century — Wittgenstein, Heidegger, and Dewey » (*Philosophy and the Mirror of Nature, op. cit.*, p. 5).

¹²⁸ Cf. Richard Rorty, *Philosophy and Social Hope, op. cit.*, p. 34.

¹²⁹ Cf. Alan R. Malachowski, « Introduction », dans Alan R. Malachowski and Jo Burrows (éds), *Reading Rorty: Critical Responses to Philosophy and the Mirror of Nature (and Beyond)*, Cambridge, Basil Blackwell, 1990, p. 1.

philosophique avec un certain nombre de problèmes précis à résoudre (selon M. Williams, ces problèmes incluraient ceux de la nature de la connaissance, de la dualité corps-esprit, de l'objectivité ou de la subjectivité des valeurs morales, du scepticisme et de la nature de la vérité¹³⁰), problèmes qui doivent être résolus au moyen d'une certaine méthode, par exemple une méthode conceptuelle plutôt qu'empirique¹³¹, ou une méthode qui découle d'une « taxonomy of mental entities and processes¹³² ». Comme nous le verrons, Rorty a plutôt comme objectif de choisir ses problèmes en fonction de la visée pragmatiste d'utilité (et donc d'écartier tout problème contre-productif) et de choisir une méthode qui emprunte plus à la conversation qu'à ce qui est traditionnellement considéré comme une méthode scientifique¹³³. Plus explicitement, Rorty a des comptes à régler avec certains dualismes traditionnels, dont on peut dresser la liste suivante : réalité-apparence¹³⁴ ; objectivité-subjectivité¹³⁵ ; absolu-relatif¹³⁶ ; conscience-émotions et moralité-prudence¹³⁷ ; rationalité-irrationalité¹³⁸ ; le soi (*self*) et sa situation, i.e., l'essence du soi et ses accidents¹³⁹ ; inné-acquis¹⁴⁰ ou inconditionné-conditionné¹⁴¹ ; esprit-matière¹⁴² ; intellectuel-sensible¹⁴³ ; *physis-nomos* ou nature-convention¹⁴⁴ ; découverte-fabrication (*found-made*)¹⁴⁵ ;

¹³⁰ Cf. Michael Williams, « Rorty on Knowledge and Truth », dans Charles Guignon et David R. Hiley (éds), *Richard Rorty*, New York, Cambridge University Press, 2003, p. 61 ; *id.*, « Introduction to the Thirtieth Anniversary Edition », *art. cit.*, p. xiii.

¹³¹ Cf. Michael Williams, « Rorty on Knowledge and Truth », *art. cit.*, p. 61.

¹³² Richard Rorty, *Philosophy and the Mirror of Nature*, *op. cit.*, p. 249.

¹³³ Cf. *ibid.*, p. 342.

¹³⁴ Cf. Richard Rorty, *Truth and Progress*, *op. cit.*, p. 1 ; *id.*, *Philosophy and Social Hope*, *op. cit.*, pp. xii, 24 et 27.

¹³⁵ Cf. Richard Rorty, « The Priority of Democracy to Philosophy » *art. cit.*, p. 193 ; *id.*, *Philosophy and the Mirror of Nature*, *op. cit.*, p. 334.

¹³⁶ Cf. Richard Rorty, *Contingency, Irony, and Solidarity*, *op. cit.*, p. 44 ; *id.*, *Philosophy and Social Hope*, *op. cit.*, pp. 24 et 32.

¹³⁷ Cf. Richard Rorty, « The Priority of Democracy to Philosophy », *art. cit.*, p. 176 ; *id.*, *Contingency, Irony, and Solidarity*, *op. cit.*, p. 44 ; *id.*, *Philosophy and Social Hope*, *op. cit.*, p. 24.

¹³⁸ Cf. Richard Rorty, *Contingency, Irony, and Solidarity*, *op. cit.*, p. 44.

¹³⁹ Cf. Richard Rorty, « The Priority of Democracy to Philosophy », *art. cit.*, p. 188.

¹⁴⁰ Cf. *ibid.*, p. 176.

¹⁴¹ Cf. Richard Rorty, *Philosophy and Social Hope*, *op. cit.*, p. 24.

¹⁴² Cf. *ibid.*, p. xii.

¹⁴³ Cf. *ibid.*

¹⁴⁴ Cf. Richard Rorty, « The Priority of Democracy to Philosophy », *art. cit.*, p. 193.

transcendental-empirique ; conceptuel-factuel ; ontologique-ontique¹⁴⁶ ; logique-rhétorique ; philosophie-littérature¹⁴⁷. On peut souvent retracer l'origine de ces dualismes à tel ou tel passage de l'œuvre de Platon et ceux-ci représentent désormais un obstacle à nos espoirs pour la société (*social hopes*)¹⁴⁸. Et d'ailleurs, la manière dont sont formulés ces dualismes donne inévitablement l'impression qu'il s'agit, pour reprendre les termes de Rorty, de projets de démarcation (*demarcation projects*) qui donnent l'avantage à un terme sur l'autre (e.g. à l'objectivité sur la subjectivité, à l'absolu sur le relatif, et ainsi de suite), donc qui séparent le noble du vil, l'élevé du bas, ce qui entraîne de sérieuses conséquences sur les visées de la société¹⁴⁹. Rorty veut plutôt que l'on s'affranchisse de cette interprétation tendancieuse des choses.

Pour Rorty, le problème est simple : insister sur l'importance de ces dualismes affaiblit la solidarité humaine¹⁵⁰, rien de moins, et il serait plus profitable de s'en débarrasser, afin que le projet politique démocratique-libéral contemporain soit aussi central à la vie intellectuelle qu'il l'est à la vie politique¹⁵¹ ou, en d'autres termes, que la priorité aux problèmes pratiques et politiques actuels se reflète dans nos pensées et nos écrits. Comme le résume adroitement R. Bernstein, « Rorty is *not* advocating that we take sides on this fundamental dichotomy that has shaped the Cartesian-Lockean-Kantian tradition. Rorty's main therapeutic point is to liberate us from this Either/Or, to help us to see through it, and to set it aside¹⁵². » En somme, ignorer et dépasser les dualismes au lieu de s'y

¹⁴⁵ Cf. Richard Rorty, *Philosophy and Social Hope*, *op. cit.*, p. xii.

¹⁴⁶ Ces trois derniers étant mentionnés dans Richard Rorty, *Truth and Progress*, *op. cit.*, p. 7

¹⁴⁷ Ces deux derniers étant mentionnés dans Richard Rorty, *Contingency, Irony, and Solidarity*, *op. cit.*, p. 83.

¹⁴⁸ Cf. Richard Rorty, *Philosophy and Social Hope*, p. xii ; cf. *id.*, « Interview », propos recueillis par Giancarlo Marchetti, dans *Philosophy Now*, vol. 43 (oct.-nov. 2003), consulté le 5 mars 2008, <http://www.philosophynow.org/issue43/43rorty.htm>, p. 3.

¹⁴⁹ Cf. Michael Williams, « Introduction to the Thirtieth-Anniversary Edition », *art. cit.*, p. xvii ; *id.*, « Rorty on Knowledge and Truth », *art. cit.*, p. 66.

¹⁵⁰ Cf. Richard Rorty, *Philosophy and Social Hope*, *op. cit.*, p. xv.

¹⁵¹ Cf. *ibid.*, p. xiv.

¹⁵² Richard J. Bernstein, « Philosophy in the Conversation of Mankind », dans *The Review of Metaphysics*, vol. 33, n° 4 (juin 1980), p. 763, c'est l'auteur qui souligne.

attarder. Ces problèmes théoriques ont dépassé leur durée de vie utile et sont rendus des obstacles, donc il est « better to put them behind us¹⁵³ », pour reprendre l'analyse de M. Williams.

En se tournant maintenant vers la théorie rortienne de la vérité proprement dite, on constate que cette volonté de dépassement des dualismes est tout aussi présente. C'est au moyen de ce dépassement que Rorty peut mener sa charge contre la vérité, ou plutôt, contre la vision traditionnelle de la vérité. Cette charge emprunte à la critique nietzschéenne du fondationnalisme, laquelle nous a montré que « we have no access to timeless truths about the nature of reality. Our beliefs about the world and our self-interpretations are always preshaped by a background of understanding built into our culture's linguistic practices¹⁵⁴. » Cela rappelle la sentence célèbre de *Par-delà bien et mal* : « c'est de l'interprétation, non du texte¹⁵⁵. » Rorty sait qu'en voulant abolir la vision courante de la vérité, il coupe l'herbe sous le pied de certains de ses collègues de façon radicale, car il s'attaque ni plus ni moins à la valeur la plus prisée par les philosophes, comme le rappelle D. Bromwich¹⁵⁶, celle qui représente souvent leur raison d'être et de penser. Cela est néanmoins l'objectif de son ouvrage de 1979 qui a fait date, *Philosophy and the Mirror of Nature* :

The drive of [*Philosophy and the Mirror of Nature's*] argument went against the metaphysical wish to discover a real core or final truth in reality or nature, any telos or foundation or timeless norm against which to measure the deviations of errant genius or cultural idiosyncrasy¹⁵⁷.

Cet ouvrage critique cette conception de la vérité via une critique de la connaissance et de l'esprit conçus ainsi : « knowledge as *accurate representation*, [...] mind as the mirror of

¹⁵³ Michael Williams, « Introduction to the Thirtieth-Anniversary Edition », *art. cit.*, p. xiii.

¹⁵⁴ Charles B. Guignon et David R. Hiley, « Biting the Bullet : Rorty on Private and Public Morality », dans Alan R. Malachowski and Jo Burrows (éds), *Reading Rorty, op. cit.*, p. 340.

¹⁵⁵ Friedrich W. Nietzsche, *Par-delà bien et mal*, §22, trad. P. Wotling, Paris, Flammarion, 2000, p. 70.

¹⁵⁶ Cf. David Bromwich, « Afterword : Remembering Richard Rorty », dans Richard Rorty, *Philosophy and the Mirror of Nature, op. cit.*, p. 428.

¹⁵⁷ *Ibid.*, p. 425.

nature¹⁵⁸ ». Il permet donc de retracer la généalogie de la critique rortienne de cette conception de la vérité dès la fin des années 1970.

Comment qualifier plus précisément cette conception traditionnelle de la vérité? Rorty spécifie qu'il s'agit de la « vérité comme correspondance à la réalité » (*truth as correspondence to reality*). L'idée est que l'objectif théorétique premier serait de réaliser l'adéquation entre nos pensées internes et le monde externe, bref, qu'il existerait une façon correcte de concevoir le monde, une façon de se représenter le monde tel qu'il est réellement. Le problème avec cette conception est double : elle tient pour acquis qu'il y existe une réalité univoque au-delà des interprétations que nous en faisons, et elle fait de la vérité un objectif trop absolu pour être poursuivi. Le premier problème découle du fait que Rorty, en bon pragmatiste, ne croit pas que « there is a way things really are¹⁵⁹. » Nous y reviendrons lorsque nous développerons le rapport de Rorty au dualisme réalité-apparence. Le second problème découle du fait que selon Rorty, pour être profitable, un objectif doit permettre à celui qui le poursuit de savoir s'il s'en approche ou s'en éloigne. Or, cela n'est pas le cas de la vérité : « [...] there is no way to know our distance from truth, nor even whether we are closer to it than our ancestors were¹⁶⁰. » En somme, Rorty plaide pour que l'on réalise que la vérité telle qu'on la conçoit est une notion trop absolue pour être définie¹⁶¹ et qu'il faut se satisfaire d'une conception fonctionnelle et utile de celle-ci. Rorty n'est cependant pas en train de proposer de remplacer la théorie de la vérité comme correspondance par une théorie de la vérité plus vraie. Rorty évite soigneusement de tomber dans le piège de cette contradiction où il présenterait sa théorie définitive de la vérité tout en proclamant que nulle théorie définitive de la vérité n'est accessible. Conforme à ses

¹⁵⁸ Michael Williams, « Introduction to the Thirtieth-Anniversary Edition », *art. cit.*, p. xiii, c'est l'auteur qui souligne.

¹⁵⁹ Richard Rorty, *Philosophy and Social Hope*, *op. cit.*, p. 27.

¹⁶⁰ Richard Rorty, *Truth and Progress*, *op. cit.*, pp. 3-4.

¹⁶¹ Cf. *ibid.*, p. 3.

habitudes de pragmatiste, il propose une solution pratique et utile, sans prétention métaphysique aucune¹⁶², de la même façon qu'il avance, dans *Philosophy and the Mirror of Nature*, que Wittgenstein, Heidegger et Dewey ne proposent pas une théorie alternative de la connaissance ou de l'esprit (*mind*), mais empruntent plutôt une stratégie de l'évitement qui les fait simplement rejeter des problèmes qui ne les intéressent plus et qui devraient appartenir au passé¹⁶³. Il propose donc que l'on considère que ce qui fait l'objet d'un consensus intersubjectif est justifié, et que ce qui est justifié suffit pour nous guider dans nos pensées et nos actions¹⁶⁴. De cette façon, ce que nous identifierons comme vrai ou justifié n'est plus objectif et absolu mais intersubjectif et relatif. Nous développerons davantage ces aspects dans nos sections sur les dualismes objectivité-subjectivité et absolu-relatif.

Rorty a donc fait une proposition qu'il estime plus utile quant à notre rapport à la vérité : plutôt que de distinguer entre la justification et la vérité, et de considérer que plus un énoncé est justifié, plus il a de chances d'être vrai, Rorty veut superposer les notions de justification et de vérité. Cela lui occasionne d'être accusé de confondre les deux¹⁶⁵, mais Rorty, se réclamant de Dewey, revendique le droit de dépasser cette distinction. À quoi bon se référer à une notion absolue qui ne nous est d'aucune utilité quand on peut se satisfaire d'une vision relative et bien plus prometteuse de cette notion? En effet, l'entente intersubjective peut mener quelque part, tandis que l'aspiration à l'objectivité est un cul-de-sac de polémique et de controverse.

Pour mieux se faire comprendre, Rorty expose sa théorie de la vérité d'une seconde façon, au moyen de la distinction entre la confrontation et la conversation. L'idée de

¹⁶² Cf. Michael Williams, « Rorty on Knowledge and Truth », *art. cit.*, p. 67.

¹⁶³ Cf. Richard Rorty, *Philosophy and the Mirror of Nature*, *op. cit.*, p. 6.

¹⁶⁴ Cf. Richard Rorty, *Philosophy and Social Hope*, *op. cit.*, p. 32.

¹⁶⁵ Cf. *ibid.*

confrontation veut que nos croyances dérivent d'une expérience du monde, ou pour reprendre sa formulation, que « beliefs [are] determined by being brought face-to-face with the object of the belief¹⁶⁶. » L'idée de conversation désigne quant à elle la notion que les croyances sont déterminées par l'exposition aux croyances des autres, donc que les croyances émanent du social et non du monde¹⁶⁷. Rorty veut donc que l'on considère que la vérité découle non pas de la connaissance du monde et de sa confrontation mais de l'échange entre les êtres humains. Cela permet de remplacer la conception représentationniste de la vérité et de la connaissance¹⁶⁸ ainsi que la métaphore de l'esprit comme miroir de la nature¹⁶⁹. Rorty veut également que l'on cesse de gaspiller de l'énergie à tenter de s'échapper du monde et du temps pour s'exprimer d'une façon qui transcende la temporalité, l'histoire et la culture, et que l'on admette plutôt qu'il est bien plus simple et fécond de renoncer à une telle quête. La vérité peut donc changer, elle dépend du contexte, et ce qui est considéré vrai pourra changer à mesure que de nouvelles redescriptions et de nouvelles métaphores s'empareront de nos esprits, mais il ne faut surtout pas être en deuil : notre pensée et nos actions ne s'en porteront alors que mieux.

Pour revenir à la citation de James mentionnée au début de cette sous-section, le fait que la vérité soit désormais ce qui est « good in the way of belief » signifie que nous pouvons oser croire vrai ce qui nous est profitable et ce qui nous paraît sensé de croire vrai. En d'autres termes, au lieu d'être au service de la vérité, au lieu d'être son esclave qui essaie péniblement d'en apercevoir quelques lueurs fugitives du fond de sa caverne, les rôles s'inversent et ce sont désormais nous, les êtres humains, qui sommes le critère pour décider de ce qui est vrai¹⁷⁰. Rorty revendique farouchement pour l'homme cette liberté de

¹⁶⁶ Richard Rorty, *Philosophy and the Mirror of Nature*, op. cit., p. 163.

¹⁶⁷ Cf. *ibid.*, p. 170.

¹⁶⁸ Cf. Richard Rorty, *Philosophy and Social Hope*, op. cit., p. 33.

¹⁶⁹ Cf. Richard Rorty, *Philosophy and the Mirror of Nature*, op. cit., p. 170.

¹⁷⁰ Cf. notamment Richard Rorty, *Contingency, Irony, and Solidarity*, op. cit., p. 97.

faire comme il lui plaît, tant en matière intellectuelle qu'en matière politique d'ailleurs, avec comme conséquence que son rapport aux dualismes classiques sera souvent un rapport de maître absolu qui conserve les dualismes qui demeurent utiles (ce sera le cas, notamment, de la distinction public-privé¹⁷¹) et qui encourage de mettre au rebut ceux qui ont dépassé leur durée de vie utile. Il est donc maintenant temps de cesser de s'en tenir à des généralités au sujet de la théorie rortienne de la vérité et d'entamer un examen plus attentif de celle-ci, au moyen d'un examen des dualismes qui sont liés à cette notion.

1.2.1 Objectivité-subjectivité : l'inconvénient de viser l'objectivité

Selon Rorty, le dualisme objectivité-subjectivité a fait son temps et n'est plus qu'un obstacle pour nos objectifs actuels, qui sont de poursuivre librement l'expérience démocratique. Certes, dans le paysage contemporain, certains penseurs, comme T. Nagel, essaient de relativiser ce dualisme en avançant qu'il n'y a pas de point de vue purement objectif et de point de vue purement subjectif ; au contraire, tout point de vue peut être dit plus objectif que tel autre mais aussi plus subjectif que tel autre¹⁷². Rorty n'est pas satisfait par de telles thèses car il veut aller plus loin. Il choisit donc d'emprunter la voie de penseurs plus radicaux pour qui toute la notion de point de vue objectif est un mirage qui fait plus de tort que de bien, et ce, pour deux raisons. D'abord, la notion d'objectivité, comme la notion de vérité, est un absolu qui, en tant que fin ou visée, se révèle tout aussi contre-productif que l'objectif de vérité. Il est loin d'être certain ou même plausible que l'homme soit capable du détachement et de la neutralité qu'exige cet idéal. Ensuite, rechercher l'objectivité nuit à l'atteinte d'une autre fin qui intéresse autrement plus Rorty, comme en

¹⁷¹ Cf. *ibid.*, pp. xiii-xiv.

¹⁷² Cf. Thomas Nagel, « Subjective and Objective », dans John Rajchman et Cornel West (éds), *Post-Analytic Philosophy*, New York, Columbia University Press, 1985, p. 40.

témoigne le titre de son article « Solidarity or Objectivity^{173?} ». Dans ce texte, Rorty explique que rechercher l'objectivité nous fait prendre nos distances vis-à-vis de la société particulière qui est la nôtre, au profit d'une société imaginaire qui serait au-delà de la nôtre, donc plus parfaite et plus satisfaisante¹⁷⁴, un peu comme cette image du philosophe qui sortirait de la caverne et qui ne voudrait plus y retourner. Celui que Rorty appelle le réaliste considère qu'il y a une façon objective de concevoir le monde et la société, cela fait naître une forme de détachement entre lui et sa société, et cela lui fait aussi croire « that everyone, deep inside, *must* want such detachment¹⁷⁵. » On peut voir un parfait exemple de ce « réalisme » dans ce passage d'un ouvrage de Leo Strauss :

[...] the mere fact that we can raise the question of the worth of the ideal of our society shows that there is something in man that is not altogether in slavery to his society, and therefore that we are able, and hence obliged, to look for a standard with reference to which we can judge of the ideals of our own as well as of any other society¹⁷⁶.

De plus, si d'aventure il vient à l'esprit du réaliste de ne pas céder au détachement antisocial et de se rattacher à sa société, c'est-à-dire de donner un fondement objectif à son sentiment de solidarité envers ses semblables, cela doit nécessairement échouer, car Rorty ne croit pas à la « demonstration of the “objective” superiority of our way of life over all other alternative¹⁷⁷. »

Par opposition au réaliste, le pragmatiste, tel que présenté par Rorty, veut rester attaché de façon ethnocentriste à sa communauté, tout en désirant que celle-ci s'élargisse au point d'inclure de plus en plus en gens dans le « nous »¹⁷⁸, mais sans faire l'erreur de présenter des fondements anhistoriques à cette préférence ou à cet attachement¹⁷⁹. Il veut être solidaire de la société dans laquelle il a grandi sans que cela ne s'appuie sur une

¹⁷³ Cf. Richard Rorty, « Solidarity or Objectivity? », dans John Rajchman et Cornel West (éds), *Post-Analytic Philosophy*, *op. cit.*, pp. 3-19.

¹⁷⁴ Cf. *ibid.*, p. 3.

¹⁷⁵ *Ibid.*, p. 13, c'est l'auteur qui souligne.

¹⁷⁶ Leo Strauss, *Natural Right and History*, *op. cit.*, p. 3.

¹⁷⁷ Richard Rorty, « Solidarity or Objectivity? », *art. cit.*, p. 16.

¹⁷⁸ Cf. *ibid.*, p. 5.

¹⁷⁹ Cf. *ibid.*, p. 12.

justification ultime. Cette action de se détourner de l'objectivité au profit de la solidarité est à la fois profonde et légère. Profonde parce que Rorty présente des arguments détaillés et fouillés pour appuyer son point de vue pragmatiste, mais légère parce que Rorty avoue aussi être simplement passé à autre chose et s'être désintéressé de l'objectivité au profit de la solidarité. Les arguments de Rorty sont que le projet démocratico-libéral pragmatiste vaut la peine d'être poursuivi et que l'idéal d'objectivité ne produit plus les mêmes fruits qu'avant :

The best argument we partisans of solidarity have against the realistic partisans of objectivity is Nietzsche's argument that the traditional Western metaphysico-epistemological way of firming up our habits simply isn't working anymore. It isn't doing its job. It has become as transparent a device as the postulation of deities who turn out, by a happy coincidence, to have chosen *us* as their people¹⁸⁰.

En d'autres termes, plus personne n'est dupe, il est devenu gênant de justifier notre société démocratico-libérale par une argumentation qui se veut rationnelle, métaphysique et anhistorique. Nous ne sommes plus aussi naïvement dogmatiques. Une fois sorti de la boîte de Pandore, le soupçon ne peut y être remis. Il est temps de passer à un autre type de justification, une justification que Rorty veut à la fois contingente mais forte et applicable. Plus précisément, il veut que « we think of our sense of community as having no foundation except shared hope and the trust created by such sharing¹⁸¹. » Bref, une union sentie plutôt que raisonnée, pratique plutôt que théorique (à supposer que Rorty reconnaisse la validité de ces oppositions).

Cette méfiance vis-à-vis de la notion d'objectivité ne signifie pas pour autant qu'il faille glorifier tout point de vue subjectif. Au contraire, Rorty milite pour un dépassement de cette opposition surannée qu'est le dualisme objectivité-subjectivité, donc lorsque la notion classique d'objectivité tombe, il en va de même pour son opposé traditionnel. Ce

¹⁸⁰ *Ibid.*, p. 15, c'est l'auteur qui souligne. Il est d'ailleurs pour le moins ironique que Rorty utilise cette idée de Nietzsche dans sa défense du régime honni par ce dernier, la démocratie. Rorty n'est cependant ni le premier ni le dernier intellectuel de gauche à invoquer Nietzsche dans son argumentation.

¹⁸¹ *Ibid.*

dualisme est fortement ancré dans notre vocabulaire, mais cela est simplement le fruit d'une contingence historique. L'idéal irréaliste et même fantasmagorique d'objectivité se verra remplacé par la notion de consensus intersubjectif. Cette volonté de réinterpréter l'objectivité apparaît clairement dans ce passage : « For pragmatists, the desire for objectivity is not the desire to escape the limitations of one's community, but simply the desire for as much intersubjective agreement as possible [...] »¹⁸². » Ainsi, de la même façon que Rorty proposait de superposer les notions de vérité et de justification, il propose de superposer les notions d'objectivité et d'intersubjectivité. À son avis, nous n'avons pas de meilleur candidat que l'accord de notre communauté particulière pour nous guider. Le passage suivant montre bien à la fois cette volonté de superposition et la distance que cette volonté lui fait prendre envers, notamment, des penseurs d'inspiration straussienne :

Socrates and Plato suggested that if we tried hard enough we should find beliefs which *everybody* found intuitively plausible, and that among these would be moral beliefs whose implications, when clearly realized, would make us virtuous as well as knowledgeable. To thinkers like Allan Bloom (on the Straussian side) and Terry Eagleton (on the Marxist side), there just *must* be such beliefs — unwobbling pivots that determine the answer to the question : Which moral or political alternative is *objectively* valid? For Deweyan pragmatists like me, history and anthropology are enough to show that there are no unwobbling pivots, and that seeking objectivity is just a matter of getting as much intersubjective agreement as you can manage¹⁸³.

Nous aurons l'occasion de revenir sur l'exactitude de cette interprétation de Strauss, ainsi que sur la validité de ce recours à l'histoire et à l'anthropologie pour anéantir la notion d'objectivité ou de nature. Quoi qu'il en soit, cette consécration de l'idéal d'intersubjectivité nous ramène à la distinction entre confrontation et conversation ou, pour utiliser une autre formulation de Rorty, entre recherche (*inquiry*) et conversation¹⁸⁴. La notion de recherche repose sur l'idée que c'est en scrutant avec soin le monde que l'on accédera à un point de vue objectif sur les choses. La notion de conversation, comme nous l'avons esquissé, suppose quant à elle que l'on n'est pas en contact avec le monde, qu'il n'y

¹⁸² *Ibid.*, p. 5

¹⁸³ Richard Rorty, *Philosophy and Social Hope*, *op. cit.*, p. 15, c'est l'auteur qui souligne.

¹⁸⁴ Cf. par exemple Richard Rorty, *Philosophy and the Mirror of Nature*, *op. cit.*, pp. 315-316.

a que le *discours* sur le monde, et que l'on ne transcende jamais ce dialogue avec les membres de sa communauté avec qui l'on partage une histoire et un vocabulaire (sauf dans le rare mais précieux cas d'un *Gestalt-switch*, ou changement de paradigme, inauguré par un génie imaginatif¹⁸⁵). Ce changement de méthode mis de l'avant par Rorty a, selon A. Malachowski, un aspect post-philosophique¹⁸⁶, c'est-à-dire qu'il remet en cause de façon si radicale la méthode de prédilection de la philosophie traditionnelle qu'il peut être considéré comme au-delà du champ d'application de celle-ci. D'ailleurs, selon R. Bernstein, cette nouvelle vision de la philosophie réinterprète celle-ci comme pouvant jouir d'une liberté illimitée davantage propre à la poésie qu'à une conception traditionnelle de la philosophie¹⁸⁷. En effet, la conversation, par opposition à la confrontation ou à la recherche, ne suit aucune règle préétablie et ouvre un champ des possibles qui séduit Rorty. Celui-ci ne manque d'ailleurs pas de souligner le rôle important joué par l'imagination dans l'histoire des idées¹⁸⁸.

En critiquant la confrontation, la recherche, l'argumentation traditionnelle, et en attirant plutôt l'attention sur l'imagination et sur des *Gestalt-switches*, Rorty, même s'il paraît heurter les sensibilités conservatrices des philosophes conventionnels, dirait qu'il ne propose rien de neuf, que l'on procède déjà par conversation et en sollicitant l'imagination, mais qu'on se le cache en inventant les concepts de vérité et d'objectivité. Ou plutôt, car présenter la chose de la sorte laisserait croire que Rorty prétend dévoiler une vérité ignorée depuis toujours, il serait plus exact de soutenir que Rorty propose que la philosophie traditionnelle vit dans une illusion contre-productive et qu'il faut plutôt envisager le monde de façon moins lourde, moins chargée métaphysiquement et plus souple. C'est ainsi que

¹⁸⁵ Cf. Richard Rorty, *Truth and Progress*, pp. 8-11 ; *id.*, « Interview », *art. cit.*, p. 5.

¹⁸⁶ Cf. Alan R. Malachowski, « Preface », dans Alan R. Malachowski and Jo Burrows (éds), *Reading Rorty*, *op. cit.*, p. x.

¹⁸⁷ Cf. Richard J. Bernstein, « Philosophy in the Conversation of Mankind », *art. cit.*, p. 765.

¹⁸⁸ Cf. Richard Rorty, *Truth and Progress*, *op. cit.*, pp. 8 et 11 ; *id.*, *Philosophy and Social Hope*, *op. cit.*, p. 34.

Rorty est mené à avancer l'idée qu'il n'existe pas de fondement commun (*common ground*), source de vérité et d'objectivité, sur lequel on pourrait s'entendre une fois pour toutes, même si l'histoire de la philosophie jusqu'à récemment s'est construite autour de cette supposition¹⁸⁹. Il vise à remplacer ce mirage (épistémologique) du fondement commun par un simple espoir (herméneutique) d'un consensus qui ne repose sur rien d'autre que lui-même¹⁹⁰. Cela nous ramène à nouveau à cette idée de conversation détachée de toute confrontation et de toute recherche. Rorty résume élégamment cette idée ainsi : « For epistemology, conversation is implicit inquiry. For hermeneutics, inquiry is routine conversation¹⁹¹. » Bref, l'épistémologie et l'herméneutique mettent l'accent sur l'un des termes de la dichotomie, et interprètent l'activité intellectuelle en fonction de ce terme.

Rorty paraît peut-être par moment traverser la mince ligne qui sépare, d'une part, l'argumentation historico-pragmatiste qui prétend simplement proposer une vision des choses parmi d'autres et, d'autre part, l'argumentation plus ferme qui prétend proposer une vision plus authentique, et donc plus vraie, des choses. Ce danger guette effectivement Rorty presque à chacune des pages de la présentation de ses thèses, mais il avancerait pour se défendre qu'il ne fait que proposer une vision du monde qui lui paraît plus utile, et non une vision plus vraie, ce qui fait qu'il ne tombe pas dans le piège de la métaphysique, de l'épistémologie, de la confrontation, de la recherche, etc. Bref, il ne prétend pas nous mener plus loin dans une interprétation objective des choses, mais il prétend plutôt nous entraîner vers une interprétation des choses qui ouvre un plus grand nombre de possibilités. Rorty tente donc de rendre séduisante l'idée que la vérité, l'objectivité et l'épistémologie ne vont pas de soi, qu'ils peuvent être redécrits autrement, et qu'on ne leur doit pas nécessairement un culte, surtout pas si on réalise qu'ils encadrent de façon trop rigide et encombrante notre

¹⁸⁹ Cf. Richard Rorty, *Philosophy and the Mirror of Nature*, *op. cit.*, pp. 316-317.

¹⁹⁰ Cf. *ibid.*, p. 318.

¹⁹¹ *Ibid.*

discours sur le monde. Bref, il n'essaie pas de montrer hors de tout doute que les concepts d'objectivité et de vérité sont des mirages, mais montre plutôt qu'une explication plus directe et plus simple de l'activité intellectuelle, une explication qui donne sa part au social, à l'histoire, au hasard et à la créativité, pourrait, à nos yeux, paraître plus convaincante, plus satisfaisante et plus prometteuse intellectuellement et politiquement.

En somme, Rorty, en bon pragmatiste, considère que le dualisme subjectivité-objectivité a fait son temps et que l'objectivité est un idéal qui ne livre pas ou qui ne livre plus ses fruits. Nous sommes maintenant prêts à considérer plutôt l'idéal d'intersubjectivité et d'une justification relative. Ce qui ne signifie pas que la Vérité sera découverte dans ces nouveaux idéaux. Ainsi, dans ses idées comme dans sa manière d'argumenter en faveur de ses idées, Rorty est conséquent, car il réfute cet idéal d'objectivité tout en ne prétendant pas proposer sa version de la réalité objective. Cette posture est délicate et nécessite une clarté argumentative sans faille. Elle se prête en effet à une multitude de raccourcis et d'erreurs d'interprétation, que Rorty essaie souvent de prévenir. Par exemple, plusieurs seraient portés à croire qu'il considère que rien n'est objectif, alors qu'il croit plutôt que c'est l'utilisation du mot « objectif » qui doit changer. Aussi, certains pourraient croire que lorsque la notion traditionnelle d'objectivité disparaît, partent avec elle tout critère et toute possibilité de hiérarchie. Bref, il ferait planer l'ombre inquiétante du relativisme sur notre civilisation. Comme le permettra une analyse plus approfondie du dualisme absolu-relatif, Rorty se défend bien d'être un relativiste, sans toutefois présenter une vision absolutiste des choses.

1.2.2 Absolu-relatif : un ethnocentrisme par-delà l'absolutisme et le relativisme

Rorty, on l'a vu, a voulu dépasser le dualisme objectivité-subjectivité en recourant à un troisième terme, celui de l'intersubjectivité. Pour le dualisme absolu-relatif, il plaide à

nouveau pour sa caducité, en avançant que l'idéal d'absolu est hors de notre portée et probablement chimérique et en proposant plutôt un ethnocentrisme assumé. De cette façon, il évite d'absolutiser son point de vue, mais évite également un relativisme où tout critère est dissous, puisque le parti pris pour sa propre culture est préservé.

Selon Rorty, l'idéal d'absolu suppose qu'il serait possible de formuler une justification ultime pour un certain mode de vie. Par exemple, il serait possible de justifier la supériorité de sa société en se référant à des concepts absolus comme ceux de la dignité humaine ou des droits humains¹⁹². Or, il lui paraît impossible de justifier quelque usage que ce soit, et donc à plus forte raison nos propres usages, d'une façon qui ne soit pas circulaire¹⁹³. Si l'on reste dans l'optique du dualisme absolu-relatif, le fait de proscrire l'argumentation absolutiste devrait mener au relativisme. En effet, l'attachement pour notre société serait dissous et aucun argument ne permettrait de se prémunir contre l'argument du « tout se vaut ». Selon Rorty cependant, on a en fait deux choix devant nous : le relativisme ou l'ethnocentrisme¹⁹⁴. Puisque Rorty tente de se situer au-delà du dualisme absolu-relatif, il tente de montrer que l'alternative à l'absolutisme n'est pas obligatoirement le relativisme (qu'il considère auto-contradictoire¹⁹⁵) et il avance qu'il est possible de demeurer attaché à sa société (démocratique-libérale, dans le cas qui le concerne) sans recourir à une justification ultime. L'opprobre habituellement rattaché à l'ethnocentrisme ne devrait pas empêcher de s'en réclamer, même si l'on pousse avec Rorty l'audace jusqu'à s'en réclamer non pas malgré soi mais bien de façon pleinement consciente et assumée. En cela, on peut paraître manquer à son devoir de probité intellectuelle, mais Rorty revendique plutôt une

¹⁹² Cf. Richard Rorty, « Postmodernist Bourgeois Liberalism » [1983], dans Richard Rorty, *Objectivity, Relativism, and Truth*, op. cit., p. 197.

¹⁹³ Cf. Richard Rorty, « Solidarity or Objectivity? », art. cit., p. 12.

¹⁹⁴ Cf. *ibid.* ; cf. Marius Backmann *et al.*, « Pragmatism, Realism, and Science : From Argument to Propaganda », dans Andreas Vieth (éd.), *Richard Rorty : His Philosophy Under Discussion*, Lancaster, Ontos Verlag, 2005, p. 77.

¹⁹⁵ Cf. Richard Rorty, « Solidarity or Objectivity? », art. cit., pp. 5-6.

liberté intellectuelle que la tradition ne saurait contraindre. Pour reprendre l'expression de C. Guignon et D. Hiley, pour Rorty, « the demand for non-relativistic grounding makes sense only within an Enlightenment rationalist vocabulary which is 'obsolete' in our postmodern world¹⁹⁶ », donc les critiques de Rorty qui refusent la possibilité d'un ethnocentrisme non relativiste et non absolutiste demeurent tributaires d'un dualisme traditionnel que Rorty veut dépasser.

Comme à son habitude, Rorty est obligé de s'expliquer longuement et avec précaution afin de bien se faire comprendre. Cela est bien nécessaire, car il propose une solution que bien des penseurs jugent intenable. À cette fin, la distinction nécessaire qu'il opère est la suivante : puisqu'il y a une différence entre argumenter avec une prétention absolutiste et argumenter de façon sensée sans une telle prétention, ce n'est pas parce que le point de vue absolu sur les choses est impossible que l'on doit s'empêcher d'émettre des jugements. Pour reprendre son explication :

It is one thing to say, falsely, that there is nothing to choose between us and the Nazis. It is another thing to say, correctly, that there is no neutral, common ground to which an experienced Nazi philosopher and I can repair in order to argue out our differences. That Nazi and I will always strike one another as begging all the crucial questions, arguing in circles¹⁹⁷.

En d'autres termes, Rorty veut que l'on révisé à la baisse nos espoirs théorétiques, et donc que l'on abandonne le mirage de l'absolu, que l'on délaisse l'idéal d'entente universelle, mais sans pour autant que l'on en tire la conclusion qu'il faut considérer tous les points de vue de façon égale. On peut plutôt tirer la conclusion que l'on a, en tant que membre d'une société, des préférences légitimes, mais qu'il faut admettre que l'on ne pourra jamais les fonder autrement qu'en s'appuyant (circulairement) sur le contexte social¹⁹⁸. Comme le souligne M. Williams : « What Rorty teaches is not skepticism, or relativism, or

¹⁹⁶ Charles B. Guignon et David R. Hiley, « Biting the Bullet : Rorty on Private and Public Morality », *art. cit.*, p. 342.

¹⁹⁷ Richard Rorty, *Philosophy and Social Hope*, *op. cit.*, p. 15.

¹⁹⁸ Cf. Richard J. Bernstein, « Philosophy in the Conversation of Mankind », *art. cit.*, p. 762.

irrationalism, but modesty¹⁹⁹. » Et comme il le précise ailleurs, ce sont uniquement ceux qui sont trop attachés aux idéaux traditionnels qui verront d'un mauvais œil la voie qu'il trace : « Rorty thinks that only disappointed foundationalists will equate his thoroughgoing fallibilism with skepticism, relativism, or irrationalism²⁰⁰. » Rorty se défend aussi ailleurs de cette accusation de relativisme en avançant qu'il ne fait que soutenir une thèse *négative*, à savoir qu'il faut cesser de distinguer entre ce qui est vrai et ce qui ne l'est pas²⁰¹. Bref, en étant ouvert d'esprit et en faisant preuve d'un peu plus de légèreté dans le domaine intellectuel, on pourra réaliser la pertinence du projet défendu par Rorty.

En somme, Rorty veut à la fois éviter de défendre la relativité de toute chose et éviter de se présenter comme celui qui aurait découvert un nouveau point de vue absolu et définitif. Il présente une position subtile, voire périlleuse, selon laquelle les hommes doivent faire comme s'il n'y a rien d'absolu ou de transcendant, mais il n'avance pas pour autant que ces principes absolus et transcendants sont introuvables dans la nature des choses. Bref, Rorty ne cherche pas à trancher le débat entre absolu et relatif et encourage plutôt les hommes à l'ignorer, à agir sans complexe et sans référence à une lourde armature métaphysique, et à rester convaincu que l'on peut se débarrasser d'un dualisme traditionnel sans sombrer sur l'écueil du « tout se vaut »²⁰². Le traitement par Rorty du dualisme absolu-relatif est donc cohérent avec sa posture générale vis-à-vis de la plupart des dualismes classiques, laquelle encourage à ignorer ou à dépasser les dualismes qui sont devenus encombrants. Le dualisme absolu-relatif cesse d'être significatif à partir du moment où l'on prend conscience que l'on est toujours dans un certain vocabulaire ou jeu de langage et

¹⁹⁹ Michael Williams, « Introduction to the Thirtieth-Anniversary Edition », *art. cit.*, p. xxviii.

²⁰⁰ Michael Williams, « Rorty on Knowledge and Truth », *art. cit.*, p. 69.

²⁰¹ Cf. Richard Rorty, « Solidarity or Objectivity? », *art. cit.*, p. 6.

²⁰² Cf. Richard Rorty, *Philosophy and Social Hope*, *op. cit.*, p. xv.

qu'il n'existe pas de vocabulaire ou de jeu de langage de l'absolu²⁰³. Cependant, il reste à voir si Rorty ne propose pas implicitement que son discours s'inscrit dans un vocabulaire ou un jeu de langage placé en surplomb par rapport au paysage intellectuel. Quoi qu'il en soit, l'ethnocentriste assumé est par-delà le dualisme absolu-relatif, mais aussi par-delà le dualisme nature-convention, car Rorty avance également que le pragmatiste considère que son point de vue (ethnocentriste) est supérieur au point de vue (absolutiste) du réaliste, sans toutefois croire que son point de vue correspond à la nature des choses²⁰⁴. Pour Rorty, comme on le verra, le dualisme nature-convention doit lui aussi subir le même sort que les deux précédents.

1.2.3 Nature-convention : l'intérêt d'opposer plutôt discours normal et anormal

Selon Rorty, la notion de nature fait autant de tort que la notion d'objectivité et la notion d'absolu. Elle donne l'impression que pour juger d'une nouvelle vision des choses, il faut chercher à savoir si celle-ci détruit des conventions dénaturées pour favoriser un rapprochement vers la nature intemporelle mais cachée.

Le jugement de Rorty sur le dualisme nature-convention sera tout aussi radical que pour les deux précédents, donc on devine qu'il critiquera la notion de nature, mais cette fois, il n'aura pas de scrupules à se rabattre sur le deuxième terme, dans ce cas-ci, sur la notion de convention. Dans le cas du dualisme objectivité-subjectivité, la critique de l'objectivité ne menait pas à la conséquence que tout était subjectif. Dans le cas du dualisme absolu-relatif, la critique de l'absolu ne signifiait pas que tout soit relatif. Dans le cas présent cependant, l'idée avancée est que l'on n'échappe pas à la convention, pas dans le sens que l'on est entièrement déterminé par celle-ci, mais dans le sens que le changement

²⁰³ Cf. Charles B. Guignon et David R. Hiley, « Biting the Bullet : Rorty on Private and Public Morality », *art. cit.*, p. 343.

²⁰⁴ Cf. Richard Rorty, « Solidarity or Objectivity? », *art. cit.*, p. 6.

des usages sera toujours un mouvement d'une convention arbitraire à une autre convention arbitraire. Comme nous le verrons plus loin, on conserve la liberté de changer de convention, mais seulement dans certains cas rares et précieux.

Rorty avance donc, au sujet de notre préférence actuelle pour la démocratie, que : « This preference is not built into us by human nature. It is just the way *we* live now²⁰⁵. » Bref, il s'agit d'un usage comme un autre. Rorty se réclame ici d'une mouvance historiciste pour laquelle la notion de nature humaine peut être niée en argumentant que « there is nothing "beneath" socialization or prior to history which is definatory of the human²⁰⁶. » Rorty plaide donc pour une absence totale de critères ultimes, car écarter la notion de nature revient à écarter également toute idée de critère fondé dans la nature des choses²⁰⁷. Un parallèle peut être établi entre ce dualisme nature-conventions et le dualisme découverte-fabrication (*found-made*). Rorty défend en effet aussi l'idée que rien ne peut être réellement découvert, que toute théorie est simplement fabriquée ou construite et donc que, pour reprendre ses termes, le soi est créé de toutes pièces par l'usage d'un vocabulaire plutôt qu'exprimé adéquatement par un vocabulaire privilégié²⁰⁸. En somme, « truth is made rather than found²⁰⁹. » Rorty veut que l'on avoue que l'on évolue dans un monde de conventions et qu'il n'y a rien derrière celles-ci.

La critique par Rorty de l'un des pôles du dualisme nature-convention laisse cependant croire que l'utilité de ce dualisme disparaît au moment où l'un de ses pôles tombe. La notion même de convention perd donc une partie de son sens et de son utilité lorsque disparaît son opposé. Cela explique pourquoi Rorty propose une nouvelle façon de parler, moins chargée métaphysiquement, qui est celle du dualisme entre le discours normal

²⁰⁵ *Ibid.*, p. 12, c'est l'auteur qui souligne.

²⁰⁶ Richard Rorty, *Contingency, Irony, and Solidarity*, *op. cit.*, p. xiii.

²⁰⁷ Cf. *ibid.*, p. 6.

²⁰⁸ Cf. *ibid.*, p. 7

²⁰⁹ *Ibid.*

et le discours anormal. Le discours normal est le discours qui respecte des critères convenus et paradigmatiques, tandis que le discours anormal est ce discours qui ne respecte pas de tels critères²¹⁰ et qui, par conséquent, dérange ou paraît ridicule. Aucun de ces deux types de discours ne rejoint la notion de nature. Ils permettent plutôt de distinguer entre deux types de convention : le discours normal est la convention la plus répandue, celle qui domine, tandis que le discours anormal est celui qui, tout aussi conventionnel, ne jouit pas d'une grande popularité, quoiqu'il se pourrait qu'il devienne à terme le prochain discours normal, s'il réussit à rallier un plus grand nombre d'adhérents. Rorty trouve plus utile de distinguer entre deux niveaux de convention plutôt qu'entre ce qui est conventionnel et ce qui ne l'est pas, puisque personne n'a à ce jour trouvé de vision du monde qui puisse être qualifiée de « conforme à la nature des choses ». Et son utilisation de termes aussi prosaïques que « normal » et « anormal » n'est pas anodine : « By introducing such bland distinctions as the “normal” and the “abnormal” or the “familiar” and the “unfamiliar,” Rorty deliberately wants to make us aware of how “relative” these distinctions are to the changing scene of culture²¹¹. » Ainsi, tout est une question de taux d'adhérence, et non d'adéquation à un cadre de référence neutre.

L'objectif poursuivi par Rorty avec sa distinction normal-anormal est de faire comprendre que rien ne lie les hommes au discours dit normal et qu'il ne leur faut pas être fermés aux discours anormaux qui leur parviennent. En d'autres termes, il faut prendre conscience que le discours que l'on considère normal n'est considéré comme tel que par accoutumance, qu'il ne faut pas y être attaché outre mesure et donc qu'il faut être en mesure de le remplacer si l'on rencontre un discours anormal qui paraisse plus prometteur ou fécond, plutôt que de toujours tenter de subsumer l'anormalité sous une théorie de la

²¹⁰ Cf. Richard Rorty, *Philosophy and the Mirror of Nature*, *op. cit.*, p. 11.

²¹¹ Richard J. Bernstein, « Philosophy in the Conversation of Mankind », *art. cit.*, p. 764.

normalité. Rorty considère en effet que les divers discours sur le monde ne sont pas des tentatives plus ou moins exactes de l'interpréter mais plutôt des tentatives plus ou moins intéressantes de le décrire de façon métaphorique. Par exemple, la théorie de l'esprit comme miroir de la nature, exposée puis critiquée dans *Philosophy and the Mirror of Nature*, n'était ni plus ni moins qu'une métaphore dont on peut se débarrasser. Par ailleurs, Rorty prétend que les notions d'*ousia* chez Aristote, d'*agape* chez saint Paul, et de *gravitas* chez Newton sont également à comprendre comme des métaphores, des métaphores certes géniales, qui ont changé notre rapport au monde, mais qui peuvent également avoir fait leur temps²¹². Rorty se réclame ici d'un passage de Nietzsche qu'il affectionne et qu'il cite souvent, celui provenant de *Vérité et mensonge au sens extra-moral* et qui soutient qu'il faut concevoir la vérité comme une armée mobile de métaphores²¹³, ce qui implique que l'on ne se rapproche pas de la vérité et qu'on fait simplement passer de métaphore en métaphore²¹⁴. Toute cette idée typiquement rortienne de la redescription métaphorique occupe une grande place dans son arsenal théorique, comme on le voit surtout dans l'ouvrage de 1989 *Contingency, Irony, and Solidarity*. Il s'agit à la fois de l'idée maîtresse de son interprétation de l'histoire des idées, d'un outil dont il encourage l'usage pour la philosophie future, et de sa propre stratégie pour convaincre son lecteur. Plus précisément, Rorty croit que les révolutions scientifiques sont une succession de redescriptions métaphoriques et non une approximation toujours plus parfaite de la nature²¹⁵, que le philosophe ironiste qu'il érige en modèle en raison de son détachement intellectuel (sur lequel nous aurons l'occasion de revenir) cherche à utiliser la redescription métaphorique

²¹² Cf. Richard Rorty, *Contingency, Irony, and Solidarity*, *op. cit.*, p. 17.

²¹³ Cf. Richard Rorty, « Solidarity or Objectivity? », *art. cit.*, p. 14 ; *id.*, *Contingency, Irony, and Solidarity*, *op. cit.*, p. 17.

²¹⁴ Cf. *ibid.*, p. 99.

²¹⁵ Cf. *ibid.*, p. 16.

pour évoluer en toute liberté dans le domaine théorique²¹⁶, et que sa stratégie argumentative essaie souvent d’opérer chez le lecteur un changement de métaphore plutôt qu’un changement d’interprétation que l’on devrait juger à l’aune de la vérité ou de la nature (comme lorsqu’il lui indique que « we could begin to think of the relation between writers on autonomy and writers on justice as being like the relation between two kinds of tools — as little in need of synthesis as are paintbrushes and crowbars²¹⁷. ») L’attrait fondamental pour Rorty envers la redescription métaphorique est d’ailleurs que celle-ci peut être utilisée d’une infinité de façons, sans nécessité de suivre une quelconque règle établie, avec comme conséquence que « anything can be made to look good or bad by being redescribed²¹⁸. »

Il peut sembler paradoxal que le discours de Rorty fasse une énorme place à la convention dans les choses humaines tout en glorifiant la liberté de chacun d’user de la redescription métaphorique. On peut être mené à se demander si l’homme est conditionné par la convention, par son discours normal, par le vocabulaire qu’il utilise, ou s’il lui est possible de s’en affranchir grâce à l’imagination et à la liberté. En d’autres termes, comment Rorty peut-il à la fois être un fervent croyant en l’influence de la convention et du présent, et être aussi tourné vers le nouveau et le futur? Car son engouement pour le futur imprévisible ne fait pas de doute, comme en témoigne ce passage :

Instead of asking, “Are there truths out there that we shall never discover?” we would ask, “Are there ways of talking and acting that we have not yet explored?” Instead of asking whether the intrinsic nature of reality is yet in sight (the secular counterpart of asking whether things are *dis aliter visum*), we should ask whether each of the various descriptions of reality employed in our various cultural activities is the best we can imagine — the best means to the ends served by those activities²¹⁹.

Mais la question demeure : sommes-nous déterminés par nos représentations ou avons-nous un pouvoir sur celles-ci?

²¹⁶ Cf. *ibid.*, p. 97.

²¹⁷ *Ibid.*, p. xiv.

²¹⁸ *Ibid.*, p. 75.

²¹⁹ Richard Rorty, *Truth and Progress*, *op. cit.*, p. 6.

Rorty tente d'échapper à cette contradiction en réservant à de rares génies cette possibilité quasi miraculeuse de s'extirper réellement de la convention. Certes, Rorty mentionne aussi la possibilité d'une utopie libérale postphilosophique, où l'ironisme (le détachement vis-à-vis de ses opinions) serait généralisé²²⁰, mais pour l'instant, cette attitude qu'il préconise demeure exceptionnelle. Les rares génies sont ceux qui, comme Mill, Frege, Dewey, Russell, Heidegger, Davidson, Habermas et Derrida, saisissent une possibilité de la pensée qui n'avait pas encore été imaginée, puisqu'il est préférable d'accorder la priorité à l'imagination sur la rigueur²²¹. Ces instants de pur génie, qui sont au fond des changements de paradigme ou des « *Gestalt-switches* », sont par définition rares et imprévisibles : « Inducing such a switch is the most difficult, and the rarest, of philosophical achievements. [...] Genius always takes us by surprise²²². » Dans une entrevue de 2003, Rorty revient sur cette idée, en avançant, concernant le futur de la philosophie, que :

[I]t's entirely a matter of unpredictable, imaginative great men and women coming along and surprising everybody. [...] In the 21st century there may be a couple of figures equally imaginative [as Wittgenstein, Heidegger, Kant and Hegel], but we won't know what the future of philosophy is until we find out who those people are²²³.

Rorty va jusqu'à avancer que l'histoire de la philosophie est l'histoire de ces *Gestalt-switches*²²⁴. Nous voilà donc fort loin de cette conception traditionnelle de la philosophie comme celle du dévoilement de la nature intrinsèque des êtres et des hommes.

Le traitement par Rorty du dualisme nature-convention lui fait, dans un premier temps, accorder exclusivement son attention au pôle de la convention puis, dans un deuxième temps, rompre définitivement avec ce dualisme classique en introduisant le nouveau dualisme entre discours normal et discours anormal ainsi que les notions de redescription métaphorique et de *Gestalt-switch*. Cela lui permet de mettre de l'avant une

²²⁰ Cf. Richard Rorty, *Contingency, Irony, and Solidarity*, *op. cit.*, p. xv-xvi.

²²¹ Cf. Richard Rorty, *Truth and Progress*, *op. cit.*, p. 8.

²²² *Ibid.*, p. 10.

²²³ Richard Rorty, « Interview », *art. cit.*, p. 5.

²²⁴ Cf. Richard Rorty, *Truth and Progress*, *op. cit.*, p. 11.

conception de la philosophie qui lui plaît davantage et qui mine la conception traditionnelle et passéiste de celle-ci. Il poursuit de cette façon sa tentative d'écarter pour de bon l'obsession occidentale pour la vérité. Il ne lui reste plus qu'à régler le cas du dualisme réalité-apparence pour atteindre cet objectif.

1.2.4 Réalité-apparence : l'opportunité d'opposer plutôt discours plus utile et moins utile

Le dualisme réalité-apparence vise à faire prendre conscience qu'il y a une distinction entre voir les choses selon leur allure extérieure trompeuse et les voir telles qu'elles sont intrinsèquement. Selon Rorty, il y a deux problèmes avec ce dualisme. Le premier est que pour lui, comme nous l'avons déjà souligné, il n'y a pas de réalité au-delà des apparences, pas de « way things really are²²⁵ », pas de « interaction with nonhuman reality²²⁶ ». L'homme n'a pas accès à un arrière-monde grâce auquel il peut juger de l'exactitude de ses représentations. Il n'est jamais en contact avec la réalité, tout comme il n'est jamais en contact avec la vérité : ce sont des concepts trop absolus. Le second problème est que ce dualisme, contrairement à ce que l'on pourrait croire, n'est pas incontournable, indépassable et éternel. On peut au contraire retracer son origine à la Grèce antique, à l'époque de Platon et d'Aristote, pour qui l'importance de ce dualisme ne faisait aucun doute²²⁷. Rorty, comme dans le cas du dualisme nature-convention, encourage à accorder de la crédibilité uniquement au pôle de l'apparence dans ce dualisme, mais il vise également à remplacer ce dualisme, rendu caduc par l'abolition d'une de ses moitiés.

Rorty considère effectivement que l'homme se situe toujours et uniquement dans le domaine de l'apparence. Sa critique de cette notion d'arrière-monde est si radicale qu'il va même jusqu'à critiquer la simple existence d'un *monde* par-delà nos perceptions, comme en

²²⁵ Richard Rorty, *Philosophy and Social Hope*, op. cit., p. 27.

²²⁶ Richard Rorty, *Philosophy and the Mirror of Nature*, op. cit., p. 157.

²²⁷ Cf. Richard Rorty, *Philosophy and Social Hope*, op. cit., p. xiii.

témoigne le titre d'un de ses articles : « The World Well Lost²²⁸ » et comme le souligne L. Siep : « Richard Rorty does not like “the world.” He thinks we should be happy to lose it — that is, we should not talk about the world as something behind our views of things, events, situations, etc²²⁹. » Dans sa réponse à cet article de L. Siep, Rorty dit qu'il partage les mêmes espoirs que lui pour l'avenir de la planète, mais qu'il ne fonde pas ces espoirs dans une théorie qui prétendrait décrire adéquatement la manière dont le monde existe, indépendamment de nos descriptions de celui-ci²³⁰. Cette destruction en règle de la notion de réalité ne devrait cependant pas nous mener à croire qu'une pensée qui ne touche pas au réel est futile. Au contraire, il s'agit d'une promesse de grande liberté, car il en découle que nous pouvons décrire la réalité à notre guise, et que ce sont les descriptions les plus prometteuses pour l'avenir, et non celles qui décrivent le mieux ce réel inaccessible et inexistant, qui seront retenues. Et encore une fois, il ne faut pas croire que de se débarrasser du dualisme réalité-apparence mène au relativisme, car Rorty maintient la position que l'abolition de ce dualisme et, corollairement, l'absence de critère ultime n'obligent pas à croire que toute action et toute croyance se valent²³¹.

Rorty a donc tronqué le dualisme réalité-apparence en ne retenant que l'idée d'apparence. Mais puisqu'un dualisme n'a de sens que si l'on retient l'intégralité de ses pôles, il va rapidement encourager ses lecteurs à abandonner complètement ce dualisme contre-productif et à le remplacer par un autre, plus fécond. Le souhait explicite de Rorty est que l'on remplace le dualisme réalité-apparence par le dualisme entre discours utile et

²²⁸ Cf. « The World Well Lost » [1972], dans *Consequences of Pragmatism : Essays, 1972-1980*, Minneapolis, University of Minnesota Press, 1982, pp. 3-18.

²²⁹ Ludwig Siep, « The World Regained? », dans Andreas Vieth (éd.), *Richard Rorty, op. cit.*, p. 119.

²³⁰ Cf. Richard Rorty, « Comments and Responses », dans Andreas Vieth (éd.), *Richard Rorty, op. cit.*, p. 145-146.

²³¹ Cf. Richard Rorty, *Philosophy and Social Hope, op. cit.*, p. xiv-xv.

discours moins utile²³². En d'autres termes, il veut que l'homme cesse de toujours chercher à savoir si sa façon de s'exprimer touche à la réalité intrinsèque pour plutôt chercher à savoir si son discours permet de faire plus ou moins qu'un autre discours. Comme le long passage qui suit le souligne, Rorty est conscient que la question du critère ultime pour juger de l'utile surgit inévitablement, mais il ne s'en formalise pas :

Pragmatists — both classical and 'neo-' — do not believe that there is a way things really are. So they want to replace the appearance-reality distinction by that between descriptions of the world and of ourselves which are less useful and those which are more useful. When the question 'useful for what?' is pressed, they have nothing to say except 'useful to create a better future'. When they are asked, 'Better by what criterion?', they have no detailed answer, any more than the first mammals could specify in what respects they were better than the dying dinosaurs. Pragmatists can only say something as vague as : Better in the sense of containing more of what we consider good and less of what we consider bad. When asked, 'And what exactly do you consider good?', pragmatists can only say, with Whitman, 'variety and freedom', or, with Dewey, 'growth'. 'Growth itself,' Dewey said, 'is the only moral end.'

They are limited to such fuzzy and unhelpful answers because what they hope is not that the future will conform to a plan, will fulfil an immanent teleology, but rather that the future will astonish and exhilarate²³³.

Le critère de l'utile est un critère qui apparaît spontanément selon le point de vue, certes contingent, mais pas illégitime pour autant, d'un citoyen d'une société donnée. Chaque société a l'objectif d'évoluer d'une façon qui la satisfasse et est donc en mesure selon Rorty de juger si une façon de décrire le monde facilite ou nuit à cette évolution. Il est impossible d'être plus précis, car Rorty refuse clairement de prétendre qu'il existe des objectifs sociétaux immuables. Cela menacerait de le mener aux abords d'une métaphysique. Ceux qui se formalisent du caractère flou de ce projet de société sont simplement des hommes qui s'entêtent obstinément à être des « réalistes » ou des « représentationnistes » plutôt que des « pragmatistes », c'est-à-dire qui restent liés à l'ancien dualisme réalité-apparence au lieu d'embrasser le dualisme utile-moins utile :

Right to the end, Rorty continued to advocate (what he saw as) the pragmatist doctrine that concern with problem-solving in the interest of human happiness should replace the

²³² Cf. notamment Richard Rorty, *Truth and Progress*, *op. cit.*, pp. 1 et 6 ; *id.*, *Philosophy and Social Hope*, *op. cit.*, pp. 27.

²³³ *Ibid.*, pp. 27-28.

old “representationalist” idea of getting closer to the nature of reality, in philosophy, in ethics, and even in physics²³⁴.

Rorty essaie donc d’une autre façon d’enfoncer le dernier clou dans le cercueil de la théorie de la vérité comme correspondance avec la réalité, en niant l’existence d’un monde réel et en mettant de l’avant le pragmatisme. L’étiquette de pragmatiste est revendiquée sans hésitation par Rorty, contrairement aux étiquettes de « postmoderne » et de « relativiste²³⁵ », ce qui explique les allusions fréquentes à John Dewey (et aussi à W. James et C.S. Peirce) dans son argumentation. Rorty veut propager la vision des choses deweyenne qui avance qu’on peut progresser sans chercher à savoir si on se rapproche de la réalité des choses : « Kuhn and Dewey suggest we give up the notion of science traveling towards an end called ‘correspondence with reality’ and instead say *merely* that a given vocabulary works better than another for a given purpose²³⁶. » Bref, les hommes n’ont pas besoin de comprendre véritablement pourquoi une explication fonctionne mieux qu’une autre pour être capable de délaissier l’explication moins utile pour l’explication plus utile. Chercher à creuser plus loin équivaut à un pur gaspillage d’énergie. Pour le dire autrement, il ne faut plus chercher à *représenter* la réalité mais plutôt, comme Dewey (et Davidson) l’ont fait valoir, mais il faut plutôt chercher à s’en *servir*, donc chercher à concevoir les choses de la façon qui guide le mieux nos actions²³⁷. Ce pragmatisme est donc dénué de toute métaphysique, profondément historiciste et résolument tourné vers l’avenir. Il voit le projet de la société démocratique américaine de façon complètement libre et ouverte ou, pour reprendre les termes de Rorty, comme une expérience en coopération²³⁸, voire comme

²³⁴ Hilary Putnam, « Richard Rorty : 4 October 1931-8 June 2007 » dans *Proceedings of the American Philosophical Society*, vol. 153, n° 2 (juin 2009), p. 231.

²³⁵ Cf. Richard Rorty, *Philosophy and Social Hope*, *op. cit.*, pp. xiv-xv.

²³⁶ Richard Rorty, « Method, Social Science, and Social Hope » [1981], dans *Consequences of Pragmatism*, *op. cit.*, p. 193, c’est l’auteur qui souligne.

²³⁷ Cf. Richard Rorty, *Philosophy and Social Hope*, *op. cit.*, p. 33.

²³⁸ Cf. Richard Rorty, « The Priority of Democracy to Philosophy », *art. cit.*, p. 196.

un poème²³⁹. Dans ces circonstances, on comprendra que la question de savoir si cette expérience politique réalise l'idée du juste telle qu'elle existe dans la réalité et au-delà des apparences est complètement déplacée à l'esprit de Rorty.

En somme, ce dernier dualisme lié à la notion de vérité n'est pas plus épargné que les autres. Suivant la même méthode que pour le dualisme nature-convention, Rorty commence par déconstruire la notion de réalité et avance qu'il n'y a rien au-delà des apparences. Il distingue ensuite entre deux types de discours sur les apparences en postulant le dualisme entre discours plus utile et discours moins utile, et finit par avancer que c'est ce dernier dualisme, plus adapté à nos objectifs, qui doit remplacer celui opposant réalité à apparence. Cela le mène à se réclamer de la mouvance pragmatiste, et de Dewey au premier chef, et à développer cette idée de vérité dont on se sert plutôt que celle de vérité à laquelle on se conforme.

1.2.5 Conclusion

La stratégie de Rorty pour attaquer la vision traditionnelle et dépassée de la vérité aura donc été principalement de s'attarder à déconstruire les dualismes associés à cette notion. Cette déconstruction a dans chacun des cas constitué en un dépassement du dualisme, considéré caduc, au profit d'un nouveau concept, d'un nouveau dualisme, ou des deux. Le dualisme objectivité-subjectivité a donc été remplacé par la notion d'intersubjectivité ; le dualisme absolu-relatif par celle d'ethnocentrisme assumé ; le dualisme nature-convention par le dualisme entre discours normal et discours anormal et par les notions de redescription métaphorique et de *Gestalt-switch*, et le dualisme réalité-apparence par le dualisme entre discours plus utile et discours moins utile et par la notion de pragmatisme. Rorty se démène pour que l'on remplace une vision passéiste de la vérité

²³⁹ Cf. Richard Rorty, *Philosophy and Social Hope*, op. cit., p. 24.

par une nouvelle vision, qu'il trouve plus intéressante, emballante et porteuse de changements sociaux.

De cette nouvelle attitude face à la vérité découle, d'une part, la promesse d'une société où les citoyens ne considéreront plus que l'évolution de la pensée consiste en le remplacement de conceptions plus fausses par des conceptions plus vraies, mais consiste plutôt en un passage d'une conception du monde qui était plus adaptée au passé à une conception du monde qui est plus adaptée au futur²⁴⁰. Bref, l'obsession de la vérité objective sera remplacée par une vision plus historiciste de la vie intellectuelle et politique, plus herméneutique aussi (au sens d'interprétation des choses qui ne prétend pas qu'il existe un point de vue absolument neutre²⁴¹ et qui veut demeurer dans la légèreté et l'incertitude). L'évolution ne sera alors plus considérée comme un progrès vers une finalité, mais simplement comme des changements contingents faits sans prétention métaphysique aucune. Rorty exprime l'espoir que « our culture should become one in which the demand for constraint and confrontation is no longer felt²⁴². » L'herméneutique est le mode de pensée qui convient aux phases transitionnelles de l'histoire de la pensée, ces moments de changement de paradigme, lorsqu'une conception du monde est en voie d'être abandonnée et que la prochaine conception du monde n'a pas encore été trouvée. Les phases non transitionnelles et plus fixes sont les phases où c'est plutôt ce que Rorty appelle l'épistémologie qui est à l'honneur, c'est-à-dire une méthode qui vise la commensurabilité, donc l'atteinte d'un point de vue univoque sur les choses. Rorty, par sa critique de l'épistémologie et sa préférence pour l'herméneutique, donne donc l'impression nette de désirer une société de transition éternelle, où les hommes ne se fixent sur aucune

²⁴⁰ Cf. *ibid.*, pp. 31-32.

²⁴¹ Cf. Richard Rorty, *Philosophy and the Mirror of Nature*, *op. cit.*, pp. 315-316, pages qui ouvrent le chapitre « From Epistemology to Hermeneutics ».

²⁴² *Ibid.*, p. 315.

interprétation du monde, où la méthode de la confrontation n'est plus à l'honneur, et donc où la liberté humaine peut se déployer pleinement. Cette volonté d'approfondissement sans fin des possibles est bien visible dans le fait que, selon A. Malachowski, Rorty vise par ses écrits à « *prod us, by way of 'edification' (Rorty's term for "the project of finding new, better, more fruitful ways of speaking")*, into exploring fresh ways of describing things²⁴³. » La démocratie, en tant qu'expérience, cadre parfaitement avec ce projet intellectuel et politique, qui peut aussi être décrit, selon la formule de M. Williams, comme le programme de « replace the idea of discovering what we essentially are with that of determining what to make of ourselves²⁴⁴. »

Certains ont avancé que Rorty erre, qu'il dissout des problèmes qui méritent d'être conservés tout en ne laissant plus de problèmes à résoudre²⁴⁵. Rorty rétorquerait qu'au contraire, il vise à remplacer de vieux problèmes encombrants par d'autres, plus emballants, et non à éliminer tout problème philosophique. Il tient cependant à ce que l'on ne conserve que les problèmes dont on voit l'utilité et la pertinence. Il veut donc faire du bien, ou plutôt, puisque le terme « bien » est si connoté, il veut nous faire progresser. Ce progrès est, comme le souligne M. Williams, d'un nouveau type : « progress is measured from where we were— by reference to problems solved, anomalies removed, lines of inquiry opened up, and so on — and not by checking the distance between our current opinions and the End of Inquiry²⁴⁶. » En d'autres termes, ce « End of Inquiry », qui n'est qu'un autre terme pour la vérité, l'objectivité, l'absolu, la nature ou la réalité, n'est qu'un mirage métaphysique qu'une société postmétaphysique devrait écarter au profit d'objectifs davantage à notre portée et, au premier chef, de ce qui paraît, à nous *hic et nunc*, utile.

²⁴³ Alan R. Malachowski, *Richard Rorty, op. cit.*, p. 19.

²⁴⁴ Michael Williams, « Introduction to the Thirtieth-Anniversary Edition », *art. cit.*, p. xxix.

²⁴⁵ Cf. Marius Backmann *et al.*, « Pragmatism, Realism, and Science : From Argument to Propaganda », *art. cit.*, p. 78.

²⁴⁶ Michael Williams, « Rorty on Knowledge and Truth », *art. cit.*, p. 68.

1.3 Strauss : redonner à l'idée de vérité ses lettres de noblesse

Le contraste ne pourrait être plus grand entre Rorty et Strauss, donc le ton que nous emprunterons ne pourra faire autrement que changer radicalement. Le simple choix de vocabulaire effectué par Strauss est de nature à faire soupirer Rorty, puisque ce dernier est si enclin et pressé à passer à autre chose qu'il a peu de patience envers ceux qui retardent la marche de l'histoire. Le fait que Strauss semble vouer un culte aux Anciens en général et à Platon en particulier lui est particulièrement odieux. Étant donné le rejet par Rorty de tout ce à quoi tiennent les straussiens, il peut paraître étonnant de lire dans son essai autobiographique que celui-ci a été séduit, lors de son passage à l'université de Chicago, et notamment dans la classe de Strauss, par la quête d'absolu que ce professeur et d'autres incarnaient, avec comme conséquence, nous dit-il, que « [...] I wanted very much to be some kind of Platonist, and from 15 to 20 I did my best²⁴⁷. » Cependant, Rorty s'est réformé depuis et est en quelque sorte devenu allergique à l'entreprise de Strauss, d'A. Bloom et des autres philosophes qui gravitent autour de Strauss²⁴⁸. Il faut dire que la pensée de ce dernier détonne à bien des égards. Strauss n'éprouve aucune honte à utiliser un vocabulaire plutôt poussiéreux (avec ses nombreuses références à l'âme, à la vertu, à la

²⁴⁷ Richard Rorty, *Philosophy and Social Hope*, *op. cit.*, p. 9. Il est intéressant de mettre cette confession en parallèle avec celle de Strauss, qui fait un aveu semblable mais opposé dans la lettre à Karl Löwith du 23 juin 1935, à l'effet que « [...] Nietzsche so dominated and bewitched me between my 22nd and 30th years, that I literally believed everything that I understood of him [...] » (Leo Strauss et Karl Löwith, « Correspondence », trad. G.E. Tucker, *The Independent Journal of Philosophy*, vol. 5/6 (1988), p. 183).

²⁴⁸ Voir à ce sujet la critique sans appel de Richard Rorty écrite en réponse à l'ouvrage d'Allan Bloom *The Closing of the American Mind*, *op. cit.*, « Straussianism, Democracy, and Allan Bloom I : That Old Time Philosophy », dans *The New Republic*, vol. 198, n° 14 (4 avril 1988), pp. 28-33, réimpr. dans Robert L. Stone (éd.), *Essays on The Closing of the American Mind*, *op. cit.*, pp. 94-103.

sagesse, à la nature, à la cité²⁴⁹, au tout, etc.), à critiquer sans ménagement l'égalitarisme, à établir une distinction sans appel entre philosophes et non-philosophes et à camoufler une nette préférence pour les Anciens derrière un innocent appel à une réévaluation neutre et sans *a priori* de leur enseignement.

Concernant plus particulièrement la vérité, il est évident que la pensée de Strauss s'appuie fortement sur cette notion. Lorsque celui-ci définit la philosophie, donc lorsqu'il définit l'activité qui l'a occupé toute sa vie et qu'il considère comme la plus haute activité simplement humaine²⁵⁰, il décrit la relation étroite de celle-ci avec la vérité : « Philosophy is essentially not possession of the truth, but quest for the truth²⁵¹. » Ainsi, mettre en doute l'existence ou la possibilité de la vérité revient à mettre en doute la possibilité de la philosophie. Strauss est cependant conscient que l'histoire récente de la pensée s'est engagée précisément sur cette voie, avec l'influence de penseurs comme Nietzsche²⁵² et Heidegger²⁵³ et avec l'arrivée de la science politique positiviste²⁵⁴. Dans ce contexte, il remarque que « truth has come to be believed to be repulsive, and one cannot love the repulsive²⁵⁵. » Avec ce préjugé négatif envers la vérité, il devient impossible pour l'homme d'être sérieux dans sa tentative de comprendre le monde. En effet, pour Strauss, il faut au moins rester ouvert à la possibilité que la solution aux problèmes fondamentaux soit à notre portée, sans quoi l'on se contente uniquement de jouer avec les problèmes²⁵⁶. Cette accusation de frivolité, on pourrait d'ailleurs très bien imaginer Strauss la diriger à l'endroit

²⁴⁹ Cf. Allan Bloom, « Leo Strauss : September 20, 1899-October 18, 1973 », dans *Giants and Dwarfs*, *op. cit.*, p. 236.

²⁵⁰ Cf. Leo Strauss, *Natural Right and History* [1953], *op. cit.*, p. 75.

²⁵¹ Leo Strauss, *What is Political Philosophy?*, *op. cit.*, p. 11.

²⁵² Cf. Leo Strauss, « The Three Waves of Modernity » [1975], dans Hilail Gildin (éd.), *An Introduction to Political Philosophy : Ten Essays by Leo Strauss*, Detroit, Wayne State University Press, 1989, pp. 94 et suivantes.

²⁵³ Cf. Leo Strauss, « Existentialism », édité par David Bolotin, Christopher Bruell et Thomas L. Pangle (éds), dans *Interpretation : A Journal of Political Philosophy*, vol. 22, n° 3 (printemps 1995), p. 304.

²⁵⁴ Cf. Leo Strauss, *Liberalism Ancient and Modern*, *op. cit.*, pp. 203-223.

²⁵⁵ *Ibid.*, p. 218.

²⁵⁶ Cf. Leo Strauss, *On Tyranny : Including the Strauss-Kojève Correspondence* [1963], édité par Victor Gourevitch et Michael S. Roth, Chicago, University of Chicago Press, 2000, p. 196.

de Rorty, ce dernier aimant bien manipuler des idées sans se référer à un arrière-plan qui serait fixe et qui serait la vérité sur les choses.

Strauss s'exprime de diverses façons lorsqu'il traite de l'objectif poursuivi par la vie théorique : il dit que l'on vise la vérité, ou le savoir, ou le tout (*the whole*). Lorsqu'il utilise le terme « vérité », il veut nous faire sentir le caractère éternel et transcendant du but de sa recherche²⁵⁷. Son utilisation du terme « savoir » lui sert à opposer ce but à la notion d'opinion²⁵⁸, ces opinions étant des idées non examinées qui sont pourtant des reflets de la vérité²⁵⁹. L'utilisation du terme « tout » survient lorsque Strauss veut faire sentir que la philosophie, en tant que recherche d'une compréhension adéquate du tout²⁶⁰, semble s'être fixé un objectif incommensurablement subtil et complexe, car pour accéder à une compréhension du tout, il faut d'une part comprendre chaque partie du tout prise isolément et, d'autre part, comprendre leur articulation, c'est-à-dire quelle est leur place dans le tout et comment chaque partie est reliée aux autres²⁶¹. Par exemple, il n'est pas suffisant de s'astreindre à comprendre l'homme, car on n'en possède pas une compréhension satisfaisante tant que l'on ne comprend pas, en plus de sa nature particulière, sa place dans le tout²⁶².

Contrairement à Rorty, Strauss accepte la légitimité de la distinction entre invention et découverte (*found-made distinction*)²⁶³ et il considère ainsi que l'on peut distinguer entre descriptions fidèles et infidèles de la réalité. On peut donc selon lui s'approcher ou s'éloigner de la vérité, du savoir, et d'une compréhension du tout. L'interprétation humaine n'est pas complètement libre et détachée du réel, elle a pour fonction de coller aux choses

²⁵⁷ Cf. entre autres Leo Strauss, *Natural Right and History*, *op. cit.*, p. 87.

²⁵⁸ Cf. entre autres Leo Strauss, *What is Political Philosophy?*, *op. cit.*, p. 221.

²⁵⁹ Cf. Leo Strauss, *Natural Right and History*, *op. cit.*, p. 124.

²⁶⁰ Cf. Leo Strauss, *Persecution and the Art of Writing* [1952], Chicago, University of Chicago Press, 1988, p. 7.

²⁶¹ Cf. entre autres Leo Strauss, *Natural Right and History*, *op. cit.*, p. 125-126.

²⁶² Cf. *ibid.*, p. 121-122.

²⁶³ Cf. *ibid.*, p. 88.

(ce qui ne signifie pas que l'accès au réel et aux choses aille de soi, et cela, Strauss en est conscient). Il procède ainsi avec circonspection dans sa recherche de la vérité et adopte une méthode qui le mène à chercher la certitude tout en acceptant comme certaines le moins de choses possible. Cela le conduit, du moins dans ses écrits publics et en excluant sa correspondance, à plaider pour une réaffirmation de l'importance de certaines questions fondamentales plutôt qu'à défendre une certaine doctrine. En d'autres termes, Strauss ne présente pas de réponse positive claire à ses questionnements, mais il présente comme probablement fixes un certain nombre de problèmes : problème du droit naturel, problème de la nature de la justice, problème du meilleur régime, problème de la nature de l'homme, notamment. Même si Strauss demeure tout à fait ouvert à la possibilité que ces problèmes ne puissent recevoir de réponse définitive, il ne cesse jamais de chercher une telle réponse²⁶⁴. V. Gourevitch reformule cette idée ainsi :

Philosophy understood as the quest for clarity about the persistent, fundamental problems and alternatives is manifestly a form of scepticism. But precisely because it is a form of scepticism, it remains open to the possibility that the problems can be solved, and it therefore continues to strive for their solution²⁶⁵.

Strauss, en tant que sceptique qui cherche sans relâche, se méfie des certitudes, qui peuvent s'avérer indues. Une raison supplémentaire expliquant sa prudence extrême envers toute certitude, toute solution ou toute prétention à la vérité est qu'il avance que défendre une doctrine particulière revient à fonder une secte²⁶⁶. Strauss s'efforce plutôt d'imiter Socrate, qui n'a cessé d'affirmer son ignorance et qui n'a jamais fondé d'école²⁶⁷. Il est à peine exagéré de dire que cette prise de conscience de son ignorance est à la fois le point de départ et d'arrivée de la démarche de Strauss. Cependant, cela ne signifie pas que

²⁶⁴ Cf. *ibid.*, p. 6.

²⁶⁵ Victor Gourevitch, « The Problem of Natural Right and the Fundamental Alternatives in *Natural Right and History* », dans Kenneth L. Deutsch et Walter Soffer (éds), *The Crisis of Liberal Democracy : A Straussian Perspective*, Albany, State University of New York Press, 1987, p. 31.

²⁶⁶ Cf. Leo Strauss, *On Tyranny*, *op. cit.*, p. 196.

²⁶⁷ Cf. *ibid.*

l'ensemble de sa pensée tient dans la célèbre prétention de Socrate à l'effet qu'il ne sait rien²⁶⁸ (pas plus que celle de Socrate, d'ailleurs). Strauss est explicite à l'effet que la prise de conscience de son ignorance implique la prise de conscience de ce que l'on ignore, c'est-à-dire de l'ignorance de la réponse à certaines questions fondamentales : « [...] one cannot know that one does not know without knowing what one does not know. [...] Philosophy as such is nothing but genuine awareness of the problems, i.e., of the fundamental and comprehensive problems²⁶⁹. » Sa conception de la philosophie, initialement orientée en fonction de l'intimidant objectif de la vérité, se tourne finalement plutôt vers un objectif plus modeste mais tout aussi plaisant, la compréhension des problèmes fondamentaux et de leurs solutions alternatives. Ainsi, si d'une part, définir la philosophie comme la recherche de la vérité finit par laisser entendre que celle-ci rate de beaucoup l'atteinte de cet objectif et paraît donc « Sisyphean or ugly²⁷⁰ », d'autre part, le simple fait d'examiner les problèmes et leurs solutions possibles est agréable pour l'homme selon Strauss, donc la philosophie, définie de cette seconde façon, paraît moins vaine : « [...] man is so built that he can find his satisfaction, his bliss, in free investigation, in articulating the riddle of being²⁷¹. » Strauss ne fait donc preuve d'aucune impatience à trancher les questions qui l'occupent et à prêcher et à vivre en fonction de la solution unique et définitive à laquelle il se serait résolu. Il se maintient plutôt dans la position d'examen possiblement sans fin du scepticisme dit « zététique²⁷² », c'est-à-dire d'un scepticisme qui se méfie des certitudes tout en ne se complaisant pas dans l'opinion que rien n'est connaissable. On peut apparenter cette attitude à celle d'un Montaigne, qui reprend un passage de Dante pour affirmer sans honte qu'il lui paraît non seulement agréable de savoir, mais aussi de

²⁶⁸ Cf. entre autres Platon, *Apologie de Socrate*, 21d, 22c-d, 23b, 38c.

²⁶⁹ Leo Strauss, *On Tyranny*, *op. cit.*, p. 196.

²⁷⁰ Leo Strauss, *What is Political Philosophy?*, *op. cit.*, p. 40.

²⁷¹ Leo Strauss, *Natural Right and History*, *op. cit.*, p. 75.

²⁷² Cf. Leo Strauss, *On Tyranny*, *op. cit.*, p. 196.

douter²⁷³. Et comme Strauss le souligne, cet état de doute pourrait être permanent à la condition du philosophe :

There is no guaranty that the quest for adequate articulation will ever lead beyond an understanding of the fundamental alternatives or that philosophy will ever legitimately go beyond the stage of discussion or disputation and will ever reach the stage of decision²⁷⁴.

Strauss dit même que le philosophe (qui se définit par sa quête de sagesse plutôt que par sa possession de celle-ci) cesse ni plus ni moins d'être un philosophe au moment où il croit davantage en la vérité d'une solution particulière qu'en son caractère problématique et incertain²⁷⁵. Les problèmes auxquels Strauss a consacré son énergie sont souvent articulés autour de dualismes classiques, comme lorsqu'il essaie de trancher entre nature et convention ou entre absolu et relatif. Strauss ne semble pas remettre en question directement, ou implicitement, la pertinence de se référer à ces dualismes, à l'opposé de, respectivement, Rorty ou Rawls.

Le rapport de Strauss aux dualismes classiques est plutôt une relation empreinte de respect et même de fascination, comme en témoigne tout d'abord le fait qu'il préfère plutôt l'expression « alternatives fondamentales », bien plus chargée métaphysiquement. Il reconnaît l'importance de ces dualismes, penche en faveur de leur caractère transhistorique²⁷⁶ et a considéré qu'il lui fallait passer sa vie entière à essayer de les comprendre. A. Bloom souligne à ce sujet que les écrits de Strauss visent à rendre « the fundamental alternatives again clear to men whose choices had become impoverished²⁷⁷. » Chacun des termes des dualismes sur lesquels Strauss s'est penché est pour lui une

²⁷³ Cf. Michel E. de Montaigne, *Essais*, livre I, chapitre XXV, « De l'institution des enfants », édité par Maurice Rat, Paris, Garnier Frères, 1962, p. 162.

²⁷⁴ Leo Strauss, *Natural Right and History*, *op. cit.*, p. 125.

²⁷⁵ Cf. Leo Strauss, *On Tyranny*, *op. cit.*, p. 196.

²⁷⁶ Cf. Leo Strauss, *Natural Right and History*, *op. cit.*, p. 32 : « In grasping these problems as problems, the human mind liberates itself from its historical limitations. No more is needed to legitimize philosophy in its original, Socratic sense : philosophy is knowledge that one does not know ; that is to say, it is knowledge of what one does not know, or awareness of the fundamental problems and, therewith, of the fundamental alternatives regarding their solution that are coeval with human thought. »

²⁷⁷ Allan Bloom, « Leo Strauss : September 20, 1899-October 18, 1973 », *art. cit.*, p. 240.

invitation à examiner une facette incontournable de la réalité et à la mettre en relation avec sa contrepartie, et pour ses lecteurs, une exhortation à se convaincre de leur caractère indépassable. Croire que la dialectique entre ces dualismes est résolue serait faire preuve de présomption et d'un manque de sagesse²⁷⁸.

La fraîcheur (ou la naïveté) avec laquelle Strauss s'approprie des termes désuets comme vérité, sagesse et, comme on le verra, nature, s'explique par le fait qu'il cherche à reprendre contact avec le moment initial de la philosophie²⁷⁹, moment où ces termes étaient d'usage courant. Pour Strauss, comme nous l'explicitons, au moment de l'apparition de la philosophie, celle-ci entretenait un lien étroit avec la conscience naturelle ou préscientifique de l'homme, puis l'histoire de la pensée a voulu remplacer cette conscience naturelle par un regard scientifique qui nous a éloignés des expériences humaines de base. Par exemple, la distinction entre faits et valeurs nous a éloignés des notions simples du bien et du mal, du juste et de l'injuste²⁸⁰. Comme le souligne A. Bloom : « Strauss was dedicated to the restoration of a rich and concrete natural consciousness of the political phenomenon²⁸¹. » Toute tentative de discréditer cette vision ancienne et non sophistiquée de la philosophie doit d'abord examiner avec neutralité ses prémisses²⁸². Parmi celles-ci se trouve l'idée que la philosophie est inséparable de la découverte de l'idée de nature. Pour Strauss, l'idée de nature est la pierre angulaire de tout l'édifice ancien, et même, à la limite, de l'ensemble de la philosophie :

²⁷⁸ Cf. Leo Strauss, lettre à Eric Voegelin du 13 février 1943, dans Leo Strauss et Eric Voegelin, *Faith and Political Philosophy*, *op. cit.*, p. 12 : « Above all, I completely agree that the radical doubt about the dogmas of the last three or four centuries is the beginning of every pursuit of wisdom. »

²⁷⁹ Cf. Allan Bloom, « Leo Strauss : September 20, 1899-October 18, 1973 », *art. cit.*, p. 240 : « [Strauss] found a way to read so as to perceive again what philosophy originally meant. »

²⁸⁰ Cf. Leo Strauss, *Natural Right and History*, *op. cit.*, pp. 2 et 31-32 ; *id.*, *What is Political Philosophy?*, *op. cit.*, p. 12.

²⁸¹ Allan Bloom, « Leo Strauss : September 20, 1899-October 18, 1973 », *art. cit.*, p. 238.

²⁸² Cf. *ibid.* : « This was one of the sources of his great appeal to students. He began where they began and showed them that they had not reflected on the presuppositions of their science or their politics and that these presuppositions had been reflected on by great men whom we have for all practical purposes forgotten how to read. »

Philosophy as distinguished from myth came into being when nature was discovered, or the first philosopher was the first man who discovered nature. The whole history of philosophy is nothing but the record of the ever repeated attempts to grasp fully what was implied in that crucial discovery which was made by some Greek twenty-six hundred years ago or before²⁸³.

Ainsi, pour examiner le rapport de Strauss aux dualismes classiques liés à la notion de vérité, il est impératif de commencer par le dualisme nature-convention, qui est le plus fondamental pour Strauss. De celui-ci découlent tous les autres.

1.3.1 Nature-convention : dissocier le bien de l'ancestral pour découvrir la notion d'étalon

Comme on l'a évoqué, pour Strauss, l'idée de nature a été cruciale au moment de l'apparition de la philosophie. Strauss se penche longuement sur ces premiers instants dans le chapitre « The Origin of the Idea of Natural Right » de *Natural Right and History*. Il avance l'idée qu'avant l'apparition de la philosophie, les hommes considéraient équivalents les concepts du bien et de l'ancestral, c'est-à-dire que ce qui était perçu comme bien était ce qu'ils avaient l'impression de faire depuis toujours. Pour Strauss, le premier philosophe fut celui qui a pour le premier formulé l'idée que le bien n'est pas obligatoirement identique à l'ancestral, mais qu'il correspond plutôt à la nature. Les usages qui se perdent apparemment dans la nuit des temps, qui nous paraissent toucher à une certaine idée de la divinité²⁸⁴, ne valent rien face à l'idée plus que vénérable de nature²⁸⁵. C'est la nature qui est la pierre de touche, qui est l'étalon face auquel mesurer nos pensées, nos paroles, nos lois et nos actions. Cela signifie que le philosophe est aussi le premier à avoir réussi à s'émanciper des dogmes de sa société et à avoir compris que l'essentiel pour l'homme se trouve au-delà de son contexte particulier : « In brief, then, it can be said that the discovery of nature is identical with the actualization of a human possibility which, at least according to its own

²⁸³ Leo Strauss, *Natural Right and History*, *op. cit.*, p. 82.

²⁸⁴ Cf. *ibid.*, p. 84.

²⁸⁵ Cf. *ibid.*, p. 92.

interpretation, is trans-historical, trans-social, trans-moral, and trans-religious²⁸⁶. » L'idée de nature peut ainsi apparaître comme un grave danger pour la cohésion de la société, comme un puissant solvant s'attaquant aux opinions qui sont le ciment de la société²⁸⁷. Néanmoins, Strauss ne veut pas que l'on renonce à la puissance de cette idée. Celle-ci est d'ailleurs attaquée vigoureusement aujourd'hui, mais pas pour les mêmes raisons que par le passé. Si les premiers hommes confrontés à cette idée radicalement nouvelle ont voulu la rejeter au nom d'un conservatisme ou d'un traditionalisme, on tend plutôt aujourd'hui à la rejeter au nom d'une théorie des idées moderne ou postmoderne qui s'oppose au sens originel de la philosophie. En d'autres termes, si cette idée a déjà été perçue comme révolutionnaire, elle est désormais classée réactionnaire.

La préférence de Strauss pour la pensée de Platon et d'Aristote, bien que non avouée dans les écrits qu'il a publiés, est bien visible dans sa correspondance. Dans une lettre à K. Löwith, il avance ceci concernant la doctrine du meilleur régime : « Details can be disputed, although I myself might actually agree with everything that Plato and Aristotle demand (but that I tell only you)²⁸⁸. » En rapprochant ce passage d'un autre où il affirme que les penseurs anciens comme Platon admettent que la distinction nature-convention est fondamentale²⁸⁹, nous pouvons conclure que Strauss est lui aussi de l'avis que cette distinction ne peut être rejetée du revers de la main. Ainsi, au lieu de vouloir, comme Rorty, oublier ce dualisme, et au lieu de se placer, comme Rawls, au-delà de ce débat en laissant chaque citoyen trancher à part soi, Strauss veut que l'on considère avec sérieux la possibilité de la nature et que l'on se pose constamment la question de savoir si telle ou telle action, loi, parole ou pensée est naturelle ou conventionnelle. Bref, Strauss considère

²⁸⁶ *Ibid.*, p. 89.

²⁸⁷ Cf. Leo Strauss, *What is Political Philosophy?*, *op. cit.*, p. 221.

²⁸⁸ Leo Strauss, lettre à Karl Löwith du 15 août 1946, dans Leo Strauss et Karl Löwith, « Correspondence Concerning Modernity », trad. S. Klein et G.E. Tucker, *Independent Journal of Philosophy*, vol. 4 (1983), p. 108.

²⁸⁹ Cf. Leo Strauss, *Natural Right and History*, *op. cit.*, p. 11.

que ce dualisme est toujours utile et fécond, car comme le soutient D. Villa, la réponse de Strauss aux attaques de Weber et de Heidegger à l'endroit de la vision originelle de la philosophie a été de « uphold philosophy's traditional ambition to view things *sub specie aeternitatis*, to rise from convention to nature and thus to gain a comprehensive grasp of the whole²⁹⁰. » Par ailleurs, Strauss taxe de présomption ceux qui pensent pouvoir faire un trait sur le dualisme nature-convention en se basant uniquement sur les développements récents de la pensée humaine et en étant dépourvus d'une perspective historique réellement vaste et neutre²⁹¹.

Strauss défend l'existence du concept de nature puisque sans celui-ci, tout devrait être considéré comme conventionnel. Rien ne serait fixe, durable et vrai. L'homme serait déterminé par son milieu. Il n'y aurait pas de référent transculturel ou transhistorique et la communication entre les hommes de divers contextes ne saurait être possible. Si l'on disqualifie toute notion de standard ou d'étalon, tout et son contraire devient acceptable (même le cannibalisme²⁹²), du moment qu'une société y donne son aval. Sans nature, l'idéal d'une société ne peut être mis en relation avec rien qui lui soit extérieur et supérieur. Strauss s'oppose clairement aux arguments qui condamnent sans appel la référence à la nature :

If there is no standard higher than the ideal of our society, we are utterly unable to take a critical distance from that ideal. But the mere fact that we can raise the question of the worth of the ideal of our society shows that there is something in man that is not altogether in slavery to his society, and therefore that we are able, and hence obliged, to look for a standard with reference to which we can judge of the ideals of our own as well as of any other society²⁹³.

V. Gourevitch et M. Roth sont également de l'avis que le standard présenté par l'idée de nature est central à la pensée de Strauss, puisque c'est là, notamment, que divergent

²⁹⁰ Dana R. Villa, « The Philosopher versus the Citizen : Arendt, Strauss, and Socrates », dans *Political Theory*, vol. 26, n° 2 (avril 1998), p. 159.

²⁹¹ Cf. par exemple Leo Strauss, *Persecution and the Art of Writing*, *op. cit.*, p. 8.

²⁹² Cf. Leo Strauss, *Natural Right and History*, *op. cit.*, p. 3

²⁹³ *Ibid.*

fondamentalement les pensées de Strauss et d'A. Kojève présentées ensemble dans *On Tyranny*²⁹⁴. En somme, dans le contexte de son ouvrage portant sur le droit naturel, et portant donc sur une réponse fondée en nature à la question : « Qu'est-ce que la justice et quel est le meilleur régime? », Strauss exprime le besoin des hommes pour le droit naturel et donc, plus largement, leur besoin de l'idée de nature pour se guider. Toutefois, tout ce qui est avancé ici par Strauss est que les diverses conventions semblent pointer au-delà d'elles-mêmes et vers le juste et le bien par nature. Strauss est très clair à l'effet qu'aussi poignant soit le désir d'accéder à la nature chez certains, ce désir ne prouve pas que la nature existe ou qu'elle soit connaissable par l'homme :

Certainly, the seriousness of the need of natural right does not prove that the need can be satisfied. A wish is not a fact. Even by proving that a certain view is indispensable for living well, one proves merely that the view in question is a salutary myth : one does not prove it to be true. Utility and truth are two entirely different things. The fact that reason compels us to go beyond the ideal of our society does not yet guarantee that in taking this step we shall not be confronted with a void or with a multiplicity of incompatible and equally justifiable principles of "natural right"²⁹⁵.

Strauss, toujours dans l'optique du scepticisme zététique, se contente de garder la question ouverte et s'astreint à la creuser et à l'explicitier. Il veut à la fois considérer la possibilité de l'existence comme de la non-existence de la nature afin de rester bien réceptif aux arguments allant dans les deux sens. Ainsi, si Strauss est réfractaire face à la critique moderne de l'idée de nature, ce n'est pas parce que celle-ci rejette une idée de nature dont l'existence peut être prouvée sans l'ombre d'un doute, mais plutôt parce que celle-ci déclare dogmatiquement, ou un peu trop rapidement, que le dualisme nature-convention est obsolète²⁹⁶.

²⁹⁴ Cf. Victor Gourevitch et Michael S. Roth, « Introduction », dans Leo Strauss, *On Tyranny*, *op. cit.*, p. xx : « With these few terse references to the soul, Strauss returns to the problem of nature, and most specifically to the problem of human nature : any adequate ethics and politics has to take the nature of the soul into account. Kojève grants that if there is a human nature, Strauss is right, But he rejects human nature as a standard, and he most particularly rejects it as the standard for morals or politics. »

²⁹⁵ Leo Strauss, *Natural Right and History*, *op. cit.*, p. 6.

²⁹⁶ Cf. Leo Strauss, *The City and Man* [1964], Chicago, University of Chicago Press, 1978, p. 44.

Par ailleurs, bien qu'il tente de réhabiliter la notion de nature, Strauss est conscient que l'objectif des hommes ne peut en aucun cas être de se conformer en tout point à ce qu'elle dicte. À supposer que l'on puisse découvrir le juste et le bon par nature et la définition du meilleur régime en soi, cela ne dispenserait pas de faire preuve de souplesse au moment de mettre ce savoir en application. Dit clairement, il faut faire un compromis entre la nature (qui est « simply good ») et la convention (qui est « politically good »)²⁹⁷. Les préjugés ne peuvent être déracinés d'un coup, et ainsi « the politically good is what “removes a vast mass of evil without shocking a vast mass of prejudice”²⁹⁸. » En somme, ceux qui craignent que Strauss l'essentialiste inaugure une nouvelle Inquisition se basant sur la pure idée de nature négligent les limites qu'il impose à cette idée dans un contexte politique. Strauss comprend la nécessité de s'adapter au contexte, comme le souligne à juste titre S. Smith :

Strauss's return to nature as a standard of political judgment is sometimes believed to give his thought a dogmatic or absolutist character. This is false. Invoking Aristotle against the traditions of both Thomism and Kantianism, [Strauss] constantly maintained the flexibility of standards of natural right within the context of normal politics²⁹⁹.

La philosophie politique devrait toujours proposer ce qui s'avère, étant donné les circonstances, le meilleur régime (ou le moins pire). Cela est l'occasion pour Strauss de formuler un relatif éloge de la démocratie, mais en empruntant un tout autre chemin que celui de Rawls ou de Rorty : « liberal or constitutional democracy comes closer to what the classics demanded than any alternative that is viable in our age³⁰⁰. » En d'autres termes, la démocratie libérale s'approche davantage de l'étalon du meilleur régime que tout autre régime qui pourrait être appliqué aujourd'hui. Ce genre d'éloge sobre de la démocratie

²⁹⁷ Cf. Leo Strauss, *Natural Right and History*, *op. cit.*, p. 153 ; *id.*, *What is Political Philosophy?*, *op. cit.*, pp. 86-87.

²⁹⁸ Leo Strauss, *Natural Right and History*, *op. cit.*, p. 153.

²⁹⁹ Steven B. Smith, « Leo Strauss : The Outlines of a Life », dans Steven B. Smith (éd), *The Cambridge Companion to Leo Strauss*, New York, Cambridge University Press, 2009, p. 33.

³⁰⁰ Leo Strauss, *On Tyranny*, *op. cit.*, p. 194.

libérale intervient sporadiquement dans l'œuvre de Strauss, ce qui le fait résister aux tentatives de le dépeindre comme un aristocrate déçu ou un classiciste intransigeant.

En somme, Strauss essaie de faire reconsidérer le rejet de la nature. Il montre que cette idée est d'abord apparue par opposition à l'ancestral, au traditionnel et au particulier et qu'elle a déjà été cruciale dans l'évolution de la pensée de l'homme. Il montre également que cette idée est importante car elle fait intervenir la notion de standard ou d'étalon, sans laquelle il est bien possible que l'homme ne soit pas en mesure de se guider. Sans ce référent, les hommes et leur société sont à la dérive sans boussole et ne peuvent s'accrocher à rien de fixe, ce qui peut être pour le moins angoissant. Il reste toutefois à voir si l'homme en général et Strauss en particulier peuvent dépasser le stade de la simple évocation de ce standard pour arriver à y donner un minimum de contenu. Ce côté irrémédiablement vague et incomplet de la pensée de Strauss laisse parfois croire que celui-ci a de belles intentions mais qu'il ne nous avance à rien de tangible. Strauss rétorquerait qu'il considère la philosophie comme un mode de vie et non comme une doctrine³⁰¹ et que c'est l'activité philosophique elle-même qui compte et non les maigres fruits qu'elle semble livrer. Et de toute façon, la découverte du contenu de l'idée de nature ne nous livrerait pas, par exemple, l'intégralité de la solution à la question du meilleur régime puisqu'il faudrait encore être en mesure d'appliquer ce savoir avec souplesse et conciliation. Strauss va jusqu'à affirmer qu'appliquer le droit naturel sans compromis aurait l'effet de la dynamite pour la société civile³⁰². Pour conclure, Strauss constate que l'on a écarté le dualisme nature-convention et il cherche à savoir si cela fut à tort ou à raison. Il a découvert que la philosophie peut difficilement continuer à subsister sans cette idée qui lui a insufflé la vie. Il a également

³⁰¹ Selon Steven B. Smith, Strauss conserve l'esprit de l'époque où « To practice philosophy meant not to adhere to a specific set of doctrines, a method, or much less anything like a system of ideas but to live in a certain way. The way of life of the philosophers was intended as an answer to the question, "How ought I to live?" or "What is the best way of life?" » (« Introduction : Leo Strauss Today », dans Steven B. Smith (éd.), *The Cambridge Companion to Leo Strauss*, op. cit., p. 5).

³⁰² Cf. Leo Strauss, *Natural Right and History*, op. cit., p. 153.

découvert, comme nous le détaillerons plus loin, que l'espace laissé vacant par le dualisme nature-convention a été investi par le dualisme nature-histoire³⁰³, et que l'idée d'histoire jouit aujourd'hui d'un ascendant incommensurable sur celle de nature.

1.3.2 Réalité-apparence : à la défense de la conscience naturelle ou préscientifique

Selon Strauss, au moment de l'apparition de l'idée de nature, ceux qui s'intéressaient à ce genre de notion, c'est-à-dire les philosophes, avaient une vision non sophistiquée du monde, puisqu'il n'existait pas encore de doctrine faisant écran entre eux et les choses. Lorsque l'on repense aujourd'hui à l'époque de la Grèce antique, on peut avoir l'impression que ces hommes émergeaient à peine du mythe et qu'ils avaient une vision fantasmagorique de la réalité. Cela est peut-être vrai en partie, mais Strauss vise à renverser une part de cette impression et à plaider en faveur de ce qui se pensait alors. Dans ses lectures de textes anciens, il plaît beaucoup à Strauss de voir les philosophes politiques utiliser le langage courant de leur époque plutôt qu'un vocabulaire technique comme c'est selon lui le cas aujourd'hui³⁰⁴. Il déplore qu'il soit devenu extrêmement difficile d'entretenir un rapport au monde qui ne soit pas teinté par le discours scientifique : « The world in which we live is already a product of science, or at any rate it is profoundly affected by the existence of science³⁰⁵. » Par opposition, la conscience naturelle ou préscientifique, qui était celle du Grec ordinaire, et sur la base de laquelle les philosophes grecs ont élaboré leur pensée, a un rapport direct bien qu'imparfait aux choses ou aux phénomènes³⁰⁶. Cette conscience vit dans l'opinion, dans l'on-dit, mais ces opinions ne sont pas juchées sur de complexes et distrayants édifices intellectuels. Ils sont donc des guides plus fiables vers la vérité. Si toute

³⁰³ Cf. Leo Strauss, *The City and Man*, *op. cit.*, p. 38 ; *id.*, *Liberalism Ancient and Modern*, *op. cit.*, p. 62.

³⁰⁴ Cf. *ibid.*, p. 217.

³⁰⁵ Leo Strauss, *Natural Right and History*, *op. cit.*, p. 79.

³⁰⁶ Cf. *ibid.*, pp. 123-124.

opinion possède sa part de souillure, les opinions préscientifiques font meilleure figure à ce chapitre que leurs homologues scientifiques actuels.

La critique par Strauss du discours scientifique sur les choses repose en dernière analyse sur le fait qu'il attache une grande importance au dualisme réalité-apparence, qu'il croit que nous devons chercher sans relâche à conformer notre pensée au réel et que pour ce faire nous devons chercher à identifier quel discours ne traite que de l'apparence et lequel touche à la réalité. Suite à cette prise de position fondamentale, il critique sévèrement le discours scientifique puisque celui-ci prétend décrire le réel alors même qu'il éloigne du réel. Strauss inverse donc les termes : c'est le langage scientifique qui rate l'être et le langage préscientifique qui nous y initie. Le langage préscientifique doit éventuellement être dépassé, mais il ne doit pas pour autant être rejeté ou condamné sans appel, comme le prétend le discours scientifique. V. Gourevitch avance même que la compréhension préscientifique des choses n'est jamais vraiment éliminée du schème straussien et qu'elle demeure sous la forme d'une alternative fondamentale³⁰⁷, c'est-à-dire qu'elle est considérée comme une solution possible et non exclue d'emblée. En somme, pour accéder à la vérité, il faut examiner les opinions, et non les rejeter en bloc³⁰⁸, puisqu'elles ont une valeur, malgré ce que l'on puisse en penser de prime abord.

Strauss plaide donc, comme nous l'avons esquissé, pour une redécouverte de la conscience naturelle ou préscientifique, aussi pour la raison que cette conscience est plus intemporelle que celle qui trouve son origine dans la science. En effet, le langage utilisé par les hommes politiques ordinaires est moins susceptible de changer au gré des modes que

³⁰⁷ Cf. Victor Gourevitch, « The Problem of Natural Right and the Fundamental Alternatives in *Natural Right and History* » *art. cit.*, pp. 34-35.

³⁰⁸ Cf. Leo Strauss, *Natural Right and History*, *op. cit.*, p. 124 : « Socrates implied that disregarding the opinions about the natures of things would amount to abandoning the most important access to reality which we have, or the most important vestiges of the truth which are within our reach. He implied that “the universal doubt” of all opinions would lead us, not into the heart of the truth, but into a void. »

celui utilisé par les hommes qui font l'analyse du politique³⁰⁹. Les hommes semblent pour Strauss être confrontés à des problèmes politiques semblables au fil des siècles (par exemple, il n'est pas exclu à son avis que les catégories de la philosophie politique classique soient suffisantes pour comprendre adéquatement les totalitarismes du XX^e siècle³¹⁰), tandis que le langage de la pensée politique se modifie. En somme, la conscience naturelle ou préscientifique, certes conventionnelle, l'est moins que le discours scientifique, lequel s'appuie sur une longue et mouvante tradition de pensée, et les premiers philosophes avaient un accès direct aux réalités politiques, accès qui a été perdu avec la sophistication du discours philosophique³¹¹. Pour illustrer à l'aide d'un exemple esquissé plus tôt, la distinction entre faits et valeurs est pour lui un cas du divorce avec la réalité qui est opéré par le discours scientifique. Selon lui, interdire de poser des jugements de valeur néglige le fait qu'à la base, les hommes ont des « simple experiences regarding right and wrong³¹² » et que plutôt que les interdire, il faudrait plutôt s'interroger sur le contexte adéquat de la formulation de jugements de valeur³¹³.

La démarche de Strauss pour recouvrer le réel est à mettre en parallèle avec son principe selon lequel la surface des choses révèle la vérité : « The problem inherent in the surface of things, and only in the surface of things, is the heart of things³¹⁴. » Cette citation intervient dans l'introduction de son livre sur Machiavel, au moment où Strauss dit que la vision naïve de Machiavel selon laquelle sa pensée est diabolique ne doit pas être rejetée ou ignorée totalement, mais doit plutôt être le point de départ d'une appropriation profonde de

³⁰⁹ Cf. Leo Strauss, *Liberalism Ancient and Modern*, *op. cit.*, p. 217.

³¹⁰ Cf. Leo Strauss, *On Tyranny*, *op. cit.*, p. 177-178.

³¹¹ Cf. Leo Strauss, *What is Political Philosophy?*, *op. cit.*, p. 78.

³¹² Leo Strauss, *Natural Right and History*, *op. cit.*, pp. 31-32.

³¹³ Cf. *ibid.*, p. 54 : « As for the question whether the inevitable and unobjectionable value judgments should be expressed or suppressed, it is really the question of how they should be expressed, "where, when, by whom, and toward whom" ; it belongs, therefore, before another tribunal than that of the methodology of the social sciences. »

³¹⁴ Leo Strauss, *Thoughts on Machiavelli* [1958], Chicago, University of Chicago Press, 1984, p. 13.

sa pensée, puisque c'est dédaigner ce qui est évident qui garantit l'erreur³¹⁵. Bref, dans l'interprétation de la pensée de Machiavel comme dans la tentative de résoudre les problèmes fondamentaux de la philosophie politique, c'est en retrouvant le contact avec l'apparence naïve que Strauss compte coller à la réalité.

En somme, Strauss accepte la validité du dualisme réalité-apparence, il s'en sert dans son entreprise philosophique, et il fait valoir que la meilleure manière de s'approcher de la réalité est de renouer avec la conscience naturelle ou préscientifique. Celle-ci a certes bien des défauts, elle n'est pas profonde, elle peut même croire aux fantômes et aux sorcières³¹⁶, et elle ne sera jamais plus qu'un simple point de départ, mais elle a l'avantage d'être dérivée des choses mêmes plutôt que d'une tradition flottante de discours sur les choses. Strauss plaide pour la pertinence de tenir compte des opinions, et selon lui, les opinions préscientifiques sont plus fiables que les opinions dérivées d'un langage scientifique. Ce qui ne signifie pas que Strauss veuille purger son discours de tout vocabulaire technique. Certaines expressions employées par Strauss peuvent sembler jargonneuses, mais il faut se souvenir que l'effort de Strauss n'est pas d'employer de tels termes pour écarter tout langage naïf mais plutôt de garder à l'esprit leur enracinement dans l'expérience humaine simple. C'est le cas de mots comme nature et convention, et aussi comme objectivité et subjectivité.

1.3.3 Objectivité-subjectivité : la difficile mais nécessaire quête d'objectivité

Strauss, contrairement à Rorty, n'éprouve pas de honte à utiliser un grand nombre de termes philosophiques traditionnels. D'un point de vue, il peut en cela sembler faire preuve d'une sage humilité devant l'intimidante immensité de la pensée du passé, mais il peut

³¹⁵ Cf. *ibid.*

³¹⁶ Cf. Leo Strauss, *Natural Right and History*, *op. cit.*, p. 79.

également paraître aveuglé par un parti pris en faveur des Anciens. Ce côté philosophiquement conservateur fait en sorte que les rares fois que Strauss utilise des termes introduits plus tardivement dans l'histoire de la pensée, comme « intersubjectif », cela se remarque immédiatement. C'est que bien qu'il en soit capable, il est plutôt réfractaire à l'idée de se passer de mots comme « subjectif » et « objectif » qui semblent avoir convenu pendant des siècles.

Comme il le fait dans le cas du dualisme nature-convention, Strauss fait valoir que le dualisme objectivité-subjectivité ne posait pas problème dans le passé mais que la situation est différente aujourd'hui. Par exemple, dans une lettre à E. Voegelin, Strauss reproche à ce dernier l'usage du terme « existentiel » dans un article sur le *Gorgias*, qui dénote une proximité avec Heidegger et Kierkegaard plutôt qu'avec Platon, ainsi qu'une critique implicite de la notion d'objectivité. Strauss écrit : « *If one wants to use the Kierkegaardian expression, one has to say that for Socrates-Plato, "existential" and "theoretical" are the same : insofar as I am serious and there are questions, I look for the "objective" truth*³¹⁷. » Bref, la validité de la critique de la notion d'objectivité ne paraît pas évidente aux yeux de Strauss, et cette notion est pour lui inséparable de la notion de vérité, comme le rappelle D. Goddard³¹⁸. Critiquer l'une revient à remettre l'autre en question, et nous savons déjà à quel point l'édifice philosophique straussien s'appuie sur la notion de vérité.

Le rapport même de Strauss aux problèmes fondamentaux, qui transcendent les contingences humaines, indique que Strauss cherche à identifier ce qui est objectif et ce qui est subjectif dans l'expérience humaine. Comme le soulignent V. Gourevitch et M. Roth : « The basic premise of classical political philosophy which Strauss invites us to reconsider

³¹⁷ Leo Strauss, lettre à Eric Voegelin du 17 décembre 1949, dans Leo Strauss et Eric Voegelin, *Faith and Political Philosophy*, op. cit., p. 63, c'est l'auteur qui souligne.

³¹⁸ Cf. David Goddard, « Max Weber and the Objectivity of Social Science », dans *History and Theory*, vol. 12, n° 1 (1973), p. 2.

is that the fundamental problems — and in particular, the fundamental problems of political life — are, at least in principle, always and everywhere accessible³¹⁹. » Ces problèmes subsistent, ils existent dans un horizon stable et fixe, et tout homme peut s'ouvrir à leur mystère s'il s'y prend adéquatement. Leur existence est ainsi objective et non propre à certaines situations particulières ou certains points de vue subjectifs. Strauss fait également intervenir l'idée d'objectivité lorsqu'il traite de l'apparition de l'idée de nature dans l'histoire de la pensée. Il avance que celui qui a le premier remis en question la convention ancestrale et qui a eu le courage de s'opposer à sa communauté ou, pour reprendre ses termes, celui qui a osé être un Je qui s'oppose au Nous, cet homme a fait le premier pas vers la recherche d'une vérité fondée en nature. Cependant, en se mettant à la recherche de la nature, il lui a fallu éviter également le piège de la subjectivité, c'est-à-dire qu'il a dû croire que son but était de chercher une réponse accessible à l'homme en tant qu'homme plutôt qu'à un Je en tant que Je³²⁰.

Strauss est réceptif à l'idée que l'objectivité soit une visée valable, puisqu'il se montre convaincant dans son exposé au sujet de l'origine classique de cette notion et qu'on le sait proche de la pensée ancienne en général et de la doctrine classique du droit naturel en particulier. De plus, il se sert de l'idée de subjectivité pour mieux comprendre l'écueil qu'il lui faut éviter. En effet, il tient à rappeler que ce qui nous paraît indiscutable et objectif peut simplement s'avérer une certitude subjective. Le philosophe aspire à une validité objective et cherche ainsi à formuler des idées dont la validité s'étend au-delà de sa conscience individuelle, mais il lui est impossible de découvrir, par lui-même et de façon isolée, le bien-fondé de ses certitudes. Ainsi, puisque « legitimate "subjective certainty" »

³¹⁹ Victor Gourevitch et Michael S. Roth, « Introduction », *art. cit.*, p. xi.

³²⁰ Cf. Leo Strauss, *Natural Right and History*, *op. cit.*, p. 87.

and the “subjective certainty” of the lunatic are indistinguishable³²¹ », le philosophe a besoin de partager le fruit de ses pensées avec quelqu’un afin d’atteindre au moins une certitude intersubjective, dans les mots mêmes de Strauss³²². Cette certitude n’est cependant qu’un pis-aller. Le but de la philosophie pour Strauss n’est pas la certitude subjective, ni même la certitude intersubjective, mais l’atteinte de l’objectivité. En effet, quiconque se plonge dans l’œuvre de Strauss perçoit que ce dernier accorde beaucoup d’importance à la conscience de son ignorance, et lorsqu’il développe un peu sur le sujet, on peut lire que « [t]he “subjective certainty” that one does not know coincides with the “objective truth” of that certainty³²³. » Strauss a donc l’expérience d’au moins une vérité objective, celle de l’ignorance, et celle-ci lui sert de modèle dans sa tentative d’en atteindre d’autres.

Toutefois, toute aspiration à l’objectivité est aujourd’hui minée par une approche philosophique qui en a supprimé toute légitimité et qui est elle-même en crise. La crise philosophique actuelle est attribuable pour Strauss à l’échec du pari de ce que Strauss nomme l’école historique. L’origine de cette école peut être retracée, comme le rappelle R. Kennington, dans la réaction de certains conservateurs aux doctrines des révolutionnaires de 1789³²⁴, à commencer par Edmund Burke³²⁵. L’école historique a commencé par croire qu’une étude attentive de l’histoire et de la culture permettrait aux hommes d’accéder à des principes moraux dits objectifs (non pas dans le sens d’universellement valides mais plutôt dans le sens qu’ils seraient parfaitement adaptés à leur situation concrète)³²⁶. En d’autres termes, on espérait qu’une étude des particularités de notre société déboucherait sur ces principes clairs et stables qui faisaient défaut depuis la

³²¹ Leo Strauss, *On Tyranny*, *op. cit.*, p. 194.

³²² Cf. *ibid.*

³²³ *Ibid.*, p. 196.

³²⁴ Cf. Richard Kennington, « Strauss’s Natural Right and History », dans *The Review of Metaphysics*, vol. 35, n° 1 (septembre 1981), p. 63.

³²⁵ Cf. *ibid.*, p. 62.

³²⁶ Cf. Leo Strauss, *Natural Right and History*, *op. cit.*, p. 16.

fin de l'époque prémoderne. Pour Strauss, cette tentative fut un échec. D'ailleurs, alors que certains, comme Rorty, croient que la démocratie actuelle, aux États-Unis, est parvenue à s'accorder merveilleusement à la situation sociale et intellectuelle qui prévaut là-bas, et que d'autres, comme Rawls, considèrent qu'il suffit simplement de rendre explicites et cohérents les principes implicites de ce régime, Strauss, lui, croit plutôt que la démocratie libérale masque une ambiguïté et des problèmes irrésolus qui menacent sa stabilité. Cette ambiguïté vient de l'échec de la tentative par l'école historique de déduire des normes à partir d'une étude de l'histoire et de la culture. L'erreur a été selon Strauss de vouloir faire une étude purement historique et « divorced from all dubious or metaphysical assumptions³²⁷ », avec comme conséquence que « the unbiased historian had to confess his inability to derive any norms from history : no objective norms remained³²⁸. » À partir de ce moment, l'historicisme radical, qui remet en question toute possibilité de transcender l'histoire pour parvenir à quelque principe objectif ou universel que ce soit, entre en scène.

Nous reviendrons sur la critique straussienne de l'historicisme radical lorsque nous aborderons de front la question de l'histoire dans la pensée des auteurs qui nous intéressent, mais nous pouvons tout de même esquisser la remarque suivante. Le rejet contemporain du dualisme objectivité-subjectivité découle de l'apparition et du renforcement de la thèse historiciste. C'est seulement lorsque l'on a présenté l'histoire comme absolument supérieure à la capacité de l'homme de s'en extirper que l'on a complètement cessé de croire que la notion d'objectivité avait encore un sens et une utilité. Strauss, qui, pour une question d'équilibre, plaide pour une étude non historiciste de la pensée ancienne non historiciste³²⁹, vise au fond à ce que l'on reconsidère l'abandon de cette notion.

³²⁷ *Ibid.*, p. 17.

³²⁸ *Ibid.*

³²⁹ Cf. *ibid.*, p. 33.

En somme, Strauss vise à redonner ses lettres de noblesse à la notion aujourd'hui discréditée d'objectivité, tout en étant conscient que la force combinée de la subjectivité et de l'histoire rendent l'atteinte de ce but passablement compliquée. Cependant, il est aussi de l'avis que ces deux notions ont peut-être pris aujourd'hui des proportions exagérées et qu'il faut en faire un examen et une critique sans *a priori*. En effet, la simple découverte de problèmes fondamentaux semble montrer pour Strauss que l'homme a accès à l'horizon stable et fixe de l'objectivité.

Par ailleurs, en se penchant sur le dualisme objectivité-subjectivité, Strauss a pu aborder le problème que pose la science sociale positiviste, et celle de Weber au premier chef. Strauss critique la volonté de cette science de vouloir opérer une séparation nette entre subjectivité et objectivité alors que cela est impossible dans les faits : « It is [...] not possible to divorce from each other the subjective and objective elements of social science : the objective answers receive their meaning from the subjective questions. » De cette grave erreur de méthode risque de découler ce que Strauss nomme un nihilisme et qui revient à un relativisme complet des valeurs. Strauss tient, comme nous le verrons, à ce que la notion d'absolu ne soit pas absolument discréditée, parce que tant la vie pratique que la vie intellectuelle ne peuvent s'en passer sans risquer un appauvrissement.

1.3.4 Absolu-relatif : combattre le relativisme sans sombrer dans l'absolutisme

Pour Strauss, ce qui menace le plus sérieusement la pérennité du dualisme absolu-relatif dans le langage moderne est la menace du nihilisme ou, pour le dire autrement, du relativisme³³⁰. Un exposé clair de Strauss sur ce danger apparaît dans le deuxième chapitre

³³⁰ Strauss, à la page 42 de *Natural Right and History*, *op. cit.*, après avoir avancé que la thèse de Weber mène au nihilisme, définit celui-ci comme « the view that every preference, however evil, base, or insane, has to be judged before the tribunal of reason to be as legitimate as any other preference ». Cela nous apparaît équivaloir à l'idée que tout est relatif, d'autant plus qu'à la page 66 du même ouvrage, Strauss avance que « Weber assumed as a matter of course that there is no hierarchy of values : all values are of the same rank. »

de *Droit naturel et histoire*. Cette critique straussienne de Weber est plutôt complexe et tortueuse et nécessiterait un exposé plus long que l'espace dont nous disposons. En résumé donc, celle-ci caricature un peu la pensée de Weber afin de discréditer au maximum une thèse qui risque à tout moment de sombrer dans le relativisme le plus complet. Entre les lignes toutefois, Strauss laisse entendre qu'il est plus d'accord avec Weber qu'il ne voudrait l'avouer explicitement. Il semble que Strauss croit qu'il s'agit de son devoir de décourager les hommes d'emprunter la voie tracée par Weber, même s'il est possible que celle-ci possède quelques parcelles de vérité. En effet, Strauss ridiculise dans un premier temps la distinction entre faits et valeurs en avançant que certains jugements de valeur sont évidents³³¹, pour ensuite faire volte-face et affirmer que ces mêmes jugements de valeur reposent sur des choix de valeurs ultimes, lesquels ne sont pas évidents et méritent un examen approfondi³³². Le conflit entre foi et raison est pour Strauss l'un de ces choix de valeurs ultimes, et même le plus fondamental de ceux-ci³³³. Et en dernière analyse, en connaissant un peu la pensée de Strauss, on est mené à faire le parallèle entre le discours de Weber sur les valeurs ultimes et celui de Strauss sur les alternatives fondamentales. La réticence de Strauss à trancher entre les alternatives fondamentales et le fait qu'il semble continuellement reporter à plus tard le moment de la décision fait que sa pensée ne contient en effet pas plus de doctrine claire sur les valeurs ou la morale que celle de Weber. Cependant, la différence majeure entre Weber et Strauss est que Weber, conscient de la difficulté de passer de l'être au devoir-être, déclare que toute connaissance du devoir-être

³³¹ Dans *Natural Right and History*, *op. cit.*, Strauss montre que la formulation de jugements de valeur va de soi dans le cas de la condamnation des agissements d'une prostituée (pp. 52-53), ou de ceux d'un général qui fait bêtise sur bêtise (p. 54).

³³² Strauss se ravise effectivement à la page 63 de *Natural Right and History*, *op. cit.*, en avançant que si toute sexualité est répréhensible, la prostituée n'est pas plus condamnable que tout autre femme non vierge, et que si toute guerre est immorale, le général incompetent n'est pas plus critiquable qu'un général excellent.

³³³ Cf. *ibid.*, pp. 74-76.

est impossible³³⁴ alors que Strauss refuse de franchir ce pas et taxe cette attitude de dogmatisme. En somme, Weber a perdu espoir tandis que Strauss n'a pas l'évidence qu'il s'agit du choix le plus sage.

Cela ne signifie pas que Strauss répond à ce qu'il présente comme le relativisme dogmatique de Weber par un absolutisme dogmatique. Dans une préface à *Droit naturel et histoire* écrite près de 20 ans après la première publication de cet ouvrage, et quelques années avant sa mort, Strauss revient sur le temps qu'il a passé à continuer de scruter le problème du droit naturel et écrit : « Nothing that I have learned has shaken my *inclination to prefer* “natural right,” especially in its classic form, to the reigning relativism, positivist or historicist³³⁵. » De l'aveu même de Strauss, ce qu'on peut présumer être sa position finale n'est finalement qu'une préférence et non une évidence. S'il avait à choisir, il pencherait vers le droit naturel classique, mais il n'est pas encore persuadé au-delà de tout doute qu'il aurait raison de le faire. Et le choix même des mots par Strauss indique que son choix du droit naturel est peut-être un choix de valeur aux relents de décisionnisme.

Ce n'est cependant pas seulement dans la pensée de Weber et de ses disciples qu'on peut voir le relativisme à l'œuvre. Pour Strauss, la doctrine libérale a elle-même été contaminée par le positivisme et vit de ce fait une crise. Nous avons mentionné l'existence selon Strauss d'une ambiguïté dans la doctrine actuelle du libéralisme. L'article « “Relativism” » de Strauss fournit quelques éléments de réponse à ce sujet. Ce texte, qui commence par une critique d'I. Berlin mais qui débouche sur une critique du positivisme et de l'existentialisme, fait de façon éloquente le lien entre libéralisme, absolutisme et relativisme. Plus précisément, Strauss développe au sujet de l'ambiguïté du libéralisme en présentant la chose ainsi : « Liberalism, as Berlin understands it, cannot live without an

³³⁴ Cf. *ibid.*, p. 41.

³³⁵ *Ibid.*, p. vii, nous soulignons.

absolute basis and cannot live with an absolute basis³³⁶. » Puisque cette instabilité ne peut perdurer et qu'elle trouve son origine dans une critique radicale de l'absolutisme, sa résolution ne peut être trouvée ailleurs que dans l'adhésion à la thèse relativiste³³⁷. Ainsi, ce n'est plus simplement la science sociale positiviste qui peine à résister à la thèse relativiste, mais la doctrine à la base de notre régime politique. Cette analyse du ralliement du libéralisme à la thèse relativiste peut d'ailleurs très bien décrire le projet de Rorty. On peut en conclure que la réplique de Strauss à Rorty aurait été que celui-ci s'embourbe dans une logique autodestructrice, mais Rorty lui rétorquerait sûrement que rien n'est autodestructeur en soi et que c'est à chacun et non à Strauss ou encore moins aux penseurs anciens à décider de ce qui est bon ou néfaste pour une société.

Fidèle à son projet général, Strauss vise ici à garder vivantes, contre la tendance actuelle, les deux branches du dualisme absolu-relatif afin que l'homme cherche en toute lucidité à comprendre leur rapport et leur dialectique. Un parti pris trop fort en faveur de l'une ou de l'autre des alternatives minerait l'entreprise de compréhension authentique. Comme Strauss l'explique ailleurs, Platon et Aristote ont tous deux réussi à éviter « the Scylla of “absolutism” and the Charybdis of “relativism” by holding a view which one may venture to express as follows : There is a universally valid hierarchy of ends, but there are no universally valid rules of action³³⁸. » En d'autres termes, la vie pratique est l'adaptation aux circonstances toujours particulières, mais cette adaptation doit s'appuyer sur des principes fixes. Aujourd'hui cependant, la simple idée qu'il pourrait y avoir des principes fixes ou univoques n'a plus droit de cité. Par exemple, la compréhension du terme « culture » ne renvoie plus à l'idée d'un but unique au développement de l'homme mais à

³³⁶ Leo Strauss, « “Relativism” », dans Helmut Schoeck et James W. Wiggins (éds), *Relativism and the Study of Man*, Princeton, Van Nostrand, 1961, p 138.

³³⁷ Cf. *ibid.*, p. 140 : « Berlin's statement seems to me to be a characteristic document of the crisis of liberalism — of a crisis due to the fact that liberalism has abandoned its absolutist basis and is trying to become entirely relativistic. »

³³⁸ Leo Strauss, *Natural Right and History*, *op. cit.*, p. 162.

la variété des buts possibles, ou comme le dit Strauss : « Culture is now no longer, as people say, an absolute, but has become relative³³⁹. » Et d'ailleurs, la neutralité à laquelle aspire Strauss vis-à-vis du débat opposant le relativisme à l'absolutisme ne l'empêche pas, selon N. Behnegar, de reconnaître que le relativisme représente aujourd'hui une menace plus importante que l'absolutisme : « By identifying relativism with Charybdis, Strauss suggests that he considers it to be the greater vice³⁴⁰. »

Strauss semble croire que la vie intellectuelle ne peut se déployer sans un soupçon de croyance en l'absolu. Personne ne peut prendre son éducation au sérieux (et Strauss prend l'idée d'éducation libérale très au sérieux³⁴¹) s'il n'espère pas un jour découvrir que ce qu'a écrit tel ou tel penseur est vrai absolument. Aujourd'hui, la tendance est plutôt la suivante :

we believe that each of the greatest minds was right from his point of view but not, as he claims, simply right : we know that there cannot be *the* simply true substantive view, but only a simply true formal view ; that formal view consists in the insight that every comprehensive view is relative to a specific perspective, or that all comprehensive views are mutually exclusive and none can be simply true³⁴².

Cette impression peut selon Strauss se confirmer dans le fait qu'aujourd'hui, les hommes de lettres qui veulent valider leur certitude subjective, tout en évitant de se confiner à la « secte » composée d'amis partageant les mêmes opinions, peuvent choisir la République des Lettres, mais celle-ci est relativiste ou, au mieux, éclectique³⁴³. Dans tous les cas, elle récuse toute tendance absolutiste. En effet, « the first article of the constitution of the

³³⁹ Leo Strauss, *Liberalism Ancient and Modern*, *op. cit.*, p. 4.

³⁴⁰ Nasser Behnegar, « Leo Strauss's Confrontation with Max Weber : A Search for a Genuine Social Science », dans *The Review of Politics*, vol. 59, n° 1 (hiver 1997), p. 105.

³⁴¹ Cf. les chapitres « What is Liberal Education? » et « Liberal Education and Responsibility », dans *Liberalism Ancient and Modern*, *op. cit.*, respectivement aux pages 3-8 et 9-25.

³⁴² *Ibid.*, pp. 7-8, c'est l'auteur qui souligne. Il est intéressant de noter qu'alors que Rawls nourrit l'espoir de construire quelque chose (le consensus par recoupement) en arbitrant les rapports entre doctrines compréhensives (raisonnables), Strauss est plus pessimiste, croyant que celles-ci sont irrémédiablement contradictoires et ne peuvent être combinées que dans une optique relativiste vidée de toute substance.

³⁴³ Cf. Leo Strauss, *On Tyranny*, *op. cit.*, p. 195.

Republic of Letters stipulates that no philosophic persuasion must be taken too seriously or that every philosophic persuasion must be treated with as much respect as any other³⁴⁴. »

En somme, l'argument de fond de Strauss contre l'abandon de l'idée d'absolu est donc que cet abandon a des effets néfastes sur la vie intellectuelle et dans la vie pratique. En effet, d'une part, il est à la source d'ambiguïté en sciences sociales, il sape les fondements d'une éducation sérieuse, il modifie les conditions d'exercice de la recherche intellectuelle et, d'autre part, il discrédite toute idée de principes d'action fixes et il déstabilise le régime démocratico-libéral. Il faut spécifier que Strauss est bien entendu conscient des dangers d'une pensée absolutiste et pas si en désaccord avec Weber au sujet de son idée du conflit entre valeurs ultimes. Il vise donc, comme Ulysse, à naviguer entre les écueils de l'absolutisme et du relativisme, un peu comme son scepticisme zététique le fait tenter de demeurer entre le dogmatisme et le scepticisme³⁴⁵.

1.3.5 Conclusion

Notre vision du rapport de Strauss à la vérité est donc enrichie par cet examen de son appréhension des dualismes classiques qui la concerne. Dans le cas de chacun des quatre dualismes examinés, Strauss procède de la même façon : il fait valoir le rapprochement entre la vérité et un des pôles du dualisme (i.e. la nature, la réalité, l'objectivité et l'absolu) et il nous invite à reconsidérer notre rejet partiel ou total du pôle en question. En effet, ce rejet contribue à miner davantage notre attachement à la vérité. Strauss avance que ce rejet n'est pas fait en pleine connaissance de cause, qu'il est un peu dogmatique et qu'il nous serait donc profitable de le reconsidérer.

³⁴⁴ *Ibid.*

³⁴⁵ Cf. *ibid.*, p. 196. Il ne faut cependant pas faire correspondre le dualisme dogmatisme-scepticisme au dualisme absolutisme-relativisme. L'absolutisme et le relativisme sont plutôt deux formes de dogmatisme (cf. Nasser Behnegar, « Leo Strauss's Confrontation with Max Weber : A Search for a Genuine Social Science », *art. cit.*, p. 105).

Aborder le dualisme nature-convention est l'occasion pour lui de plaider en faveur de l'importance, autant pour la vie intellectuelle que pratique, de la notion d'étalon. Dans le cas du dualisme réalité-apparence, Strauss en profite pour développer la notion de conscience préscientifique et pour encourager ses lecteurs à recommencer à prendre celle-ci au sérieux. En se penchant sur le dualisme objectivité-subjectivité, cela lui permet de réaffirmer que la philosophie vise à atteindre l'objectivité et que cette visée est supérieure à la fois à la subjectivité et à l'intersubjectivité. Le dualisme absolu-relatif lui permet de nous rappeler que la notion d'absolu ne peut disparaître sans conséquence pour la vie intellectuelle et pratique. En somme, son programme pour l'avenir de la démocratie libérale est de replacer la vérité et ses concepts associés au centre des préoccupations politiques. Sans une notion telle que celle de l'extérieur de notre caverne, nous sommes démunis dans nos projets politiques, car nous cessons de chercher véritablement mieux. Sans la notion d'un extérieur, d'un ailleurs, d'un meilleur, tout est placé sur un même plan et tous les choix sont indifférents.

Cette exhortation à reconsidérer les bases de la pensée actuelle ne doit pas laisser entendre que Strauss réproouve tous les fruits de la modernité, y compris la doctrine de la démocratie libérale. Strauss est en effet capable de faire la part des choses et de reconnaître les mérites de ce régime, comme dans ce passage de *Liberalism Ancient and Modern* : « While we are not permitted to remain silent on the dangers to which democracy exposes itself as well as human excellence, we cannot forget the obvious fact that by giving freedom to all, democracy also gives freedom to those who care for human excellence³⁴⁶. » Pour le reformuler dans les termes utilisés dans les pages qui précèdent, la démocratie libérale telle que nous la connaissons a le défaut de miner l'attachement des hommes aux notions de nature, d'absolu, de réalité et d'objectivité, mais au moins, ceux qui se découvrent un

³⁴⁶ Leo Strauss, *Liberalism Ancient and Modern*, op. cit., p. 24.

penchant pour la manipulation de ces concepts pourront suivre cette voie sans être dérangés ou persécutés. Un peu comme Tocqueville nous montre l'action insidieuse de la démocratie sur la vie intellectuelle et morale des hommes qui y vivent, Strauss nous montre que la soi-disant neutralité de la démocratie libérale n'est pas sans effet sur ses citoyens.

Strauss permet donc de formuler une critique de la démocratie libérale, mais celle-ci prend un peu la forme d'un vœu pieux, du type : tenir compte, dans notre vision des choses, de certaines notions qui sont aujourd'hui discréditées (vérité, nature, etc.), permettra peut-être d'aboutir à une vision et à une pratique de la démocratie moins dommageables. Strauss laisse effectivement entendre que ses principes philosophiques à contre-courant permettent de faire une critique théorique de la démocratie et d'en proposer des améliorations pratiques, mais est-ce que cette vision traditionnelle peut encore être qualifiée de constructive aujourd'hui? Et est-ce que Strauss croit vraiment que des solutions concrètes pourront émaner de son scepticisme zététique, qui résiste sans cesse à la tentation de croire profondément en quelque solution que ce soit³⁴⁷? Le problème avec la vision des choses straussienne est que celle-ci semble, à ce stade-ci, n'aboutir à rien de tangible. Est-ce donc plutôt lui qui, détaché du monde pratique, serait coupable de jouer avec les problèmes? Doit-on privilégier l'approche plus pratique et pragmatique de Rawls et de Rorty? Mais ne devons-nous pas avouer en revanche que ceux-ci épousent tellement les préjugés actuels qu'ils ne sont peut-être pas en mesure d'envisager la démocratie avec suffisamment de recul? La tentative de recul que nous impose la préoccupation pour la vérité serait donc salutaire malgré ses effets difficiles à remarquer. Nous aurons l'occasion d'y revenir, mais chose certaine, le débat entre anciens et modernes est enrichi par la confrontation de ces trois auteurs.

³⁴⁷ Cf. Leo Strauss, *On Tyranny*, *op. cit.*, p. 196.

2. LA DÉMOCRATIE LIBÉRALE ET L'HISTOIRE

Nous passons à présent de la question de la vérité, chère à Strauss, à la question de l'histoire, chère à Rorty. Pour ce dernier, même s'il ne le formulerait pas ainsi, la meilleure façon d'envisager les choses est de les voir sous leur angle historique et contingent, et donc essentiellement transitoire et changeant. On pourrait aussi dire que le point de vue historiciste correspond à *sa* vérité, à ce qu'il oppose au point de vue straussien. Il faudrait cependant immédiatement nuancer cette affirmation en ajoutant que Rorty ne présente pas l'historicisme comme une vérité immuable mais plutôt comme un principe qui convient bien aux objectifs présents de la démocratie libérale et donc à l'avenir que l'on veut forger pour celle-ci.

Nous examinerons la question de l'histoire par le biais du dualisme éternité-histoire. C'est en retraçant les liens entre les façons dont nos trois auteurs abordent ce dualisme et les conséquences que cela entraîne sur leur vision de la démocratie libérale que nous prétendons pouvoir identifier d'autres éléments de comparaison entre ces discours très contrastés sur ce régime.

Le point de vue de l'éternel, par opposition au point de vue historiciste, suppose qu'il y a des vérités et des principes fixes, accessibles en tout temps et en tout lieu par l'homme en tant qu'homme. Il suppose qu'il est possible pour l'homme de s'extirper de son époque pour découvrir des idées et des principes d'action valables en soi. Le point de vue historiciste affirme plutôt que « tous les phénomènes humains sont historiques, c'est-à-dire

non naturels et non éternels³⁴⁸. » Ainsi, il avance que l'homme est tout à fait déterminé par son époque et qu'il hérite, par sa situation historique, de certaines catégories et de certains schèmes de pensée dont il ne peut pas s'affranchir totalement. Une forme d'affranchissement est prévue toutefois pour ceux qui font preuve de suffisamment d'imagination pour inventer de nouveaux schèmes de pensée, mais ceux-ci ne découvrent pas du vrai ou de l'éternel mais font simplement changer le cours de l'histoire. Cet affranchissement n'est donc pas un mouvement du contingent vers le nécessaire, mais seulement vers une autre forme de contingence. En somme, d'une part, le point de vue de l'éternel a l'intuition qu'à l'extérieur de la caverne, il existe un plan de réalité où peuvent se rejoindre tous ceux (peu importe leur époque) qui ont remis en question leur temps. D'autre part, le point de vue historiciste a la conviction que l'homme reste dans sa caverne et que toute évolution est de l'exploration faite au hasard par l'homme et crée un réseau de galeries qui ne débouche jamais à l'extérieur (puisque'il n'y a pas une telle chose que l'« extérieur »).

Le positionnement de nos trois auteurs face à ce dualisme aura des conséquences évidentes sur leurs discours respectifs sur notre régime puisque leur façon de le justifier et de le défendre dépend de la façon dont ils conçoivent sa place dans l'histoire. Dans l'optique de Rawls, il vaut mieux ne pas se prononcer sur l'historicité radicale ou sur le caractère éternel des principes de la démocratie libérale et il faut plutôt se limiter à reconnaître que la philosophie politique se fait à partir d'un contexte³⁴⁹, qu'il ne faut pas exagérer la portée des conclusions auxquelles nous arrivons, mais que celles-ci permettent au moins de mettre un peu de cohérence dans les principes implicites de notre culture

³⁴⁸ Olivier Sedeyn, « Présentation : Le sens de l'histoire », dans Leo Strauss, *La Philosophie politique et l'histoire : de l'utilité et des inconvénients de l'histoire pour la philosophie*, trad. et prés. O. Sedeyn, Paris, Le Livre de poche, 2008, p. 27.

³⁴⁹ Cf. John Rawls, « The Idea of an Overlapping Consensus » [1989], dans *Collected Papers, op. cit.*, p. 421 : « The aims of political philosophy depend on the society it addresses. »

démocratique. Nous avons déjà eu l'occasion d'aborder le fait que Rawls, à partir des années 1980, insiste pour développer une théorie s'appuyant sur « those shared notions and principles thought to be already latent in common sense³⁵⁰ » et sur les « most essential convictions and historical traditions³⁵¹ », donc on peut déjà deviner que Rawls, ici, reconnaîtra l'apport de l'histoire dans son projet de mise en ordre des opinions, mais sans toutefois avancer que l'histoire n'est qu'un flux irrationnel et désordonné réduisant à néant nos efforts d'en comprendre cette manifestation particulière qu'est la démocratie libérale.

Dans la perspective de Rorty, la question est tranchée : l'histoire est dénuée de sens et de logique, l'homme d'une époque ne peut s'imaginer dans un autre contexte que le sien et donc la démocratie libérale a des fondements purement contingents. Il n'y a pas de bonnes ou de mauvaises façons d'organiser la vie politique actuelle, mais simplement des façons plus utiles ou moins utiles en regard des objectifs présents, qui peuvent changer à tout moment. Rorty avance même, nous l'avons souligné, que la démocratie est une expérience en coopération³⁵², une manifestation intéressante de la liberté humaine dans le domaine politique, et qu'il ne faut pas chercher à savoir si ce que l'on décide de faire avec cette expérience s'accorde avec une idée intemporelle du bien ou du juste. Ainsi, Rorty défend l'idée que le point de vue de l'éternel est un leurre total et que seul le point de vue historiciste est utile pour notre projet politique.

La position de Strauss est à rebours de celle de Rorty. Il reconnaît l'importance de l'opinion dans les choses humaines, admet que ces opinions découlent en partie de l'histoire et de la tradition, mais il ne peut se résoudre à croire que la thèse historiciste radicale de penseurs comme Heidegger (ou Rorty) est valide. Il maintient qu'il semble possible pour l'homme de transcender son époque. À défaut peut-être de pouvoir accéder

³⁵⁰ John Rawls, « Kantian Constructivism in Moral Theory », *art. cit.*, p. 306.

³⁵¹ *Ibid.*

³⁵² Cf. Richard Rorty, « The Priority of Democracy to Philosophy », *art. cit.*, p. 196.

aux réponses intemporelles aux grandes questions, l'homme a au moins accès à sa part d'éternité lorsqu'il se pose ces grandes questions qui transcendent toute époque : qu'est-ce que le bien, le juste, le vrai, la vertu, etc. Un réel dialogue avec des penseurs d'autres époques est possible sur la base commune de ces questions fondamentales, donc le point de vue de l'éternel, bien que peu accessible et peut-être limité, existe et réfute le point de vue historiciste qui prétend qu'aucun rapprochement ne peut être effectué entre les diverses situations historiques. Cette défense du point de vue de l'éternel aura notamment comme conséquence que la démocratie libérale sera envisagée comme *une* façon de répondre aux questions fondamentales de la philosophie politique, qui peut et qui doit être comparée aux autres façons d'y répondre qui ont eu cours dans l'histoire.

2.1 Rawls : contourner le problème au moyen du contextualisme

Le rapport de Rawls à son contexte historique est complexe. Rawls est loin de présenter les choses humaines comme tout à fait contingentes et dépendant des hasards de l'histoire. Mais en même temps, sa théorie de la justice comme équité ne prétend pas ou ne prétend plus avoir accès à un point de vue intemporel sur la morale et la justice. Rawls tente de naviguer entre ces deux écueils, car, d'une part, le point de vue de l'éternel ne semble plus être adopté que par des penseurs naïfs ou nostalgiques et, d'autre part, le point de vue historiciste ne permet pas de donner à nos théories politiques et morales le moindre fondement solide (aussi modeste soit-il), puisque ce point de vue prétend que les choses humaines ne sont que flux, contingence et chaos. La façon proposée par Rawls pour sortir de cette impasse est d'adopter plutôt un point de vue contextualiste qui ne cherche plus à transcender totalement les conditions actuelles de l'exercice de la raison mais plutôt à livrer une solution qui s'accorde avec les idées implicites communes inhérentes à nos démocraties constitutionnelles. Cependant, ce contextualisme a pris quelques années avant de s'affirmer explicitement et sans équivoque dans la pensée de Rawls. En 1971, lors de la parution de la première édition de *A Theory of Justice*, bien peu de choses laissaient présager que Rawls reconnaîtrait plus tard que *justice as fairness* s'inscrit dans un contexte historique précis et ne prétend pas valoir en tout temps et en tout lieu.

Il est indéniable que Rawls, par moments dans l'ouvrage de 1971, adopte le point de vue de l'éternel. Il suffit de se tourner vers son paragraphe final pour s'en convaincre.

Rawls y revient sur la position originelle et avance que :

[...] to see our place in society from the perspective of this position is to see it *sub specie aeternitatis* : it is to regard the human situation not only from all social but also from all temporal points of view. The perspective of eternity is not a perspective from a certain place beyond the world, nor the point of view of transcendent being ; rather it is a certain form of thought and feeling that rational persons can adopt within the world³⁵³.

Rawls y aborde deux fois plutôt qu'une la notion de point de vue de l'éternel, et Robert Nisbet a raison de souligner à quel point ce niveau de réflexion est ambitieux³⁵⁴. Nous avons affaire ici aux éléments kantien du Rawls de *A Theory of Justice*³⁵⁵, car il vise à transcender toute particularité pour émettre un point de vue général et universel, de la même façon par exemple que Kant a visé à fonder une morale se basant sur des impératifs catégoriques et non hypothétiques. Ces éléments kantien, selon certains commentateurs, ont perdu leur importance dans la suite de l'évolution intellectuelle de Rawls³⁵⁶, ou, selon d'autres, ont simplement vu leur importance surestimée avant que l'on se ravise à la lumière de ses publications subséquentes³⁵⁷. Pour notre part, nous sommes d'avis que cette perception d'un tournant chez Rawls n'est pas attribuable à une erreur d'interprétation et nous croyons plutôt qu'il y a eu, dans les années qui ont suivi la parution de *A Theory of Justice*, un changement de cap dans sa pensée. D'abord, que le Rawls de 1971 était fortement kantien est dit en toutes lettres dans la préface originale de *A Theory of Justice* :

³⁵³ John Rawls, *A Theory of Justice : Original Edition*, Cambridge, Belknap Press of Harvard University Press, 1971, p. 587.

³⁵⁴ Cf. Robert Nisbet, « The Pursuit of Equality », dans *Public Interest*, n° 35 (printemps 1974), p. 120.

³⁵⁵ Sur ces éléments kantien, cf. Daniel Weinstock, « Sur la prétendue incohérence de la théorie de la justification de John Rawls », Montréal, Cahiers du département de philosophie de l'Université de Montréal, 1992, pp. 1 et 10.

³⁵⁶ Cf. notamment Paul J. Weithman, « Liberalism and the Political Character of Political Philosophy », dans C.F. Delaney (éd.), *The Liberalism-Communitarianism Debate : Liberty and Community Values*, Lanham, Rowman & Littlefield, 1994, p. 190 : « Most see in his recent essays a de-emphasis of the Kantian elements so prominent in *A Theory of Justice* [...] »

³⁵⁷ Cf. Richard Rorty, « The Priority of Democracy to Philosophy », *art. cit.*, pp. 184-185.

« The theory that results is highly Kantian in nature³⁵⁸. » En se penchant ainsi sur l'édition originale, on arrive à la conclusion que le point de vue de l'éternel qui prenait forme dans une référence à Kant ne s'y manifeste pas seulement dans le paragraphe final mais qu'il en forme une part intégrale. Que sa pensée ait ensuite pris ses distances du philosophe de Königsberg se constate en remarquant par exemple que Rawls, dans l'édition révisée de *A Theory of Justice* (publiée en 1999), a remplacé la phrase « The principles of justice are also categorical imperatives in Kant's sense³⁵⁹ » par celle-ci : « The principles of justice are also analogous to categorical imperatives³⁶⁰. » Rawls semble donc avoir révisé ses objectifs à la baisse.

Pour résumer, le projet de *A Theory of Justice* est d'élaborer une théorie de la justice aussi inébranlable que possible grâce à laquelle notre régime politique pourra s'orienter. Rawls constate des problèmes dans le fonctionnement actuel de notre régime et pour y remédier, se tourne vers la recherche du « most appropriate moral basis for a democratic society³⁶¹. » C'est au moyen des principes de justice que Rawls procédera à cette refondation. Le niveau de généralité auquel sont déterminés les principes de justice transcende notre contexte pour adopter le point de vue de l'éternel. Le résultat de la position originelle ne dépend pas du contexte d'où proviennent les hommes qui s'y prêtent, justement parce qu'on y fait abstraction au moyen du voile d'ignorance. Ce n'est qu'après coup que des considérations plus pragmatiques entrent en ligne de compte, avec l'application des principes dans un contexte démocratique, et même, comme nous le verrons, avec le processus d'une assemblée constituante (*constitutional convention*) qui vise à choisir la constitution que l'on se donnerait à la lumière des principes de justice.

³⁵⁸ John Rawls, *A Theory of Justice : Original Edition*, *op. cit.*, p. viii.

³⁵⁹ *Ibid.*, p. 253.

³⁶⁰ John Rawls, *A Theory of Justice : Revised Edition*, *op. cit.*, p. 222.

³⁶¹ John Rawls, *A Theory of Justice : Original Edition*, *op. cit.*, p. viii.

Ainsi, même si Rawls fait référence, dès la première édition de *A Theory of Justice*, à la tradition³⁶², à l'implicite³⁶³, au sens commun³⁶⁴, à l'intuition³⁶⁵ et aux convictions³⁶⁶ d'une façon qui peut rappeler le ton qu'il emploie à partir de « Kantian Constructivism in Moral Theory » (1980) et de « Justice as Fairness : Political not Metaphysical » (1985), ce sens commun dont il parle n'est pas le point de départ de sa pensée mais se voit plutôt confirmé par une démarche *a priori* d'inspiration kantienne qui adopte le point de vue de l'éternel. Cela rejoint le point soulevé par R. Alejandro qui, sur une note critique, relève la contradiction entre, d'une part, la méfiance absolue dans *A Theory of Justice* envers le sens commun au moment de déterminer les principes de justice et, d'autre part, l'accueil à bras ouverts dans *Political Liberalism* du même sens commun au moment de justifier ce qui concerne les questions constitutionnelles essentielles et de justice fondamentale (*matters of constitutional essentials and basic justice*)³⁶⁷.

Pour illustrer davantage, il est clair que Rawls considère que le processus de la position originelle se situe au-delà d'un régime politique particulier comme la démocratie, puisque l'étape à laquelle les sociétaires placés derrière le voile d'ignorance choisissent les principes de justice est antérieure à l'étape à laquelle ils décident de la constitution qui répondrait le mieux aux principes arrêtés. Ce processus décrit par Rawls s'inscrit dans la séquence des quatre étapes (*four-stage sequence*³⁶⁸), qui verra les sociétaires choisir, successivement, les principes de justice, leur constitution et leur législation avant d'appliquer cette législation au moyen du pouvoir judiciaire. Le voile d'ignorance, total à la

³⁶² Cf. *ibid.*, pp. viii, 50, 122, 581.

³⁶³ Cf. *ibid.*, p. viii.

³⁶⁴ Cf. *ibid.*, pp. 28, 586.

³⁶⁵ Cf. *ibid.*, pp. 4, 19, 44-45, 121.

³⁶⁶ Cf. *ibid.*, pp. 4, 19-20, 28, 579-580, 586.

³⁶⁷ Cf. Roberto Alejandro, « What is Political about Rawls's Political Liberalism? », *art. cit.*, p. 4. Le passage réfère à John Rawls, *A Theory of Justice : Original Edition*, *op. cit.*, pp. 307-308 et *id.*, *Political Liberalism*, *op. cit.*, p. 224.

³⁶⁸ Cf. §31 de John Rawls, *A Theory of Justice*.

première étape, se lève progressivement au fur et à mesure que les étapes avancent, et il disparaît complètement à l'étape judiciaire³⁶⁹. Certes, Rawls laisse entendre que le système politique de la démocratie constitutionnelle répond bien aux critères des principes de justice, mais cela, il ne fait que le supposer (*assume*)³⁷⁰. En somme, c'est le régime démocratique qui découle de la théorie de Rawls et non la théorie de Rawls qui découle du régime démocratique, preuve supplémentaire du fait que Rawls n'inscrit pas à ce moment son projet politique dans un contexte particulier comme il le fera par la suite.

Entre ses deux premières monographies, donc entre 1971 et 1993, Rawls a effectué un tournant, souvent qualifié de pluraliste mais qui pourrait aussi être qualifié de contextualiste. Pour l'essentiel, Rawls abandonne après ce tournant l'idée de justifier sa théorie de façon intemporelle et transpolitique pour s'attarder plutôt au contexte réel et actuel des démocraties modernes afin de proposer des solutions aux problèmes particuliers qui les plombent. Tel que le résume, dans un texte écrit avant la parution de *Political Liberalism*, un des commentateurs qui nie pourtant l'existence d'un tournant contextualiste, Rawls se serait distancié d'un argumentaire présentant les principes de justice comme « universal in their application, applicable to the basic structure of societies regardless of their time and place³⁷¹ » pour avancer plutôt que « justice as fairness is developed from the “basic intuitive ideas” of fairness, freedom, and equality latent in the public culture of democratic societies³⁷². » Cette lecture nous paraît correcte, puisqu'à partir de 1980, Rawls a commencé à justifier autrement son projet politique, comme en témoigne ce passage déjà cité :

What justifies a conception of justice is not its being true to an order antecedent to and given to us, but its congruence with our deeper understanding of ourselves and our

³⁶⁹ Cf. John Rawls, *A Theory of Justice : Original Edition*, *op. cit.*, p. 200.

³⁷⁰ Cf. *ibid.*, pp. 197-198.

³⁷¹ Paul Weithman, « Liberalism and the Political Character of Political Philosophy », *art. cit.*, p. 189.

³⁷² *Ibid.*, p. 189.

aspirations, and our realization that, given our history and the traditions embedded in our public life, it is the most reasonable doctrine for us³⁷³.

Cet article, « Kantian Constructivism in Moral Theory », foisonne de passages où le tournant contextualiste commence à poindre³⁷⁴, notamment cette réinterprétation surprenante de la position originelle qui évacue tout point de vue éternel : « So understood, the original position is not an axiomatic (or deductive) basis from which principles are derived but a procedure for singling out principles most fitting to the conception of the person most likely to be held, at least implicitly, in a modern democratic society³⁷⁵. »

Dans les articles qui ont suivi, le contextualisme de Rawls s'est affermi. En 1985, dans « Justice as Fairness : Political not Metaphysical », il tient à corriger le tir de *A Theory of Justice* qui n'aurait pas été suffisamment clair à l'effet que *justice as fairness* est une conception politique plutôt que métaphysique³⁷⁶, et qu'ainsi elle essaie de « draw solely upon basic intuitive ideas that are embedded in the political institutions of a constitutional democratic regime, and the public traditions of their interpretation³⁷⁷. » En 1987, dans « The Idea of an Overlapping Consensus », il avance d'entrée de jeu que « The aims of political philosophy depend on the society it addresses³⁷⁸. » Encore plus intéressant, en 1989, dans « The Domain of the Political and Overlapping Consensus », lorsque Rawls est mené à se poser la question du caractère universel ou historiciste de sa théorie, il tente de refuser le qualificatif d'historiciste sans être capable de démontrer le caractère réellement universel de sa théorie. Pour résumer, Rawls avance que sa conception politique de la justice est universelle au sens où elle peut s'étendre à une majorité de sociétés, et que même lorsqu'elle ne peut être appliquée pour des raisons d'incompatibilité avec la culture d'une

³⁷³ John Rawls, « Kantian Constructivism in Moral Theory », *art. cit.*, pp. 306-307.

³⁷⁴ Cf. *ibid.*, pp. 305, 306, 307, 311, 322, 340, 347, 356, 357.

³⁷⁵ *Ibid.*, p. 358.

³⁷⁶ Cf. John Rawls, « Justice as Fairness : Political, not Metaphysical », *art. cit.*, p. 389.

³⁷⁷ *Ibid.*, p. 390.

³⁷⁸ John Rawls, « The Idea of an Overlapping Consensus », *art. cit.*, p. 421.

société, elle nous fournit au moins un critère pour juger de cette même société³⁷⁹. Rawls conclut ensuite ainsi : « [...] I think the political conception of justice as fairness is in a suitable way universal, and not relativist or historicist, even though it may not apply to all societies at all times and places³⁸⁰ », ce qui semble pour le moins contradictoire, ou qui du moins montre que Rawls n'adopte plus le point de vue de l'éternel comme à la fin de *A Theory of Justice*.

La lente évolution dont nous avons identifié quelques jalons trouve son point culminant au moment de la publication de *Political Liberalism* en 1993, où l'objectif de déterminer une théorie de la justice valable du point de vue de l'éternel est définitivement enterré et remplacé par le projet de trouver un fondement réaliste à la stabilité d'une société démocratique moderne aux prises avec, notamment, le fait du pluralisme. Rawls cherche les bases d'un consensus et d'une stabilité pour notre contexte politique et considère maintenant qu'il n'était pas cohérent d'argumenter, comme il le faisait dans la troisième partie de *A Theory of Justice*, que la stabilité pourrait être atteinte en ralliant une société entière derrière une version compréhensive de *justice as fairness*. Comme le souligne J. Cohen, *justice as fairness*, formulée ainsi, « may be, after all, unrealistic and utopian³⁸¹. » Deux choses notamment ont changé : Rawls considère maintenant qu'il est impossible dans notre type de régime d'atteindre un consensus autour d'une doctrine compréhensive³⁸², et « justice as fairness is presented from the outset as a political conception of justice³⁸³. » Les objectifs de Rawls sont donc plus modestes mais plus adaptés au contexte actuel. Rawls ne prétend plus résoudre tous les problèmes politiques possibles et s'en tient aux problèmes

³⁷⁹ Cf. John Rawls, « The Domain of the Political and Overlapping Consensus », *art. cit.*, p. 492 note 46.

³⁸⁰ *Ibid.*, p. 493 note 46.

³⁸¹ Joshua Cohen, « Moral Pluralism and Political Consensus », dans David Copp, Jean Hampton et John E. Roemer (éds), *The Idea of Democracy*, *op. cit.*, p. 270.

³⁸² Cf. John Rawls, *Political Liberalism*, *op. cit.*, p. xl.

³⁸³ *Ibid.*, p. xvii.

des sociétés démocratico-libérales comme les États-Unis du XX^e siècle. C. Audard partage cette lecture de la théorie rawlsienne :

Rawls, bien entendu, ne raisonne que sur les conditions du consensus social dans un cadre démocratique et libéral, pas de manière universelle, valable pour toute société. Il propose « une » théorie de la justice, valable dans un contexte précis. Malheureusement, ce *contextualisme* a été ignoré par de nombreux lecteurs qui lui ont reproché son universalisme abstrait³⁸⁴.

Par ailleurs, tout l'effort de Rawls d'explicitier les contraintes découlant du contexte démocratique moderne (les faits du pluralisme, de l'oppression, etc.) se comprend comme une façon de bien comprendre le régime particulier dans lequel s'inscrit la solution rawlsienne. S. Scheffler résume ainsi l'esprit et le mouvement de *Political Liberalism* :

One of Rawls's aims in *Political Liberalism*, if I understand him correctly, is to respond to those critics of his earlier work who charged that while purporting to offer a neutral and universal justification for his principles of justice, it rested tacitly but unmistakably on a liberal conception of value. In response, Rawls denies that his theory aspires to universal validity but also that it rests on any comprehensive conception of value. Instead, he argues, his theory is addressed to societies of a certain type at a particular historical moment³⁸⁵.

Comment situer maintenant le projet ultérieur de *The Law of Peoples* dans cette logique? La question est complexe, puisque dans cet ouvrage de 1999 qui développe l'article « The Law of Peoples » de 1993 et qui propose, sous le nom de Droit des Peuples, une théorie des relations internationales qui va au-delà de la brève esquisse donnée au §58 de *A Theory of Justice*, Rawls renverse la vapeur et réintègre une multitude de contextes politiques dans l'équation. Rawls ne se limite plus aux peuples libéraux raisonnables, mais élabore une théorie des relations internationales qui aborde le cas des peuples hiérarchiques décents, des États hors-la-loi, des sociétés entravées par des conditions défavorables et des absolutismes bienveillants. *The Law of Peoples* a reçu des critiques variées, comme celle de T.W. Pogge qui lui reproche de décrire une théorie des relations internationales inégalitaire

³⁸⁴ Catherine Audard, *Qu'est-ce que le libéralisme?*, op. cit., p. 784 note 17.

³⁸⁵ Samuel Scheffler, « The Appeal of Political Liberalism », dans *Ethics*, vol. 105, n° 1 (octobre 1994), p. 18.

sans examiner avec suffisamment de soin la possibilité d'une voie plus égalitaire³⁸⁶, ou celle de C. Audard, qu'elle vise à réfuter en partie, à l'effet qu'il fait preuve d'impérialisme dans son objectif de voir le monde s'inspirer de principes libéraux³⁸⁷. Concernant cette dernière critique, le prosélytisme de *The Law of Peoples* est en effet à la fois patent et surprenant. Rawls, qui, dans *Political Liberalism*, se souciait tant de ne pas aller au-delà de ce qu'un peuple démocratique est prêt à accueillir, semble changer de ton, comme en témoignent des passages comme le suivant : « The aim of the Law of Peoples would be fully achieved when all societies have been able to establish either a liberal or a decent regime, however unlikely that may be³⁸⁸. » Et bien que Rawls se défende de prescrire des principes aux autres³⁸⁹, il va procéder en identifiant d'abord huit principes de droit international³⁹⁰ inspirés de la tradition des rapports entre peuples libres et démocratiques³⁹¹ pour ensuite argumenter que ces principes sont acceptables aussi du point de vue des peuples non libéraux décents³⁹² (ces peuples hiérarchiques qui respectent un certain minimum de droits de l'homme). Cette démarche ne change rien au fait que la société décente n'est pas appelée à contribuer à l'élaboration des huit principes ; on ne lui demande que d'acquiescer à ces prescriptions dérivant d'une culture et d'une tradition qui ne sont pas

³⁸⁶ Cf. Thomas W. Pogge, « An Egalitarian Law of Peoples », dans *Philosophy and Public Affairs*, vol. 23, n° 3 (été 1994), pp. 195-224, réimpr. dans Henry S. Richardson (éd.), *The Philosophy of Rawls : A Collection of Essays. Vol. 3 : Opponents and Implications of A Theory of Justice*, New York, Garland, 2000, pp. 153-182.

³⁸⁷ Cf. Catherine Audard, « Peace or Justice? Some Remarks on Rawls's Law of Peoples », dans *Revue internationale de philosophie* 2006/3, n° 237, pp. 301-326.

³⁸⁸ John Rawls, *The Law of Peoples, with « The Idea of Public Reason Revisited »*, Cambridge, Harvard University Press, 1999, p. 5.

³⁸⁹ Cf. *ibid.*, p. 10 : « The reason we go on to consider the point of view of decent peoples is not to prescribe principles of justice for *them* but to assure ourselves that the ideals and principles of the foreign policy of a liberal people are also reasonable from a decent nonliberal point of view » (c'est l'auteur qui souligne) ; cf. également *ibid.*, p. 58, qui reformule la même idée.

³⁹⁰ Notons que dans l'article du même titre qui a servi de base au livre, il n'y avait que sept principes, et leur ordre et leur formulation différaient (cf. John Rawls, « The Law of Peoples » [1993], dans *Collected Papers, op. cit.*, p. 540), ce qui nuit à l'impression d'immuabilité que Rawls veut laisser, comme lorsqu'il avance que la position originelle de second niveau, où l'on discute des huit principes, ne se consacre qu'à l'interprétation des principes et non à leur détermination (cf. John Rawls, *The Law of Peoples, op. cit.*, p. 42).

³⁹¹ Cf. John Rawls, *The Law of Peoples, op. cit.*, pp. 36-37.

³⁹² Cf. *ibid.*, p. 60.

les siennes. Et au final, le projet de Rawls est de faire en sorte que même les États hors-la-loi et les sociétés entravées par des conditions défavorables soient amenés dans la société bien ordonnée des peuples qui respectent les huit principes. Ces principes, de par leur application sans cesse plus étendue, laissent deviner un retour du point de vue de l'éternel au détriment du compromis contextualiste.

Rawls adopte à nouveau le point de vue de l'éternel lorsqu'il défend la légitimité des droits de l'homme de base non pas uniquement pour les peuples libéraux et décents qui les respectent, mais pour tout peuple :

The list of human rights honored by both liberal and decent hierarchical regimes should be understood as universal rights in the following sense : they are intrinsic to the Law of Peoples and have a political (moral) effect whether or not they are supported locally. That is, their political (moral) force extends to all societies, and they are binding on all peoples and societies, including outlaw states³⁹³.

Rawls avance, sans préciser davantage, qu'un droit d'intolérance et d'intervention dans les cas de violation de droits de l'homme découle de ce qui a été dit sur le libéralisme, la décence et le Droit des Peuples³⁹⁴. Cet universalisme des droits de l'homme, ou plutôt de certains droits de l'homme, mériterait à tout le moins un argumentaire plus étoffé.

Le contextualisme devrait rester neutre (sans être complètement relativiste, nihiliste ou historiciste), et Rawls tente effectivement de suivre cette voie en critiquant la tentation d'imposer activement le libéralisme et en proposant plutôt d'encourager doucement l'adoption de ses principes par les peuples non libéraux, mais il nous avoue du même coup que la démocratie libérale constitutionnelle est supérieure aux autres formes de sociétés³⁹⁵, ce qui remet en question l'authenticité de son ouverture à l'autre et de sa tolérance des autres régimes. N'écrit-il pas que « the foreign policy of a liberal people — which it is our concern to elaborate — will be to act gradually to shape all not yet liberal societies in a

³⁹³ *Ibid.*, pp. 80-81.

³⁹⁴ Cf. *ibid.*, p. 81.

³⁹⁵ Cf. *ibid.*, p. 62 : « [...] if a liberal constitutional democracy is, in fact, superior to other forms of society, as I believe it to be [...] »

liberal direction, until eventually (in the ideal case) all societies are liberal³⁹⁶ »? Le prosélytisme de Rawls qui prône le libéralisme et les droits de l'homme de base laisse entendre que son contextualisme n'est pas absolu et qu'il tient à un certain nombre de principes.

En somme, Rawls a jugé après coup que *A Theory of Justice* faisait preuve d'un universalisme trop fort et que le projet d'élaborer une doctrine compréhensive de la justice qui pourrait s'appliquer pour tous les temps et tous les lieux était irréaliste. L'obstacle principal est la présence d'un pluralisme indépassable dans ces démocraties libérales modernes ayant une longue histoire de tolérance, laquelle rend irrecevable toute tentative de faire adhérer une société entière à une doctrine compréhensive. Rawls a donc corrigé le tir en donnant de nouvelles fondations à *justice as fairness*, des fondations dérivées des traditions, du sens commun et des principes implicites et intuitifs que l'on peut identifier dans le contexte démocratico-libéral contemporain. Ce contextualisme se situe entre le point de vue de l'éternel et le point de vue historiciste, car sans proposer de principes absolus, il n'avance pas non plus que de tels principes n'existent pas. Ainsi, de ce rapport au dualisme éternité-histoire découle un discours qui n'assigne pas de fondements éternels à la démocratie sans pour autant faire de celle-ci une pure contingence dénuée de logique. Il se contente de contourner la question du dualisme éternité-histoire en optant pour une solution pragmatique sans prise de position métaphysique.

Ainsi, le contextualisme de Rawls est tout de même un contextualisme fort qui croit en la possibilité d'identifier des principes solides à partir de ce qui est latent et implicite dans une société, des principes qui permettent de résoudre un certain nombre de problèmes sérieux et controversés qui nuisent à son bon fonctionnement. Et bien que Rawls soit un peu revenu sur ce contextualisme fort avec *The Law of Peoples* en proposant des principes

³⁹⁶ *Ibid.*, p. 82.

de droit international qui vaudraient pour l'ensemble des États du globe, la question du fonctionnement interne de la société démocratico-libérale, soit le domaine sur lequel il a consacré la vaste majorité de ses écrits, exige une théorie située entre le point de vue de l'éternel et le point de vue historiciste pour éviter les pièges du dogmatisme et du scepticisme. Cependant, tous ne partagent pas les réserves anti-historicistes de Rawls. Rorty voudra une solution aussi pragmatique, utile et adaptée au contexte politique que Rawls, mais sans posture délicate entre éternité et histoire.

2.2 Rorty : asséner le coup de grâce au point de vue de l'éternel

Rorty partage le même parti pris que Rawls en faveur de la démocratie libérale, il considère lui aussi que les projets politiques et pratiques doivent primer sur les tentatives de résoudre des problèmes de philosophie théorique, mais ses raisons ne sont pas les mêmes. Rorty n'hésite pas, lui, à avancer que l'hypothèse récente de l'historicisme radical, qui avance que tous les paramètres d'une vie humaine (conception du bien ou du juste, organisation politique et familiale, soi, raison, etc.) sont des purs produits des hasards de l'histoire, doit être accueillie avec enthousiasme, notamment, comme nous le verrons, parce que cela rend l'homme plus libre. Le pas supplémentaire vers l'annihilation de tout ordre et de toute logique dans la marche de l'histoire que Rawls ne voulait pas franchir en se maintenant dans la position intermédiaire du contextualisme, Rorty le franchit et souhaite ardemment que l'ensemble de sa société fasse de même.

L'historicisme de Rorty ne croit ni en l'existence de principes atemporels, ni même en l'existence de problèmes permanents (ce qui est, nous le verrons, le cheval de bataille de Strauss). Concernant les problèmes, selon R. Bernstein, Rorty s'oppose vigoureusement à la croyance qu'il y a des « perennial philosophical problems³⁹⁷ ». Cela est patent, comme nous l'avons déjà souligné, dans sa volonté constante de regarder vers l'avenir en laissant de côté les problèmes philosophiques du passé (comme celui de la vérité) maintenant encombrants, nonobstant leur caractère vénérable. Concernant les principes maintenant,

³⁹⁷ Richard J. Bernstein, « Philosophy in the Conversation of Mankind », *art. cit.*, p. 761.

Rorty écrit : « there is no overarching ahistorical structure (the Nature of Man, the laws of human behavior, the Moral Law, the Nature of Society) to be discovered³⁹⁸. » Comme nous le verrons, tout ce qui a pu un jour être considéré fixe et immuable (il abordera le cas du soi, de la raison, du rapport entre le langage et le monde et des principes du libéralisme) sera déconstruit par Rorty. Son but avoué est de nous encourager à suivre la voie historiciste pour une question d'utilité et de liberté plutôt qu'en nous prouvant la véracité du point de vue historiciste, puisqu'il serait contradictoire pour lui d'avancer que ce point de vue est le point de vue correct, correspondant à une vérité qui échappe à l'histoire. Ainsi, pour Rorty, nous sommes certes dans une caverne, ou dans un lieu sans soleil, mais le projet d'en trouver une éventuelle issue doit être abandonné, car on y a déjà gaspillé suffisamment d'énergie, et par conséquent on doit vivre selon l'idée que « cavelessness, the attempt to step outside history and culture, is impossible³⁹⁹ », comme le formule J. Van Hook. Rorty critiquera donc toute théorie philosophique qui maintient le point de vue de l'éternel sous quelque forme que ce soit⁴⁰⁰ (même la plus subtile ou la plus faible) et expliquera ce qui découle du postulat radicalement historiciste.

La toute-puissance de l'histoire implique, selon Rorty, que l'histoire de la pensée est l'histoire de la succession de métaphores dans le langage humain⁴⁰¹. Par exemple, le fait de comparer l'esprit humain à un miroir de la nature⁴⁰², ou l'usage métaphorique, dont nous

³⁹⁸ Richard Rorty, « Method, Social Science, and Social Hope », *art. cit.*, p. 204. Ce passage est une reformulation par Rorty d'un élément commun à la pensée de Dewey et de Foucault, avec lequel on peut dire que Rorty est tout à fait en accord, à la lumière de ses autres écrits, comme il le sera explicité dans la présente section.

³⁹⁹ Jay M. Van Hook, « Caves, Canons, and the Ironic Teacher in Richard Rorty's Philosophy of Education », dans *Metaphilosophy*, vol. 24, n° 1-2 (janvier-avril 1993), p. 169.

⁴⁰⁰ Cf. Richard J. Bernstein, « Philosophy in the Conversation of Mankind », *art. cit.*, p. 760.

⁴⁰¹ Cf. Timothy Cleveland, « The Irony of Contingency and Solidarity », dans *Philosophy*, vol. 20, n° 272 (avril 1995), p. 224 : « His idea is that intellectual history should not be understood in terms of progress towards the truth but simply as one set of new descriptions replacing an older set, where the new descriptions are simply redescrptions. »

⁴⁰² Métaphore dont son ouvrage *Philosophy and the Mirror of Nature* essaie de retracer la déconstruction et le remplacement.

avons déjà parlé, d'*ousia* par Aristote, d'*agape* par saint Paul ou de *gravitas* par Newton⁴⁰³, sont uniquement des manifestations de la capacité de l'homme à créer poétiquement de nouvelles façons de discuter du monde. Au fil du temps, les hommes passent, dans leur langage, d'une métaphore à l'autre à mesure que certaines personnes d'exception ont le coup de génie de remplacer une métaphore ancienne par une autre qui paraîtra plus prometteuse et incitera la société à faire le saut. Ces métaphores ne renvoient cependant à rien d'autre qu'elles-mêmes. Elles sont simplement une façon différente de communiquer. Elles ne peuvent être comparées entre elles pour juger laquelle se situe plus près de la vérité. Qui plus est, le moment du remplacement d'une métaphore par une autre n'est pas explicable. Il n'est pas le fruit d'une décision ni d'une argumentation, mais simplement un aléa de l'histoire, une pure contingence⁴⁰⁴.

La vision de Rorty renvoie en effet à l'idée de contingence absolue. L'histoire n'a pas de sens⁴⁰⁵, elle n'est que succession d'accidents sans aucune nécessité, logique ou constante. La contingence est pour lui à la fois un point final dans notre analyse des choses et un point de départ pour laisser libre cours à notre imagination et à notre liberté. Elle lui paraît suffisamment importante pour figurer dans le titre de son livre de 1989, *Contingency, Irony, and Solidarity*, où Rorty sort de son mutisme politique et nous livre explicitement son penchant libéral⁴⁰⁶. Il y a donc pour lui un lien, que nous expliciterons, entre contingence et libéralisme, notamment parce qu'en tant que régime de la liberté, il permet d'institutionnaliser l'absence de fondements anhistoriques que Rorty veut mettre de l'avant. Pour revenir à l'idée de contingence, centrale chez Rorty, son ouvrage de 1989 vise à

⁴⁰³ Cf. Richard Rorty, *Contingency, Irony, and Solidarity*, *op. cit.*, p. 17.

⁴⁰⁴ Cf. Richard J. Bernstein, « Philosophy in the Conversation of Mankind », *art. cit.*, p. 749 : « After a while, because of some other historical accidents — like the appearance of a new genius or just plain boredom and sterility — another cluster of metaphors, distinctions, and problems usurp the place of what is now seen as a dying tradition. »

⁴⁰⁵ Cf. *ibid.*, p. 761.

⁴⁰⁶ Cf. Richard J. Bernstein, « Rorty's Inspirational Liberalism », dans Charles Guignon et David R. Hiley (éds), *Richard Rorty*, *op. cit.*, pp. 127-128.

convaincre de l'intérêt d'envisager les choses sous cet angle en exposant trois contingences : celle du langage, celle du soi, et celle de la communauté, que nous détaillons brièvement.

D'abord, le langage que nous parlons est le fruit du hasard et ne répond à aucune nécessité : « languages are made rather than found⁴⁰⁷. » Une époque parle un certain langage parce qu'elle y est habituée, et le passage d'un vocabulaire à un autre est simplement un changement d'habitude qui se fait tout seul, sans référence à un critère comme la raison, la volonté ou le sentiment⁴⁰⁸. Il n'y a pas de bonne ou de mauvaise façon de parler du monde : « The world does not speak. Only we do⁴⁰⁹. » Le langage est simplement une création humaine⁴¹⁰ pour faciliter son existence, sociale notamment. Rorty trouve utile de comparer les différents vocabulaires à la disposition de l'homme à des outils dont il peut se servir et qu'il peut remplacer ou modifier pour mieux servir le projet qui l'occupe présentement. Rorty propose ainsi un simple objectif d'utilité immédiate dans le rapport de l'homme au langage. Il veut que l'on cesse de concevoir les divers vocabulaires comme les morceaux d'un casse-tête⁴¹¹, vision selon laquelle l'homme serait à la recherche d'un jeu de langage ultime qui unifierait différents vocabulaires pour exprimer la réalité de façon adéquate. Rorty considère qu'on ne devrait pas se mettre à la recherche de vocabulaires qui valent dans toutes les situations. Les situations changent, le langage se modifie en conséquence, et ce flux des choses nous empêche d'identifier des critères transcendants permettant de trancher entre différents jeux de langage⁴¹². Pour reprendre les termes de R. Bernstein, il est exclu de faire un « appeal to more ultimate rational

⁴⁰⁷ Richard Rorty, *Contingency, Irony, and Solidarity*, *op. cit.*, p. 7.

⁴⁰⁸ Cf. *ibid.*, p. 6.

⁴⁰⁹ *Ibid.*

⁴¹⁰ Cf. *ibid.*, p. 5.

⁴¹¹ Cf. *ibid.*, pp. 11, 12, 13.

⁴¹² Cf. *ibid.*, p. 9.

foundations⁴¹³ » pour justifier un vocabulaire final. La contingence du langage signifie donc à la fois que le fait de parler un certain langage dépend de la chance, que le fait qu'une société évolue graduellement vers un autre langage est inexplicable en dernière analyse et que le projet de comparer différents langages afin d'en faire un agencement savant qui se rapprocherait de la « bonne » façon de s'exprimer est voué à l'échec.

Puisque le soi est construit par le langage qu'il emploie, de cette contingence du langage découle la contingence du soi. Rorty l'affirme sans détour : « the human self is created by the use of a vocabulary rather than being adequately or inadequately expressed in a vocabulary⁴¹⁴. » Historiquement, en Occident, cette idée a rencontré de la résistance. Selon Rorty, la cause peut être trouvée dans le fait que l'homme s'est enorgueilli et s'enorgueillit encore des concepts centraux au siècle des Lumières. La raison prétendait accéder enfin à un point de vue éternel et universel. Heureusement, grâce aux efforts de Freud, Heidegger, Gadamer, Quine et Davidson, le XX^e siècle a vu au contraire se répandre l'idée que la raison n'est pas la voie royale vers la vérité⁴¹⁵ et que le soi est dépourvu de centre naturel et anhistorique qui perdurerait à travers les époques et les cultures⁴¹⁶, bref, que l'homme n'a pas de nature. Rorty répète à plusieurs endroits qu'il considère que l'homme est « historical all the way through⁴¹⁷ ». Considérer le soi comme « centerless » implique, d'une part, que la notion de droits humains est discréditée, puisqu'il s'agit d'un « attempt to enjoy the benefits of metaphysics without assuming the appropriate

⁴¹³ Richard J. Bernstein, « Rorty's Inspirational Liberalism », *art. cit.*, pp. 128-129.

⁴¹⁴ Richard Rorty, *Contingency, Irony, and Solidarity*, *op. cit.*, p. 7.

⁴¹⁵ Cf. Richard Rorty, « The Priority of Democracy to Philosophy », *art. cit.*, pp. 176 et 188.

⁴¹⁶ Cf. *ibid.*, p. 176 : « The result is to erase the picture of the self common to Greek metaphysics, Christian theology, and Enlightenment rationalism : the picture of an historical natural centre, the locus of human dignity, surrounded by an adventitious and inessential periphery. » Cf. aussi *ibid.*, pp. 30 et suivantes, pour un exposé du rôle de Freud dans la propagation de l'idée d'un soi sans centre.

⁴¹⁷ Cf. Richard Rorty, « The Priority of Democracy to Philosophy », *art. cit.*, p. 176 et formulations similaires à *ibid.*, p. 188 et à Richard Rorty, *Contingency, Irony, and Solidarity*, *op. cit.*, p. xiii.

responsibilities⁴¹⁸ » et, d'autre part, que le soi se réduit à ses attributs : « the self is not something which “has” the beliefs and desires, but is simply the network of such beliefs and desires. » En d'autres termes, le soi n'a pas de noyau immuable qui perdurerait par-delà les accidents. Mais encore une fois, tout en présentant ses idées sur le soi, Rorty se garde bien d'en faire une nouvelle thèse métaphysique sur l'essence de l'homme. Il prétend simplement proposer une description de l'homme qui s'accorde bien avec le projet politique contemporain de la démocratie libérale. Il avance que celui qui ressent le besoin de fonder ce régime sur une conception précise de l'homme pourrait se satisfaire de ce que propose Rorty, mais en même temps, on ne devrait pas croire que ce régime nécessite un fondement aussi précis et technique : « One can get along with common sense and social science, areas of discourse in which the term “the self” rarely occurs⁴¹⁹. »

Si le régime libéral ne nécessite pas de tels fondements, c'est que, selon Rorty, comme toute communauté, il peut tout à fait se passer d'une argumentation au sujet de la bonté intrinsèque de ses principes. Rorty rêve d'une culture libérale qui « would not assume that a form of cultural life is no stronger than its philosophical foundations⁴²⁰. » Une fois rayée cette habitude surannée, nous accepterons que le régime libéral, comme toute autre forme de communauté, est une pure création humaine⁴²¹, qu'il est une expérience⁴²² et que l'on ne peut se baser sur lui pour réfuter d'autres créations contingentes comme le nazisme ou le marxisme⁴²³. Comme le résume R. Bernstein, le libéralisme serait un « happy accident⁴²⁴ ». Ou encore, selon la reformulation de J. Van Hook : « Although committed to

⁴¹⁸ Richard Rorty, « The Priority of Democracy to Philosophy », *art. cit.*, p. 176.

⁴¹⁹ *Ibid.*, p. 192.

⁴²⁰ Richard Rorty, *Contingency, Irony, and Solidarity*, *op. cit.*, p. 53.

⁴²¹ Cf. *ibid.*

⁴²² Cf. *ibid.*, p. 45.

⁴²³ Cf. *ibid.*, p. 53.

⁴²⁴ Cf. Richard J. Bernstein, « Rorty's Inspirational Liberalism », *art. cit.*, p. 130. Cf. également *ibid.*, p. 134 : « The emergence of liberal societies in the West is a historical contingency. Just as circumstances that brought about the existence of liberal societies and institutions were a “happy accident,” there is no reason for

the ideals of a liberal democratic society, Rorty rejects any transcendent or objective foundation for such a society⁴²⁵. » Pour défendre le libéralisme sans entrer dans une discussion de ses fondements, Rorty présente l'idée de l'ironiste libéral (*liberal ironist*). Brièvement, l'ironiste libéral est, publiquement, tout aussi en faveur du libéralisme que le métaphysicien libéral (*liberal metaphysician*), mais il s'en distingue par le fait qu'il reconnaît, dans le privé, la contingence de cette préférence et l'absence d'arguments ultimes pour étayer sa position⁴²⁶. Nous aurons l'occasion d'y revenir lorsque nous aborderons le dualisme public-privé, dans le deuxième chapitre. Cela dit, pour Rorty, considérer le libéralisme comme contingent lui sied très bien, puisqu'il est de l'avis que ce régime devrait idéalement n'avoir comme objectif que la liberté⁴²⁷, laquelle ne s'embarrasse pas de fondements, d'arguments ou de métaphysique. Cependant, Rorty semble oublier son idée de contingence absolue du libéralisme lorsqu'il considère qu'aujourd'hui, *tous* les outils intellectuels seraient en place pour que le libéralisme avance désormais sans heurts. Il écrit en effet que « my hunch is that Western social and political thought may have had the last *conceptual* revolution it needs⁴²⁸. » L'attachement de Rorty pour le projet libéral semble lui faire oublier qu'il ne devrait pas, pour demeurer cohérent, considérer que le libéralisme peut atteindre une forme de perfection ou d'état final.

Avec la conviction désormais répandue que le langage, le soi et le libéralisme sont des contingences héritées des détours de l'histoire, Rorty peut maintenant envisager l'avènement d'une société qui serait ouvertement et résolument historiciste. Rorty souhaite que l'historicité des choses soit assumée et pénètre le sens commun de toutes les couches

thinking that liberal societies will continue to exist. There is no historical necessity, no destiny, no enduring human essence that ensures that the freedom of democratic liberal societies will prevail. »

⁴²⁵ Jay M. Van Hook, « Caves, Canons, and the Ironic Teacher in Richard Rorty's Philosophy of Education », *art. cit.*, p. 170.

⁴²⁶ Cf. Richard Rorty, *Contingency, Irony, and Solidarity*, *op. cit.*, p. 91.

⁴²⁷ Cf. *ibid.*, p. 60.

⁴²⁸ *Ibid.*, p. 63, c'est l'auteur qui souligne.

de la population. Au lieu que cela demeure l'apanage des intellectuels, on verrait le reste de la société devenir « commonsensically nominalist and historicist⁴²⁹. » Rorty veut empêcher qu'on revienne au monde enchanté d'antan⁴³⁰, et même, que l'on poursuive le désenchantement du monde⁴³¹ en s'attelant à la tâche de cesser d'adorer quoi que ce soit. Rorty affirme cela sans détour :

The line of thought common to Blumenberg, Nietzsche, Freud, and Davidson suggests that we try to get to the point where we no longer worship *anything*, where we treat *nothing* as a quasi divinity, where we treat *everything* — our language, our conscience, our community — as a product of time and chance⁴³².

Selon Rorty, le problème avec un désenchantement partiel du monde est qu'il transfère l'adoration d'un objet à l'autre plutôt que de l'éliminer complètement. Rorty déplore que suite à la dédivinisation du monde, l'homme s'est rabattu sur la divinisation du soi, alors qu'il faudrait se débarrasser de ce « last citadel of necessity⁴³³ » qui nous empêche d'être réellement libres. Il est possible cependant que Rorty pêche par excès d'optimisme et que l'avenir nous montrera que l'homme a besoin d'adorer quelque chose pour vivre, mais peut-être aussi que l'histoire confondra les sceptiques et nous indiquera que l'homme est parfaitement malléable.

Une société où l'historicisme se sera emparé de tous les esprits adoptera le même point de vue pragmatiste que Rorty. Un pragmatisme qui, affranchi de tout le poids du passé et de l'autorité de la tradition, regarde vers l'avant plutôt que vers l'arrière⁴³⁴. Un pragmatisme historiciste qui considère que pour juger de notre situation politique et sociale, il est inutile de se référer à des principes transcendants puisque

we shall never have anything firmer to fall back on than our accumulated experience of the advantages and disadvantages of various concrete alternatives (judged by nothing

⁴²⁹ *Ibid.*, p. 87.

⁴³⁰ Cf. Richard Rorty, « The Priority of Democracy to Philosophy », *art. cit.*, p. 195.

⁴³¹ Cf. *ibid.*, p. 193.

⁴³² Richard Rorty, *Contingency, Irony, and Solidarity*, *art. cit.*, p. 22, c'est l'auteur qui souligne.

⁴³³ *Ibid.*, p. 35.

⁴³⁴ Cf. Alan R. Malachowski, *Richard Rorty*, *op. cit.*, p. 123.

more immutable than our common sense, the judgment of the latest, best-informed, and freest of the children of time)⁴³⁵.

Et un pragmatisme qui refuse de discuter avec ceux qui, comme Nietzsche et Loyola, critiquent la démocratie libérale sur la base d'arguments appartenant à un vocabulaire si différent qu'aucun terrain d'entente n'est possible. P. Digeser résume cette idée ainsi : « Rorty believes that after a certain point, even liberal democrats are justified in cutting off an exchange⁴³⁶. » Rorty va même jusqu'à justifier le fait de considérer de tels ennemis du libéralisme comme « fous » (*mad*) sur la base de critères ouvertement contingents, voire arbitraires : « They are not crazy because they have mistaken the ahistorical nature of human beings. They are crazy because the limits of sanity are set by what *we* can take seriously. This, in turn, is determined by our upbringing, our historical situation⁴³⁷. »

En somme, pour Rorty, les développements récents de la pensée occidentale nous conduisent à conclure en l'historicité et en la contingence de la pensée, du langage, du soi et de la communauté (en incluant le libéralisme). Cela ne peut ni ne doit être prouvé hors de tout doute, mais simplement accepté parce que c'est l'étape à laquelle nous sommes rendus et parce que cela s'accorde bien avec le régime de la liberté qu'est la démocratie libérale. Ainsi, de ce rapport au dualisme éternité-histoire découle un discours sur la démocratie libérale qui avance que celle-ci, sans avoir de fondements immuables, ne doit pas s'en inquiéter puisqu'elle s'en tire très bien comme ça et qu'elle est en quelque sorte fondée sur cette idée d'une absence de fondements. Rorty milite également pour accélérer la propagation de la thèse historiciste afin de parachever le désenchantement total du monde

⁴³⁵ Richard Rorty, « Straussianism, Democracy, and Allan Bloom I : That Old Time Philosophy », *art. cit.*, p. 98.

⁴³⁶ Peter Digeser, *Our Politics, Our Selves? Liberalism, Identity, and Harm*, Princeton, Princeton University Press, 1995, p. 224.

⁴³⁷ Richard Rorty, « The Priority of Democracy to Philosophy », *art. cit.*, pp. 187-188, c'est l'auteur qui souligne. Cf. également *ibid.*, p. 191. Quelques lignes avant ce passage, Rorty dit reprendre le mot « mad » de Rawls (cf. *Political Liberalism, op. cit.*, p. 126 : « An overlapping consensus of reasonable doctrines may not be possible under many historical conditions, as the efforts to achieve it may be overwhelmed by unreasonable and even irrational (and sometimes mad) comprehensive doctrines. »)

et d'entrer dans une ère de légèreté et de liberté intellectuelle, morale et politique. Certains, dont un disciple de Strauss, se sont demandé comment un acquiescement total à un processus historique pouvait être compatible avec la notion de liberté⁴³⁸. Rorty répondrait que sa version de l'historicisme permet toujours aux hommes de créer de nouvelles métaphores et de se lancer dans l'auto-crédation sans limites, mais cela soulève la question de savoir s'il n'est pas vain de regarder toujours et sans cesse vers l'avant, sans parler du fait que bien peu de gens semblent versés dans l'art de poétiser leur vie. La véritable liberté intellectuelle serait-elle au contraire celle du philosophe qui se libère de son historicité au moyen d'un examen sérieux des alternatives fondamentales? Puisque nous ne pouvons pas affirmer d'avance qu'un tel programme soit au-delà des capacités humaines ou tout simplement auto-contradictoire, nous devons à présent nous tourner vers Strauss pour examiner cette possibilité.

⁴³⁸ Cf. Harvey Mansfield, « Straussianism, Democracy, and Allan Bloom II : Democracy and the Great Books », *art. cit.*, pp. 110-111.

2.3 Strauss : un dialogue tendu et complexe mais constant

En défendant le point de vue historiciste, Rorty vise à donner le coup de grâce à une certaine frange de penseurs qui résistent à abandonner leur préférence pour le point de vue de l'éternel et qui s'obstinent à chercher une vérité immuable. Parmi ces penseurs figure Strauss. Ce dernier ne peut cependant pas être réduit à un platonicien impénitent qui refuse dogmatiquement de reconnaître la moindre plausibilité à la thèse historiciste, comme Rorty tente trop souvent de le dépeindre. Dans un article faisant suite au succès de *The Closing of the American Mind* d'A. Bloom (un des plus célèbres élèves de Strauss), Rorty accuse en effet Strauss et son épigone de rejeter d'emblée tout penseur historiciste et de refuser de remettre en question leur conviction que le point de vue de l'éternel est le seul valable⁴³⁹. Cette critique est caricaturale. Une étude attentive des écrits de Strauss révèle au contraire que ce dernier s'est soucié de ne pas faire preuve d'une telle fermeture d'esprit, qu'il est entré en dialogue sérieux avec des penseurs adoptant le point de vue historiciste (comme Nietzsche, Heidegger et d'autres⁴⁴⁰) et que même si, il faut l'avouer, il a continué à

⁴³⁹ Cf. « Straussianism, Democracy, and Allan Bloom I : That Old-Time Philosophy », *art. cit.*, pp. 95-96 : « Among the best examples of historicism — the clearest antitheses to Strauss — are Mill, Dewey, and Rawls. » ; *ibid.*, pp. 96-97 : « For Bloom, anybody who could say that [Rorty vient de citer un passage historiciste chez Rawls] has already forfeited his candidacy for the only “real community of man” — has shown himself to be a mere “intellectual,” rather than a “philosopher.” » ; *ibid.*, p. 98 : « Whether one is a Straussian “philosopher” or a historicist “intellectual” depends on whether one finds this lack of a timeless and unvarying standard acceptable. Strauss thought it unacceptable. »

⁴⁴⁰ Strauss a surtout écrit sur Nietzsche dans les textes suivants : « Note on the Plan of Nietzsche's *Beyond Good and Evil* », dans *Studies in Platonic Political Philosophy*, Chicago, University of Chicago Press, 1983, pp. 174-191 ; « German Nihilism », édité par David Janssens et Daniel Tanguay, dans *Interpretation : A Journal of Political Philosophy*, vol. 26, n° 3 (printemps 1999), pp. 353-378, avec corrections par Wiebke Meier dans *Interpretation*, vol. 28, n° 1 (automne 2000), pp. 33-34 ; « Existentialism », *art. cit.* ; « Philosophy as Rigorous Science and Political Philosophy », dans *Interpretation : A Journal of Political Philosophy*,

accorder sa préférence au point de vue de l'éternel, cette prise de position ne lui est jamais apparue comme évidente et se passant de justification. Par exemple, Heidegger, que l'on pourrait à première vue considérer comme l'ennemi juré de Strauss en raison de son historicisme radical et du fait qu'il a été sympathique au régime nazi, reçoit l'éloge relatif suivant dans une conférence portant sur l'existentialisme : « The more I understand what Heidegger is aiming at the more I see how much still escapes me. The most stupid thing I could do would be to close my eyes or to reject his work⁴⁴¹. »

Que Strauss ait entretenu ce long dialogue avec l'historicisme est indéniable, et pas seulement sur la base de cette seule citation. Témoin la parution récente de *La Philosophie politique et l'histoire : de l'utilité et des inconvénients de l'histoire pour la philosophie*⁴⁴², qui réunit en traduction française près de 400 pages de Strauss où celui-ci s'attarde au problème que pose, pour la philosophie, la conscience historique moderne. Témoin son dialogue et sa correspondance avec l'hégélien A. Kojève dans *On Tyranny*. Témoin le fait que, dans *Natural Right and History*, l'adversaire le plus sérieux au droit naturel classique ou même au droit naturel tout court semble être l'historicisme (heideggerien) et non le positivisme (wébérien), et que Strauss avance dans *What Is Political Philosophy? And*

vol. 2, n° 1 (été 1971), pp. 1-9, réimpr. dans *Studies in Platonic Political Philosophy*, Chicago, University of Chicago Press, 1983, pp. 29-37 ; « "Relativism" », *art. cit.* ; « The Three Waves of Modernity », *art. cit.* ; et « The Problem of Socrates », édité par David Bolotin, Christopher Bruell et Thomas L. Pangle, dans *Interpretation : A Journal of Political Philosophy*, vol. 22, n° 3 (printemps 1995), pp. 321-338. Il a surtout écrit sur Heidegger dans les textes suivants : « Existentialism », *art. cit.* ; *Natural Right and History*, *op. cit.*, chap. 1 (sans le nommer) ; « Preface to the English Translation » dans *Spinoza's Critique of Religion*, New York, Schocken, 1965, pp. 1-31 ; « Philosophy as Rigorous Science and Political Philosophy », *art. cit.* ; sa correspondance avec Kojève réunie dans *On Tyranny*, *op. cit.* Enfin, dans ses recensions d'ouvrage, il s'est souvent opposé à l'historicisme latent que les auteurs modernes trahissent (cf. notamment les passages suivants : « On Collingwood's Philosophy of History », dans *The Review of Metaphysics*, vol. 5, n° 4 (juin 1952), p. 575 ; « Comment on *The Weber Thesis Reexamined* », dans *Church History*, vol. 30, n° 1 (mars 1961), p. 100 ; « Walker's Machiavelli », dans *The Review of Metaphysics*, vol. 6, n° 3 (mars 1953), p. 440 ; « Greek Historians », dans *The Review of Metaphysics*, vol. 21, n° 4 (juin 1968), pp. 656-657 ; sa critique d'un livre de C.E. Vaughan dans *What Is Political Philosophy?*, *op. cit.*, p. 266).

⁴⁴¹ Leo Strauss, « Existentialism », *art. cit.*, p. 306.

⁴⁴² Trad. et prés. O. Sedeyn, Paris, Le Livre de poche, 2008.

Other Studies que l'historicisme est « the serious antagonist of political philosophy⁴⁴³ ». Témoin le fait qu'il s'est suffisamment colleté avec l'historicisme pour être capable d'en donner une définition qui en conserve toute la force et la plausibilité (elle serait « the assertion that the fundamental distinction between philosophic and historical questions cannot in the last analysis be maintained⁴⁴⁴ »), avant de reconnaître que cette thèse radicale oblige tout philosophe politique à revoir ses priorités et à s'y attarder sans délai (« it creates an entirely new situation for political philosophy. The question that it raises is today the most urgent question for political philosophy⁴⁴⁵ »). Témoin le fait qu'il admet que les notions de philosophie et d'histoire peuvent être distinguées mais pas séparées, parce qu'elles sont interdépendantes⁴⁴⁶. Témoin le fait qu'il avance que l'historicisme peut être un allié contre le dogmatisme qui adopte sans nuances une pensée du passé (avant de suggérer qu'il puisse aussi s'avérer que l'historicisme soit la forme que prenne le dogmatisme à notre époque)⁴⁴⁷. Témoin enfin le fait qu'il prend le temps de développer la critique historiciste de la philosophie qui croit en la structure permanente du tout⁴⁴⁸ et qu'il avoue que cette critique doit forcer tout penseur à remettre en question les fondements traditionnels de la philosophie⁴⁴⁹.

Force est donc de constater que Strauss n'a jamais, comme le prétend Rorty, disqualifié à l'avance toute pensée historiciste pour se consacrer exclusivement à l'exégèse de penseurs non historicistes. On pourrait cependant expliquer cette critique de Strauss par Rorty d'une première façon, par le fait que Strauss se gêne rarement pour diriger à l'endroit

⁴⁴³ Leo Strauss, *What Is Political Philosophy?*, *op. cit.*, p. 26.

⁴⁴⁴ *Ibid.*, p. 57.

⁴⁴⁵ *Ibid.*

⁴⁴⁶ Cf. Leo Strauss, « The Problem of Socrates », *art. cit.*, p. 335 : « The *distinction* between philosophic and historical cannot be avoided, but distinction is not total *separation* : one cannot study the philosophic problem without having made up one's mind on the historical problem and one cannot study the historical problem without having made up one's mind implicitly on the philosophic problem » (c'est l'auteur qui souligne).

⁴⁴⁷ Cf. Leo Strauss, *Natural Right and History*, *op. cit.*, pp. 21-22.

⁴⁴⁸ Cf. *ibid.*, pp. 30-31.

⁴⁴⁹ Cf. *ibid.*, p. 31.

de l'historicisme ses plus belles flèches rhétoriques. Celles-ci ne doivent toutefois pas toujours être prises au pied de la lettre, puisqu'elles sont souvent contredites ailleurs, lorsque Strauss quitte le terrain de la polémique pour faire de la philosophie à proprement parler. N'empêche qu'il semble que dans sa lutte au dogmatisme⁴⁵⁰, Strauss aurait stratégiquement décidé de prendre le parti le plus faible, celui qui adopte le point de vue de l'éternel. Une seconde explication de la critique rortienne de Strauss serait qu'il arrive à ce dernier, il est vrai, d'avouer explicitement sa préférence pour le point de vue de l'éternel. Ainsi, sans affirmer catégoriquement que l'historicisme est une erreur, Strauss conserve tout de même dans son dialogue avec celui-ci une certaine conviction qu'il refuse de taire. Dans une préface à *Natural Right and History* écrite en 1970, soit trois ans avant sa mort, il écrit : « Nothing that I have learned has shaken my inclination to prefer “natural right,” especially in its classic form, to the reigning relativism, positivist or historicist⁴⁵¹. » Ce passage est le plus explicite, mais d'autres pourraient être évoqués⁴⁵². On pourrait aussi tirer des extraits de sa correspondance pour connaître ses idées davantage privées. Par exemple, ses échanges avec H. Kuhn, E. Voegelin et K. Löwith révèlent que Strauss a une nette préférence pour la pensée de Platon et d'Aristote, comme en témoigne notamment ce passage : « I can only say that what Aristotle and Plato say about man and the affairs of

⁴⁵⁰ Cf. *ibid.*, p. 22.

⁴⁵¹ *Ibid.*, p. vii.

⁴⁵² Dans *ibid.*, p. 3, Strauss livre d'emblée une première critique de l'historicisme, qui se veut sans appel : « If there is no standard higher than the ideal of our society, we are utterly unable to take a critical distance from that ideal. But the mere fact that we can raise the question of the worth of the ideal of our society shows that there is something in man that is not altogether in slavery to his society, and therefore that we are able, and hence obliged, to look for a standard with reference to which we can judge of the ideals of our own as well as of any other society. » Cette première critique se nuance par la suite, aux pages 23-24 du même livre : « Far from legitimizing the historicist inference, history *seems* rather to prove that all human thought, and certainly all philosophic thought, is concerned with the same fundamental themes or the same fundamental problems [...]. If the fundamental problems persist in all historical change, human thought is capable of transcending its historical limitation or of grasping something trans-historical. » L'usage de marques de réserve, que nous soulignons, ne doit pas passer inaperçu et laisse entendre que Strauss révisé à la baisse ses prétentions énoncées auparavant.

men makes infinitely more sense to me than what the moderns have said or say⁴⁵³. ». En juxtaposant ces aveux avec l'interprétation de la pensée ancienne faite par Strauss dans ses interventions davantage publiques, il est possible d'y déceler un certain nombre de ses thèses profondes. Par exemple, si Strauss est près des Anciens et que, selon lui, ces derniers considèrent que le tout est éternel et qu'il est toujours accessible à l'homme en tant qu'homme⁴⁵⁴, il est permis de croire que cette opinion reflète celle de Strauss lui-même (ce qui expliquerait d'ailleurs les références au tout faites par Strauss dans d'autres contextes que celui d'une discussion des positions anciennes).

Ainsi, Strauss s'est ouvert à un dialogue sérieux avec l'historicisme tout en conservant, par respect pour les Anciens, par esprit dialectique et par volonté de demeurer réellement ouvert d'esprit, un attachement au point de vue opposé. Entrons à présent dans le détail de ce dialogue.

Strauss considère que l'apparition du point de vue historiciste peut être datée de façon relativement précise, comme nous l'avons déjà esquissé dans notre section sur Strauss et l'objectivité. Mais Strauss rappelle aussi que sa genèse s'échelonne sur plusieurs siècles, commençant dès le XVI^e siècle, longue évolution qui voit, au fil des siècles, se modifier lentement mais sûrement l'importance accordée à l'histoire par rapport à la philosophie⁴⁵⁵. Cependant, l'école historique proprement dite fait son apparition au moment où ce mouvement préparé de longue date cesse d'agir de façon souterraine et décide de monter à

⁴⁵³ Leo Strauss, « Letter to Helmut Kuhn » (sans date), dans *The Independent Journal of Philosophy*, vol. 2 (1978), p. 24. Cf. également la lettre du 4 juin 1951 à Eric Voegelin : « Said in one sentence — I believe that philosophy in the Platonic sense is possible and necessary — you believe that philosophy understood in this sense was made obsolete by revelation » (dans Leo Strauss et Eric Voegelin, *Faith and Political Philosophy*, *op. cit.*, p. 91). Cf. également la lettre du 29 avril 1953 : « I too take the modern natural right as untenable and narrow, or crude » (*ibid.*, p. 97). Nous rappelons également ce passage déjà cité de la lettre du 15 août 1946 à Karl Löwith, concernant la doctrine du meilleur régime, qui est une partie intégrante du problème du droit naturel : « Details can be disputed, although I myself might actually agree with everything that Plato and Aristotle demand (but that I tell only you) » (dans Leo Strauss et Karl Löwith, « Correspondence Concerning Modernity », *art. cit.*, p. 108).

⁴⁵⁴ Cf. Leo Strauss, « Existentialism », *art. cit.*, pp. 316-317.

⁴⁵⁵ Cette genèse est explicitée dans Leo Strauss, *What Is Political Philosophy?*, *op. cit.*, pp. 58-59.

la surface⁴⁵⁶. Ce moment survient entre Rousseau et Nietzsche⁴⁵⁷. Entre ces deux philosophes, un événement politique de la prime importance a lieu : la Révolution française de 1789. Cette révolution, fondée sur la doctrine du droit naturel moderne, n'est pas à proprement parler d'esprit historiciste, mais c'est une des réactions qu'elle a suscitées qui l'est⁴⁵⁸. Ceux qui, comme Burke, se sont soulevés contre la volonté révolutionnaire de faire table rase et d'imposer directement des principes objectifs et universels au peuple français, et qui sont montés au front pour défendre la longue tradition de principes particuliers, ces hommes qui ont maintenu que l'actuel, le contexte et l'historique avaient une valeur en soi et pouvaient représenter un guide sûr pour les hommes, ceux-là étaient les premiers représentants de ce que Strauss nomme l'école historique.

La promesse, implicite aux premiers moments de l'école historique, était qu'en réponse aux principes abstraits des révolutionnaires, d'autres principes « objectifs » (mais relatifs) pourraient être identifiés à partir d'un examen attentif du contexte particulier dans lequel ils devraient s'appliquer : en examinant l'histoire française, par exemple, on pourrait trouver des principes parfaitement adaptés à cette société. Cependant, les bonnes intentions de ces premiers historicistes ne se traduisirent pas en résultats probants. Leur programme n'arriva pas à se concrétiser et Strauss avance que c'est à ce moment que l'enfance de l'historicisme prit fin⁴⁵⁹ et que l'historicisme culmina en nihilisme. En effet, l'homme fut alors placé devant la conclusion implacable que les normes objectives sont un mirage et qu'il ne subsiste que des normes subjectives sans autre appui que la décision ou le choix individuel⁴⁶⁰.

⁴⁵⁶ Cf. Leo Strauss, *Natural Right and History*, *op. cit.*, p. 13.

⁴⁵⁷ Cf. Leo Strauss, « The Three Waves of Modernity », *art. cit.*, p. 95 : « between Rousseau and Nietzsche there has taken place the discovery of history ; the century between Rousseau and Nietzsche is the age of historical sense. »

⁴⁵⁸ Cf. Leo Strauss, *Natural Right and History*, *op. cit.*, p. 13.

⁴⁵⁹ Cf. *ibid.*, p. 16.

⁴⁶⁰ Cf. *ibid.*, p. 18.

Strauss ayant clarifié le moment approximatif de l'apparition de la conscience historique sous la forme dont Nietzsche et Heidegger se feront les porte-parole les plus importants, il ne se contente pas, comme Rorty, d'accepter cet état de fait comme une avancée importante qui proscrit tout retour en arrière. Il vise au contraire à examiner cette thèse, puisque celle-ci étant désormais passée dans l'opinion, dans la *doxa*, il est de son devoir de philosophe de la remettre en question pour s'assurer d'éviter le piège de l'ignorance double. Comme le souligne O. Sedeyn, Strauss n'est pas un réactionnaire mais un chercheur dont la probité intellectuelle l'oblige à envisager la possibilité d'une erreur dans la pensée contemporaine⁴⁶¹. Car Strauss voit des symptômes d'un certain aveuglement dans le fait que la thèse historiciste s'est répandue dans pratiquement toutes les sphères du savoir, et dans plusieurs régions du globe. Pour reprendre ses termes : « At any rate, historicism is not just one philosophic school among many, but a most powerful agent that affects more or less all present-day thought. As far as we can speak at all of the spirit of a time, we can assert with confidence that the spirit of our time is historicism⁴⁶². » Pour étayer ses propos, il avance que le nombre de disciplines historiques augmente sans cesse et que celles-ci font maintenant partie intégrante de la plus haute sphère de la connaissance⁴⁶³ ; que la conscience historique a noyauté le positivisme (qui séparait faits et valeurs en conservant l'objectivité de la sphère des faits) et l'a transformé en historicisme (pour lequel les faits et les valeurs sont tous les deux des mélanges indissociables d'objectivité et de subjectivité)⁴⁶⁴ ; qu'elle s'est immiscée dans la philosophie⁴⁶⁵ ; et que ce mouvement, dit-il dans une conférence de 1956, qui s'est répandu en Allemagne et en

⁴⁶¹ Cf. Olivier Sedeyn, « Présentation : Le sens de l'histoire », *art. cit.*, pp. 32-33.

⁴⁶² Leo Strauss, *What Is Political Philosophy?*, *op. cit.*, p. 57.

⁴⁶³ Cf. *ibid.*, pp. 57-58.

⁴⁶⁴ Cf. *ibid.*, pp. 25-26.

⁴⁶⁵ Cf. *ibid.*, p. 59 : « Philosophic questions have been transformed into historical questions — or more precisely into historical questions of a “futuristic” character. »

Europe continentale, commence à affecter le monde anglo-saxon⁴⁶⁶. Ce dernier point est développé avec plus de précision dans les premiers paragraphes de l'introduction de *Natural Right and History*, où Strauss rappelle que jusqu'à tout récemment, le préambule de la Déclaration d'indépendance des États-Unis⁴⁶⁷ avait conservé tout son poids et sa solennité originels, et ses mentions de vérités évidentes en elles-mêmes et de droits inaliénables accordés par le Créateur n'étaient pas encore pris au second degré, avec la distance inévitable du point de vue historiciste. Or, Strauss déplore qu'en ce moment, soit en 1949⁴⁶⁸, on peut constater que depuis une génération, le sens historique qui est confortablement installé en Allemagne en est venu à modifier substantiellement le rapport des sciences sociales américaines au droit naturel en général et à ce passage de la Déclaration d'indépendance en particulier⁴⁶⁹.

Pour assurer une dialectique, à la fois dans ses idées et dans le monde intellectuel, Strauss milite sans relâche pour une remise en question de la thèse historiciste. Cette remise en question a un programme clair. Puisque la thèse historiciste avance qu'une pensée est le fruit de son époque, elle est obligée par là de considérer la pensée prémoderne comme un dérivé des conditions matérielles, morales, politiques, etc. de ces civilisations du passé. Ainsi, si les penseurs anciens et médiévaux n'étaient pas historicistes, c'était simplement parce que leur contexte ne leur avait pas permis de prendre conscience de la dépendance absolue des choses humaines à l'histoire. Il y a donc chez Strauss un renversement de perspective par rapport à la critique rortienne de Strauss esquissée plus tôt : ce serait plutôt les historicistes modernes qui disqualifieraient à l'avance la pensée du passé et qui

⁴⁶⁶ Cf. Leo Strauss, « Existentialism », *art. cit.*, p. 304.

⁴⁶⁷ Strauss fait référence à la phrase suivante : « We hold these truths to be self-evident, that all men are created equal, that they are endowed by their Creator with certain unalienable Rights, that among these are Life, Liberty, and the Pursuit of Happiness. »

⁴⁶⁸ Ce passage de l'ouvrage publié en 1953 faisait originellement partie des conférences Walgreen prononcées en 1949 qui ont été remaniées pour publication.

⁴⁶⁹ Cf. Leo Strauss, *Natural Right and History*, *op. cit.*, pp. 1-2.

refuseraient d'entrer en dialogue sérieux avec celle-ci. En somme, Strauss déplore que nous soyons à la fois obsédés par l'histoire et le passé mais radicalement incapables de réellement comprendre ceux-ci. Nous prétendons que notre point de vue surplombe le passé et cela nous satisfait. Strauss rappelle que la philosophie a déjà été non historiciste, et qu'à moins de prétendre que cette avenue a été réfutée (ce qu'il récuse⁴⁷⁰), il faut redonner une chance au point de vue de l'éternel. Ainsi, au nom de l'ouverture d'esprit, il faut réexaminer l'histoire de la pensée sans le point de vue historiciste. Cela implique deux choses : d'une part, il faut tenter d'accéder à une compréhension non historiciste de l'émergence de l'historicisme et, d'autre part, il faut présenter une compréhension non historiciste de la philosophie non historiciste⁴⁷¹. Nous avons déjà esquissé le premier de ces deux programmes en présentant la vision straussienne de la genèse de l'historicisme. Nous nous attarderons à présent au second.

Strauss exprime une répugnance certaine devant l'autosatisfaction du point de vue historiciste sur le passé, qui considère que toute pensée qui en a émané est nécessairement immature, qu'elle est une pensée fautive dont on comprend cependant tous les tenants et les aboutissants. Pour Strauss, cette posture a nécessairement le défaut de ne pas considérer ces pensées avec sérieux, car pour ce faire, elle devrait être ouverte à la possibilité que *la vérité* pourrait s'y trouver⁴⁷². L'expression utilisée comme un véritable *leitmotiv* par Strauss pour exprimer l'effort que représente la tentative de comprendre authentiquement la pensée du passé, d'une manière qui ne la réduit pas en fonction des préjugés contemporains, est la suivante : il faut comprendre les auteurs du passé tels qu'ils se comprenaient eux-mêmes et non pas mieux qu'ils ne se comprenaient eux-mêmes⁴⁷³. Le point de vue historiciste, qui

⁴⁷⁰ Cf. Leo Strauss, *What Is Political Philosophy?*, *op. cit.*, p. 62.

⁴⁷¹ Cf. Leo Strauss, *Natural Right and History*, *op. cit.*, p. 33.

⁴⁷² Cf. Leo Strauss, *What Is Political Philosophy?*, *op. cit.*, p. 64.

⁴⁷³ Cf. notamment les passages suivants de ses œuvres : *On Tyranny*, *op. cit.*, p. 25 ; *What Is Political Philosophy?*, *op. cit.*, pp. 66, 67 et 68 ; *Natural Right and History*, *op. cit.*, p. 33 ; « On Collingwood's

prétend, par exemple, qu'Aristote, sans le savoir, était déterminé par son époque et que nous, aujourd'hui, sommes les premiers à réaliser cette limitation dans sa pensée, est coupable selon Strauss de cette accusation de prétendre comprendre un philosophe du passé mieux qu'il ne se comprenait eux-mêmes. Strauss désire au contraire que l'on fasse l'effort de se mettre à la place des auteurs du passé, et donc que l'on tente de quitter pour un instant notre propre point de vue sur leur pensée⁴⁷⁴. Cette remise en question doit mobiliser toute notre âme, puisqu'il nous faut considérer la possibilité de l'infériorité du présent par rapport au passé avec assez de sérieux pour que nous soyons « swayed by a sincere longing for the past⁴⁷⁵. » Le programme de Strauss n'a donc rien de banal, mais il est bien trop peu suivi aujourd'hui à son avis. Même un penseur comme Heidegger, dont il reconnaît la profondeur, qui a fait l'effort de reconnaître l'historicité radicale des choses humaines et qui a tenté de remonter à la source originelle de l'oubli de l'Être dans l'histoire de la pensée occidentale, même lui commettrait cette erreur. En effet, Strauss explique⁴⁷⁶ que Heidegger prétend que l'histoire ne suit pas un processus rationnel et qu'il est donc impossible ni de comprendre un penseur tel qu'il se comprenait lui-même, ni de le comprendre mieux qu'il ne se comprenait lui-même. Heidegger revendique donc le droit d'interpréter les penseurs du passé de façon créative, en transformant sa pensée⁴⁷⁷. Or, puisque Heidegger prétend avoir révélé le premier que le monde occidental trahit un oubli de l'Être et qu'il laisse ainsi entendre que les penseurs du passé ne s'étaient pas rendus aussi loin que lui dans leurs réflexions, Strauss est incité à conclure que Heidegger, en dernière analyse, prétend lui aussi comprendre les penseurs du passé mieux qu'ils ne comprenaient eux-mêmes.

Philosophy of History », *art. cit.*, p. 578 et « Existentialism », *art. cit.*, p. 310 (où on apporte la nuance à l'effet qu'il faut « understand the thinkers as they want to be understood »).

⁴⁷⁴ Cf. Leo Strauss, « On Collingwood's Philosophy of History », *art. cit.*, p. 566.

⁴⁷⁵ *Ibid.*, p. 576.

⁴⁷⁶ Les phrases qui suivent reprennent le raisonnement exposé dans Leo Strauss, « Philosophy as Rigorous Science and Political Philosophy », *art. cit.*, p. 2. Cf. également « The Problem of Socrates », *art. cit.*, p. 327.

⁴⁷⁷ Notons que Rorty adopte la même posture dans ses interprétations des œuvres philosophiques et littéraires (cf. *Contingency, Irony, and Solidarity, op. cit.*).

Ainsi, pour considérer de façon non historiciste la philosophie non historiciste du passé, il faut commencer par se débarrasser de ses préjugés et tenter de la comprendre telle qu'elle se comprenait elle-même. Cela est suffisant pour occuper toute une vie, puisque les grands auteurs du passé sont nombreux et ont légué moult écrits à la postérité. Et on pourrait y découvrir tout autre chose que ce qu'en livre l'interprétation historiciste à la mode. Par exemple, la pensée ancienne n'était pas un partisan du point de vue de l'éternel au point de croire que toutes les substances sont « changeless and eternal⁴⁷⁸ ». Selon Strauss, les Grecs étaient ouverts à la possibilité que certaines choses aient connu un début dans le temps, comme l'organisation des hommes en sociétés policées, sous la forme de cités et parlant le grec. Ainsi, Strauss tente de démontrer que la pensée du passé n'était pas nécessairement dogmatiquement non historiciste et qu'elle laissait de l'espace pour un scepticisme non historiciste, lequel avance comme l'historicisme que les grandes questions ne peuvent trouver de réponse, tout en continuant toutefois à tendre vers une réponse⁴⁷⁹. Strauss désire que les modernes cessent de considérer la pensée ancienne comme un bloc monolithique de préjugés et recommencent à y chercher des enseignements valables pour la vie humaine.

Suite à cette exploration non historiciste de la pensée non historiciste et de la genèse de l'historicisme, Strauss trouve le compromis qui lui plaît entre éternité et histoire. Ce compromis accorde, nous l'avons déjà noté, une préférence au point de vue de l'éternel, mais il reconnaît du même souffle que l'apparition de la conscience historique change la donne de façon radicale.

Pour comprendre toute la pensée de Strauss, il ne faut pas manquer de relever ces moments où il flirte avec l'historicisme. Premièrement, il reconnaît que l'historicisme

⁴⁷⁸ Cf. « On Collingwood's Philosophy of History », *art. cit.*, p. 568.

⁴⁷⁹ Cf. Leo Strauss, *Natural Right and History*, *op. cit.*, pp. 29-30.

« creates an entirely new situation for political philosophy », qu'il « affects more or less all present-day thought » et qu'il paraît être le « spirit of our time⁴⁸⁰ ». Cela s'explique par le fait que l'historicisme contient en son cœur une critique radicale de la pensée humaine qui force le penseur qui y résiste de commencer son parcours intellectuel en présentant sa riposte. Deuxièmement, Strauss reconnaît qu'une personne intéressée par la philosophie ne peut se passer, aujourd'hui, d'en étudier l'histoire, puisque nos opinions sont héritées des pensées du passé : « if we want to clarify the political ideas we have inherited, we must actualize their implications, which were explicit in the past, and this can be done only by means of the history of political ideas⁴⁸¹. » Strauss développe cette idée en rappelant que nos opinions sont plus abstraites et découlent d'une tradition conceptuelle, plutôt que d'être concrètes et de découler d'expériences directes comme c'était le cas dans le monde prémoderne⁴⁸². Troisièmement, Strauss concède qu'il y ait pu avoir, dans l'histoire de la pensée, des penseurs réellement originaux ou, pour reprendre ses termes, qu'on ait pu assister à de « genuine innovations⁴⁸³ ». Ainsi, Strauss semble tout à fait concevoir la possibilité qu'un penseur aille plus loin, sur un certain point, que tous ses prédécesseurs. Pour résumer ces points, Strauss ouvre la porte à une nouvelle interprétation du passé et à une nouvelle appréhension du futur, en raison de l'apparition de cette thèse inédite de l'historicisme, qui change la donne pour tout penseur actuel. Et d'ailleurs, à mesure que l'historicisme gagne en influence, elle semble s'autovalider toujours davantage, comme si la pensée humaine avait, en peu de temps, évolué de façon si brusque qu'elle en était venue

⁴⁸⁰ Ces trois passages sont tirés de Leo Strauss, *What Is Political Philosophy?*, *op. cit.*, p. 57.

⁴⁸¹ *Ibid.*, p. 73.

⁴⁸² Cf. *ibid.*, pp. 74-75.

⁴⁸³ Cf. Leo Strauss, « Comment on *The Weber Thesis Reexamined* », *art. cit.*, p. 100. Strauss spécifie toutefois qu'il existe une grande disproportion entre la quantité de personnes à qui l'on demande d'être originaux et ceux qui en sont capables : « Originality is very rare and the original historians do not have to be told to be original. As for the large majority of historians, they merely get bewildered by that call » (*ibid.*).

à considérer l'évolution de la pensée comme une partie intégrante de celle-ci, ou comme si, en d'autres termes, l'historicisme avait réussi à créer les conditions de sa propre existence.

Cependant, malgré ce léger flirt avec l'historicisme, Strauss maintient en dernière analyse le point de vue de l'éternel envers et contre tous, pour trois grandes raisons : il lui paraît improbable que l'historicisme ait échappé au regard ancien, il considère que l'historicisme manque de cohérence, et il lui semble impossible de dissocier philosophie et point de vue de l'éternel.

Premièrement, Strauss considère qu'il est suspect de soutenir à la fois que le point de vue historiciste est une évidence que chacun peut aisément constater et que ce point de vue a échappé au regard des penseurs les plus profonds du passé⁴⁸⁴. Nous avons déjà relevé que Strauss soutient que les penseurs du passé n'étaient pas complètement obnubilés par le point de vue de l'éternel et qu'ils admettaient l'existence de changements au niveau de la substance (de la cité, par exemple)⁴⁸⁵. Ainsi, si des Anciens admettaient cela sans pour autant être radicalement historicistes, cela signifie qu'il est à tout le moins possible d'accorder un peu de force à l'histoire sans tout lui concéder. Cela signifie également que la thèse historiciste n'est pas radicalement nouvelle, qu'elle reconnaît mal ses précurseurs et qu'elle ne permet pas de rejeter la pensée prémoderne du revers de la main (ce à quoi il fallait s'attendre, étant donné le penchant de Strauss vis-à-vis de Platon et d'Aristote).

Deuxièmement, il y aurait un certain nombre d'incohérences dans la thèse historiciste. D'abord, l'historicisme contient en son cœur la conviction que nous ne pouvons observer que des phénomènes individuels⁴⁸⁶ et qu'il nous est impossible d'abstraire de l'universel à partir du particulier. Or, rappelle Strauss, notre simple utilisation du mot « politique » montre que nous regroupons des entités individuelles sous

⁴⁸⁴ Cf. Leo Strauss, *Natural Right and History*, *op. cit.*, p. 19.

⁴⁸⁵ Cf. Leo Strauss, « On Collingwood's Philosophy of History », *art. cit.*, p. 568.

⁴⁸⁶ Cf. Leo Strauss, *What is Political Philosophy?*, *op. cit.*, p. 56.

une catégorie englobante. Pour reprendre ses termes : « every political situation contains elements which are essential to all political situations : how else could one intelligibly call all these different political situations “political situations”⁴⁸⁷ »? » Ensuite, l’historicisme se base sur une contradiction fondamentale lorsqu’il prétend qu’aucun point de vue sur les choses humaines ne peut être absolu tout en laissant entendre que la thèse historiciste vaut absolument. En effet, l’historicisme avance qu’aucun point de vue n’échappe à son caractère historiquement conditionné⁴⁸⁸, mais il exempte sa propre thèse de ce constat. Selon Strauss, l’historicisme ne devrait pas, en toute logique, admettre la possibilité d’une vérité transhistorique⁴⁸⁹. L’historicisme radical tente de résoudre cette difficulté en invoquant le fait que la thèse historiciste n’est pas accessible à l’homme en tant qu’homme, et donc à n’importe quel homme de n’importe quelle époque, mais qu’elle a simplement été dévoilée à l’homme d’aujourd’hui (dans une sorte de moment absolu de l’histoire) et qu’elle pourrait être appelée à disparaître un jour⁴⁹⁰, mais Strauss ne semble pas convaincu⁴⁹¹. Enfin, l’historicisme confond les notions de source et de condition⁴⁹², c’est-à-dire qu’il considère qu’une situation historique donnée est la source (ou la cause⁴⁹³) directe de l’apparition d’un phénomène (politique, intellectuel, etc.) plutôt qu’une condition qui en a aidé la manifestation. La distinction est cruciale pour Strauss, car un effet est inséparable de sa cause et dépend entièrement d’elle, mais un phénomène conditionné préexiste en quelque sorte à la condition qui l’aide à se manifester, il est en puissance et n’attend que le bon contexte pour passer à l’acte. Une réalisation politique ou intellectuelle peut être

⁴⁸⁷ *Ibid.*, p. 64.

⁴⁸⁸ Cf. *ibid.*, p. 70.

⁴⁸⁹ Cf. Leo Strauss, *Natural Right and History*, *op. cit.*, pp. 24-25.

⁴⁹⁰ Cf. *ibid.*, pp. 28-29.

⁴⁹¹ Cf. *ibid.*, (nous soulignons) : « The historicist thesis is then exposed to a very obvious difficulty which cannot be solved but only evaded or obscured by considerations of a more subtle character. »

⁴⁹² Cf. Leo Strauss, *On Tyranny*, *op. cit.*, p. 212.

⁴⁹³ Strauss utilise en effet la distinction cause-condition dans « The Three Waves of Modernity », *art. cit.*, p. 87.

accessible à l'homme en tant qu'homme sans qu'elle soit effectivement réalisée dans tous les temps et tous les lieux. Dans une lettre à E. Voegelin, Strauss lui rappelle que :

even Aristotle would have admitted that his conception of the whole was not factually possible at all times — it required leisure, that is to say, free communities within which there was the possibility for the unfolding of a higher humanity, and especially it required the continuity of a series of thinkers dedicated to the search for the truth of the whole. But : here “history” is no more than *condition* for the recognition of truth — “history” is not the source of truth⁴⁹⁴.

Lorsque la distinction entre source et condition se brouille, l'historicisme est en mesure de faire passer des événements conditionnés pour des événements causés.

Troisièmement, Strauss ne peut se résoudre à séparer l'idée de la philosophie de l'idée d'un point de vue éternel sur les choses. Selon lui, les questions fondamentales qui intéressaient Aristote sont les mêmes qui nous intéressent aujourd'hui⁴⁹⁵. La philosophie au sens originel et socratique serait l'aveu d'ignorance devant les problèmes fondamentaux et la pleine conscience (*awareness*) des réponses alternatives en jeu⁴⁹⁶. La philosophie s'intéresse aux réponses universellement valides et non conditionnées aux questions universelles⁴⁹⁷. Strauss tient à maintenir l'idée d'un « horizon naturel » de la pensée humaine contre les attaques de l'historicisme⁴⁹⁸, puisque s'il s'avérait que les problèmes fondamentaux sont permanents, cela impliquerait que l'homme peut accéder à quelque chose de transhistorique⁴⁹⁹. On peut avancer que pour Strauss, la tension vers l'éternel est ce qui garde la philosophie en marche. Chercher une réponse dont on connaît à l'avance le caractère limité et conditionné est dépourvu d'intérêt. En revanche, si, devant chaque nouvelle idée, l'homme se pose sans relâche la question de savoir si celle-ci est

⁴⁹⁴ Leo Strauss, lettre à Eric Voegelin du 14 mars 1950, dans Leo Strauss et Eric Voegelin, *Faith and Political Philosophy*, *op. cit.*, p. 65 (c'est l'auteur qui souligne). Il ne faut pas conclure trop hâtivement que Strauss remplace l'idée moderne d'un moment absolu dans l'histoire par un moment absolu qui aurait plutôt eu lieu en Grèce antique. Il réfute cette critique potentielle dans la « Letter to Helmut Kuhn » (sans date), *art. cit.*, p. 23, en avançant que même si le problème du droit naturel a trouvé son exposé le plus clair chez Socrate, Platon et Aristote, cela aurait pu et a pu avoir lieu dans un autre contexte historique.

⁴⁹⁵ Cf. Leo Strauss, *Natural Right and History*, *op. cit.*, p. 23.

⁴⁹⁶ Cf. *ibid.*, p. 32.

⁴⁹⁷ Cf. Leo Strauss, *What Is Political Philosophy?*, *op. cit.*, p. 70.

⁴⁹⁸ Cf. Leo Strauss, « On Collingwood's Philosophy of History », *art. cit.*, p. 586.

⁴⁹⁹ Cf. Leo Strauss, *Natural Right and History*, *op. cit.*, p. 24.

universellement valide ou simplement vraisemblable en raison de ses préjugés, cela suffit à se maintenir alerte et dans une tension bénéfique vers la vérité (et être en tension vers la vérité ne signifie pas obligatoirement être convaincu de façon dogmatique que la vérité existe). Une autre raison de résister à la thèse historiciste serait donc que celle-ci menace le monde intellectuel d'un aplatissement nécessaire. Strauss s'efforce de recouvrer le lien initial entre philosophie et éternel qui a permis de si grands avancements dans le passé.

Parmi les trois philosophes que nous examinons dans le cadre de cette thèse, celui qui résiste le plus à la thèse historiciste est ironiquement celui qui consacre le plus sa vie à interpréter l'histoire de la pensée. Strauss semble croire que l'histoire joue — désormais? — un rôle important dans l'histoire des idées, mais qu'il est de son devoir de rendre plausible la thèse qu'elle ne détermine pas tout. Donc les études historiques de Strauss, en plus de tenter de déterrer les racines historiques des opinions du présent, visent également à nous ouvrir aux enseignements du passé⁵⁰⁰. Ainsi, malgré la conscience historique, il est encore possible de s'adonner à une « intrinsically philosophic history of philosophy⁵⁰¹ » qui cherche la vérité parmi la diversité des points de vue émis. Par exemple, il est encore possible de s'atteler à la tâche de faire une comparaison authentiquement valable des diverses réponses au problème fondamental de la philosophie politique (qu'est-ce que le juste ou qui doit gouverner) qui ont eu cours pendant l'histoire. De la même façon, il est possible de comparer les diverses théories sur l'homme, l'être et le tout pour tenter d'accéder à la sagesse sur ces questions.

En somme, Strauss a entretenu un long et complexe dialogue avec l'historicisme. Il a voulu être critique envers lui sans être dogmatique. Pour ce faire, il a voulu reconnaître ses forces et ses faiblesses, c'est-à-dire reconnaître comment il change la donne, mais en partie

⁵⁰⁰ Cf. Leo Strauss, *What Is Political Philosophy?*, *op. cit.*, p. 60.

⁵⁰¹ *Ibid.*, p. 76.

seulement. Il s'est donc placé dans une position de compromis entre le point de vue de l'éternel et le point de vue historiciste, mais pas du tout le même genre de compromis que Rawls. Puisque l'historicisme domine le paysage intellectuel, Strauss ne cache pas sa préférence pour le point de vue de l'éternel et concentre ses attaques stratégiques vers son antagoniste. Toujours par souci d'équilibre, il présente sa compréhension non historiciste de la philosophie non historiciste du passé ainsi que son exposé non historiciste de la genèse de l'historicisme. En conservant vivante l'hypothèse du point de vue de l'éternel, il est en mesure selon lui d'éviter le piège dans lequel risque de tomber tout historiciste et qui est que, en l'absence de tout critère transhistorique, il devient difficile de résister aux effets de mode passagers de son époque⁵⁰². Dans un passage que l'on pourrait très bien appliquer à Rorty, Strauss avance que les historicistes qui s'emballent devant les possibilités infinies du futur manquent de voir les limites imposées notamment par la nature humaine⁵⁰³. Strauss n'en démord donc pas : l'histoire n'est pas toute puissante, l'homme n'est pas jeté dans le monde avec la possibilité de se redéfinir entièrement et il faut rester ouvert à la possibilité que la vérité, la nature et l'éternel sont bien cachés mais influencent quand même le cours des choses. Ce rapport au dualisme éternité-histoire fait en sorte que pour Strauss, la démocratie libérale ne peut pas se dérober d'une interrogation sur son sens, sur ses présupposés et sur son adéquation avec la vérité sur le politique, si telle vérité il y a.

Face à l'histoire, nos trois auteurs mobilisent des appareils philosophiques bien différents. Rawls et Strauss ne veulent pas trop se compromettre dans le cadre de ce débat entre éternité et histoire, mais de deux façons bien contrastées : le premier en proposant un contextualisme fort qui permet de mettre de l'ordre dans le politique sans avancer la validité de l'un ou l'autre des pôles du dualisme, et le second en incarnant un scepticisme

⁵⁰² Cf. *ibid.*, p. 71.

⁵⁰³ Cf. *ibid.*, pp. 71-72.

zététique qui creuse la question sans relâche en évitant de trancher de façon trop appuyée. Seul Rorty a une opinion claire sur le sujet : la découverte de l'histoire est une importante avancée, prometteuse politiquement et philosophiquement, dont on serait fou de se passer, bien qu'il ne faille pas tomber dans le piège de la prendre pour absolument vraie. Cette opinion claire a ses avantages. Force est de constater qu'il est impossible, après Nietzsche, Heidegger et maintenant Rorty, de nier la part d'historicité dans les choses humaines. Toute la question est de déterminer la taille de cette part, mais celle-ci ne peut plus être réduite à zéro. Et d'ailleurs, puisque la démocratie libérale veut donner la parole au peuple et à ses humeurs changeantes et non immuables, puisque la démocratie ira toujours dans la direction dictée par le peuple dans son inspiration du moment, l'idée de l'historicité est particulièrement adaptée à ce régime. Ainsi, l'idée rortienne que la démocratie a un avenir tout ouvert, qui n'est inscrit à l'avance nulle part, s'adapte bien aux contours de la démocratie libérale, ce qui indique que ce régime doit inclure le vocabulaire de l'historicisme pour envisager son avenir de façon cohérente et prometteuse. Cependant, l'historicisme n'est pas la seule logique à l'œuvre, et ne représente donc qu'une part de la réalité humaine. Strauss et Rawls montrent bien par exemple que certaines catégories sont persistantes.

3. LA DÉMOCRATIE LIBÉRALE ET LES DIMENSIONS DE L'ÊTRE HUMAIN

Rawls a un programme éminemment pratique : montrer la possibilité et la nécessité d'un système politique cohérent. Pour ce faire, il doit résoudre, au moins implicitement, certaines contradictions ou certaines apories auxquelles se sont butés bon nombre de philosophes. La façon dont Rawls envisage certains axes divisant les dimensions de l'être humain témoigne de ce programme. Les dualismes que nous avons décidé d'aborder pour ce chapitre sont les suivants : pensée-action, public-privé et rationalité-irrationalité. Le dualisme individuel-collectif a été écarté, pour des raisons de proximité avec le dualisme public-privé. Concernant ces trois dualismes, Rawls laissera entendre que leur conflit n'est pas insoluble et qu'on peut y trouver une forme d'harmonie. Ainsi, toute la faisabilité du projet de *justice as fairness* et toute la question du caractère réaliste du programme de Rawls pour l'avenir de la démocratie libérale dépendront de la capacité de ce dernier à bien résoudre ces tensions. Du côté de Rorty et de Strauss, on argumentera au contraire que ces tensions sont insolubles, mais avec deux visions fort contrastées des conséquences qui en découlent pour l'avenir de la démocratie libérale : Rorty attaque le problème de façon oblique en présentant une façon d'en désamorcer la tension, tandis que Strauss l'aborde de front en cherchant à en exacerber la tension, à faire en sorte qu'elle se déploie pleinement dans l'esprit des hommes et dans les projets politiques.

3.1 Rawls

Rawls, en bon arbitre des rapports entre les hommes et leurs institutions, est confiant qu'il existe une façon d'atteindre une harmonie à cet égard. L'entreprise de *justice as fairness* vise notamment à résoudre de façon satisfaisante et stable les conflits qui existent entre les citoyens et à l'intérieur même des citoyens. Par exemple, des tensions peuvent surgir entre ceux qui, en privilégiant la sphère de la pensée, croient que l'action doit s'aligner sur leurs découvertes théoriques sous peine de reposer sur du vide et ceux qui, davantage versés dans la vie de l'action, croient que la vie pratique a une spécificité qui ne peut être réduite à un schème théorique et, ainsi, qu'elle n'a que faire des vaines élucubrations de penseurs enfermés dans leur tour d'ivoire. Le projet de Rawls s'attardera entre autres à faire dialoguer ces deux solitudes, en explicitant les rapports que l'on peut tracer entre philosophie et politique et en soulignant qu'il est faux de prétendre que la philosophie politique possède un point de vue privilégié qui prime tous les autres. De la même façon, le régime démocratique constitutionnel tel que décrit par Rawls enjoint l'homme à distinguer entre ce qu'il peut croire en son for intérieur et ce qu'il peut dire sur la place publique. Rawls ne remettra pas en question ce qu'on pourrait qualifier de « division » de l'âme libérale et cherchera plutôt à bien clarifier comment pourrait s'articuler cette opposition entre vie privée et vie publique, en détaillant ce qui est acceptable dans la sphère privée et ce qu'il faut s'abstenir de faire dans la sphère publique. Enfin, toujours à l'intérieur du citoyen démocratique, il peut survenir des tensions entre la

partie raisonnable et la partie déraisonnable de son être, mais Rawls considère que la part de l'irrationnel est faible et ne met pas en péril son projet somme toute fortement fondé sur la capacité de l'homme de se raisonner dans ses conflits avec ses semblables.

3.1.1 Pensée-action : unir ces deux sphères au moyen de la philosophie politique

L'opposition entre la pensée et l'action renvoie à la division de la vie humaine entre théorie et pratique, ou entre vie de l'esprit et vie concrète ou, enfin, entre une sphère où l'homme se place en retrait et se montre un observateur réfléchi, posé et conséquent du monde qui l'entoure, et une sphère où il est plongé dans une situation particulière pour laquelle les énoncés généraux de la théorie sont d'un secours incomplet et où il faut prendre une décision délicate mais rapide sur la base de ce qu'il sait sur le moment. Rawls considère que le domaine de la pensée et celui de l'action sont complémentaires et compatibles. Contrairement à Strauss, il ne voit pas une contradiction nette entre les exigences de la vie de l'esprit et celles de la vie pratique, et il ne voit pas non plus une supériorité claire de l'une sur l'autre. Il considère plutôt que la philosophie politique n'a pas de « special access to fundamental truths⁵⁰⁴ », que ses porte-parole n'ont pas davantage d'autorité que quelque autre citoyen que ce soit⁵⁰⁵. La philosophie politique ne fait donc qu'ajouter sa voix à la délibération sur les questions d'ordre politique, mais il n'en demeure pas moins qu'elle a pour Rawls un rôle indéniable dans la vie pratique et politique. En effet, comme nous l'avons déjà souligné, pour lui, la philosophie politique enracine sa réflexion dans le contexte particulier dans lequel elle se trouve⁵⁰⁶ et regarde du côté de la vie pratique pour s'alimenter. Et le *libéralisme politique*, qui consiste en une partie, inaugurée par

⁵⁰⁴ John Rawls, *Lectures on the History of Political Philosophy*, édité par Samuel Freeman, Cambridge, Belknap Press of Harvard University Press, 2007, p. 1.

⁵⁰⁵ Cf. *ibid.*, p. 2.

⁵⁰⁶ Cf. cette phrase de Rawls déjà citée : « The aims of political philosophy depend on the society it addresses » (« The Idea of an Overlapping Consensus », *art. cit.*, p. 421).

Rawls, de la philosophie politique, considère que le problème de la justice est bien davantage un problème pratique qu'un problème de philosophie théorique ou d'épistémologie⁵⁰⁷. Tout cela indique que Rawls voit en la sphère de l'action l'endroit où les efforts intellectuels des hommes prennent sens ou, pour le dire autrement, la pensée politique n'est pas un refuge fixe contre le caractère changeant et éphémère du monde pratique mais sert d'abord et avant tout à aider l'action.

Avant de continuer, nous tenons à clarifier que nous opposerons dans ces quelques pages la pensée politique à l'action, et non pas directement la pensée à l'action. Nous sommes bien conscients qu'il ne faut faire l'amalgame entre pensée et pensée politique, ni entre philosophie et philosophie politique, car la première ne se réduit pas à la seconde. Cependant, l'essentiel du discours de Rawls porte sur sa conception de la philosophie politique plutôt que sur celle de la philosophie. Il se limite à avancer que la philosophie théorique est une quête essentiellement privée, de nature métaphysique, qui débouche sur une doctrine compréhensive qui ne peut, de ce fait, composer une conception publique de la justice dont la société pourrait faire usage. Ainsi, nous n'avons d'autre choix, pour analyser le rapport de Rawls au dualisme pensée-action, que d'explicitier sa vision des rapports entre pensée politique et action.

Mais tout d'abord, qu'est-ce que la philosophie politique pour Rawls? Ce dernier n'en donne pas une définition unique et définitive, mais en glanant ses remarques éparses à ce sujet, on peut en formuler la définition suivante : la philosophie politique est un domaine de la pensée qui concerne l'organisation de l'État et de la société, dont les questions spécifiques sont dictées par le contexte dans lequel elle se trouve, qui peut parfois faire partie de la culture publique d'un État et d'une société, et qui vise une action concrète sur la

⁵⁰⁷ Cf. John Rawls, « Kantian Constructivism in Moral Theory », *art. cit.*, pp. 306-307, passage qui contient notamment l'extrait déjà cité suivant : « [...] the practical social task is primary. »

marche de ceux-ci, en les aidant à atteindre une certaine stabilité. Les philosophes politiques, en revanche, sont ces éminents penseurs qui livrent à la postérité des œuvres et des écrits sur le bon fonctionnement de l'État et de la société et dont cette contribution réussit à marquer le paysage intellectuel. Il n'y a donc pas de qualité intrinsèque à un philosophe politique, du moins pas en démocratie. Pour Rawls, en effet, un philosophe politique se borne à être un homme que le public a identifié comme tel et qui a de ce fait intégré la tradition de la philosophie politique⁵⁰⁸. Selon la vision démocratique de la philosophie politique mise de l'avant par Rawls (qui s'oppose à la vision qu'il qualifie de platonique), l'acceptation d'un philosophe politique par le public peut être de deux ordres. Si l'œuvre prend une assez grande place dans une société pour que l'on s'y réfère dans divers contextes sociaux, elle fait partie de la culture environnante (ou culture d'arrière-plan) (*general background culture*). Si elle a suffisamment marqué le monde de la pensée pour que l'on s'y réfère dans la sphère politique, elle fait plutôt partie de la culture politique publique (*public political culture*)⁵⁰⁹.

En tentant de pénétrer la culture et la politique d'un État, la philosophie politique tente de proposer des solutions pour lui permettre d'atteindre une stabilité⁵¹⁰. Le fait que Rawls s'engage dans cette recherche de stabilité est patent : comme il l'explique, il cherche à montrer aux hommes comment il croit que ceux-ci pourraient se donner des principes de

⁵⁰⁸ Cf. John Rawls, *Lectures on the History of Political Philosophy*, *op. cit.*, p. 2 : « Philosophy can only mean the tradition of political philosophy ; and in a democracy this tradition is always the joint work of writers and of their readers. This work is joint, since it is writers and readers together who produce and cherish works of political philosophy over time and it is always up to voters to decide whether to embody their ideas in basic institutions. »

⁵⁰⁹ Cf. *ibid.*, pp. 3-4. La vision platonique avance plutôt que le philosophe politique accède à des vérités et cherche ensuite un agent politique pour la mettre en œuvre dans des institutions. Pour la distinction entre culture politique publique et culture d'arrière-plan, voir Dominique Leydet, « Raison publique, pluralisme et légitimité », dans Catherine Audard (éd.), *John Rawls : politique et métaphysique*, Paris, PUF, coll. « Débats philosophiques », 2004, p. 154 note 1 : « Rawls opère une distinction nette entre ce qu'il appelle la culture politique publique, qui se rapporte au système politique formel, et la culture d'arrière-plan qui n'est pas politique dans ce sens, mais simplement sociale. »

⁵¹⁰ Cf. John Rawls, *Political Liberalism*, *op. cit.*, p. xvii : « [...] the problem of stability is fundamental to political philosophy. »

justice et des institutions susceptibles de connaître une grande stabilité, pour les bonnes raisons⁵¹¹, stabilité qui devrait même aller croissant. Cet objectif relèvera plus particulièrement de cette partie de la philosophie politique que Rawls nomme « libéralisme politique », qui s'attarde aux problèmes qui concernent la démocratie libérale aux prises avec, notamment, le fait du pluralisme raisonnable. Rawls précise ainsi cette appartenance du libéralisme politique au champ de la philosophie politique : « Political liberalism sees its form of political philosophy as having its own subject matter : how is a just and free society possible under conditions of deep doctrinal conflict with no prospect of resolution⁵¹²? » Quant à *justice as fairness*, il s'agit du candidat proposé par Rawls dans sa recherche d'une conception politique de la justice qui puisse satisfaire aux exigences qu'il identifie⁵¹³. En somme, *justice as fairness* est un candidat proposé pour répondre au problème du libéralisme politique, qui est une partie de la philosophie politique, laquelle est la partie de la philosophie qui intéresse surtout Rawls.

Cela dit, la philosophie politique, telle que vue par Rawls, a des limites. Elle peut aider les hommes à se guider et à stabiliser leur vie politique, mais elle n'offre pas toutes les réponses. Comme nous l'avons évoqué, il lui est impossible de démontrer qu'une

⁵¹¹ Une stabilité pour les bonnes raisons est une stabilité qui repose sur le fait qu'une diversité de doctrines compréhensives se trouve en accord avec les idées fondamentales qui composent la même conception politique de la justice (cf. *ibid.*, pp. 391-392).

⁵¹² *Ibid.*, p. xxviii. Cette recherche par la philosophie politique d'une conception politique de la justice est aussi patente ici : « [...] the fundamental question of political philosophy for a constitutional democratic regime [...] is : what is the most acceptable conception of justice for specifying the fair terms of cooperation between citizens [...]? » (John Rawls, *Justice as Fairness : A Restatement*, *op. cit.*, pp. 7-8).

⁵¹³ Pour la façon dont *justice as fairness* se lie aux notions de conception politique de la justice, de libéralisme politique et de philosophie politique, voir les passages suivants : John Rawls, *Political Liberalism*, *op. cit.*, p. 226 : « The view that I have called "justice as fairness" is but one example of a liberal political conception [...] » ; John Rawls, *Justice as Fairness : A Restatement*, *op. cit.*, p. 33 : « Justice as fairness has the three features of a political conception that should help it to gain the support of a reasonable overlapping consensus » ; John Rawls, *Lectures on the History of Political Philosophy*, *op. cit.*, p. 13 : « While political liberalism (of which justice as fairness is an example) [...] » ; et enfin le début de la phrase citée à la note précédente, soit « [...] the principles of justice provide a response to the fundamental question of political philosophy for a constitutional democratic regime » (John Rawls, *Justice as Fairness : A Restatement*, *op. cit.*, p. 7).

doctrine compréhensive particulière l'emporte sur les autres⁵¹⁴. La philosophie politique ne peut pas non plus donner des règles précises pour juger parfaitement d'une situation pratique : « Political philosophy cannot formulate a precise procedure of judgment ; and this should be expressly and repeatedly stated⁵¹⁵. » Cela signifie que la philosophie politique n'offre ni certitude ni marche à suivre. Ainsi, pour Rawls, la pensée politique peut éclairer l'action mais elle ne peut lui offrir le moyen de trancher de façon sûre. En somme, la sphère de la pensée politique n'est pas en contradiction avec la sphère de l'action, les deux coexistent pacifiquement, mais le monde de l'action ne peut être absorbé entièrement dans une pensée politique.

Malgré ces limites, Rawls propose l'idée que la philosophie politique joue quatre grands rôles dans une société⁵¹⁶. Le premier d'entre eux (identifié comme le « rôle pratique ») est celui qu'elle joue face aux conflits qui surgissent dans la société : il s'agit pour elle de trouver des bases implicites d'accord entre les individus d'allégeances différentes ou, au moins, de tenter d'amoindrir les différends. Ce rôle est celui sur lequel Rawls insiste le plus à travers son œuvre⁵¹⁷. Il lui apparaît crucial, surtout en démocratie libérale, en raison du fait indépassable du pluralisme. Le deuxième rôle est celui d'orientation : il s'agit d'aider les membres d'un peuple à se considérer comme un peuple avec une histoire, par opposition à de simples individus. Par exemple, la philosophie politique peut expliquer aux citoyens leur situation politico-historique et les relations sociales qui en découlent. Le troisième rôle est celui de la réconciliation : la philosophie

⁵¹⁴ Cf. John Rawls, *Justice as Fairness : A Restatement*, *op. cit.*, p. 84. Cf. également John Rawls, « *Commonweal* Interview with John Rawls », dans *Collected Papers*, *op. cit.*, p. 622 : « This doesn't answer any particular question, but only says how political questions should be discussed. »

⁵¹⁵ John Rawls, *Lectures on the History of Political Philosophy*, *op. cit.*, p. 135.

⁵¹⁶ Ces quatre rôles sont explicités dans John Rawls, *Justice as Fairness : A Restatement*, *op. cit.*, pp. 2-5 ; *id.*, *Lectures on the History of Political Philosophy*, *op. cit.*, pp. 10-11.

⁵¹⁷ Voir, en plus des passages cités à la note précédente, les passages suivants de ses écrits : *Justice as Fairness : A Restatement*, *op. cit.*, pp. 28-29 ; *Political Liberalism*, *op. cit.*, pp. 8-11, « Kantian Constructivism in Moral Theory », *art. cit.*, pp. 306 et 358, « Justice as Fairness : Political not Metaphysical », *art. cit.*, p. 391 ; « The Idea of an Overlapping Consensus », *art. cit.*, pp. 421 et 448.

politique est appelée à faire comprendre la rationalité derrière une société et des institutions données. Cela se fait notamment au moyen d'une explication historique de la manière dont notre société en est venue à adopter sa forme. Rawls nomme ce rôle celui de la réconciliation puisqu'il s'agit amoindrir la frustration des citoyens face au monde politique en exposant sa logique sous-jacente. Le quatrième et dernier rôle est celui d'une entreprise d'exploration des limites des possibilités politiques pratiques. Il s'agit ici de chercher une solution au problème politique qui serait idéale tout en demeurant réaliste. Il s'agit donc d'aller aussi loin que possible dans l'élaboration d'un cadre politique tout en tenant compte des conditions sociohistoriques de la société. Ces quatre rôles montrent bien que, pour Rawls, la philosophie politique peut s'impliquer fortement dans la marche d'une société, à la fois en influençant les idées politiques que tous ses citoyens peuvent former (que ceux-ci soient philosophes ou non) et en proposant des pistes de solutions devant les problèmes rencontrés. Ainsi, la philosophie joue un rôle pratique ou, pour le dire autrement, la pensée entre en action.

Puisque tous ces rôles pratiques conférés à la philosophie politique détonnent avec le caractère habituellement spectateur de cette discipline, on comprendra que Rawls se soucie de bien faire comprendre que, dans sa vision des choses, la philosophie politique ne se place pas en retrait par rapport à l'action. Pour reprendre ses termes :

Political philosophy does not, as some have thought, withdraw from society and the world. Nor does it claim to discover what is true by its own distinctive methods of reason apart from any tradition of political thought and practice. No political conception of justice could have weight with us unless it helped to put in order our considered convictions of justice at all levels of generality, from the most general to the most particular⁵¹⁸.

Ainsi, non seulement la philosophie met la main à la pâte, mais aussi, loin de vouloir faire table rase, d'user du doute méthodique, ou de chercher l'extérieur de la caverne, la philosophie politique n'a de valeur qu'en ce qu'elle prend comme point de départ la

⁵¹⁸ John Rawls, *Political Liberalism*, *op. cit.*, p. 45.

tradition et les opinions. Faire de la philosophie politique en faisant abstraction du contexte politique dans lequel nous nous inscrivons est un non-sens pour Rawls. D'ailleurs, il enseignait qu'il nous faut, pour avancer, présupposer que la tradition de la philosophie morale est raisonnable⁵¹⁹.

Cette insistance sur le caractère engagé de la philosophie politique prête cependant le flanc à la critique suivante : Rawls voudrait tellement inscrire la pensée dans l'action qu'il délaisserait ni plus ni moins la sphère de la pensée. Il voudrait tant éviter de trop se distancier de la vie pratique qu'il finirait par ne pas s'en distancier du tout. C'est ce que Rawls a en tête lorsqu'il écrit que certains pourraient croire que ce qu'il fait « detaches political philosophy from philosophy and makes it into politics⁵²⁰. » À cela, il répond que sa vision de la philosophie politique cherche certes des solutions pratiques qui collent à la réalité concrète d'une société donnée, mais qu'elle le fait avec un horizon plus large que le politicien : « [...] the politician, we say, looks to the next election, the statesman to the next generation, and philosophy to the indefinite future⁵²¹. » Il ne faut donc pas confondre la politique et la philosophie politique, car alors que la politique n'a bien souvent que faire de la théorie, la philosophie politique ne veut être ni toute pensée ni toute action, mais entre les deux, c'est-à-dire avec un plan réfléchi mais concret étalé sur le long terme.

En somme, si Rawls considère que la philosophie politique peut parvenir à équilibrer les exigences de la pensée et de l'action, c'est qu'il ne voit pas de contradiction fondamentale entre ces deux sphères, avec la conséquence que la démocratie libérale peut tout à fait accueillir en son sein, de façon harmonieuse, ces deux préoccupations. Il n'y a pas ici d'alternative fondamentale exigeant un choix déchirant, mais une complémentarité

⁵¹⁹ Cf. *ibid.*, p. 259 : « (Of course, this presupposes the reasonableness of the tradition of moral philosophy ; but where else can we start?) »

⁵²⁰ John Rawls, « The Idea of an Overlapping Consensus », *art. cit.*, p. 447.

⁵²¹ *Ibid.*

permettant une union sans heurts (bien que parfois subtile, comme en témoignent les outils théoriques nouveaux que Rawls doit déployer afin de montrer comment il peut faire de la philosophie politique qui ne soit ni philosophie ni politique). Qui plus est, même si la philosophie politique conjugue la pensée et l'action, elle ne suffit pas à guider l'homme puisqu'elle ne remplace pas le jugement prudentiel. Ainsi, pour Rawls, la sphère de l'action a une spécificité propre qui n'est pas soluble dans la pensée, mais en même temps, au moyen de la discussion, une voie de sortie est envisageable. Pour le dire autrement, la sphère de l'action a une fécondité qui manque à la sphère de la pensée, puisque la pensée pure ne concerne que l'individu particulier dans la solitude de son âme et se heurte à l'impossibilité de trancher définitivement quelque question métaphysique que ce soit, tandis que l'action rejoint et implique tous les membres d'une société et peut de ce fait, malgré son caractère irrationnel, faire l'objet de discussions afin de trouver des compromis praticables. Cette façon de considérer la dichotomie pensée-action en distinguant entre l'espace personnel de la pensée et l'espace commun de l'action nous mène à présent vers un autre dualisme. Celui-ci, qui peut être considéré comme un cas de figure du précédent, oppose la vie publique à la vie privée. Il sera nécessaire à Rawls de bien expliquer comment s'articule cette nouvelle opposition s'il veut être en mesure de bien tracer les frontières entre ce qui ne regarde que la conscience de l'individu et ce qui concerne son rapport avec ses concitoyens, et s'il veut expliquer, ce qu'il fera avec la notion de raison publique, sous quelle forme amener nos opinions privées dans l'arène publique.

3.1.2 Public-privé : réconcilier les termes du dualisme et reconstruire l'espace public

L'opposition entre le domaine privé et le domaine public, surtout développée à l'ère moderne il est vrai, fait la distinction entre, d'une part, ce qui ne regarde que la vie individuelle d'un être humain, sans incidence réelle ou reconnue sur la vie des autres

membres de sa société et, d'autre part, ce qui est considéré avoir une incidence sur les autres et donc un poids au niveau politique ou social. De là le discours actuel, qui relègue les questions d'orientation sexuelle, de préférence politique ou religieuse, de position philosophique ou idéologique, à la sphère privée, car elles ne regardent personne d'autre, à commencer par l'État. On n'aurait des comptes à rendre que pour nos actions ayant des répercussions dans la sphère publique, donc sur la vie des autres. Dans l'édifice rawlsien, la vie publique est organisée de telle sorte que certaines choses sont appelées à demeurer autant que possible dans le domaine privé et que certaines autres ont droit de cité dans la sphère publique. Par exemple, Rawls vise à établir la distinction la plus claire possible entre les doctrines compréhensives privées et la conception politique de la justice⁵²², laquelle est indépendante (*freestanding*) et formée au moyen du consensus par recoupement. Ces notions ont déjà été abordées, donc nous ne les développerons pas à nouveau. Cependant, elles nous ramènent à l'idée, constante chez Rawls, qu'il faut, en démocratie, bien délimiter ce qui relève du privé et ce qui fait partie de l'espace public. Or, comme nous le verrons, cette délimitation n'est pas parfaitement étanche, et tant mieux, car la tâche de Rawls de faire coexister pacifiquement une diversité de doctrines compréhensives s'en trouve simplifiée.

Parmi les doctrines compréhensives, qui rassemblent toutes les croyances substantielles des citoyens en matière de philosophie, de religion et de morale, il y a les doctrines compréhensives raisonnables. Formant en démocratie constitutionnelle la majorité⁵²³, celles-ci ont plusieurs caractéristiques, mais nous retenons les deux suivantes : premièrement, ce sont des doctrines qui sont affirmées par des gens qui, puisqu'ils sont

⁵²² Cf. John Rawls, *Political Liberalism*, *op. cit.*, p. 144 : « [I]n a constitutional democracy the public conception of justice should be, so far as possible, presented as independent of comprehensive religious, philosophical, and moral doctrines. »

⁵²³ Cf. *ibid.*, pp. xvi-xvii : « Of course, a society may also contain unreasonable and irrational, and even mad, comprehensive doctrines. In their case the problem is to contain them so that they do not undermine the unity and justice of society. »

raisonnables et qu'ils reconnaissent les difficultés de jugement (*burdens of judgment*), sont ouverts à la possibilité que d'autres doctrines compréhensives que la leur soient acceptables⁵²⁴ ; et deuxièmement, ce sont des doctrines que Rawls considère comme n'entrant pas en contradiction avec les principes essentiels d'un régime démocratique⁵²⁵. Or, selon Rawls, il y a un lien étroit entre le raisonnable et la sphère publique. En effet, l'idée de raisonnable implique l'idée de réciprocité, car une personne raisonnable accepte les termes de coopération (*terms of cooperation*) qu'elle s'attend à voir respectés par les autres tandis qu'une personne qui ne l'est pas est prête à violer ces termes en fonction de son intérêt particulier⁵²⁶. L'idée de raisonnable inclut donc une ouverture à l'autre qui peut servir de base à la construction d'un espace public de coopération, car pour reprendre les termes de Rawls : « Insofar as we are reasonable, we are ready to work out the framework for the public social world, a framework it is reasonable to expect everyone to endorse and act on, provided others can be relied on to do the same⁵²⁷. » Ce qui est raisonnable est donc ce qui peut être justifié devant d'autres personnes raisonnables ne partageant pas notre avis. Ce lien entre justification et « raisonnabilité », relevé par D. Leydet⁵²⁸, permet d'identifier une base pour du commun au sein même de doctrines par essence privées. Une doctrine compréhensive religieuse, philosophique ou morale, pour peu qu'elle soit raisonnable, va donc à la rencontre de l'autre. Bien sûr, cela implique, comme le souligne S. Freeman, que le citoyen non raisonnable pose problème, qu'il s'oppose au projet d'une société bien ordonnée et qu'il manque à son devoir de civilité. Il doit même être rappelé à l'ordre, mais

⁵²⁴ Cf. *ibid.*, pp. 60-61.

⁵²⁵ Cf. *ibid.*, p. xvi.

⁵²⁶ Cf. *ibid.*, p. 50.

⁵²⁷ *Ibid.*, pp. 53-54.

⁵²⁸ Cf. Dominique Leydet, « Raison publique, pluralisme et légitimité », *art. cit.*, pp. 144-145.

cela n'est pas inéquitable, car c'est plutôt au nom de l'équité qu'un tel rappel à l'ordre est fait⁵²⁹.

Ainsi, en développant l'idée du pluralisme raisonnable (cette diversité de doctrines compréhensives raisonnables en démocratie qui ne peut être éliminée sans coercition), idée qui pourrait sembler ne faire que compliquer la marche de la démocratie, Rawls ouvre en même temps, par cette idée, la voie vers une résolution des tensions entre les citoyens. En somme, une solution se trouverait cachée dans la cause du problème.

Cette réconciliation du public et du privé vise à clarifier comment une justification publique est possible dans nos démocraties constitutionnelles. Pour Rawls, l'espace public est l'espace où l'on organise les rapports entre les citoyens en fonction de ce qu'ils partagent et de ce qu'ils peuvent se reconnaître réciproquement. Il prétend, comme nous l'avons vu, qu'il est possible, dans une démocratie constitutionnelle, de reconstruire un espace public à partir des doctrines compréhensives raisonnables des citoyens. Cette reconstruction sera faite à partir de ce qui est décidé en commun, et ce qui est décidé en commun doit paraître justifié aux yeux de tous, ou du plus grand nombre possible. D. Leydet écrit : « une décision collective [...] n'est légitime que si elle peut être justifiée à tous les membres de cette association, en tant qu'ils sont raisonnables et rationnels⁵³⁰. » Rawls exposera donc sa théorie de la justification publique, qui débouchera sur l'idée de raison publique (*public reason*), cruciale pour comprendre les derniers développements de sa pensée relativement au dualisme public-privé.

Il est vital pour Rawls de ne pas se limiter à dire que du commun peut émaner du privé de personnes raisonnables et d'expliquer plutôt comment cela s'effectue plus précisément. La justification publique est une façon de discuter entre citoyens qui ne sont

⁵²⁹ Cf. Samuel Freeman, *Rawls*, New York, Routledge, 2007, pp. 411-413.

⁵³⁰ Dominique Leydet, « Raison publique, pluralisme et légitimité », *art. cit.*, p. 144.

pas du même avis sur une question qui concerne la sphère publique, au sein d'une société bien ordonnée qui partage une conception politique de la justice tout en laissant de la latitude au niveau des doctrines compréhensives⁵³¹. Ainsi, la justification publique appartient en exclusivité au régime démocratique constitutionnel tel que thématiqué par Rawls, car elle est liée à l'idée d'une conception politique de la justice⁵³² et, comme le souligne S. Freeman, à l'idée de « respect for persons *as equal citizens*⁵³³ », deux idées qui n'ont de sens qu'au sein d'un tel régime. Cette justification publique cherche une façon de discuter en commun d'une façon qui ne heurte aucun de nos concitoyens raisonnables : « Public justification is not simply valid reasoning, but argument addressed to others : it proceeds correctly from premises we accept and think others could reasonably accept to conclusions we think they could also reasonably accept⁵³⁴. » Pour discuter en commun, la justification publique se servira de la raison publique.

La raison publique a un champ d'application déterminée : certaines questions d'intérêt public. Elle s'applique ainsi à « tout ce qui relève de l'interprétation des questions constitutionnelles essentielles, soit toutes les questions relatives à la forme générale du gouvernement et aux droits fondamentaux des citoyens, ainsi qu'aux questions de justice sociale et économique de base⁵³⁵. » Elle part de plus de l'idée que pour prétendre à une validité publique, un argument (une raison) doit être donné d'une façon qui puisse être acceptée par des personnes d'allégeances diverses (une façon publique). Comme le formule D. Leydet, la raison publique tente « de résoudre adéquatement le problème de la justification publique dans des sociétés pluralistes » en trouvant « un point d'équilibre

⁵³¹ Cf. John Rawls, *Justice as Fairness : A Restatement*, *op. cit.*, pp. 26-27.

⁵³² Cf. John Rawls, « The Idea of Public Reason Revisited » [1997], dans *Collected Papers*, *op. cit.*, p. 593.

⁵³³ Samuel Freeman, *Rawls*, *op. cit.*, p. 400, c'est l'auteur qui souligne.

⁵³⁴ John Rawls, « The Idea of Public Reason Revisited », *art. cit.*, p. 594.

⁵³⁵ Dominique Leydet, « Raison publique, pluralisme et légitimité », *art. cit.*, p. 149.

optimal entre la reconnaissance du pluralisme et l'impératif de la justification⁵³⁶ ». Plus précisément, il s'agit de trouver des prémisses communes qui puissent servir de base à l'argumentation publique. Ces prémisses communes

relèvent des idéaux et des principes contenus non plus dans une conception politique particulière de la justice (par exemple, la justice comme équité proposée par Rawls), mais bien dans l'ensemble des conceptions qui satisfont le critère de réciprocité tel qu'il s'applique entre citoyens libres et égaux, qui se considèrent comme raisonnables et rationnels⁵³⁷.

C'est ainsi que Rawls peut parler d'une « famille » de conceptions politiques de la justice. Cependant, le désordre ne règne pas dans cette « famille ». Ces conceptions diverses, en raison des conditions de leur élaboration, sont plutôt appelées à converger et à partager un certain nombre de notions de base. Parmi les constantes dans le contenu de la raison publique, nous trouverons donc, au premier chef, ces droits, libertés et opportunités que les habitants des démocraties constitutionnelles connaissent bien. Ainsi, la raison publique vise à trouver, pour les débats politiques publics, un langage commun entre les diverses doctrines compréhensives raisonnables qui ont cours dans une démocratie libérale, et ce langage s'inspirera des principes qui, par-delà les opinions particulières, sont partagés par tous.

Rawls vise à ce que ce langage commun soit utilisé autant que possible, mais il est ouvert à ce que les doctrines compréhensives des citoyens interviennent dans les débats, dans certaines circonstances. Pour résumer, cela peut être acceptable ou utile à ses yeux à la condition que cela renforce l'idéal de la raison publique⁵³⁸, que cela vise à rendre compte de l'intégrité ou de la sincérité de celui qui débat⁵³⁹ ou que celui qui le fait finisse par se

⁵³⁶ *Ibid.*, p. 156.

⁵³⁷ *Ibid.*, p. 145. D. Leydet résume ici un passage de John Rawls, « The Idea of Public Reason Revisited », *art. cit.*, p. 581.

⁵³⁸ Cf. Dominique Leydet, « Raison publique, pluralisme et légitimité », *art. cit.*, p. 158.

⁵³⁹ Cf. Thomas Pogge, *John Rawls : His Life and Theory of Justice*, Oxford, Oxford University Press, 2007, p. 143.

justifier au moyen de prémisses communes⁵⁴⁰. Cela mène d'ailleurs D. Leydet à se demander si la raison publique garde tout son mordant suite à cette ouverture de la part de Rawls⁵⁴¹. Sans directive contraignante, et avec une simple invitation à ne pas faire intervenir ses doctrines privées, Rawls risque de faire rater la chance de reconstruire un espace public par-delà les doctrines compréhensives.

Quoi qu'il en soit, pour formuler une argumentation qui soit susceptible de convaincre et de rallier autrui, le citoyen d'une démocratie telle que Rawls l'entend est fortement encouragé à lui présenter des raisons pour lesquelles autrui est déjà réceptif plutôt que des raisons qui font partie de sa doctrine compréhensive ou, pour le dire autrement, il lui faut présenter ce qu'il pense que chacun peut raisonnablement accepter, et non ce qu'il aimerait personnellement que chacun croit. Rawls écrit :

To justify our political judgments to others is to convince them by public reason, that is, by ways of reasoning and inference appropriate to fundamental political questions, and by appealing to beliefs, grounds, and political values it is reasonable for others also to acknowledge⁵⁴².

Les termes employés par la raison publique doivent donc être réellement publics et politiques, et non privés et compréhensifs. Pour mettre un peu de chair autour de ces concepts abstraits, voici comment T. Pogge détaille cette volonté de se baser sur ce qui fait consensus :

In the reasons they give one another, citizens, like judges, should appeal only to such facts and empirical regularities as are publicly recognized or supported by publicly recognized methods or experts. As regards values and norms, there is a substantial difference : Judges may appeal only to values and norms that — relying here also on legal precedents and the works of recognized legal scholars — can be shown to be contained in the laws or constitution. Citizens may appeal only to values and norms that can be shown to be contained in their political conception of justice⁵⁴³.

Ainsi, pour amoindrir les controverses, les habitants de la démocratie constitutionnelle sont appelés à formuler des arguments qui sont eux-mêmes non controversés.

⁵⁴⁰ Cf. John Rawls, « The Idea of Public Reason Revisited », *art. cit.*, p. 584 ; *id.*, « *Commonweal* Interview with John Rawls », *art. cit.*, pp. 619-620.

⁵⁴¹ Cf. Dominique Leydet, « Raison publique, pluralisme et légitimité », *art. cit.*, p. 159.

⁵⁴² John Rawls, *Justice as Fairness : A Restatement*, *op. cit.*, p. 27.

⁵⁴³ Thomas Pogge, *John Rawls : His Life and Theory of Justice*, *op. cit.*, p. 143.

Il ne faut toutefois pas croire que la raison publique, avec son insistance sur ce qui est consensuel, non controversé et partagé, aura à respecter une stricte neutralité axiologique. Rawls a la conviction que les citoyens raisonnables d'une démocratie pourront faire intervenir dans leurs débats certaines valeurs bien précises, triées sur le volet et, évidemment, étroitement liées à la démocratie constitutionnelle. Rawls s'inspire d'ailleurs notamment du préambule de la Constitution américaine, lorsqu'il mentionne que la raison publique contient les valeurs de « a more perfect union, justice, domestic tranquillity, the common defense, the general welfare, and the blessings of liberty for ourselves and our posterity⁵⁴⁴ ». Ainsi, tout comme une conception politique de la justice peut accueillir certaines valeurs, la raison publique se trouve dans la même situation, avec comme résultat que Rawls finit par considérer qu'un très grand nombre de valeurs sont suffisamment consensuelles en démocratie pour intervenir lors de débats publics. S. Freeman a fait l'effort de réunir toutes les valeurs que Rawls inclut à un moment ou à un autre dans ces valeurs de la raison publique, et son énumération tient sur deux pages⁵⁴⁵. Elle inclut notamment les valeurs qui ont trait à la justice, à l'égalité, à la liberté, au bien commun, au respect de soi-même, à la santé, à l'environnement, à la vie humaine (dans la question de l'avortement) et à la famille. Rawls n'explicite cependant pas la procédure qui l'a mené à choisir parmi les valeurs existantes celles qui ne sont pas controversées et qui peuvent exprimer le contenu de la raison publique⁵⁴⁶. Parfois, des valeurs très répandues, comme les valeurs religieuses, sont écartées⁵⁴⁷. D'autres fois, des théories scientifiques qui ne sont pas majoritaires (comme le darwinisme aux États-Unis) sont acceptées dans la raison publique

⁵⁴⁴ John Rawls, « The Idea of Public Reason Revisited », *art. cit.*, p. 584.

⁵⁴⁵ Cf. Samuel Freeman, *Rawls, op. cit.*, p. 388-389.

⁵⁴⁶ Cf. *ibid.*, p. 389 : « Where does Rawls's list of political values, and more generally a complete listing of political values, originate? He does not tell us. »

⁵⁴⁷ Cf. *ibid.*

parce qu'elles ont des affinités avec l'idéal démocratique⁵⁴⁸. En somme, la raison publique a un contenu axiologique plutôt substantiel, quoiqu'un peu arbitraire.

L'argumentaire sous-jacent à l'idée de raison publique est que les citoyens sont libres et égaux⁵⁴⁹ et que, de ce fait, il faut argumenter de façon horizontale et non verticale, et d'une façon qui ne soit pas à sens unique mais plutôt en accord avec l'idée de réciprocité. Ainsi, il n'est pas surprenant que Rawls avance que l'idée de raison publique, comme l'idée de justification publique, est inséparable de sa conception de la démocratie constitutionnelle⁵⁵⁰. Il n'a d'ailleurs même pas l'impression de présenter une notion radicalement nouvelle et surprenante dans l'histoire du traitement du cas démocratique en philosophie politique. Pour reprendre ses termes : « The idea of public reason has been often discussed and has a long history, and in some form it is widely accepted⁵⁵¹. » Rawls dit se référer ici à la distinction kantienne entre raison publique et raison privée, mais on pourrait aussi rappeler un passage de ses *Lectures on the History of Political Philosophy* où il trace un parallèle entre le principe de liberté de John Stuart Mill et la raison publique⁵⁵².

On a objecté à Rawls que son idée de raison publique, en privatisant la religion, revient à nier celle-ci. D. Leydet écrit : « Dans le contexte américain, où la religion occupe une place importante dans le débat public, il n'est pas étonnant que cette conception de la raison publique ait été discutée d'abord en référence à la place qu'elle accorde ou qu'elle

⁵⁴⁸ Cf. *ibid.*, pp. 387-388.

⁵⁴⁹ Cf. Samuel Freeman, *Rawls*, p. 415 : « As such, the idea of public reason aims to carry through to completion the contractarian ideal of democratic citizens cooperating on terms that all can accept, which Rawls believes is necessary if citizens are to be genuinely equals and politically free » ; *ibid.*, p. 382 : « To compel others to act according to your personal religious beliefs is in effect a violation of their liberty of conscience and more generally of democratic freedom. »

⁵⁵⁰ Cf. John Rawls, « The Idea of Public Reason Revisited », *art. cit.*, p. 573. Cf. également S. Freeman, *Rawls, op. cit.*, p. 383 : « [...] for Rawls the idea of public reason is essentially a feature of a *democratic society* », c'est l'auteur qui souligne.

⁵⁵¹ John Rawls, *Political Liberalism, op. cit.*, p. 213.

⁵⁵² Cf. John Rawls, *Lectures on the History of Political Philosophy, op. cit.*, p. 292 : « Thus, Mill's principle imposes a strategic constraint on the reasons admissible in public political discussion and thereby specifies an idea of public reason. (Compare this to the idea of public reason in [*Justice as Fairness : A*] *Restatement.*) »

refuse à celle-ci⁵⁵³. » En d'autres termes, selon certains critiques, dans le monde de Rawls, la religion n'aurait plus droit de cité dans les débats publics et les êtres humains qui s'en réclameraient devraient la garder pour leur vie intime, quitte à accepter que le résultat des débats publics contredise leur conscience (comme dans le cas du débat autour de l'avortement⁵⁵⁴). Selon T. Pogge, il est possible pour Rawls de répondre à cette critique en avançant qu'un chrétien peut accepter de dépouiller ses arguments publics de références religieuses, non pas en dépit de sa croyance, mais au nom de celle-ci (parce que cela le mène à mieux respecter toutes les créatures de Dieu). Il concède cependant que le raisonnement exigé est subtil et peu courant, mais conserve aussi l'espoir que cette attitude se répande avec le temps⁵⁵⁵.

En réponse à cette critique, Rawls a avancé que celle-ci est indue, tout simplement parce que son projet tente de proposer une conception politique de la justice qui s'abstient de prendre position tant en faveur qu'en défaveur de la religion :

Political liberalism does not dismiss spiritual questions as unimportant, but to the contrary, because of their importance, it leaves them for each citizen to decide for himself or herself. This is not to say that religion is somehow "privatized" ; instead, it is not "politicized" (that is, perverted and diminished for ideological ends)⁵⁵⁶.

Il déplore d'ailleurs que les partisans de la sécularisation considèrent qu'il camoufle son parti pris religieux au même moment où les partisans de la religion voient en lui un chantre de la sécularisation, tout en assurant que ces deux impressions sont erronées⁵⁵⁷. Pour réconcilier son parti pris démocratique avec son ouverture au point de vue religieux, Rawls prétend que tant le camp de la sécularisation que celui de la religion acceptent les idées de base de la démocratie constitutionnelle⁵⁵⁸, et donc que la conception politique de la justice

⁵⁵³ Dominique Leydet, « Raison publique, pluralisme et légitimité », p. 142.

⁵⁵⁴ Cf. Thomas Pogge, *John Rawls : His Life and Theory of Justice*, *op. cit.*, pp. 141-142.

⁵⁵⁵ Cf. *ibid.*, pp. 140-141.

⁵⁵⁶ John Rawls, *The Law of Peoples*, *op. cit.*, p. 127.

⁵⁵⁷ Cf. John Rawls, « *Commonweal* Interview with John Rawls », *art. cit.*, pp. 619-620.

⁵⁵⁸ Cf. *ibid.*, p. 620.

et les prémisses communes de la raison publique sont réellement acceptables pour les deux côtés. Il serait cependant intéressant de voir si ce consensus peut réellement inclure d'autres religions que le christianisme, ou même que le catholicisme. En effet, Rawls a affirmé que « in line with Vatican II, Roman Catholics affirm [the] political institutions [of a constitutional regime]. So do many Protestants, Jews, and Muslims⁵⁵⁹. » Il admet donc que la reconnaissance de ces institutions varie selon la confession. Et d'ailleurs, concernant les musulmans, dont la présence aux États-Unis ne s'est jamais autant fait sentir, dans *The Law of Peoples*, Rawls s'est exprimé sur le cas hypothétique du « Kazanistan », pays musulman fictif plutôt tolérant et non dictatorial⁵⁶⁰, mais il spécifiait bien que ce peuple était non libéral, décent et hiérarchique (*hierarchic*al). De plus, pour le cas des musulmans, Rawls avance explicitement que « something like Kazanistan is the best we can realistically — and coherently — hope for⁵⁶¹ », en regard du rapprochement qu'il est possible d'effectuer entre libéraux et non-libéraux. La démonstration des affinités de cette confession avec les principes de base de la démocratie reste donc à faire.

Pour revenir et conclure sur la question de la religion face à la raison publique, Rawls maintient malgré tout que les deux peuvent être parfaitement compatibles, pour peu que, d'une part, on soit capable de distinguer entre un raisonnement qui peut s'adresser à tout un chacun et un raisonnement qui ne convainc que nos coreligionnaires et, d'autre part, que l'on réalise que ce premier type de raisonnement ne nie pas nos croyances intimes mais tente simplement de prendre acte du pluralisme et de reconstruire l'espace public sur une base qui, puisqu'elle s'adresse à la raison, peut être reconnue d'à peu près tous⁵⁶².

⁵⁵⁹ John Rawls, « *Commonweal* Interview with John Rawls, *art. cit.*, p. 621.

⁵⁶⁰ Cf. John Rawls, *The Law of Peoples*, *op. cit.*, pp. 75-78.

⁵⁶¹ *Ibid.*, p. 78.

⁵⁶² Cf. John Rawls, *Lectures on the History of Political Philosophy*, *op. cit.*, p. 13 : « While political liberalism [...] does not reject or question the importance of religion and tradition, it insists that political requirements and obligations imposed by law must answer to citizens's reason and judgment. »

En somme, le dualisme public-privé sera l'occasion pour Rawls d'expliquer comment les opinions privées mais raisonnables appellent à la coopération et à la réciprocité, et permettent de nourrir l'espoir que la discussion commune et publique soit à nouveau possible. Cette discussion se servira de la raison publique, c'est-à-dire de l'idée que pour certaines catégories de débats publics, il est préférable de n'employer que des arguments qui font appel à ce qui est partagé par l'ensemble des citoyens raisonnables. Le contenu de ce qui est partagé sera trouvé dans les conceptions politiques de la justice compatibles avec la démocratie constitutionnelle et dans les faits et les valeurs qui font l'objet d'un large consensus, notamment du fait de leur affinité avec les principes sous-jacents au régime démocratique. De ce rapport au dualisme public-privé découle un discours sur la démocratie libérale qui montre que ce régime, fondé sur le principe de la séparation de ces deux sphères, doit, pour en assurer les bienfaits, bien arbitrer les rapports entre celles-ci, ce qui serait possible en limitant les interventions dans la sphère privée et en suggérant une façon de s'exprimer en public. En terminant, ces pages de Rawls peuvent nous inciter à croire que la religion étant écartée du débat public, elle se trouve à toutes fins pratiques niée, mais Rawls assure qu'il n'en est rien car sa théorie conserve une neutralité face au phénomène religieux. Cela s'explique également, comme nous le verrons, par la vision de Rawls des rapports entre rationalité et irrationalité, puisqu'il voit une grande compatibilité entre raison et religion.

3.1.3 Rationalité-irrationalité : de la faiblesse de l'irrationnel en démocratie

Le dualisme rationalité-irrationalité peut être interprété de multiples façons, et nous en relevons quatre. On peut l'interpréter comme opposant la raison aux passions, donc comme un dialogue entre, d'une part, la tête et, d'autre part, les sens ou le cœur. Il peut également référer à la confrontation entre la raison et la volonté, donc comme opposant,

d'une part, le jugement qui s'appuie sur des faits évidents et, d'autre part, le choix préférentiel qui se fonde sur la volonté particulière, selon l'idée moderne de la distinction entre faits et valeurs. Il peut également opposer le rationnel au traditionnel, et donc le jugement neutre au parti pris du préjugé. Enfin, il peut référer à l'opposition, chère à Strauss, entre foi et raison ou, en d'autres termes, entre une vie orientée par l'humain et une vie orientée par le divin (*human or divine guidance*)⁵⁶³. Pour les besoins de ce chapitre, qui aborde les dimensions de l'homme, nous choisirons l'opposition raison-passion, qui porte effectivement sur deux facettes de l'homme et qui est commentée de longue date. L'opposition raison-volonté, plus moderne, ne nous apparaît pas aussi vénérable et classique ; le dualisme raison-tradition ne concerne pas des dimensions de l'homme à proprement parler ; et l'opposition raison-foi ne concerne pas l'homme exclusivement mais aborde son rapport à la divinité. Nous aborderons donc le rapport des auteurs au dualisme rationalité-irrationalité sous l'aspect raison-passion. Et pour commencer, nous pouvons constater que la théorie de la justice de Rawls requiert expressément des hommes qu'ils agissent en fonction de leurs raisonnements et qu'ils tentent de ne laisser aucune place à des motivations comme l'envie, la colère, l'avarice, la malice ou même l'amour. Rawls veut un dialogue et une coopération calmes et posés entre personnes matures et bien disposées.

Rawls a confiance que la raison peut servir de fondement unique à tous les rapports dans une démocratie. Il a également confiance que les passions et l'irrationnel ne jouent qu'un faible rôle dans une démocratie constitutionnelle bien établie et que ce rôle peut être réduit davantage à mesure que celle-ci progresse vers une société bien ordonnée.

Rawls propose de distinguer deux parties de la raison humaine, qui sont parfois confondues hors du système de Rawls : le rationnel et le raisonnable. Ces deux concepts, dans le langage commun, sans être de parfaits synonymes, font néanmoins tous les deux

⁵⁶³ Cf. Leo Strauss, *Natural Right and History*, *op. cit.*, p. 74.

référence à quelque chose qui est fait en conformité avec les préceptes de la raison humaine. Pour Rawls, au contraire, ces termes ne se recoupent aucunement et ont donc deux acceptions parfaitement distinctes⁵⁶⁴, bien que les deux sont des conséquences de l'exercice de la raison humaine. Nous avons déjà abordé au passage la notion de raisonnable, en rapportant que pour Rawls, ce terme est lié aux notions de tolérance et de réciprocité. Nous nous proposons à présent de bien distinguer les notions du rationnel et du raisonnable afin de détailler tout ce qui, pour Rawls, découle de la raison humaine et s'oppose aux passions et à l'irrationnel.

Le rationnel a trait à la capacité d'une personne de concevoir une vision du bien alors que le raisonnable a trait à la capacité d'une personne de se montrer juste. Rawls propose une vision de la personne comme dotée de deux pouvoirs ou de deux capacités (*powers*), à savoir : « the capacity for a sense of right and justice (the capacity to honor fair terms of cooperation and thus to be reasonable), and the capacity for a conception of the good (and thus to be rational)⁵⁶⁵. » Ainsi, le rationnel entraîne l'homme à réfléchir en son for intérieur au sujet de la fin de son existence, ainsi qu'à chercher un plan de vie pour atteindre cet objectif. L'homme raisonnable, comme nous l'avons vu, est capable de considérer qu'une doctrine compréhensive autre que la sienne est acceptable, est capable de respecter un système de coopération que d'autres pourront respecter⁵⁶⁶ et permet aux hommes de se rejoindre dans la sphère publique. Le rationnel est donc d'emblée plus égoïste, car il cherche son avantage rationnel (*rational advantage*)⁵⁶⁷, tandis que le raisonnable est davantage orienté sur la notion d'équité. Rawls résume ainsi cette façon de concevoir leur opposition : « We tend to use “reasonable” to mean being fair-minded, judicious, and able

⁵⁶⁴ Cf. John Rawls, *Political Liberalism*, *op. cit.*, p. 52.

⁵⁶⁵ *Ibid.*, p. 302.

⁵⁶⁶ Cf. *ibid.*, p. 54.

⁵⁶⁷ Cf. John Rawls, « Kantian Constructivism in Moral Theory », *art. cit.*, p. 317.

to see other points of view, and so forth ; while “rational” has more the sense of being logical, or acting for one’s own good, or one’s interests⁵⁶⁸. » L’une des deux facettes de la rationalité rawlsienne est donc plus intéressée que l’autre, quoique cet égoïsme est davantage un souci de soi qu’une lutte féroce pour arracher des biens aux autres, mais Rawls est clair à l’effet que le raisonnable a préséance sur le rationnel (de la même manière que le juste a priorité sur le bien)⁵⁶⁹, et donc que l’égoïsme est appelé à céder le pas sur l’ouverture à l’autre.

Il est indéniable que l’édifice rawlsien se fonde sur la capacité de l’homme d’écouter sa raison et de mettre le reste de son âme en sourdine. D’abord parce que les citoyens démocratiques sont appelés à formuler des raisonnements passablement subtils pour assurer une coexistence pacifique de doctrines compréhensives diverses et même incompatibles. Notamment, Rawls les enjoint à demeurer raisonnables autant que possible et même à reconnaître le caractère raisonnable des personnes avec lesquelles ils sont en profond désaccord⁵⁷⁰. Ils sont aussi appelés à proposer des arguments de second degré afin de s’assurer que, pour prendre un exemple déjà cité en 1.1, tous puissent s’entendre pour laisser la liberté de choisir son orientation sexuelle, non pas parce que l’homosexualité est objectivement acceptable mais parce que, indépendamment de la valeur de celle-ci, l’État n’a pas à s’immiscer dans la vie privée de ses citoyens⁵⁷¹. Le système de Rawls encourage aussi à multiplier les nuances, comme dans cet exemple, déjà évoqué en 3.1.2, de raisonnement imaginé par T. Pogge pour rendre compatible croyance religieuse forte et tolérance, que nous citons cette fois intégralement :

⁵⁶⁸ John Rawls, *Lectures on the History of Political Philosophy*, *op. cit.*, p. 54. Cf. également John Rawls, *Justice as Fairness : A Restatement*, *op. cit.*, pp. 6-7 : « It is unreasonable [...] not to honor fair terms of cooperation that others may reasonably be expected to accept ; it is worse than unreasonable if one merely seems, or pretends, to propose or honor them but is ready to violate them to one’s advantage as the occasion permits. Yet while it is unreasonable, it is not, in general, not rational. »

⁵⁶⁹ Cf. *ibid.*, p. 82.

⁵⁷⁰ Cf. John Rawls, *Political Liberalism*, *op. cit.*, p. 60.

⁵⁷¹ Cf. Thomas Nagel, « Rawls and Liberalism », *art. cit.*, pp. 74-75

Someone about to speak or act in a relevantly public context might then perhaps reason as follows : “I know which political outcome would be pleasing to God. But I cannot demonstrate this knowledge to my fellow citizens in a way that is accessible to them. Forcing the correct decision on them without being able to show them why it is correct — this would not be a service to God but would, on the contrary, negate their God-given freedom. Urging them to accept this truth without being able to show them its grounds would deny them the respect they are due as equally endowed with reason by our Creator. In public political discourse, I should therefore appeal to the values and facts all citizens can acknowledge together and should support whatever political decisions seem most reasonable on this basis. Some such political decision will go against religious truths. But, from the divine standpoint, this is a lesser evil than denying other citizens the respect due them as creatures endowed with reason and conscience⁵⁷².”

Indépendamment du fait qu’il s’agit peut-être ici d’une immixtion douteuse de sensibilités démocratiques modernes dans une doctrine religieuse millénaire, force est de constater que la doctrine rawlsienne peut mener à une abondance de *distinguos*. Cependant, malgré les conditions à remplir pour demeurer raisonnable ou rationnel, Rawls est persuadé que les citoyens démocratiques sauront majoritairement suivre les voies de la raison. Quatre raisons nous incitent à conclure en ce sens.

Premièrement, le projet déployé par Rawls, avec l’assurance qu’il saura fonctionner, exige des citoyens qu’ils se montrent rationnels et raisonnables. Notamment, les principes de justice de Rawls sont ceux qu’accepteraient des personnes libres et rationnelles⁵⁷³ placées dans la position originelle⁵⁷⁴. Aussi, Rawls avance que le choix, dans le libéralisme politique, d’une conception de la justice se fait en fonction d’un « rational assessment of which alternative is most likely to advance their interests⁵⁷⁵. » Concernant le raisonnable à présent, Rawls présente *justice as fairness* comme étant raisonnable en plus d’être rationnel : « political liberalism, rather than referring to its political conception of justice as true, refers to it as reasonable instead⁵⁷⁶. » Cela signifie que les sociétaires sont appelés à être suffisamment détachés de leurs passions, de leurs opinions personnelles et de leurs

⁵⁷² Thomas Pogge, *John Rawls : His Life and Theory of Justice*, *op. cit.*, pp. 140-141.

⁵⁷³ Cf. John Rawls, *A Theory of Justice : Revised Edition*, *op. cit.*, p. 10.

⁵⁷⁴ Cf. *ibid.*, p. 225 : « The description of the original position resembles the point of view of noumenal selves, of what it means to be a free and equal rational being. »

⁵⁷⁵ John Rawls, « Kantian Constructivism in Moral Theory », *art. cit.*, p. 312.

⁵⁷⁶ John Rawls, *Political Liberalism*, *op. cit.*, p. xx.

préjugés pour accepter que *justice as fairness* est raisonnable en regard de sa conformité avec le contexte sociohistorique⁵⁷⁷ et pour coopérer en fonction de principes communs et non individuels. En somme, le système de Rawls repose sur le calcul rationnel et le détachement raisonnable.

Deuxièmement, pour Rawls, il y a une connivence étroite entre démocratie et exercice de la raison. Le rôle toujours plus grand de la raison dans les relations humaines est un fait des démocraties bien établies. Cela signifie que, pour lui, dans notre régime, les personnes irrationnelles et déraisonnables sont minoritaires et peuvent ainsi être marginalisées sans problème. Cela peut se constater dans le fait qu'il considère que le problème du libéralisme politique est d'arbitrer entre doctrines compréhensives *raisonnables*⁵⁷⁸, que le fait du pluralisme *raisonnable* est « taken for granted⁵⁷⁹ » et est « always a feature of the culture of a free democratic regime⁵⁸⁰ ». À cet effet, R. Alejandro note d'ailleurs qu'entre « Justice as Fairness : Political not Metaphysical » et *Political Liberalism*, Rawls est passé d'un rôle d'arbitre des doctrines compréhensives à celui d'arbitre des doctrines compréhensives raisonnables⁵⁸¹, et qu'on ne constate pas pour autant de révision à la baisse des chances de succès de son entreprise. Rawls, pour reprendre un passage déjà évoqué, est aussi explicite à l'effet que l'irrationnel et le déraisonnable sont assez peu présents dans une société démocratique pour ne pas menacer la cohésion de celle-ci : « Of course, a society may also contain unreasonable and irrational, and even mad, comprehensive doctrines. In their case the problem is to contain them so that they do not

⁵⁷⁷ Cf. Paul Weithman, « Liberalism and the Political Character of Political Philosophy », *art. cit.*, p. 201 : « Justice as fairness itself will be publicly justified only by pointing to its reasonability for a society that is heir to the democratic tradition and accepts its fundamental political values. »

⁵⁷⁸ Cf. John Rawls, *Political Liberalism*, *op. cit.*, p. xviii.

⁵⁷⁹ *Ibid.*

⁵⁸⁰ *Ibid.*

⁵⁸¹ Roberto Alejandro, « What Is Political about Rawls's Political Liberalism? », *art. cit.*, pp. 4-5.

undermine the unity and justice of society⁵⁸². » La démocratie réussit ainsi, selon T. Pogge, à écarter l'influence de l'irrationalité et de la malice et à baser le politique sur l'idée du raisonnable et sur la reconnaissance des difficultés de jugement⁵⁸³. S. Freeman avance d'ailleurs que bien que les personnes déraisonnables posent problème, « they do not show that a well-ordered democratic society governed by public reason and a liberal political conception is not possible⁵⁸⁴. » En somme, dans le schème de Rawls, la raison est suffisamment forte pour ne pas être inquiétée. Même la guerre pourrait disparaître grâce à un appel au raisonnable qui se ferait entendre par tous les peuples⁵⁸⁵.

Troisièmement, le religieux ne pose pas problème dans le schème rationnel et raisonnable de Rawls, puisqu'il n'y a pas d'incompatibilité entre le religieux et le raisonnable. Pour reprendre ses termes : « [political liberalism] supposes that of the main existing reasonable comprehensive doctrines, some are religious⁵⁸⁶. » Rawls, dans son exposition de la notion de doctrines compréhensives raisonnables, s'est bien soucié qu'elle inclue, en plus de doctrines philosophiques et morales, des doctrines religieuses. La suite du passage précité le montre bien : « The conception of the reasonable is characterized so as to allow this⁵⁸⁷. » On revoit ici une tendance de fond de la pensée de Rawls, que nous avons déjà soulignée, qui est de subordonner ses prises de position philosophiques à son projet de *justice as fairness* ou, pour le dire autrement, de concevoir sa philosophie en fonction des objectifs pratiques à accomplir en démocratie. Pour revenir à la question du religieux chez Rawls, pour ce dernier, le fait d'être religieux (et bien des Américains le sont, d'où la nécessité pour lui de les intégrer dans son projet politique) n'empêche habituellement pas

⁵⁸² John Rawls, *Political Liberalism*, *op. cit.*, p. xvi-xvii.

⁵⁸³ Cf. Thomas Pogge, *John Rawls : His Life and Theory of Justice*, *op. cit.*, p. 139.

⁵⁸⁴ Samuel Freeman, *Rawls*, *op. cit.*, p. 412.

⁵⁸⁵ Cf. John Rawls, *The Law of Peoples*, *op. cit.*, p. 123 : « One does not find peace by declaring war irrational or wasteful, though indeed it may be so, but by preparing the way for peoples to develop a basic structure that supports a reasonably just or decent regime and makes possible a reasonable Law of Peoples. »

⁵⁸⁶ John Rawls, *Political Liberalism*, *op. cit.*, p. xviii.

⁵⁸⁷ *Ibid.*

de faire partie d'un pluralisme raisonnable qui peut s'entendre par le moyen du consensus par recoupement raisonnable et de reconnaître éventuellement la conception politique de la justice proposée par Rawls. Nous avons déjà eu l'occasion (lorsque nous avons brièvement abordé le cas de quelques grandes confessions comme le christianisme et l'islamisme) de montrer les limites de l'intégration par Rawls du phénomène religieux dans son système. Pour poursuivre dans cette veine, des commentateurs critiques comme V. Gourevitch ou A. Bloom ont notamment soulevé l'objection que Rawls s'efforce de créer une société qui promeut certains idéaux (rationalité, égalité, liberté, ou les biens premiers de respect de soi-même (*self-respect*) ou de revenus et de richesse (*income and wealth*)) que certaines personnes religieuses peuvent vouloir rejeter en toute connaissance de cause⁵⁸⁸. Cependant, bien que des critiques du genre aient été formulées dès la publication de *A Theory of Justice*, Rawls n'a cessé de concevoir que les principes de la démocratie sont consensuels et peuvent être étendus aux croyants, comme en témoigne le fait que dans un passage déjà cité d'une entrevue de 1998, il avance que ceux-ci acceptent les idées de base de la démocratie constitutionnelle⁵⁸⁹. Enfin, dans les pages qu'il a consacrées à sa théorie internationale, lorsque Rawls doit tenir compte de la résistance qu'offrent certaines religions pour l'entreprise démocratique, il multiplie une fois de plus les distinctions pour éviter de qualifier ces religions de déraisonnables. Ainsi, s'exprimant sur le cas des peuples hiérarchiques décents qui respectent partiellement les droits de l'homme et qui auraient une religion d'État, Rawls écrit :

The question might arise here as to why religious or philosophical doctrines that deny full and equal liberty of conscience are not unreasonable. I do not say that they are reasonable, but rather that they are not fully unreasonable ; one should allow, I think, a space between the fully unreasonable and the fully reasonable. The latter requires full and equal liberty of conscience, and the former denies it entirely. Traditional doctrines

⁵⁸⁸ Cf. Victor Gourevitch, « Rawls on Justice », dans *Review of Metaphysics*, vol. 28, n° 3 (mars 1975), pp. 498-499 ; cf. Allan Bloom : « Justice : John Rawls versus the Tradition of Political Philosophy », *art. cit.*, p. 327.

⁵⁸⁹ Cf. John Rawls, « *Commonweal* Interview with John Rawls », *art. cit.*, p. 620.

that allow a measure of liberty of conscience but do not allow it fully are views that I believe lie in that space and are not fully unreasonable⁵⁹⁰.

Force est de constater que Rawls n'a jamais voulu concéder que les croyants pourraient se considérer exclus d'emblée de son projet rationnel et raisonnable.

Quatrièmement, Rawls, en introduisant l'idée de raison publique et en encourageant tous les citoyens à en user dans leurs débats, exprime sa confiance en la capacité de tous ou presque à discuter de façon rationnelle, raisonnable, posée et même avec un détachement par rapport à ses croyances les plus intimes. Chacun est appelé à être aussi grave et réfléchi qu'un juge.

Rawls élabore donc son système avec la conviction profonde que l'on peut, en démocratie, s'adresser d'abord et peut-être exclusivement à la raison. Rawls est explicite à cet effet, avançant que « justice as fairness is not reasonable in the first place unless in a suitable way it can win its support by *addressing each citizen's reason*⁵⁹¹. » Rawls considère que cette façon de faire est intimement liée à la vision libérale du monde⁵⁹². Ce libéralisme, bien qu'il ne s'oppose pas selon Rawls à la religion ou à la tradition, fait néanmoins les choses autrement : « While political liberalism (of which justice as fairness is an example) does not reject or question the importance of religion and tradition, it insists that political requirements and obligations imposed by law must answer to citizens' reason and judgment⁵⁹³. » Ainsi, la société meilleure se réalise par le triomphe de la raison en politique. S. Schwarzenbach propose d'ailleurs un parallèle entre Rawls et Hegel à cet

⁵⁹⁰ John Rawls, *The Law of Peoples*, *op. cit.*, pp. 74-75. Cette citation reprend, avec quelques modifications, ce passage de « The Law of Peoples », *art. cit.*, p. 547 note 28 : « One might raise the question here as to why religious or philosophical doctrines that deny full and equal liberty of conscience are not unreasonable. I did not say, however, that they are reasonable, but rather that they are not unreasonable. One should allow, I think, a space between the reasonable or the fully reasonable, which requires full and equal liberty of conscience, and the unreasonable, which denies it entirely. Traditional doctrines that allow a measure of liberty of conscience but do not allow it fully are views that lie in that space and are not unreasonable. »

⁵⁹¹ John Rawls, *Political Liberalism*, *op. cit.*, p. 143, nous soulignons.

⁵⁹² Cf. *ibid.*, p. 143, nous soulignons : « The kind of stability required of justice as fairness is based, then, on its *being a liberal political view, one that aims at being acceptable to citizens as reasonable and rational*, as well as free and equal, and so addressed to their public reason. »

⁵⁹³ John Rawls, *Lectures on the History of Political Philosophy*, *op. cit.*, p. 13.

égard, non pas que le premier ait une théorie des ruses de la raison et une philosophie de l'histoire élaborées, mais plutôt qu'il propose une certaine forme de progrès moral et attribue un rôle social et politique à la raison⁵⁹⁴.

En somme, le traitement par Rawls du dualisme opposant la rationalité et l'irrationalité nous montre que celui-ci croit que la rationalité humaine peut servir de pierre d'assise pour une organisation idéale de la démocratie. Cela est d'ailleurs logique, puisque pour Rawls, rationalité et démocratie constitutionnelle vont de pair, mais l'apport de Rawls est de montrer avec plus de précision comment les deux doivent s'articuler. L'importance accordée par Rawls à la raison humaine est telle qu'il distingue entre deux formes de celle-ci, le rationnel et le raisonnable, et qu'il montre par quels chemins l'homme qui désire demeurer rationnel et raisonnable doit passer. Aussi, Rawls nourrit l'espoir que les hommes sauront faire usage de la raison de la façon qu'il le souhaite ou, en d'autres termes, qu'il est possible de fonder un régime politique et un espace public sur la seule raison.

Il se dégage une constante de la pensée de Rawls face à nos trois dualismes (pensée-action, public-privé et rationalité-irrationalité) : il maintient une vision rigide de ces distinctions et il accepte la tradition qui les sous-tend. En d'autres termes, Rawls ne remet pas en question le traitement historique de ces dualismes et il s'inscrit dans une continuité, bien qu'il propose certaines innovations, comme dans sa conception du raisonnable. Rorty, comme nous le verrons à présent, fidèle à sa méthode, se montrera beaucoup plus audacieux dans son appropriation des mêmes dualismes.

⁵⁹⁴ Cf. Sibyl A. Schwarzenbach, « Rawls, Hegel, and Communitarianism », dans *Political Theory*, vol. 19, n° 4 (novembre 1991), p. 547.

3.2 Rorty

La liberté que revendique Rorty face aux dualismes classiques lui permet de renverser l'interprétation traditionnelle de ceux-ci et de trouver une façon nouvelle de les articuler. Comme Rorty, en bon historiciste, ne considère pas que l'homme recèle en lui des caractéristiques fixes et fermes, il ne faudrait pas s'étonner qu'il plaide ici pour une interprétation très souple du rôle de nos trois dualismes dans une vie humaine. Dans le cas des deux premières oppositions (à savoir pensée-action et public-privé), il défend l'idée que leurs deux pôles sont à ce point incompatibles qu'il faut abandonner la quête d'en faire une synthèse ou une fusion qui en résolve les contradictions. Il se contente plutôt de les juxtaposer, tout simplement, comme nous le détaillerons. Quant à l'opposition rationalité-irrationalité, elle peut simplement être rejetée du revers de la main comme n'étant plus utile pour nos fins. En d'autres termes, Rorty ne se sent pas redevable de s'engager dans une analyse conventionnelle de ces dualismes et en offre plutôt sa version subversive.

3.2.1 *Pensée-action : résister à l'appel de la synthèse en opérant une séparation nette*

Rawls, nous l'avons vu, plaide pour la complémentarité des sphères de l'action et de la pensée, ne voyant pas de contradiction entre les deux. Dans le cas de Strauss, nous verrons qu'il considère que ces sphères sont contradictoires, qu'elles ne peuvent être réconciliées, et que chaque être humain doit choisir de vivre selon l'une ou l'autre de ces deux voies. Rorty offre un autre cas de figure, pour le moins original : il considère que les

deux sphères sont contradictoires mais juge que l'on peut tout à fait vivre et assumer cette contradiction, sans obligation de la résoudre. En d'autres termes, il revendique le droit des êtres humains de tenir un discours politique qui soit en contradiction avec leurs thèses philosophiques. Cette posture se répercutera dans son traitement du dualisme public-privé, où il tiendra le même genre de discours, avec la notion de l'ironiste libéral.

Avant de commencer, quelques mots sur la conception rortienne de la philosophie. Pour lui, il n'y a pas de définition univoque de la philosophie. Ce curieux domaine de la pensée humaine peut prendre plusieurs visages (il en identifie cinq dans *Truth and Progress* : la reconstruction rationnelle, la reconstruction historique, la *Geistesgeschichte*, la doxographie et l'histoire intellectuelle⁵⁹⁵). Il laisse à chacun de décider de sa façon de faire de la philosophie, car il prétend que « “the nature and function of philosophy” is a pseudo-topic, as much so as “the nature and task of the novel”⁵⁹⁶. » Il prend néanmoins position, par sympathie envers une philosophie inclusive, contre la doxographie qui a inévitablement tendance à réserver le titre de philosophe à certains, en ignorant sans raison valable (autre qu'un souci forcé de cohérence) des figures importantes dans l'histoire de la pensée⁵⁹⁷. En somme, Rorty préfère que la philosophie ne soit pas élitiste et que soient considérés philosophes tous ceux qui ont marqué l'histoire de la pensée, peu importe la façon dont ils ont fait de la philosophie et peu importe si celle-ci s'accorde bien avec d'autres façons qu'on a pu en faire.

Concernant maintenant le discours de Rorty sur les liens entre pensée et action, Rorty considère qu'il n'y a pas de lien nécessaire entre une pensée philosophique et une action politique. Les deux peuvent évoluer en vase clos, sans influence mutuelle. Cela est possible parce que les idées n'ont pas d'incidence univoque sur le politique et vice-versa. Par

⁵⁹⁵ Cf. Richard Rorty, *Truth and Progress*, *op. cit.*, pp. 247-273.

⁵⁹⁶ *Ibid.*, p. 317.

⁵⁹⁷ Cf. *ibid.*, pp. 264-265 et 267.

exemple, un pragmatiste n'est pas nécessairement un partisan de la démocratie (même si Rorty se trouve à l'être) puisque « any philosophical view is a tool which can be used by many different hands⁵⁹⁸. » Rorty est explicite à l'effet qu'il ne faut pas chercher un lien profond ou sous-jacent entre les sphères de la pensée et de la politique : « Philosophy and politics are not that tightly linked⁵⁹⁹. » La séparation serait d'ailleurs aujourd'hui en voie d'être consommée, puisque la politique, sachant quels buts viser (droits humains, égalité des chances, chances accrues de bonheur), peut se passer de la philosophie en cherchant par elle-même les moyens pratiques pour y parvenir. La philosophie se voit donc confinée aux franges de la culture⁶⁰⁰ et est ainsi appelée à évoluer indépendamment de la politique. Par exemple, selon Rorty, le vocabulaire de la politique social-démocrate n'a pas besoin de devenir plus sophistiqué par le biais de la philosophie, car le vocabulaire en vogue aujourd'hui suffit amplement à décrire la lutte des classes ou l'oppression économique⁶⁰¹, ce qui le rend adéquat pour nos fins pratiques.

Rorty est ainsi mené à remettre en cause l'apparente nécessité de fonder un système politique sur une théorie philosophique. Selon lui, c'est une grande illusion (entretenu par certains philosophes) de croire que l'action a besoin de s'enraciner dans une pensée et qu'un système politique doit se baser sur une théorie cohérente pour être viable. Comme le souligne R. Bernstein : « [Rorty] has been especially critical of the attempts by philosophers to *rationaly justify* their positions (including their political position) by appealing to foundations⁶⁰². » Nous avons déjà eu l'occasion, en parlant de l'historicisme de Rorty, de glisser un mot sur cette idée, qui trouve son expression la plus explicite dans

⁵⁹⁸ Richard Rorty, « Truth without Correspondence to Reality », dans *Philosophy and Social Hope*, *op. cit.*, p. 23.

⁵⁹⁹ *Ibid.*

⁶⁰⁰ Cf. Richard Rorty, *Philosophy as Cultural Politics*, Cambridge, Cambridge University Press, 2007, pp. 73-74.

⁶⁰¹ Cf. Richard Rorty, *Essays on Heidegger and Others*, Cambridge, Cambridge University Press, 1991, p. 26.

⁶⁰² Richard J. Bernstein, « Rorty's Inspirational Liberalism », *art. cit.*, p. 128.

l'article « The Priority of Democracy to Philosophy ». Selon lui, la démocratie libérale, comme tout autre régime, « can get along without philosophical presuppositions⁶⁰³ » ou, pour reprendre les termes de P. Digeser : « Rorty claims that liberal democrats have reached a point at which we can give priority to democracy over philosophy and still sustain and support the regime⁶⁰⁴. » Ce serait même une mauvaise idée pour la démocratie libérale de chercher à identifier de tels fondements⁶⁰⁵. La raison est simple : la découverte de fondements philosophiques pourrait dicter une direction morale ou métaphysique que Rorty veut éviter. Selon lui, on ne peut connaître de réponse définitive aux grandes questions, ni même savoir quelles sont les grandes questions, donc il faut que l'État préserve cette neutralité en se gardant de se fonder lui-même au moyen d'un vocabulaire métaphysique. Et de toute façon, un État ne s'effondrerait pas par manque de fondations solides, mais seulement pour des raisons historiquement contingentes sur lesquelles la pensée n'a pas de contrôle⁶⁰⁶.

Pour rassurer ses lecteurs qui craignaient que ses propos viennent mettre en péril le régime actuel, Rorty avance qu'il est très facile d'éviter un éclatement du fait social et politique. Il suffit que les citoyens de la démocratie libérale qu'il décrit soient au minimum réunis autour d'un vocabulaire et d'un espoir communs⁶⁰⁷, lesquels ne représentent pas une thèse métaphysique commune mais simplement un accord superficiel mais viable. Il est donc possible de réaliser une union dans la pratique en se passant tout à fait de fondements théoriques : « Rorty argues that liberal democracy does not rest upon philosophical consensus but upon practical agreement⁶⁰⁸. » En somme, l'accord contingent de

⁶⁰³ Richard Rorty, « The Priority of Democracy to Philosophy », *art. cit.*, p. 179.

⁶⁰⁴ Peter Digeser, *Our Politics, Our Selves?*, *op. cit.*, p. 228.

⁶⁰⁵ Cf. Richard Rorty, *Contingency, Irony, and Solidarity*, *op. cit.*, p. 52.

⁶⁰⁶ Cf. *ibid.*, p. 86.

⁶⁰⁷ Cf. *ibid.*

⁶⁰⁸ Peter Digeser, *Our Politics, Our Selves?*, *op. cit.*, p. 228.

consciences concrètes est suffisant pour garantir un attachement et une confiance vis-à-vis du régime de la démocratie libérale⁶⁰⁹.

Dans une conférence notable de Rorty prononcée en 1985 et rapportée par T. McCarthy, Rorty a avancé les thèses provocantes suivantes :

La philosophie devrait être tenue aussi séparée de la politique que devrait l'être la religion. [...] La tentative de fonder la théorie politique sur des théories totalisantes de la nature de l'homme ou du but de l'histoire a fait plus de mal que de bien. Nous ne devrions pas supposer que notre tâche, comme professeurs de philosophie, est d'être l'avant-garde des mouvements politiques. [...] Nous devrions concevoir la politique comme l'une des disciplines expérimentales plutôt que théoriques⁶¹⁰.

Nonobstant le fait que Rorty ait, comme le relève T. McCarthy, supprimé la première ligne de ce passage de la version publiée de son allocution, sa sentence sur la séparation de la pensée et de l'action apparaît ailleurs⁶¹¹ et a été abondamment commentée⁶¹². En somme, on peut conclure que Rorty désire que les penseurs actuels n'hésitent pas à traiter avec légèreté ou liberté ce dualisme qui était traditionnellement considéré de façon sérieuse, grave et rigide. On doit pouvoir agencer librement ou séparer complètement n'importe laquelle des thèses politiques et des thèses philosophiques, sans obligation de cohérence.

⁶⁰⁹ Cf. Marc Van den Bossche, *Ironie et solidarité : Une introduction au pragmatisme de Rorty*, Paris, L'Harmattan, 2004, p. 121 : « [N]ous n'avons également aucun besoin d'un fondement ou d'une base pour pouvoir confirmer que la démocratie est indispensable. »

⁶¹⁰ Richard Rorty, cité dans Thomas McCarthy, « Ironie privée et décence publique : le nouveau pragmatisme de Richard Rorty », dans Jean-Pierre Cometti (éd.), *Lire Rorty : Le pragmatisme et ses conséquences*, Combas, Éditions de l'éclat, 1992, p. 77.

⁶¹¹ Cf. notamment Richard Rorty, « The Priority of Democracy to Philosophy », *art. cit.*, p. 175 : « politics can be separated from beliefs about matters of ultimate importance » ; *id.*, « Trotsky and the Wild Orchids », dans *Philosophy and Social Hope*, *op. cit.*, p. 18 : « The idea that you can evaluate a writer's philosophical views by reference to their political utility seems to me a version of the bad Platonic-Straussian idea that we cannot have justice until philosophers become kings or kings philosophers » ; *id.*, « Truth without Correspondence to Reality », dans *Philosophy and Social Hope*, *op. cit.*, p. 23 : « It is unfortunate, I think, that many people hope for a tighter link between philosophy and politics than there is or can be » ; *id.*, *Contingency, Irony, and Solidarity*, *op. cit.*, pp. 182-183 : « I do not think it is psychologically possible to give up on political liberalism on the basis of a philosophical view about the nature of man or truth or history. [...] One would have to be very odd to change one's politics because one had become convinced, for example, that a coherence theory of truth was preferable to a correspondence theory. »

⁶¹² Cf. entre autres Alan Malachowski, *Richard Rorty*, *op. cit.*, p. 129 (c'est l'auteur qui souligne) : « Rorty wants us to do something a bit more subtle : to take an overtly *political* (i.e. rather than philosophical) approach to politics itself » ; Peter Digeser, *Our Politics, Our Selves?*, *op. cit.*, p. 219 : « [Rorty's] detachment of politics from philosophy [...] » ; Charles Guignon et David Hiley, « Biting the Bullet : Rorty on Private and Public Morality », *art. cit.*, p. 340 : « the illusion of traditional philosophy is seen to lie in the belief that philosophy can step outside of all normal discourse in order to ground out practices in transcendental, ahistorical truths. »

Tout penseur peut s'approprier de la façon qu'il le veut les dualismes hérités du passé, et Rorty prêche par l'exemple dans le cas du dualisme pensée-action. Cela entraîne comme conséquence sur son discours sur la démocratie libérale qu'il ne faut pas tenir pour acquis qu'il est nécessaire que ce régime politique se fonde sur une théorie quelconque. Et puisque le citoyen qui incorpore dans son être la division entre pensée et action est amené à opérer une division semblable entre le public et le privé, ce second dualisme découle du premier et Rorty lui appliquera le même programme.

3.2.2 Public-privé : pour une indépendance des deux sphères incarnée dans l'ironiste libéral

Le libéralisme s'articule autour de la notion de liberté négative, qui affirme que le rôle de l'État se limite à garantir l'inviolabilité de la sphère privée des individus ou, en d'autres termes, que l'État doit permettre à ses citoyens de faire ce qu'ils veulent pour peu que ceux-ci n'empiètent pas sur la liberté d'autrui. Le fait que l'on attribue une inviolabilité à la sphère privée signifie que l'on a opéré une distinction entre le public et le privé. Cependant, cette distinction n'est pas suffisamment nette aux yeux de Rorty, car il constate qu'il y a encore des hommes qui ont l'espoir de réconcilier leur pensée privée et leurs actions publiques, donc de rendre cohérents entre eux leurs idées et leurs actes. Rorty désire porter cette distinction encore plus loin. De la même façon qu'il ne croit pas nécessaire que la politique s'agence de façon cohérente avec une pensée théorique, il plaide pour une séparation si tranchée entre public et privé qu'elle pourra soutenir des contradictions flagrantes, comme nous le verrons dans le cas de l'ironiste libéral.

Rorty veut séparer les sphères du public et du privé parce qu'il considère qu'elles sont incommensurables. En d'autres termes, il veut les déconnecter de façon à ce que l'on ne soit plus sensible aux tensions qui peuvent exister entre elles. Selon Rorty, bien des

efforts, voire des vies entières, ont été gaspillés à tenter de réconcilier, d'une part, le souci privé de perfection et d'auto-crédation et, d'autre part, le souci public de justice et de solidarité, alors que « there is no way in which philosophy, or any other theoretical discipline, will ever let us do that⁶¹³. » Pour le dire autrement, personne ne peut faire une synthèse ou une fusion cohérente des théories « privées » de Kierkegaard, Nietzsche, Baudelaire, Proust, Heidegger et Nabokov et des théories « publiques » de Marx, Mill, Dewey, Habermas et Rawls⁶¹⁴. Un penseur comme Platon qui s'est efforcé selon Rorty à répondre à la question « Why is it in one's interest to be just⁶¹⁵? », laquelle réunit des préoccupations privées et publiques, ne pouvait que se buter à un mur. D'ailleurs, Rorty, au début de ses études philosophiques, a longtemps voulu croire en la possibilité du projet de Platon, mais il a finalement abandonné et même condamné cette avenue⁶¹⁶. Il en est donc venu à considérer cette aspiration comme un « misguided metaphysical attempt to combine the public and the private⁶¹⁷ » et il ne serait pas le seul : Freud⁶¹⁸ et Derrida⁶¹⁹ notamment auraient ouvert la voie.

Le projet de Rorty vise donc à accommoder le public et le privé plutôt qu'à en faire une synthèse cohérente et non contradictoire : « All that is in question, however, is accommodation — not synthesis. My “poeticized” culture is one which has given up the attempt to unite one's private ways of dealing with one's finitude and one's sense of obligation to other human beings⁶²⁰. » Cela suppose qu'il soit possible de séparer ces deux sphères. Concrètement, cela signifie qu'un homme pourrait croire certaines choses en son

⁶¹³ Richard Rorty, *Contingency, Irony, and Solidarity*, *op. cit.*, p. xiv.

⁶¹⁴ Cf. *ibid.*

⁶¹⁵ Cf. *ibid.*, p. xiii.

⁶¹⁶ Cf. Richard Rorty, « Trotsky and the Wild Orchids », dans *Philosophy and Social Hope*, *op. cit.*, pp. 3-20.

⁶¹⁷ Richard Rorty, *Truth and Progress*, *op. cit.*, p. 308.

⁶¹⁸ Cf. Richard Rorty, *Contingency, Irony, and Solidarity*, *op. cit.*, pp. 33-34 : « Another way of putting this point is that Freud gave up Plato's attempt to bring together the public and the private, the parts of the state and the parts of the soul, the search for social justice and the search for individual perfection. »

⁶¹⁹ Cf. *ibid.*, p. 125 : « The later Derrida privatizes his philosophical thinking, and thereby breaks down the tension between ironism and theorizing. »

⁶²⁰ *Ibid.*, p. 68.

for intérieur qui contredisent ses prises de position publiques. L'homme pourrait donc vivre une séparation de son être, ce qui ne pose pas problème pour Rorty car selon lui, l'homme n'a pas de nature et peut se définir comme il lui plaît. Cela signifie que des penseurs radicaux de l'auto-crédation (comme Nietzsche) ne devraient pas être perçus comme dangereux pour la société car leurs prises de position peuvent rester confinées dans le privé sans incidence sur le public. Rorty dit même que des penseurs comme Hegel, Nietzsche, Derrida et Foucault formulent des thèses utiles pour le privé mais « largely irrelevant to public life and to political questions⁶²¹ ». Cette séparation fait en sorte que ces philosophes ironistes, pour reprendre la terminologie de Rorty, sont parfaitement tolérables dans une société libérale défendant pourtant des idées contraires dans la sphère publique. Pour donner plus de détail sur cette notion d'ironiste, tournons-nous vers l'explication de Rorty : « Roughly, the ironist is a nominalist and historicist who strives to retain a sense that the vocabulary of moral deliberation she uses is a product of history and chance — of her having been born at a certain time in a certain place⁶²². » En d'autres termes, un ironiste est un penseur qui a poussé la réflexion sur soi si loin qu'il ne croit plus en les idées propres à son contexte politico-historique, mais qui demeure inoffensif pour ce même contexte, en vertu de la séparation entre le public et le privé. Cette étanchéité est confirmée par Rorty : « the ironist's final vocabulary can be and should be split into a large private and a small public sector, sectors which have no particular relation to one another⁶²³. »

Maintenant, peut-on imaginer un ironiste qui soit malgré tout un partisan de la démocratie libérale? Rorty répond par l'affirmative en proposant l'idée de l'ironiste libéral. Ce dernier est un farouche défenseur du libéralisme qui est tout de même conscient que ce

⁶²¹ *Ibid.*, p. 83.

⁶²² Richard Rorty, *Truth and Progress*, *op. cit.*, p. 307 note 2.

⁶²³ Richard Rorty, *Contingency, Irony, and Solidarity*, *op. cit.*, p. 100. Un vocabulaire final est un vocabulaire qui sert à donner la justification ultime à ses actions et croyances et qui ne peut être défendu qu'au moyen de raisonnements circulaires (cf. *ibid.*, p. 73).

parti pris est contingent et ne repose sur rien de ferme. En d'autres termes, dans sa vie publique, il défend les valeurs libérales, et dans sa vie privée, il reconnaît qu'il n'a pas de raison véritablement solide pour le faire. Ou encore, comme le résume T. Cleveland : « The liberal ironist, being an ironist, realizes that the belief in liberalism cannot be defended in any deep way, but continues to hold on faithfully to it in light of this realization⁶²⁴. » Pour Rorty, la forme du libéralisme auquel l'ironiste libéral adhérera est essentiellement celle qui avance que « cruelty is the worst thing we do⁶²⁵ », avouant en cela suivre la proposition de J. Shklar. Par conséquent, l'ironiste libéral est en mesure de s'engager dans une lutte contre la cruauté même sans véritables raisons de le faire, ce qui fait que l'idée d'ironisme libéral permet de préserver la solidarité dans un contexte où toutes les raisons de la préserver se dissolvent : « The liberal ironist is one who, in the face of complete contingency, wants to create human solidarity⁶²⁶. » Selon D. Conway, la double posture de l'ironiste libéral est tenable à condition de distinguer soigneusement entre le public et le privé⁶²⁷, et cela est possible selon Rorty sur la base de la liberté absolue de l'homme de définir son existence comme il l'entend et donc sur l'absence de nécessité de considérer ces deux sphères comme dépendantes ou interreliées. Le discours public et la réflexion privée jouent simplement des rôles différents que l'on peut agencer à sa guise⁶²⁸. Cela rappelle l'idée toute rortienne selon laquelle l'homme dispose pour ses fins de divers outils qu'il n'a pas à fusionner mais simplement à utiliser à tour de rôle⁶²⁹.

En somme, Rorty considère que les sphères du public et du privé seront toujours en opposition, qu'il est contre-productif de tenter de les réconcilier et qu'il faut plutôt ne plus

⁶²⁴ Timothy Cleveland, « The Irony of Contingency and Solidarity », *art. cit.*, p. 227.

⁶²⁵ Richard Rorty, *Contingency, Irony, and Solidarity*, *op. cit.*, p. xv.

⁶²⁶ Timothy Cleveland, « The Irony of Contingency and Solidarity », *art. cit.*, pp. 218-219.

⁶²⁷ Cf. Daniel Conway, « Taking Irony Seriously : Rorty's Postmetaphysical Liberalism », dans *American Literary History*, vol. 3, n° 1 (printemps 1991), p. 198.

⁶²⁸ Cf. Jay M. Van Hook, « Caves, Canons, and the Ironic Teacher in Richard Rorty's Philosophy of Education », *art. cit.*, pp. 170-171.

⁶²⁹ Cf. Richard Rorty, *Contingency, Irony, and Solidarity*, *op. cit.*, p. xiv.

se soucier des tensions qu'elles occasionnent. Cela n'occasionnera pas selon lui d'effondrement de l'engagement public, puisqu'il avance qu'il est possible de combiner engagement public et critique privée de cet engagement. Il est ainsi possible pour Rorty à la fois d'envisager une utopie libérale où l'ironisme sera universel⁶³⁰ et de croire qu'il demeurera toujours possible de sensibiliser la population à la douleur et à l'humiliation d'autrui (à travers l'œuvre de journalistes, d'anthropologues, de sociologues, de romanciers, de dramaturges, de cinéastes et de peintres⁶³¹). Ce n'est donc pas par le moyen d'arguments philosophiques que l'attachement au libéralisme sera préservé. De ce rapport au dualisme public-privé découle un discours sur la démocratie libérale qui formule un programme pour ce régime qui institutionnaliserait cette absence de lien entre le public et le privé. La séparation entre pensée et action a ainsi été transférée au dualisme public-privé, et de la même façon qu'un régime politique n'a pas à s'appuyer sur des fondements théoriques, une personne d'allégeance libérale n'a pas à adhérer à ces valeurs jusqu'au plus intime de sa conscience. Maintenant, concernant le fonctionnement de cette dimension intime de l'homme, est-il encore utile d'opposer les notions de rationalité et d'irrationalité pour en faire une description adéquate? Et si cette fois, contrairement aux deux derniers dualismes, ce dualisme n'était tout simplement plus pertinent?

3.2.3 Rationalité-irrationalité : un historicisme dépouillé de cette catégorie

Devant un dualisme classique, Rorty se garde toujours la liberté soit de le conserver en le réinterprétant, soit de le déclarer inutile pour les fins actuelles. Les dualismes pensée-action et public-privé tombent, nous l'avons vu, dans la première catégorie. Rorty considère qu'il est encore utile de diviser les choses selon ces oppositions, mais il propose une

⁶³⁰ Cf. *ibid.*, p. xv.

⁶³¹ Cf. Richard Rorty, *Truth and Progress*, *op. cit.*, pp. 322-323.

nouvelle façon de résoudre le problème qu'elles occasionnent. Le dualisme rationalité-irrationalité tombe dans la deuxième catégorie. Nous avons déjà eu l'occasion, dans la section sur le rapport de Rorty à l'histoire, de montrer que celui-ci ne croit pas que l'homme a une faculté, appelée raison, qui échappe à l'histoire. Rorty propose plutôt que l'homme soit vu comme un réseau de croyances et de désirs dépourvu de centre (*centerless web of beliefs and desires*). Si l'on tient vraiment à avoir une définition de la rationalité, on peut considérer avec Rorty (bien qu'il ne prétende pas présenter ici une vérité immuable) qu'il s'agit de la faculté qui essaie de « make one's web of belief as coherent, and as perspicuously structured, as possible⁶³² ». Cependant, il récuse la pertinence de chercher une telle cohérence, puisqu'il est à l'aise avec l'éclatement du soi. Par ailleurs, il considère que notre façon de diviser entre rationnel et irrationnel est le fruit d'une contingence historique et qu'elle pourrait être appelée à changer. La distinction entre le rationnel et le passionnel⁶³³ ne tient donc pas, parce que cette notion a une origine historique et parce qu'en éliminant la notion de nature humaine, on élimine également l'idée d'une telle division ferme de son être.

Selon Rorty, au siècle des Lumières, la raison était considérée le lien entre l'homme et la vérité, puisqu'on avançait que « there is a relation between the ahistorical essence of the human soul [i.e. reason] and human truth⁶³⁴. » En conséquence, on croyait que la source de l'erreur venait d'une autre partie de notre être, la partie irrationnelle⁶³⁵. Rorty avance qu'heureusement, l'homme est revenu de ces idées de grandeur et qu'il en est venu à

⁶³² *Ibid.*, p. 171.

⁶³³ Rorty parle de l'opposition entre la raison et son « autre », ce qui inclut les passions, la volonté de puissance, et l'Être heideggerien (cf. Richard Rorty, *Contingency, Irony, and Solidarity*, *op. cit.*, p. 68). Nous avons déjà annoncé que pour nos besoins, nous nous attardons au cas de figure raison-passion de l'opposition rationnel-irrationnel, dont Rorty parle à maintes occasions : cf. Richard Rorty, *Philosophy and the Mirror of Nature*, *op. cit.*, p. 212 ; *id.*, *Contingency, Irony, and Solidarity*, *op. cit.*, p. 47 ; *id.*, *Truth and Progress*, *op. cit.*, pp. 181-182 ; *id.*, « Interview », *art. cit.*

⁶³⁴ Richard Rorty, « The Priority of Democracy to Philosophy », *art. cit.*, p. 176.

⁶³⁵ Cf. *ibid.*

désacraliser cette faculté et même à nier son existence. Les penseurs qu'il associe avec ce déboulonnage de l'idole de la philosophie occidentale ont principalement œuvré au XX^e siècle, et il s'agit notamment de Freud, Dewey, Wittgenstein, Heidegger, Gadamer, Quine, Davidson, Derrida et Foucault, bien que leurs efforts découlent nécessairement du travail préalable de Nietzsche⁶³⁶. Rorty se rallie sans hésitation à cette bifurcation dans l'histoire de la pensée, comme l'a relevé T. McCarthy : « le behaviorisme épistémologique de Rorty est une variante de l'historicisme anti-rationaliste commun à la plupart des penseurs post-modernistes⁶³⁷. »

Ses motifs pour appuyer la critique récente de la raison sont multiples. Principalement, en vertu de son pragmatisme, il considère que se référer à une partie de l'homme appelée raison a dépassé sa durée de vie utile et qu'il est grand temps de passer à autre chose. Rorty reconnaît que cette notion a permis à la civilisation occidentale d'accomplir de grandes choses, notamment au niveau politique, mais il propose du même souffle que l'on s'en débarrasse maintenant qu'elle nous gêne :

[A]lthough the idea of a central and universal human component called "reason," a faculty which is the source of our moral obligations, was very useful in creating modern democratic societies, it can now be dispensed with — and *should* be dispensed with, in order to help bring the liberal utopia [...] into existence. I have been urging that the democracies are now in a position to throw away some of the ladders used in their own construction⁶³⁸.

⁶³⁶ Cf. Richard Rorty, *Contingency, Irony, and Solidarity*, *op. cit.*, p. 33 : « Freud thus helps us take seriously the possibility that there is no central faculty, no central self, called "reason" — and thus to take Nietzschean pragmatism and perspectivalism seriously » ; *id.*, *Philosophy and the Mirror of Nature*, *op. cit.*, p. 174 : « Explaining rationality and epistemic authority by reference to what society lets us say, rather than the latter by the former, is the essence of what I shall call "epistemological behaviorism," an attitude common to Dewey and Wittgenstein » ; *id.*, « The Priority of Democracy to Philosophy », *art. cit.*, p. 176 : « Philosophers such as Heidegger and Gadamer have given us ways of seeing human beings as historical all the way through. Other philosophers, such as Quine and Davidson, have blurred the distinction between permanent truths of reason and temporary truths of fact » ; *id.*, *Contingency, Irony, and Solidarity*, *op. cit.*, p. 133 : « [Derrida] is trying to get a [language] game going which cuts right across the rational-irrational distinction » ; *id.*, « Method, Social Science, and Social Hope », *art. cit.*, p. 204 : « [Dewey and Foucault] agree that rationality is what history and society make it. »

⁶³⁷ Thomas McCarthy, « Ironie privée et décence publique : le nouveau pragmatisme de Richard Rorty », *art. cit.*, p. 87.

⁶³⁸ Richard Rorty, *Contingency, Irony, and Solidarity*, *op. cit.*, p. 194. Cf. également Charles Guignon et David Hiley, « Biting the Bullet : Rorty on Private and Public Morality », *art. cit.*, p. 342 : « the demand for non-relativistic grounding makes sense only within an Enlightenment rationalist vocabulary which is

Rorty est d'avis que la notion de raison est désormais encombrante (Rorty parle d'un *clumsy tool*⁶³⁹) et qu'elle nous empêche d'atteindre nos objectifs actuels, qui sont ou devraient être de poursuivre l'expérience démocratique en regardant vers l'avant plutôt qu'en restant accroché aux catégories du passé. Il veut que l'on remplace un espoir ancien par un nouveau : « We need a redescription of liberalism as the hope that culture as a whole can be “poeticized” rather than as the Enlightenment hope that it can be “rationalized” or “scientized”⁶⁴⁰. » Rorty veut que l'on conçoive nos possibilités politiques et philosophiques d'une façon pleinement libre et affranchie, sans s'inquiéter par ailleurs de possibles effets désastreux qui pourraient en découler.

Rorty, en critiquant la raison, critique en fait l'opposition artificielle et contingente entre rationalité et irrationalité, ce qui signifie qu'il ne revendique pas l'étiquette d'irrationaliste mais propose plutôt d'éliminer ce genre d'étiquettes : « the rational-irrational distinction is less useful than it once appeared⁶⁴¹. » Ou comme le formulent C. Guignon et D. Hiley : « we would do best to simply drop the old distinctions between absolute and relative, and between rational and irrational⁶⁴². » La seule étiquette qu'il accepterait à cet égard serait celle de *nonrationalist*⁶⁴³, ce qui lui permet de déplacer le débat et d'ouvrir un nouveau front : « I want not to update either universalism or

'obsolete' in our postmodern world. The vocabulary of Enlightenment rationalism and the 'scientized culture' it inaugurated was, of course, crucial at the beginnings of liberal democracy. But, given the upshot of anti-foundationalism, this vocabulary 'has become an impediment to the progress of democratic societies' and should be replaced. »

⁶³⁹ Cf. Richard Rorty, *Contingency, Irony, and Solidarity*, *op. cit.*, p. 44.

⁶⁴⁰ *Ibid.*, p. 53.

⁶⁴¹ *Ibid.*, p. 48.

⁶⁴² Charles Guignon et David Hiley, « Biting the Bullet : Rorty on Private and Public Morality », *art. cit.*, p. 343.

⁶⁴³ Cf. Richard Rorty, *Contingency, Irony, and Solidarity*, *op. cit.*, pp. 44-45 : « In what follows I shall be trying to reformulate the hopes of liberal society in a nonrationalist and nonuniversalist way — one which furthers their realization better than older descriptions of them did. »

rationalism but to dissolve both and replace them with something else⁶⁴⁴. » Rorty est rendu ailleurs et souhaite que d'autres le suivent.

En somme, il n'est plus opportun de distinguer entre le côté rationnel et le côté passionnel de l'homme⁶⁴⁵, puisque son être n'est pas aussi tranché, fixe ou cohérent. Ce que propose Rorty est cependant dépourvu de prétention métaphysique. Il propose simplement, pour les besoins actuels, que l'on considère que l'homme n'est pas unifié et qu'il n'a pas de centre ou de partie maîtresse. Même si le dualisme rationalité-irrationalité a eu ses effets heureux pendant le siècle des Lumières et au cours de l'évolution vers la démocratie libérale, l'homme a consacré suffisamment d'énergie à creuser la dialectique rationalité-irrationalité, la question s'est épuisée et il est grand temps de la clore. Comme le formule M. Williams, la rationalité « is not the sort of thing that we can usefully theorize about⁶⁴⁶. » Cela ne signifie pas que Rorty accorde sa préférence à l'irrationnel, mais plutôt que les deux termes du dualisme sont également désuets et qu'il faut penser au-delà de ceux-ci. De ce rapport au dualisme rationalité-irrationalité découle un discours sur la démocratie libérale qui avance que ce régime est rendu ailleurs et peut très bien cesser de faire une place à la raison.

Après cette exposition de la pensée d'un auteur qui n'hésite pas à s'appropriier à sa façon (et souvent de manière iconoclaste) les questions traditionnelles de la philosophie, le contraste ne peut pas être plus grand avec Strauss, qui considère plutôt son cheminement intellectuel comme empreint de respect et d'humilité devant le poids du passé. Plus précisément, Strauss accepte la validité des dualismes classiques pensée-action, public-privé et rationalité-irrationalité et ne prétend aucunement qu'ils sont près de devenir

⁶⁴⁴ *Ibid.*, p. 67.

⁶⁴⁵ Cf. *ibid.*, p. 47.

⁶⁴⁶ Michael Williams, « Rorty on Knowledge and Truth », *art. cit.*, p. 67.

caducs, étant donné qu'ils représentent des alternatives fondamentales qui sont aussi anciennes que la pensée humaine et qui ne peuvent en être dissociées.

3.3 Strauss

Une constante dans l'œuvre de Strauss est qu'il a voulu prendre position le moins possible et exprimer des thèses les plus formelles et les moins substantielles possible. Par exemple, en parcourant son œuvre, on trouve quelques idées au sujet de la nature de l'homme, de la hiérarchie correcte de ses parties ou de la définition de son bonheur, mais Strauss reste volontairement vague. On comprend de la répugnance de Strauss envers l'historicisme que ces questions anthropologiques semblent avoir pour lui des réponses fixes et immuables, mais il ne prétend pas être en mesure d'en offrir de façon claire et explicite. Il récuse l'idée que l'homme soit parfaitement malléable et entièrement déterminé par des forces historiques qui le dépassent et qui changent avec le temps, mais sa philosophie se limite à être un mode de vie plutôt qu'une doctrine détaillée.

Le rapport de Strauss aux dualismes qui concernent les dimensions de l'homme sera donc un rapport qui ne met pas en doute le caractère immuable de ces dualismes, mais qui se contente de creuser les questions que ceux-ci soulèvent en restant le plus général possible. Strauss accepte la validité de ces dualismes classiques, car il considère que l'homme aura toujours à jongler avec ceux-ci dans sa tentative de se comprendre, mais leur articulation exacte reste à être déterminée. Néanmoins, il considère que les conditions de recherche du bonheur et de la meilleure vie ne se modifient pas avec le temps, comme il nous le montre notamment dans son traitement du dualisme pensée-action.

3.3.1 Pensée-action : la question de la meilleure vie humaine

Pour Strauss, dès qu'il y a eu pensée humaine, la question de l'opposition de la vie de pensée à la vie d'action s'est imposée à l'homme. Pour le dire dans des termes plus près de l'esprit de sa pensée, le dualisme pensée-action s'articule dans la question : la meilleure vie est-elle la vie morale-politique ou la vie philosophique? L'action ou la contemplation? Cette question de la meilleure vie n'a eu de cesse de tarauder Strauss, c'est-à-dire qu'il n'a jamais arrêté de se questionner au sujet de la valeur de la vie qu'il avait choisie, la vie de recherche et de réflexion rationnelles. Un large pan de son œuvre consiste en une confrontation de la théologie (en particulier juive) et de la philosophie, et donc en la confrontation de la vie d'obéissance à plus grand que soi et la vie de remise en question de son existence par les seules lumières de la raison humaine. Pour Strauss, ces deux modes de vie s'opposent tout à fait. Dans un texte sur *Le Guide des égarés* de Maïmonide, ce dernier étant un penseur juif du Moyen Âge qui a été important dans le processus de redécouverte par Strauss de la pensée prémoderne, Strauss écrit que la première prémisse de cette œuvre est « the old Jewish premise that being a Jew and being a philosopher are two incompatible things. Philosophers are men who try to give an account of the whole by starting from what is always accessible to man as man ; Maimonides starts from the acceptance of the Torah⁶⁴⁷. » Dans une lettre à E. Voegelin, Strauss donne encore plus directement son opinion personnelle sur le sujet : « philosophy is radically independent of faith⁶⁴⁸. » Cette question de l'opposition foi-raison devait revenir sans cesse dans son œuvre, et selon D. Tanguay, qui a retracé la généalogie de sa pensée dans *Leo Strauss : Une biographie intellectuelle*, Strauss s'est abstenu de proposer une réponse à cette question fondamentale : « La solution finale du problème théologico-politique supposerait en effet que soit réglé le

⁶⁴⁷ Leo Strauss, *Liberalism Ancient and Modern*, op. cit., p. 142.

⁶⁴⁸ Leo Strauss, lettre du 25 août 1950 à Eric Voegelin, dans Leo Strauss et Eric Voegelin, *Faith and Political Philosophy*, op. cit., p. 72.

conflit entre Athènes et Jérusalem. Cependant, [...] Strauss laisse la question ouverte et nous place devant une alternative fondamentale, en se gardant bien de la trancher pour nous⁶⁴⁹. » Ainsi, Strauss s'est attardé à la question de la meilleure vie humaine en suivant deux oppositions : l'opposition foi-raison, que nous venons d'évoquer très succinctement, et l'opposition entre vie morale-politique et vie philosophique, qui concerne directement le dualisme pensée-action et que nous nous proposons d'aborder à présent.

Pour Strauss, cette dernière opposition est aussi fondamentale et déterminante que l'opposition foi-raison. Pour assurer son bonheur, l'homme doit chercher à savoir si le choix de vie qu'il a effectué est réellement le meilleur. Cette recherche de bonheur serait plus facile s'il suffisait simplement de combiner vie d'action et vie de contemplation, mais pour Strauss, il y a, là aussi, incompatibilité radicale. La vie d'action suppose que l'on accepte sans remise en question les opinions morales et politiques qui sont celles de notre société. L'idéal de cette vie consiste à tenter de résoudre les problèmes moraux et politiques à partir du contexte particulier, parcellaire et nécessairement empreint de préjugés qui est celui de la situation présente. Par opposition, la vie contemplative se donne comme programme de tout remettre en question, autant les idéaux moraux et politiques que les théories philosophiques, à commencer par les définitions du bien et de la justice qui ont cours dans la société. Son idéal consiste à tenter de remplacer l'opinion par le savoir, quitte à ce que cela mine son adhésion aux opinions de la société. Strauss tente sans relâche de comprendre ce qu'il appelle le « fundamental tension between the requirements of philosophy and the requirements of political society⁶⁵⁰ ». Cette idée d'une tension fondamentale entre l'homme de pensée et l'homme d'action a aussi été relevée par maints

⁶⁴⁹ Daniel Tanguay, *Leo Strauss : Une biographie intellectuelle*, Paris, Grasset, 2003, p. 221.

⁶⁵⁰ Leo Strauss, *What is Political Philosophy?*, *op. cit.*, p. 229.

commentateurs⁶⁵¹. Strauss plaide pour que l'on saisisse tout le sérieux de cette confrontation, que l'on s'essaie à la trancher et, ce faisant, il va proposer ses éléments de réponse à la question de la meilleure vie. Mais avant d'exposer la réponse de Strauss, commençons par détailler plus exactement ce qu'il entend par « vie philosophique » et « vie morale-politique ».

La vie philosophique consiste fondamentalement en l'expérience d'un manque : manque de sagesse, de vérité, de connaissance, de certitude, de compréhension du tout. Strauss formule l'idée ainsi : « Philosophy is essentially not possession of the truth, but quest for the truth⁶⁵². » Dans un autre passage, auquel nous avons déjà référé à quelques reprises sans jamais le citer entièrement, Strauss se montre étonnamment explicite :

Philosophy as such is nothing but genuine awareness of the problems, i.e., of the fundamental and comprehensive problems. It is impossible to think about these problems without becoming inclined toward a solution, toward one or the other of the very few typical solutions. Yet as long as there is no wisdom but only quest for wisdom, the evidence of all solutions is necessarily smaller than the evidence of the problems. Therefore the philosopher ceases to be a philosopher at the moment at which the "subjective certainty" of a solution becomes stronger than his awareness of the problematic character of that solution⁶⁵³.

En d'autres termes, le philosophe est celui qui cherche, avec sa raison, à quitter son état d'ignorance fondamentale⁶⁵⁴. Tant qu'il restera philosophe, il s'avouera ignorant, ou loin de la sagesse, et il demeurera en *quête* de vérité. La vie philosophique est donc une vie de

⁶⁵¹ Cf. Kenneth L. Deutsch, « Leo Strauss, the Straussians, and the American Regime », dans Kenneth L. Deutsch et John A. Murley (éds), *Leo Strauss, the Straussians, and the Study of the American Regime*, Lanham, Rowman & Littlefield, 1999, p. 61 : « Strauss teaches that there is a permanent and radical disproportion between philosophy and politics » ; cf. Gregory Bruce Smith, « Athens and Washington : Leo Strauss and the American Regime », dans Kenneth L. Deutsch et John A. Murley (éds), *Leo Strauss, the Straussians, and the Study of the American Regime*, op. cit., p. 107 : « [the] unavoidable antagonism between philosophy and the laws, customs and gods of particular cities » ; cf. Daniel Tanguay, *Leo Strauss : Une biographie intellectuelle*, op. cit., p. 121 : « la fin du philosophe est diamétralement opposée à la fin de l'homme politique ou, plus adéquatement, de tout homme, membre de la cité. » ; cf. *ibid.*, p. 147 : « [le] caractère indépassable de la tension originelle entre la philosophie et la cité, entre le mode de vie désiré et le mode de vie vertueux » ; cf. *ibid.*, p. 199 : « Nous rencontrons de nouveau ces tensions fondamentales de la pensée straussienne entre vie philosophique et vie non philosophique, entre la vie selon la nature et la vie selon la convention [...]. »

⁶⁵² Leo Strauss, *What is Political Philosophy?*, op. cit., p. 11.

⁶⁵³ Leo Strauss, *On Tyranny*, op. cit., p. 196.

⁶⁵⁴ Cf. Leo Strauss, *Natural Right and History*, op. cit., p. 32 : « [...] philosophy in its original, Socratic sense : philosophy is knowledge that one does not know ; that is to say, it is knowledge of what one does not know [...]. »

recherche qui ne perd jamais espoir d'atteindre son but mais qui, en même temps, entretient une méfiance extrême envers les solutions trouvées, par peur de se tromper et de retomber dans une ignorance qui s'ignore. Selon S. Smith, Strauss essaie de faire revivre le modèle socratique de la vie philosophique, qui n'est pas une allégeance à un ensemble d'idées ou de réponses mais un mode de vie :

To practice philosophy meant not to adhere to a specific set of doctrines, a method, or much less anything like a system of ideas but to live in a certain way. The way of life of the philosophers was intended as an answer to the question, "How ought I to live?" or "What is the best way of life⁶⁵⁵?"

En théorie, un philosophe œuvre sans relâche vers son but, puisque celui-ci prime tous les autres. Le philosophe refusera donc tout rôle politique dans sa cité : « Since the philosopher is the man who devotes his whole life to the quest for wisdom, he has no time for political activity of any kind : the philosopher cannot possibly desire to rule⁶⁵⁶. » C'est une autre façon de dire que son choix de vie exclut d'emblée toute recherche d'excellence dans le domaine moral-politique. Le philosophe ne se formalise pas du fait qu'il n'agit pas⁶⁵⁷, puisque la vie de l'action n'est que distraction par rapport à son but premier, la contemplation, comme le souligne D. Tanguay : « L'essence même de la vie philosophique n'est pas en effet la défense politique de la philosophie, mais bien l'activité de contemplation liée à la vie théorique⁶⁵⁸. » Le philosophe, en somme, est celui qui met sa vie en suspens le temps de régler un certain nombre de problèmes théoriques, et qui finit par consacrer la totalité de sa vie à cette quête.

La vie morale-politique recherche, le nom le dit, la vertu morale plutôt que la vertu intellectuelle. La vertu intellectuelle cherche la remise en question des conventions, tandis que la vertu morale se situe dans un contexte et essaie d'exceller à l'intérieur de celui-ci.

⁶⁵⁵ Steven B. Smith, « Introduction : Leo Strauss Today », *art. cit.*, p. 5.

⁶⁵⁶ Leo Strauss, *On Tyranny*, *op. cit.*, p. 194.

⁶⁵⁷ Cf. Leo Strauss, lettre du 4 juin 1951 à Eric Voegelin, dans Leo Strauss et Eric Voegelin, *Faith and Political Philosophy*, *op. cit.*, p. 90 : « The philosopher is in fact essentially speaking and not "doing" [...] »

⁶⁵⁸ Daniel Tanguay, *Leo Strauss : Une biographie intellectuelle*, *op. cit.*, p. 133.

L'homme accompli de la vie morale-politique est le gentilhomme (*gentleman*), qui diffère du sage à bien des égards, mais qui est en même temps le reflet politique du philosophe ou du sage⁶⁵⁹. En effet, les deux, philosophe et gentilhomme, détournent leur regard et leurs efforts de ce qui est vulgaire pour les tourner vers ce qui est noble et beau⁶⁶⁰. La différence fondamentale entre les deux est toutefois que le philosophe recherche une forme de précision (dans la pensée) qui n'est aucunement une priorité du gentilhomme⁶⁶¹ ou, pour le dire autrement : « The gentleman as gentleman accepts on trust certain most weighty things which for the philosopher are the themes of investigation and of questioning⁶⁶². » Cela fait en sorte que le philosophe, pour poursuivre cette vocation, se désengage de la société alors même que le gentilhomme, en raison de ses capacités pour la vie pratique, est appelé à la diriger. Le gentilhomme, qui excelle dans la vie morale-politique, est donc admirable d'un certain point de vue, mais pas admirable absolument, puisque, pour reprendre les mots de D. Tanguay, « la vie politique et morale est une vie humaine incomplète⁶⁶³. » Maintenant que ces deux vies sont bien contrastées, la table est mise pour comprendre en quoi, selon Strauss, la vie philosophique est supérieure à la vie morale-politique ou, pour le dire autrement, la pensée est supérieure à l'action.

Plusieurs raisons poussent Strauss à conclure que la philosophie est une activité préférable à une vie de dévouement politique ou de recherche de vertu morale. Premièrement, le philosophe est le seul à réaliser pleinement la nature de l'homme : « man lives according to nature only by virtue of philosophizing⁶⁶⁴. » Selon D. Tanguay, cette idée

⁶⁵⁹ Cf. Leo Strauss, *Liberalism Ancient and Modern*, *op. cit.*, p. 13 : « the gentleman's virtue is a reflection of the philosopher's virtue ; one may say it is its political reflection » ; *id.*, *Natural Right and History*, *op. cit.*, p. 142 : « The gentleman is not identical with the wise man. He is the political reflection, or imitation, of the wise man. »

⁶⁶⁰ Cf. *ibid.*

⁶⁶¹ Cf. *ibid.*

⁶⁶² Leo Strauss, *Liberalism Ancient and Modern*, *op. cit.*, p. 13.

⁶⁶³ Daniel Tanguay, *Leo Strauss : Une biographie intellectuelle*, *op. cit.*, p. 199.

⁶⁶⁴ Leo Strauss, *Liberalism Ancient and Modern*, *op. cit.*, p. 131.

s'explique ainsi : l'homme est composé d'une âme et d'un corps, et puisque l'âme est plus élevée que le corps, une vie de contrôle du corps par l'âme est une vie qui est en accord avec la nature. Or l'âme a des besoins qui dépassent le domaine politique (remettre en question les conventions, par exemple), donc la nature même de l'homme montre qu'il est appelé à quitter le niveau inférieur du monde politique pour se réaliser dans la vie philosophique⁶⁶⁵. La deuxième raison pour laquelle la philosophie est supérieure à la vie morale-politique est que la vie philosophique est nécessaire, étant donné la situation de l'homme⁶⁶⁶. C'est suite au constat de son ignorance que l'homme réalise qu'il doit philosopher :

Philosophy, being knowledge of our ignorance regarding the most important things, is impossible without some knowledge regarding the most important things. By realizing that we are ignorant of the most important things, we realize at the same time that the most important thing for us, or the one thing needful, is quest for knowledge of the most important things, or philosophy⁶⁶⁷.

Strauss avance aussi que le but même de la vie politique pointe hors de celle-ci, puisque pour réaliser le but de la vie politique (qui est, selon Strauss, de préserver ce qui est bien, de fuir ce qui est mal et de déterminer la nature du meilleur régime⁶⁶⁸) nécessite que l'on réponde à des questions proprement philosophiques. Ce raisonnement mène Strauss à conclure que « the ultimate aim of political life cannot be reached by political life, but only by a life devoted to contemplation, to philosophy⁶⁶⁹. » De cela découle d'ailleurs que « seul le philosophe est vraiment vertueux, puisque la vertu authentique dépend de la connaissance⁶⁷⁰. » La troisième raison pour laquelle la vie philosophique est supérieure est que la philosophie répond à un besoin profond de l'homme. Les références à l'*eros*

⁶⁶⁵ Cf. Daniel Tanguay, *Leo Strauss : Une biographie intellectuelle*, op. cit., pp. 204-205.

⁶⁶⁶ Cf. Leo Strauss, lettre du 4 juin 1951 à Eric Voegelin, dans Leo Strauss et Eric Voegelin, *Faith and Political Philosophy*, op. cit., p. 91 : « I believe that philosophy in the Platonic sense is possible and necessary » ; cf. lettre du 25 août 1950 à Eric Voegelin, dans *ibid.*, p. 72 : Strauss mentionne qu'une de ses prémisses est que « *philosophari necesse est* ».

⁶⁶⁷ Leo Strauss, *On Tyranny*, op. cit., p. 201.

⁶⁶⁸ Cf. Leo Strauss, *What is Political Philosophy?*, op. cit., p. 10.

⁶⁶⁹ *Ibid.*, p. 91.

⁶⁷⁰ Daniel Tanguay, *Leo Strauss : Une biographie intellectuelle*, op. cit., p. 322.

philosophique sont fondamentales chez Strauss : la vie philosophique est gardée en mouvement par cet aiguillon. Deux passages nous apparaissent cruciaux à cet effet. Le premier apparaît dans *What is Political Philosophy? and Other Studies* : « In spite of its highness or nobility, [philosophy] could appear as Sisyphean or ugly, when one contrasts its achievement with its goal. Yet it is necessarily accompanied, sustained, and elevated by *eros*. It is graced by nature's grace⁶⁷¹. » Le second passage apparaît dans la correspondance de Strauss : « I think that the quarrel between philosophy and poetry may be understood on Plato's terms, philosophy meaning *the* quest for *the* truth (a quest that, for everyone who understands what that means, is an erotic affair) [...]»⁶⁷². » Ces passages nous montrent que la philosophie n'aurait aucun sens ni aucun attrait si, à mesure qu'elle livre ses maigres fruits, elle n'enchantait pas en contentant un désir fondamental de connaissance qui se satisfait de chaque petit pas effectué en direction de la sagesse. La quatrième raison de la supériorité de la vie philosophique est liée à la précédente et avance que cette vie est la seule qui rende véritablement heureux. Strauss parle d'une vie bénie (*blessed*)⁶⁷³ qui permet la félicité (*bliss*)⁶⁷⁴, bien que, de son propre aveu dans une lettre à A. Kojève, il considère également que « The happiness of contemplation is really available only from time to time, so says the philosopher⁶⁷⁵. » Quoi qu'il en soit, D. Tanguay considère que Strauss reprend à son compte l'idée de Farabi selon laquelle « philosophy is the necessary and sufficient condition of happiness⁶⁷⁶. » Force est donc de constater que selon Strauss, les non-

⁶⁷¹ Leo Strauss, *What is Political Philosophy?*, *op. cit.*, p. 40.

⁶⁷² Leo Strauss, lettre du 11 novembre 1947 à Eric Voegelin, dans Leo Strauss et Eric Voegelin, *Faith and Political Philosophy*, *op. cit.*, p. 39, c'est l'auteur qui souligne.

⁶⁷³ Cf. Leo Strauss, *Natural Right and History*, *op. cit.*, p. 143 : « The selfish or class interest of the philosophers consists in being left alone, in being allowed to live the life of the blessed on earth by devoting themselves to investigation of the most important subjects. »

⁶⁷⁴ Cf. *ibid.*, p. 75 : « man is so built that he can find his satisfaction, his bliss, in free investigation, in articulating the riddle of being. »

⁶⁷⁵ Leo Strauss, lettre du 27 juin 1949 à Alexandre Kojève, dans Leo Strauss, *On Tyranny*, *op. cit.*, p. 242. Nous citons une traduction anglaise du passage qui, dans l'original, use de vocabulaire grec et latin.

⁶⁷⁶ Leo Strauss, *What is Political Philosophy?*, *op. cit.*, p. 139. Cf. Daniel Tanguay, *Leo Strauss : Une biographie intellectuelle*, *op. cit.*, pp. 142-143, 148 et 305.

philosophes sont par définition exclus d'une vie heureuse. Par ailleurs, Strauss, conséquent, a effectivement choisi de mener la vie de philosophe qui trouve son bonheur en se tournant vers la sagesse, comme en témoigne le fait que, dans sa correspondance avec Gershom Scholem, il fait sienne, deux fois plutôt qu'une, la maxime d'Averroès *moriatur anima mea mortem philosophorum* (que mon âme meurt de la mort des philosophes)⁶⁷⁷.

Il est parfois difficile de distinguer, dans les écrits publiés par Strauss, ce qui appartient au commentaire et ce qui relève de son opinion personnelle. Il peut être utile de partir du principe selon lequel Strauss ayant avoué son penchant pour la philosophie politique classique dans sa correspondance, son interprétation de ce pan de la philosophie occidentale correspond également à l'exposition de son opinion sur les sujets dont elle a traité. Il peut également être utile d'être attentif aux passages de son œuvre qui ne peuvent, étant donné le contexte, venir que de Strauss. À ce sujet, le passage suivant, qui concerne la question de la supériorité de la vie philosophique dans le contexte de la nette cassure opérée par Machiavel, ne trompe pas : « When antitheological passion induced a thinker to take *the extreme step of questioning the supremacy of contemplation*, political philosophy broke with the classical tradition, and especially with Aristotle, and took on an entirely new character⁶⁷⁸. » Ce passage rappelle également que Strauss, bien qu'il ait cru que la philosophie est par essence contemplative, considère également que la philosophie moderne s'est fondée sur une critique de cette vision. En s'activant pour améliorer le sort de l'homme (au moyen de la science expérimentale et de la politisation de la philosophie)⁶⁷⁹,

⁶⁷⁷ Cf. Leo Strauss, lettre du 7 juillet 1973 à Gershom Scholem, dans Gershom Scholem et Leo Strauss, *Cabale et philosophie : correspondance, 1933-1973*, trad. et prés. O. Sedeyn, Paris, Éditions de l'éclat, p. 165 et lettre du 30 septembre 1973 à Gershom Scholem, dans *ibid.*, p. 168.

⁶⁷⁸ Leo Strauss, *Liberalism Ancient and Modern*, *op. cit.*, p. 201, nous soulignons.

⁶⁷⁹ Cf. *ibid.*, pp. 19-20 : « The end of philosophy is now no longer what one may call disinterested contemplation of the eternal, but the relief of man's estate » ; cf. également *id.*, *The City and Man*, *op. cit.*, pp. 3-4 : « According to the modern project, philosophy or science was no longer to be understood as essentially contemplative and proud but as active and charitable ; it was to be in the service of the relief of

la philosophie moderne a rompu avec l'équilibre qui avait cours jusque-là. En d'autres termes, les Modernes ont voulu modifier l'opposition classique entre pensée et action en faisant participer la philosophie à l'action. Strauss ne peut que désapprouver ce détour de l'histoire, puisqu'il considère que ce sont les Anciens qui ont correctement décrit la condition humaine en général et celle du philosophe en particulier.

En somme, Strauss considère que le dualisme pensée-action a sa raison d'être. Pour Strauss, ce dualisme renvoie à l'opposition entre la vie de l'action (la vie de vertu morale et politique) et la vie contemplative (la vie de vertu intellectuelle du philosophe), une opposition qui est indépassable. Cela s'explique par le fait que la vie de respect des conventions que mène le gentilhomme bien éduqué mais pas trop critique en matière intellectuelle est diamétralement opposée à une vie philosophique de remise en question de ces mêmes conventions. Ainsi, aucune synthèse ne peut être effectuée, l'homme doit choisir entre la vie morale-politique et la vie philosophique, ce qui amène Strauss à poser la question de la meilleure vie humaine. Cette question se trouve à être tranchée, sans grande surprise, en faveur de la vie philosophique, puisque celle-ci est la seule à réaliser pleinement la nature de l'homme, elle est nécessaire, elle répond à un besoin profond de l'homme (son *eros* philosophique) et elle est la seule qui rend réellement heureux. De ce rapport au dualisme pensée-action découle un discours sur la démocratie libérale qui met en garde les partisans trop enthousiastes de ce régime contre la menace qu'ils font planer sur l'atteinte de la meilleure vie par les personnes au tempérament philosophe⁶⁸⁰ et de rappeler l'importance, pour le bien de la société elle-même, de préserver quelques éléments d'aristocratie à l'intérieur de la démocratie, en s'assurant que certains reçoivent une

man's estate ; it was to be cultivated for the sake of human power ; it was to enable man to become the master and owner of nature through intellectual conquest of nature. »

⁶⁸⁰ Rappelons ici un passage déjà cité de Strauss : « While we are not permitted to remain silent on the dangers to which democracy exposes itself as well as human excellence, we cannot forget the obvious fact that by giving freedom to all, democracy also gives freedom to those who care for human excellence » (*Liberalism Ancient and Modern, op. cit.*, p. 24).

éducation de gentilhomme. À défaut de pouvoir espérer un règne des philosophes, Strauss veut à tout le moins préserver l'éducation libérale pour que l'on incorpore un peu d'aristocratie dans notre démocratie de masse, afin que cette dernière s'approche de la démocratie au sens originel⁶⁸¹. Bref, Strauss, sur la base de l'opposition entre pensée et action, dresse une hiérarchie des fins humaines et explique en quoi la vie morale-politique, bien que fort bénéfique pour la société, demeure inférieure à la vie philosophique. Or, la vie philosophique n'est pas sans incidence sur la société, puisqu'en remettant en question les conventions, elle met la société en péril. Strauss se penche sur ce problème et propose une division entre les dimensions publiques et privées de la vie philosophique.

3.3.2 *Public-privé : comment préserver la sphère publique des subversions privées du philosophe*

Strauss aborde le dualisme public-privé en contrastant l'activité essentiellement privée du philosophe⁶⁸² et l'aspect public de la vie politique. Dans un monde plus idéal, ces deux activités ne se rencontreraient pas. En d'autres termes, l'activité du philosophe ne déborderait pas du cadre privé de sa pensée solitaire et de ses discussions entre amis. Or, ses remises en question ont nécessairement une incidence sur la vie politique, puisqu'il discute aussi hors de son cercle d'initiés afin d'éviter d'être sectaire⁶⁸³. Le choc est donc

⁶⁸¹ Cf. *ibid.*, p. 5.

⁶⁸² Cf. Leo Strauss, *Persecution and the Art of Writing*, *op. cit.*, p. 21 : « There was however [in the Greek city] one activity which was essentially private and trans-political : philosophy » ; *id.*, *Liberalism Ancient and Modern*, *op. cit.*, p. 131 : « The same man who in prepolitical society would have been a member of his tribe, like everybody else, may in political society lead the strictly private life of the philosopher. » Cf. également Leo Strauss, *Persecution and the Art of Writing*, *op. cit.*, p. 17 ; Walter Nicgorski, « Allan Bloom : Strauss, Socrates, and Liberal Education », dans Kenneth L. Deutsch et John A. Murley (éds), *Leo Strauss, the Straussians, and the Study of the American Regime*, *op. cit.*, p. 214 ; Daniel Tanguay, *Leo Strauss : Une biographie intellectuelle*, *op. cit.*, p. 135.

⁶⁸³ Cf. Leo Strauss, *On Tyranny*, *op. cit.*, p. 195 : « The philosopher must leave the closed and charmed circle of the “initiated” if he intends to remain a philosopher. He must go out to the market place ; the conflict with the political men cannot be avoided. And this conflict by itself, to say nothing of its cause or its effect, is a political action. »

inévitables aux yeux de Strauss, ce qui l'a forcé à se pencher sur les rapports entre la réflexion privée et la vie politique publique.

Comme dans le cas du dualisme pensée-action, Strauss avancera qu'il y a un conflit irréconciliable entre les exigences privées et les exigences publiques. Cependant, contrairement à Rorty, il va chercher une façon de proposer une solution à cette tension plutôt que de plaider pour la séparation schizophrénique de l'ironiste libéral. Une différence fondamentale entre Rorty et Strauss est que ce dernier considère crucial de préserver les opinions, même bornées, qui ont cours dans une société, alors que Rorty ne voit pas l'utilité d'une telle précaution. C'est que Strauss considère que les opinions sont le ciment de la société. Or, la philosophie se construit à partir de la destruction de ces opinions. Strauss considère donc qu'il n'y a aucune harmonie possible entre la philosophie et la société⁶⁸⁴. Le philosophe aura à pratiquer son activité en sourdine et avec prudence.

À l'opposé de l'ironiste libéral, dont les prises de position publiques et privées sont affirmées avec une sincérité égale, dans l'esprit de Strauss, le philosophe n'est sincère que dans son activité philosophique, et feint en surface un attachement aux conventions de sa société. Ce comportement s'explique par une raison et deux motivations. La raison cruciale est l'inégalité fondamentale entre les hommes. Nous aurons l'occasion d'y revenir en abordant le dualisme égalité-inégalité dans la pensée de Strauss, donc nous nous bornerons pour le moment à mentionner que pour Strauss, tous ne peuvent être philosophes et il faut donc s'assurer que la philosophie demeure privée. Les deux motivations du philosophe responsable qui en découlent sont qu'il doit songer à la protection de la société et à sa propre protection au moment de prendre la parole de façon publique. Puisque la méthode de prédilection du philosophe pour ce faire est l'écrit, le philosophe usera d'un art d'écrire

⁶⁸⁴ Cf. Leo Strauss, *Liberalism Ancient and Modern*, *op. cit.*, p. 14 : « There is a fundamental disproportion between philosophy and the city. »

ésotérique afin de camoufler ses prises de position subversives entre les lignes de ses textes.

Comme le résume O. Sedeyn :

Telle est la philosophie *politique*, c'est-à-dire qui intègre la dimension de la relation problématique de la philosophie au politique. De là, l'art d'écrire ésotérique des philosophes classiques. S'il y a là quelque chose d'aristocratique, c'est de l'aristocratie de l'esprit et de l'intelligence qu'il s'agit. Et s'il y a "retour", c'est le retour à la *philosophie* socratique⁶⁸⁵.

Car en effet, bien des philosophes modernes ont plaidé, au moment où ils ont voulu faire entrer la philosophie dans le monde de l'action, pour une possibilité d'harmonie entre la philosophie et la société. Strauss n'est pas de cet avis.

Pourquoi le philosophe doit-il songer à la protection de la société? Nous en avons déjà glissé un mot : l'activité du philosophe attaque les bases mêmes de la société. Ces bases sont les conventions fondamentales, ces opinions non examinées sur les questions fondamentales (sur le bien, le juste, le noble, le vrai, le beau, etc.) qui lient entre eux les membres d'une société. Puisque le philosophe est celui qui réalise qu'il n'est en possession que d'opinions, et non de savoir, et qu'il doit se mettre à la recherche du savoir en remettant en question toutes ses croyances, les opinions de sa société passent inévitablement au crible. Voilà comment il faut comprendre ce passage particulièrement explicite de Strauss :

Philosophy or science, the highest activity of man, is the attempt to replace opinion about "all things" by knowledge of "all things" ; but opinion is the element of society ; philosophy or science is therefore the attempt to dissolve the element in which society breathes, and thus it endangers society⁶⁸⁶.

C'est également ainsi que cette idée de Strauss est comprise par V. Gourevitch et M. Roth :

« For Strauss the conflict between philosophy and society is inevitable because society rests on a shared trust in shared beliefs, and philosophy questions every trust and authority⁶⁸⁷. »

D'ailleurs, le danger de la philosophie est tel à ses yeux que, dans *Natural Right and*

⁶⁸⁵ Olivier Sedeyn, « Gershom Scholem et Leo Strauss », dans Leo Strauss et Gershom Scholem, *Cabale et philosophie*, *op. cit.*, pp. XXXI-XXXII, c'est l'auteur qui souligne.

⁶⁸⁶ Leo Strauss, *What is Political Philosophy?*, *op. cit.*, p. 221.

⁶⁸⁷ Victor Gourevitch et Michael S. Roth, « Introduction », *art. cit.*, p. xi.

History, il avance qu'introduire directement, sans les précautions d'usage, le droit naturel dans une société particulière attachée à ses opinions et à ses mythes aurait l'effet de la dynamite⁶⁸⁸. En d'autres termes, une société particulière n'est jamais prête à accueillir le « bien en soi » et demeure attachée à son bien conventionnel car tout ce par quoi elle existe en dépend, de la même façon qu'illuminer le fond de la caverne de Platon avec la lumière du jour ne fait qu'éblouir ses habitants au lieu de les guider⁶⁸⁹.

Le danger appréhendé par Strauss n'est d'ailleurs pas envisagé de façon purement théorique et spéculative. Il considère que les sociétés occidentales contemporaines ont déjà commencé à ressentir les effets d'une critique de ses fondements, à la seule différence que cette critique n'est pas faite selon les principes d'une philosophie authentique mais plutôt selon les présupposés de l'historicisme et du positivisme. Dans les paragraphes bien connus qui ouvrent *Natural Right and History*, Strauss déplore que l'influence de la pensée allemande ait fait perdre aux Américains leur adhésion inconditionnelle aux principes de leur Déclaration d'indépendance⁶⁹⁰. Un passage analogue au début de *The City and Man* aborde cette fois l'idée d'une crise généralisée de l'Occident : « a society which was accustomed to understand itself in terms of a universal purpose, cannot lose faith in that purpose without becoming completely bewildered⁶⁹¹. » Strauss déplore donc que certains courants intellectuels n'aient compris le danger qu'ils peuvent représenter pour la cohésion et la stabilité d'une société et qu'ils n'aient compris la nécessité de préserver le domaine public des effets d'enquêtes spéculatives privées.

⁶⁸⁸ Cf. Leo Strauss, *Natural Right and History*, *op. cit.*, p. 153.

⁶⁸⁹ Cf. *ibid.*, pp. 11-12 : « The cave is the world of opinion as opposed to knowledge. » Cf. également William A. Galston, « Leo Strauss's Qualified Embrace of Liberal Democracy », dans Steven B. Smith (éd), *The Cambridge Companion to Leo Strauss*, *op. cit.*, p. 195 : « practical politics is the realm of opinion or belief rather than knowledge or philosophical understanding. »

⁶⁹⁰ Cf. Leo Strauss, *Natural Right and History*, *op. cit.*, p. 1-2.

⁶⁹¹ Leo Strauss, *The City and Man*, *op. cit.*, p. 3.

Pourquoi maintenant le philosophe a-t-il à songer à sa propre protection au moment de faire de la philosophie en public? La société qui prend conscience des effets de l'activité philosophique et de sa radicale remise en question des principes les plus sacrés et fondamentaux de la société ne peut que se sentir menacée par le philosophe. Elle peut ainsi vouloir se venger de l'affront porté par le philosophe. Le seul exemple de Socrate suffit à convaincre qu'un tel danger guette le philosophe. Le titre de *Persecution and the Art of Writing* s'explique donc par la menace de persécution qui a plané sur les philosophes, surtout dans les époques passées, il faut l'avouer. Cependant, selon Strauss, cette persécution n'a commencé à se dissiper qu'à partir du milieu du XVII^e siècle⁶⁹². Jusqu'à ce moment, les philosophes sont demeurés persuadés que « philosophy as such was suspect to, and hated by, the majority of men⁶⁹³ », et ce n'est que dans la période moderne que cet état de fait a été considéré comme un accident de l'histoire que l'on pourrait renverser⁶⁹⁴. Et d'ailleurs, la persécution peut prendre divers visages, de l'ostracisme social jusqu'à l'Inquisition espagnole⁶⁹⁵, et il ne faudrait pas conclure trop hâtivement que les philosophes d'aujourd'hui jouissent d'une liberté totale d'opinion. Strauss tient à souligner que « absolute tolerance is altogether impossible ; the allegedly absolute tolerance turns into ferocious hatred of those who have stated most clearly and most forcefully that there are unchangeable standards founded in the nature of man and the nature of things⁶⁹⁶. » Comme quoi la tolérance extrême ne peut aller jusqu'à tolérer une thèse qui remet en doute les

⁶⁹² Cf. Leo Strauss, *Persecution and the Art of Writing*, *op. cit.*, p. 33 : « After about the middle of the seventeenth century an ever-increasing number of heterodox philosophers who had suffered from persecution published their books not only to communicate their thoughts but also because they desired to contribute to the abolition of persecution as such. »

⁶⁹³ *Ibid.*, p. 34.

⁶⁹⁴ Cf. *ibid.*, p. 33.

⁶⁹⁵ Cf. *ibid.*, p. 32.

⁶⁹⁶ Leo Strauss, *Liberalism Ancient and Modern*, *op. cit.*, p. 63.

principes derrière cette tolérance. La nécessité de « mentir pour se cacher⁶⁹⁷ », pour reprendre l'analyse de G. Leroux, serait donc toujours d'actualité. Cela est rendu possible au moyen de l'art d'écrire.

Strauss a découvert l'art d'écrire ésotérique alors qu'il entreprenait sa redécouverte de la pensée prémoderne. Plus précisément, c'est en étudiant attentivement *Le Guide des égarés* de Maïmonide qu'il a découvert « a method of allusive writing which develops in circumstances of political or social pressure or persecution and which also rises out of the author's fear of harming society⁶⁹⁸ », pour reprendre la formulation synthétique de S. Pines. De tels auteurs ont résolu la quadrature du cercle qui consistait à propager leur pensée sans en retirer les inconvénients qui devraient normalement en découler. Leur stratégie fut d'écrire entre les lignes de leurs ouvrages⁶⁹⁹ ou, en d'autres termes, d'user de ruse et de stratagèmes pour ne révéler le fond de leur pensée qu'aux lecteurs attentifs et réfléchis. Un texte aurait donc deux niveaux : le niveau exotérique, destiné à la masse, et le niveau ésotérique, destiné aux initiés. L'objectif poursuivi n'est pas, comme le prétend G. Leroux, de manipuler son auditoire⁷⁰⁰, mais bien de le protéger tout en se protégeant soi-même. L'intention profonde est bienveillante, quoiqu'un peu condescendante. Une telle forme d'écriture est remarquable car elle permet de réunir deux objectifs contradictoires :

It has all the advantages of private communication without having its greatest disadvantage — that it reaches only the writer's acquaintances. It has all the advantages of public communication without having its greatest disadvantage — capital punishment for the author⁷⁰¹.

En effet, la communication orale permet d'adapter son discours à son auditoire et à ne révéler que ce que l'on veut à qui on le veut, mais un livre peut tomber entre n'importe

⁶⁹⁷ Georges Leroux, « Censure et contre-pouvoir : l'exemple de Leo Strauss », dans *Les Écrits*, n° 119 (avril 2007), p. 49.

⁶⁹⁸ Schlomo Pines, « On Leo Strauss », dans *The Independent Journal of Philosophy*, vol. 5/6 (1988), p. 170.

⁶⁹⁹ Cf. Leo Strauss, *Persecution and the Art of Writing*, *op. cit.*, p. 24.

⁷⁰⁰ Cf. Georges Leroux, « Censure et contre-pouvoir : l'exemple de Leo Strauss », *art. cit.*, p. 49.

⁷⁰¹ Leo Strauss, *Persecution and the Art of Writing*, *op. cit.*, p. 25.

quelle main et il est le même pour chaque lecteur. L'astuce de celui qui use d'art d'écrire ésotérique est d'écrire un texte qui ne se présente pas de la même façon à chacun. Sans entrer dans le détail des techniques qui sont employées à cette fin, mentionnons celles dont Strauss nous fait part : obscurité du plan, contradictions à l'intérieur d'une œuvre ou entre des œuvres différentes, omission d'étapes importantes de l'argumentation, utilisation d'un personnage dont on désapprouve comme porte-parole de vérités importantes mais dangereuses, pseudonymes, répétitions inexactes d'assertions déjà évoquées, expressions étranges⁷⁰². Les énumérations dont nous tirons cette liste sont d'ailleurs explicitement présentées par Strauss comme incomplètes (il les termine par « and so on » et par « etc. »), ce qui remet la découverte complète de l'art d'écrire entre les mains de son lecteur. Ces diverses stratégies dans l'écriture visent à n'éveiller les soupçons que des lecteurs alertes, qui sont les seuls qui méritent d'avoir accès aux thèses subversives mais capitales pour une vie de réflexion rationnelle. Seuls ceux-là sont en mesure de comprendre l'importance de se protéger et de préserver sa société contre les dangers d'un discours trop franc. Strauss tente ainsi de montrer comment la pensée philosophique a pu se propager et progresser de façon souterraine.

En somme, Strauss accepte la pertinence du dualisme public-privé et il l'interprète comme l'opposition entre la pensée philosophique, essentiellement privée, et la vie publique d'une société. Ces deux sphères sont en confrontation et il est impossible d'en réussir une réconciliation. Strauss a découvert que dans l'histoire de la pensée, les grands auteurs, conscients de cette contradiction fondamentale, de l'inégalité indépassable des hommes, de la nécessité de se défendre contre la persécution et de l'importance de garantir la société de la corrosion philosophique des opinions à la base de celle-ci, ont élaboré une technique d'écriture permettant une porte de sortie au philosophe qui veut exercer son

⁷⁰² Cf. *ibid.*, pp. 31 et 36.

activité en toute quiétude et de façon responsable. Celle-ci use d'un certain nombre de techniques afin de dire les choses sans les dire ouvertement. De ce rapport au dualisme public-privé découle un discours sur la démocratie libérale qui considère déléter la bifurcation récente de l'histoire de la pensée qui présuppose désormais qu'il existe une harmonie entre la philosophie et la société⁷⁰³. La démocratie libérale ne se porte que moins bien depuis que des penseurs influents ont réussi à propager l'idée qu'il est dans l'intérêt de la société comme de ses membres de permettre une liberté d'expression sans bornes explicites. Comme nous l'avons vu, les principes puissants à l'origine de la nation américaine sont sapés par une critique irresponsable de leur validité absolue, pour ne mentionner que cet exemple. La rationalité peut donc tout autant faire des ravages aujourd'hui qu'à l'époque de Socrate, et d'ailleurs Strauss reprend substantiellement la vision classique de cette dimension de l'homme en adhérant à la division classique de l'âme humaine en une partie rationnelle et une partie irrationnelle.

3.3.3 Rationalité-irrationnalité : vers une hiérarchie correcte de l'âme

Nous abordons ce dualisme par l'angle de l'opposition chez l'homme entre sa partie rationnelle et sa partie passionnelle. Strauss se conforme une fois de plus à la tradition à cet égard, considérant qu'il est correct de diviser l'âme de cette façon. Il déplore toutefois que la partie rationnelle de l'homme se trouve aujourd'hui à être niée, et va jusqu'à avancer que le rationalisme moderne est en crise. La négation de la rationalité de l'homme se fait par le biais d'un travers moderne dont Strauss traite abondamment dans ses écrits : la tendance actuelle à interpréter le haut par le bas et à nier toute grandeur à l'homme. Dans le cas qui nous concerne, cela se concrétise par une tendance à comprendre « the rational in terms of

⁷⁰³ Cf. Leo Strauss, *The City and Man*, *op. cit.*, p. 37.

the subrational⁷⁰⁴ » ou, pour le dire autrement, tout ce que l'on peut avoir tendance à attribuer à la faculté de la raison serait plutôt attribuable à ses passions. La pensée traditionnelle ou classique aurait rationalisé les motivations de l'homme au lieu de les voir telles qu'elles sont : irrémédiablement causées et non causantes. L'homme ne serait pas, selon cette tendance moderne, en maîtrise de lui-même par le biais de sa raison, mais uniquement le jouet de pulsions hors de son contrôle. Strauss soulève une difficulté à ce stade : « it seems to be impossible to give an adequate account of human ends by conceiving of them merely as posited by desires or impulses⁷⁰⁵. » Strauss ne tombe cependant pas dans l'excès inverse qui consisterait à exagérer le rôle de la raison chez l'homme. Dans sa réplique à Kojève publiée dans *On Tyranny*, Strauss reproche au projet de l'État universel et homogène de sous-estimer le pouvoir de la passion, car les hommes, qui ne sont pas toujours rationnels, risquent d'être insatisfaits même dans un État qui respecte entièrement sa dignité et qui institutionnalise l'égalité d'opportunité⁷⁰⁶. Dans sa correspondance, Strauss avait déjà élaboré sur une idée apparentée : « human beings are irrational ; they manage to destroy the simply rational communal life⁷⁰⁷. » Strauss se défendrait donc de minimiser l'influence de l'irrationalité sur la marche de l'humanité, et prétendrait uniquement viser à découvrir la part exacte du rationnel et de l'irrationnel dans l'action humaine. Cela le mène à considérer que civilisation et rationalité marchent de concert et que ce qui fait la fierté et la grandeur de l'homme est attribuable à la raison : « By civilisation, we understand the conscious culture of humanity, i.e. of that which makes a human being a human being, i.e. the conscious culture of reason⁷⁰⁸. »

⁷⁰⁴ Leo Strauss, *Liberalism Ancient and Modern*, *op. cit.*, p. 207.

⁷⁰⁵ Leo Strauss, *Natural Right and History*, *op. cit.*, p. 8.

⁷⁰⁶ Cf. Leo Strauss, *On Tyranny*, *op. cit.*, p. 207.

⁷⁰⁷ Leo Strauss, lettre du 22 août 1948 à Alexandre Kojève, dans Leo Strauss, *On Tyranny*, *op. cit.*, p. 237.

⁷⁰⁸ Leo Strauss, « German Nihilism », *art. cit.*, p. 365.

L'homme ne serait donc pleinement homme qu'en cultivant sa raison. Cela aborde la question de la hiérarchie des parties de l'âme humaine. Puisque celle-ci comporte deux facettes, comment celles-ci doivent-elles s'articuler, comment faut-il organiser leurs rapports? Y a-t-il d'abord une bonne façon de les ordonner? Strauss considère que oui, car comme il le dit dans un passage qui contraste la philosophie et la politique,

everything which comes into being through human action and is therefore perishable or corruptible presupposes incorruptible and unchangeable things — for instance, the natural order of the human soul — with a view to which we can distinguish between right and wrong actions⁷⁰⁹.

Il s'agit certes d'un présupposé, mais dans l'optique de Strauss, il s'agit d'un présupposé nécessaire à la réflexion philosophique⁷¹⁰. Comment maintenant cet ordre naturel de l'âme se concrétise-t-il? Selon l'interprétation de D. Tanguay, une partie de l'homme est clairement supérieure en dignité : « La constitution naturelle de l'homme permet de distinguer les besoins du corps des besoins de l'âme. L'âme étant plus élevée que le corps, c'est la vie en accord avec la raison et l'intelligence humaines qui est la vie conforme à l'ordre naturel de l'homme⁷¹¹. » Ce passage reprend une idée du droit naturel classique, mais étant donné la proximité déjà établie de Strauss avec la pensée ancienne ainsi que la préface de 1971 de *Natural Right and History* où il reconnaît son penchant pour le droit naturel classique, nous sommes en droit d'attribuer cette conviction à Strauss lui-même. La conséquence de cette hiérarchie est que l'homme est appelé à exercer un contrôle sur ses passions au moyen de sa raison⁷¹². C'est ainsi que l'homme fera honneur aux potentialités et aux spécificités de sa nature : « That which distinguishes the human soul from the souls

⁷⁰⁹ Leo Strauss, *Liberalism Ancient and Modern*, *op. cit.*, p. 13.

⁷¹⁰ Daniel Tanguay affirme d'ailleurs que ce présupposé est admis sans équivoque par Strauss : « Selon Strauss, il existe donc un plan où la présence de la téléologie ne fait aucun doute ; celui de l'ordre naturel des fins humaines » (*Leo Strauss : Une biographie intellectuelle*, *op. cit.*, p. 204).

⁷¹¹ *Ibid.*

⁷¹² Cf. Leo Strauss, *Liberalism Ancient and Modern*, *op. cit.*, p. 131 : « We see again that religion may exert a salutary restraint. It is surely greatly preferable that the restraint be exerted by philosophy, which restrains the desires while it takes away the fear of the gods » ; cf. également Daniel Tanguay, *Leo Strauss : Une biographie intellectuelle*, *op. cit.*, p. 196 : « l'homme, pour atteindre sa perfection, doit exercer une certaine contrainte sur ses passions [...]. »

of the brutes, that which distinguishes man from the brutes, is speech or reason or understanding. Therefore, the proper work of man consists in living thoughtfully, in understanding, and in thoughtful action⁷¹³. »

Le fait d'ordonner son âme selon sa nature mène au bonheur, puisque « the good order of the soul is philosophizing⁷¹⁴ », et nous avons déjà vu en quoi, pour Strauss, la philosophie conduit au bonheur. Le lien entre l'ordre de l'âme et la philosophie est qu'en ordonnant son âme, le philosophe s'approche de l'ordre des choses, ou de l'ordre du tout, pour utiliser la terminologie straussienne : « the well-ordered soul is more akin to the eternal order, or to the eternal cause or causes of the whole, than is the chaotic soul⁷¹⁵. » Cette dernière assertion est présentée par Strauss comme un présupposé (*assumption*), mais puisque toute la vision de la philosophie de Strauss se met en branle à partir de celui-ci, nous estimons que Strauss la partage (tout en étant conscient que sa démonstration reste à être faite)⁷¹⁶. Strauss la développe dans sa correspondance avec Kojève en avançant l'idée que l'âme humaine est la seule partie du tout qui est ouverte au tout⁷¹⁷. Ainsi, l'âme du philosophe, en travaillant à devenir bien ordonnée, se rapproche du tout qu'il essaie de comprendre. La philosophie, en cherchant la sagesse, répond donc au « deepest longing of the human soul⁷¹⁸ » et satisfait l'homme.

⁷¹³ Leo Strauss, *Natural Right and History*, *op. cit.*, p. 127. Ce passage survient dans une discussion de thèses classiques, mais nous l'attribuons à Strauss pour les raisons déjà évoquées.

⁷¹⁴ Leo Strauss, *On Tyranny*, *op. cit.*, p. 201.

⁷¹⁵ *Ibid.*

⁷¹⁶ Strauss avance aux pages 201-202 de *On Tyranny*, *op. cit.*, qu'on peut très bien faire de la philosophie sans ce présupposé, comme en témoignent les exemples de certains présocratiques comme Démocrite et des philosophes modernes, mais que cela semble empêcher d'expliquer adéquatement « the immediate pleasure which the philosopher experiences when he sees a well-ordered soul or the immediate pleasure which we experience when we observe signs of human nobility » (201).

⁷¹⁷ Leo Strauss, lettre à Alexandre Kojève du 28 mai 1957, dans Leo Strauss, *On Tyranny*, *op. cit.*, p. 279 : « In the case of man, the end is complex because man is both simply a part of the whole (like the lion or the worm) and that unique part of the whole which is open to the whole. (Only the souls of men have seen the ideas prior to birth). »

⁷¹⁸ *Ibid.*, p. 210.

En somme, Strauss tend à pencher pour une vision de l'âme humaine qui divise celle-ci entre une partie rationnelle et une partie passionnelle, et la raison doit primer les passions, les mettre au pas. Cela permet à l'homme d'avoir une âme bien ordonnée, de refléter l'ordre du tout, d'être philosophe et d'être heureux. De ce rapport au dualisme rationalité-irrationalité découle un discours sur la démocratie libérale qui prétend que, puisque ce régime s'est érigé sur les bases de la philosophie moderne, il devra demeurer vigilant pour ne pas être emporté par la crise de la rationalité qui secoue la pensée moderne. Strauss plaide pour une démocratie qui se rapproche du sens originel de la démocratie et qui se soucie du véritable bien politique, à savoir la progression des citoyens vers la vertu. Cependant, la pensée moderne, en minant l'importance de la raison et en construisant un nouveau droit naturel sur la base des passions (détour de l'histoire inauguré par Hobbes⁷¹⁹), a tout mis en place pour une autodestruction de la raison. Strauss est explicite à cet effet dans un court texte à saveur autobiographique, mentionnant ceci concernant l'époque de ses recherches sur Spinoza : « I began [...] to wonder whether the self-destruction of reason was not the inevitable outcome of modern rationalism as distinguished from premodern rationalism, especially Jewish-medieval rationalism and its classical (Aristotelian and Platonic) foundation⁷²⁰. » Cette idée d'une autodestruction prévisible et programmée de la raison n'a pas manqué d'être relevée par divers commentateurs de Strauss⁷²¹. Elle ne fait qu'étayer davantage la thèse que Strauss se situe spirituellement plus près des Anciens que des Modernes.

⁷¹⁹ Cf. Daniel Tanguay, *Leo Strauss : Une biographie intellectuelle*, op. cit., p. 308.

⁷²⁰ Leo Strauss, *Liberalism Ancient and Modern*, op. cit., p. 257.

⁷²¹ Cf. Christopher Bruell, « A Return to Classical Political Philosophy and the Understanding of the American Founding », dans *The Review of Politics*, vol. 53, n° 1 (hiver 1991), pp. 174 et 186 ; Susan Shell, « "To Spare the Vanquished and Crush the Arrogant" : Leo Strauss's Lecture on "German Nihilism" », dans Steven B. Smith (éd), *The Cambridge Companion to Leo Strauss*, op. cit., p. 179 ; Thomas G. West, « Leo Strauss and the American Founding », dans *The Review of Politics*, vol. 53, n° 1 (hiver 1991), p. 158 ; Gregory Bruce Smith, « Athens and Washington : Leo Strauss and the American Regime », art. cit., p. 110.

Les contrastes entre les rapports de Rawls, Rorty et Strauss aux dualismes qui concernent les dimensions de l'homme ne pourraient être plus grands. Rawls n'y voit pas de grandes tensions fondamentales, Rorty y voit des catégories que l'on peut manipuler ou ignorer à sa guise et Strauss considère qu'elles initient l'homme à des problèmes cruciaux et possiblement insolubles. Les conséquences que cela entraîne sur leurs discours sur la démocratie libérale est que Rawls considère que le régime démocratique est tout à fait envisageable et viable car il ne repose pas sur une contradiction fondamentale ; Rorty considère que le régime démocratique peut bien évoluer de la façon qu'il le souhaite, car il n'est pas moins contingent et flottant que le reste des choses en ce bas monde ; et Strauss considère que le régime démocratique court à sa perte s'il ne tient pas compte des contradictions indépassables à l'œuvre dans les parties de la vie humaine. Cependant, puisque toute vision de l'avenir de la démocratie libérale doit proposer une solution concrète aux problèmes qu'elle peut rencontrer, il nous apparaît plus judicieux d'envisager les choses à la manière de Rawls ou de Rorty, plutôt qu'à celle de Strauss. Alors que ce dernier retarde en grande partie la marche de la démocratie libérale en jetant des questions en travers de son chemin, Rawls et, dans une moindre mesure, Rorty donnent une marche à suivre pour s'en sortir.

Maintenant que chaque philosophe s'est aventuré sur le terrain des autres, il est temps pour nos trois auteurs de se plier aux exigences de la démocratie libérale elle-même et de se positionner face aux concepts qui sont les siens : la justice, la liberté et l'égalité.

4. LA DÉMOCRATIE LIBÉRALE ET LES PRINCIPES DÉMOCRATIQUES

Pour terminer notre examen thématique de l'avenir de la démocratie libérale, nous aborderons trois principes incontournables de la démocratie libérale. Nous les aborderons une fois de plus sous la forme de dualismes, et donc selon les oppositions suivantes : justice-arbitraire, liberté-dépendance et égalité-hiérarchie. Puisque la formulation de ces dualismes risque de surprendre, une explication s'impose. Notre intention est d'aborder les catégories morales éminemment centrales à la vie démocratique que sont la justice, la liberté et l'égalité, et le choix des termes de ces trois dualismes a été effectué de façon à ce que le pendant de l'alternative soit le plus général, le plus neutre et le plus classique possible. La justice en tant que principe d'action et de distribution sage et ordonné s'oppose ainsi au règne chaotique de l'arbitraire ; la liberté, prise au sens d'affranchissement, s'oppose de la façon la plus nette à la notion de dépendance (au pouvoir, aux autres, aux choses, etc.) ; et opposer l'égalité à la hiérarchie permet d'aborder les principales formes d'inégalités, celles de capacité et de ressources. Utiliser des dualismes aussi antithétiques nous permet d'aborder des questions pertinentes pour la démocratie libérale mais d'un point de vue qui transcende notre sensibilité immédiatement démocratique et notre limitation historique. Cela sera particulièrement visible dans le traitement que réservera Strauss à ces dualismes. En effet, moins emballé par les principes démocratiques, il s'opposera nettement aux démocrates convaincus que sont Rawls et Rorty, qui ne remettent pas en question les acceptions démocratiques de la justice, de la liberté et de l'égalité.

4.1 Rawls

Chez Rawls, les trois dualismes liés à la démocratie s'abordent tout naturellement dans l'ordre justice-liberté-égalité présenté plus haut. En effet, toute son entreprise philosophico-politique est une vaste explicitation de sa vision de la justice, et celle-ci s'articule autour de deux principes de justice, dont le premier concerne la liberté et le second, l'égalité. Son traitement de ces trois dualismes permet de voir dans le détail la nature de la prise en compte par Rawls de ces fondements de la démocratie libérale, et donc de voir que tout en étant un démocrate conventionnel dans ses principes généraux, il se permet quelques originalités qui ont marqué la philosophie politique, comme une définition novatrice de l'équité qui se fonde sur le choix libre et une vision de l'égalité qui introduit le principe de différence.

4.1.1 Justice-arbitraire : mieux définir l'arbitraire au moyen de la notion d'équité

La question de la justice est à la fois familière et mystérieuse. Dès son plus jeune âge, l'enfant proteste à l'effet que telle ou telle chose est injuste, mais définir cette notion une fois grand pose rapidement problème, ainsi que l'avait déjà relevé Platon⁷²². L'adulte peut trouver un début de réponse en affirmant que la justice est de rendre à chacun son dû, mais cela n'est pas un guide suffisant. Le dualisme justice-arbitraire serait effectivement celui qui permet de distinguer entre une action ou une politique qui respecte la mesure et la proportionnalité, et une action ou une politique qui résulte d'une ingérence en contradiction avec cette échelle. Mais tout le mystère réside dans l'application de ce principe théorique à des situations concrètes. Rawls adhère lui-même à cette vision extrêmement générale de la justice (« social justice is to give every man his due⁷²³ »), mais il admet du même souffle

⁷²² Cf. Platon, *Premier Alcibiade*, 110b sqq.

⁷²³ John Rawls, *A Theory of Justice : Revised Edition*, op. cit., p. 35.

qu'il s'agit d'une trivialité, et donc d'un guide bien trop faible. C'est à travers la façon dont il opposera le juste à l'arbitraire que nous pourrons dessiner avec plus de précision les contours de son idée sur la justice. La vision de la justice de Rawls est ambitieuse⁷²⁴, elle n'est atteinte que dans la société bien ordonnée, de laquelle les sociétés actuelles ne peuvent s'approcher que bien lentement. Néanmoins, Rawls considère que son projet est réaliste et que nous commencerons à en goûter les fruits dès le moment où nous en amorcerons notre approche.

Rawls est clair au sujet du fait qu'il propose sa vision de la justice, laquelle est une théorie qui vise à répondre à certains problèmes moraux et politiques et qui s'appuie néanmoins sur une longue histoire philosophico-politique. Ces problèmes sont si importants qu'ils paraissent nécessiter une nouvelle théorie de la justice. Notamment, la théorie de l'utilitarisme, en vogue au moment de la parution de *A Theory of Justice*, aboutit à certaines impasses, comme lorsqu'elle doit expliquer exactement en quoi l'esclavage est totalement injuste⁷²⁵. Le virage que prend la théorie de la justice de Rawls dès ses débuts est celui de la théorie de la justice comme équité (*justice as fairness*). Comme il l'explique dans un article précédant de plus de 10 ans la parution de *A Theory of Justice*, les concepts de justice et d'équité ne sont pas des synonymes, mais l'équité est une partie importante et fondamentale du concept de justice⁷²⁶. En d'autres termes, pour Rawls, comprendre l'équité nous permet de comprendre un large pan de la justice. Cela signifie que dans sa pensée, l'arbitraire, qui s'oppose au juste, consistera en ce qui est inéquitable, et dans son optique, l'inéquitable est ce qui n'a pas été accepté ouvertement et en toute liberté par les partis⁷²⁷. Cela explique

⁷²⁴ Cf. John Rawls, *Lectures on the History of Political Philosophy*, *op. cit.*, p. 11 : « All existing allegedly liberal democracies are highly imperfect and fall far short of what democratic justice would seem to require. »

⁷²⁵ Cette question apparaît au moins dès 1958, dans John Rawls, « Justice as Fairness », dans *Collected Papers*, *op. cit.*, p. 67 : « Utilitarianism cannot account for the fact that slavery is always unjust [...]. »

⁷²⁶ Cf. *ibid.*, p. 47.

⁷²⁷ Encore une fois, cette idée apparaît au moins dès 1958, dans *ibid.*, p. 59 : « A practice is just or fair, then, when it satisfies the principles which those who participate in it could propose to one another for mutual

pourquoi Rawls a voulu passer par la méthode de la position originelle et du voile d'ignorance pour parvenir aux principes de justice : il faut que les sociétaires s'entendent en toute équité sur les règles qui les régiront. Il faut imaginer un moment où les sociétaires, avant de prendre part à la société, déterminent et acceptent ce que sera son fonctionnement. Rawls étendra par la suite la notion d'arbitraire aux inégalités de talent ou de situation, comme nous le verrons lorsque nous aborderons son rapport au dualisme égalité-hiérarchie.

La justice comme équité part ainsi du principe selon lequel ce à quoi chacun consent est équitable et donc juste. Une théorie de la justice ne peut s'appliquer à l'ensemble des citoyens d'une démocratie si l'on ne peut pas imaginer que chacun aurait pu l'accepter, une fois celle-ci présentée adéquatement. C'est un peu comme lorsque les participants à un jeu s'entendent sur les règlements avant de commencer : tout ce qui arrivera par la suite sera forcément équitable et donc juste⁷²⁸. La nature ouverte de la discussion et des règles est d'ailleurs ce qui permet aux yeux de C. Audard d'éviter l'arbitraire : « cette procédure est *publique*, ce qui empêche toute imposition arbitraire de principes inacceptables si on les connaissait⁷²⁹. » Pour Rawls, les membres d'une société sont placés devant le problème de la juste répartition des avantages sociaux, et pour s'assurer d'une répartition équitable, ils doivent atteindre une forme d'entente *a priori* sur la façon de l'effectuer⁷³⁰. Rawls est bien conscient que personne n'a choisi de naître dans la société qui est la sienne, mais la justice comme équité vise à rendre l'adhésion à la société aussi volontaire que possible, car elle

acceptance under the aforementioned circumstances. People engaged in a just, or fair, practice can face one another openly and support their respective positions, should they appear questionable, by reference to principles which it is reasonable to expect each to accept. It is this notion of the possibility of mutual acknowledgment of principles by free persons who have no authority over one another which makes the concept of fairness fundamental to justice. »

⁷²⁸ Cf. *ibid.*, p. 50.

⁷²⁹ Catherine Audard, *Qu'est-ce que le libéralisme?*, *op. cit.*, p. 423, c'est l'auteur qui souligne.

⁷³⁰ Cf. John Rawls, *A Theory of Justice : Revised Edition*, *op. cit.*, p. 10.

permet de vivre selon des principes qui auraient été les siens si l'on avait eu à choisir⁷³¹. La solution au problème de la répartition qui contenterait tout le monde consistera, plaide Rawls, en les deux principes de justice⁷³². Comme cela se précisera après *A Theory of Justice*, Rawls se limite à proposer « “une” théorie de la justice, valable dans un contexte précis⁷³³ », mais il n'en demeure pas moins qu'il propose une piste de solution qui serait perçue comme équitable au sein des sociétés de tradition démocratique.

Rawls proposera un outil méthodologique pour résoudre le problème de faire accepter à une société déjà formée quels seraient les principes de justice sur lesquels elle se serait entendu si elle avait pu faire l'exercice avant de former une société. Cet outil, que nous avons évoqué à plusieurs reprises, est celui de la position originelle (*original position*). Il s'agit d'une expérience de pensée (tout à fait hypothétique et aucunement historique⁷³⁴) par laquelle chacun est appelé à se demander quels principes de justice il aurait acceptés s'il avait eu à s'entendre, avant de commencer à coopérer avec les autres, sur les modalités de cette coopération. Afin de s'assurer que le résultat de cette expérience soit équitable et conserve l'adhésion de chacun une fois la société en marche, Rawls a imaginé que les gens placés dans la position originelle seraient placés derrière un voile d'ignorance (*veil of ignorance*). Ce voile les empêche de connaître leurs propres caractéristiques particulières dans la société. La liste de ces caractéristiques est plutôt longue, mais mentionnons que la personne placée derrière ce voile ignore sa classe sociale, son statut social et son rang économique, intellectuel et physique, sa conception personnelle du bien et les particularités

⁷³¹ Cf. *ibid.*, p. 12 : « Yet a society satisfying the principles of justice as fairness comes as close as a society can to being a voluntary scheme, for it meets the principles which free and equal persons would assent to under circumstances that are fair. »

⁷³² Cf. John Rawls, *Justice as Fairness : A Restatement*, *op. cit.*, p. 7 : « The role of the principles of justice (as part of a political conception of justice) is to specify the fair terms of social cooperation. »

⁷³³ Catherine Audard, *Qu'est-ce que le libéralisme?*, *op. cit.*, p. 784 note 17.

⁷³⁴ Cf. John Rawls, *A Theory of Justice : Revised Edition*, *op. cit.*, p. 104.

de sa psychologie⁷³⁵. Selon Rawls, cela est nécessaire afin que l'on parvienne à un accord sur les principes de base de la société. Ignorant tout au sujet de leurs particularités, il est impossible aux gens placés dans la position originelle d'user de stratégie pour s'arroger des avantages, en tentant par exemple de favoriser les catégories de citoyens dont ils font partie. Pour reprendre l'analogie du jeu, il serait inéquitable que les participants sachent dans quelle équipe ils seront et qu'ils utilisent cette information pour octroyer des avantages aux membres de cette équipe. La justice et l'équité seraient donc garanties, ce qui mène V. Gourevitch, pourtant critique de Rawls, à avancer : « Rawls' "veil of ignorance" is justice's familiar blindfold⁷³⁶. »

Selon Rawls, les gens placés dans la position originelle sont rationnels et n'ont pas tendance à risquer ou à parier, donc ils ne seront satisfaits que d'un schème de répartition qui les assurera de ne souffrir aucun désavantage. Pour illustrer l'équité stricte de la méthode de Rawls, celui-ci offre une analogie, celle de la séparation d'un gâteau en parts égales⁷³⁷. La solution la plus évidente pour parvenir à cette fin est de déclarer que celui qui séparera le gâteau obtiendra la dernière part : celui-ci veillera à coup sûr à ne pas se désavantager lui-même, mais cela aura également comme conséquence que personne d'autre ne le sera non plus. Cela illustre bien la façon dont Rawls parvient à utiliser le souci des hommes pour leur propre bien afin de créer de l'équité.

Rawls avance qu'une théorie de la justice qui veille scrupuleusement à ne donner aucun avantage indu est la seule manière d'arriver à un accord unanime, et cela est également la seule manière d'assurer que le fonctionnement de la société sera perçu comme juste et équitable : « we conjecture that the fairness of the circumstances under which

⁷³⁵ Cf. *ibid.*, p. 118.

⁷³⁶ Victor Gourevitch, « Rawls on Justice », *art. cit.*, p. 487.

⁷³⁷ Cf. John Rawls, *A Theory of Justice : Revised Edition*, *op. cit.*, p. 74.

agreement is reached transfers to the principles of justice agreed to⁷³⁸. » Ainsi, Rawls écrit, deux décennies après *A Theory of Justice* :

We introduce an idea like that of the original position because there seems no better way to elaborate a political conception of justice for the basic structure from the fundamental idea of society as an ongoing and fair system of cooperation between citizens regarded as free and equal⁷³⁹.

Ainsi, bien que Rawls ait à cette époque effectué son tournant contextualiste, il ne renie pas sa justification originelle de sa théorie, puisqu'il effectue, pour reprendre l'analyse de C. Rouge-Pullon, un double ancrage de ses principes de justice tant dans l'histoire des démocraties occidentales modernes que dans le cadre de la position originelle⁷⁴⁰. La théorie de Rawls vise donc à introduire de l'équité là où tant d'autres penseurs ont plutôt constaté une inéquité fondamentale et indépassable et où ils ont décidé de baisser les bras. Et parmi ces inéquités prétendument permanentes, il y a les distinctions arbitraires et les discriminations de tout genre.

Face au dualisme justice-arbitraire, Rawls s'oppose évidemment à l'arbitraire⁷⁴¹, mais il reste à voir comment il conçoit cette notion. Pour lui, tout avantage indu est de l'arbitraire et est donc à proscrire. Plus précisément : « Injustice [...] is simply inequalities that are not to the benefit of all⁷⁴². » Ces discriminations peuvent être d'origine humaine, comme lorsque quelqu'un s'arrogue un avantage d'une façon qui ne respecte pas des principes auxquels tous auraient pu s'entendre dans la position originelle, d'origine sociale, comme dans le cas des inégalités de classe sociale, ou enfin d'origine naturelle, comme dans le cas des inégalités de talent. Ces deux derniers types d'inégalités paraissent, pour reprendre ses

⁷³⁸ John Rawls, « Kantian Constructivism in Moral Theory », *art. cit.*, p. 310.

⁷³⁹ John Rawls, *Political Liberalism*, *op. cit.*, p. 26. On peut d'ailleurs constater ici que pour Rawls, la notion de justice est inséparable de celles de liberté et d'égalité et, partant, que la démocratie constitue le seul régime acceptable, car il est réellement juste et équitable.

⁷⁴⁰ Cf. Cyrille Rouge-Pullon, « Biographie essentielle de John Rawls », dans *John Rawls : vie, œuvres, concepts*, Paris, Ellipses, 2003, p. 11.

⁷⁴¹ Cf. John Rawls, « Justice as Fairness », *art. cit.*, p. 48 : « I shall focus attention, then, on the usual sense of justice in which it is essentially the elimination of arbitrary distinctions and the establishment, within the structure of a practice, of a proper balance between competing claims. »

⁷⁴² John Rawls, *A Theory of Justice : Revised Edition*, *op. cit.*, p. 54.

termes, arbitraires d'un point de vue moral⁷⁴³, mais nous y reviendrons dans le contexte du dualisme qui concerne l'égalité. Pour Rawls, les hommes sont placés devant le problème immense de répartir les avantages de la vie en société d'une façon acceptable aux yeux de tous. Les discriminations sont des attaques à la légitimité du système de répartition choisi, donc ce système doit répondre au problème qu'elles posent. La façon de Rawls de rendre son système imperméable aux discriminations est de déterminer des principes de justice qui ne discriminent pas sur le plan des droits et libertés et qui discriminent le moins possible, et d'une façon acceptable, sur le plan de la répartition des avantages sociaux et économiques :

Those who hold different conceptions of justice can, then, still agree that institutions are just when no arbitrary distinctions are made between persons in the assigning of basic rights and duties and when the rules determine a proper balance between competing claims to the advantages of social life⁷⁴⁴.

Comme le résume adroitement C. Audard, Rawls donne un sens « technique et rigoureux⁷⁴⁵ » à la notion de justice, au sens d'une « correction systématique des inégalités structurales injustifiées⁷⁴⁶ » et réussit à en faire un projet de société malgré les intérêts divergents des sociétaires : « La justice est donc l'impératif qui permet de transformer les préférences individuelles pour de « bonnes » raisons qui l'emportent sur l'intérêt particulier⁷⁴⁷. » En montrant comment l'équité peut être à l'avantage de chacun, la théorie de Rawls permet l'adhésion de tous.

En somme, *justice as fairness* oppose l'arbitraire à l'équité. Cet arbitraire peut prendre plusieurs formes : humaine, sociale, naturelle. Plus généralement, il correspond à tout traitement asymétrique sur la base de principes auxquels personne ne consentirait de

⁷⁴³ Cf. *ibid.*, p. 14 : « Once we decide to look for a conception of justice that prevents the use of the accidents of natural endowment and the contingencies of social circumstance as counters in a quest for political and economic advantage, we are led to these principles. They express the result of leaving aside those aspects of the social world that seem arbitrary from a moral point of view » ; cf. également *ibid.*, p. 63 et « Distributive Justice : Some Addenda » [1968], dans *Collected Papers*, *op. cit.*, p. 162.

⁷⁴⁴ John Rawls, *A Theory of Justice : Revised Edition*, *op. cit.*, p. 5.

⁷⁴⁵ Catherine Audard, *Qu'est-ce que le libéralisme?*, *op. cit.*, p. 411.

⁷⁴⁶ *Ibid.*

⁷⁴⁷ *Ibid.*, p. 420.

plein gré. Pour identifier les principes réellement équitables, il a recours aux notions de position originelle et de voile d'ignorance. La conséquence directe du rapport de Rawls au dualisme justice-arbitraire est un attachement sans équivoque à la démocratie libérale, puisqu'elle est le seul régime à avoir inscrit l'égalité dans ses principes fondateurs, ce qui fait qu'elle est la seule à comprendre l'importance de s'attaquer aux inégalités indues. Implicitement, la démocratie libérale à l'américaine a, plaide-t-il, la même compréhension du dualisme justice-arbitraire que lui, et il s'attarde à montrer l'aboutissement logique des penchants et des prises de position qui ont cours en celle-ci. En poursuivant dans l'explicitation de l'implicite, Rawls identifie deux principes de justice qu'il estime parfaitement consensuels et qui viseront à répondre de façon plus détaillée au problème de l'arbitraire : « L'originalité de Rawls [...] est d'avoir soutenu que seul un accord sur des principes de justice peut éliminer la contingence et l'arbitraire des résultats de la coopération dans une *démocratie* quand elle ne se fonde que sur les impératifs du bien-être⁷⁴⁸. » Nos deux prochaines sections discuteront de ces principes, à commencer par le premier principe, qui expose la façon rawlsienne de distribuer les droits et libertés, et qui concerne donc directement le dualisme liberté-dépendance.

4.1.2 Liberté-dépendance : choisir la liberté sans les risques d'un reniement de la dépendance

Les termes de ce dualisme peuvent donner l'impression que cette alternative se résout facilement et que le choix est clair. Il ne faut cependant pas précipiter son jugement. Le choix entre liberté et dépendance est effectivement celui entre une vie sans contraintes ou presque et une vie davantage circonscrite, mais il ne faudrait pas oublier que certaines des contraintes les plus nuisibles et les plus sournoises sont internes à l'homme et non imposées

⁷⁴⁸ *Ibid.*, p. 414.

de l'extérieur, comme le souligne Strauss. De plus, grâce aux contraintes extérieures, des liens se créent spontanément et sans effort entre les membres d'une société. Il faut se rappeler l'avertissement de Tocqueville à l'effet que ce sont les principes mêmes de la démocratie qui entraînent l'apparition de l'individualisme⁷⁴⁹. Ainsi, si l'on choisit l'alternative de la liberté, il faudra expliquer de quelle manière on recréera ces liens qui seront détruits. Rawls fera cet effort, car en plus d'institutionnaliser sa vision de la liberté au moyen du premier principe de justice, il plaidera pour que les rapports entre citoyens d'une démocratie soient des rapports de réciprocité plutôt que de dépendance.

Rawls propose une vision de la liberté qui est négative : *freedom from* plutôt que *freedom for*, pour reprendre la distinction associée à I. Berlin⁷⁵⁰. En d'autres termes, il considère que la liberté consiste à faire ce qui nous plaît, sans entraves, pour peu que l'on n'interfère pas avec ce même droit chez les autres. La société idéale de Rawls n'impose donc aucun contenu aux vies de ses membres et ne fait que garantir un espace de liberté. Rawls officialise cette vision de la liberté dans son premier principe. Avant d'aller plus loin, il serait cependant opportun de dire quelques mots sur cette idée de principes de justice qui est la grande innovation de Rawls.

Nous l'avons vu, Rawls considère que la seule manière d'assurer un fonctionnement juste et équitable à la société est de trouver quels seraient les principes sur lesquels s'entendraient des personnes parfaitement impartiales, bien qu'intéressées. Selon lui, les principes auxquels de telles personnes parviendraient seraient les deux principes de justice, dont on trouve une formulation embryonnaire en 1958, dans l'article « Justice as Fairness » :

⁷⁴⁹ Cf. Alexis de Tocqueville, *De la démocratie en Amérique*, tome II, deuxième partie, chapitre II.

⁷⁵⁰ Cf. Isaiah Berlin, « Two Concepts of Liberty », dans *Liberty*, édité par Henry Hardy, Oxford, Oxford University Press, 2002, pp. 166-217. Pour celui-ci, la liberté négative est « the area within which a man can act unobstructed by others » (p. 169) tandis que la liberté positive « derives from the wish on the part of the individual to be his own master » (p. 178).

First, each person participating in a practice, or affected by it, has an equal right to the most extensive liberty compatible with a like liberty for all ; and second, inequalities are arbitrary unless it is reasonable to expect that they will work out for everyone's advantage, and provided the positions and offices to which they attach, or from which they may be gained, are open to all⁷⁵¹.

On constate aisément que la préoccupation de Rawls pour la liberté (premier principe) et l'égalité (second principe) trouve un écho concret dans sa théorie⁷⁵². Rawls va préciser cette évocation au moment de faire paraître *A Theory of Justice*, en 1971 (nous reprenons ici la dernière formulation y apparaissant) :

First principle

Each person is to have an equal right to the most extensive total system of equal basic liberties compatible with a similar system of liberty for all.

Second principle

Social and economic inequalities are to be arranged so that they are both :

- (a) to the greatest benefit of the least advantaged, consistent with the just savings principle, and
- (b) attached to offices and positions open to all under conditions of fair equality of opportunity⁷⁵³.

Ces principes connaîtront des modifications, à la fois subtiles et profondes, jusqu'à leur formulation finale, en 2001, dans l'ouvrage *Justice as Fairness : A Restatement* :

- (a) Each person has the same infeasible claim to a fully adequate scheme of equal basic liberties, which scheme is compatible with the same scheme of liberties for all ; and
- (b) Social and economic inequalities are to satisfy two conditions : first, they are to be attached to offices and positions open to all under conditions of fair equality of opportunity ; and second, they are to be to the greatest benefit of the least-advantaged members of society⁷⁵⁴.

On peut constater que malgré les mutations de ses principes de justice, il a toujours été clair aux yeux de Rawls que le principe de liberté doit passer avant le principe d'égalité, puisque selon lui l'ordre dans lequel les principes sont formulés reflète l'ordre de priorité dans leur application. Il est maintenant temps d'aborder de front ce principe de liberté et sa priorité.

⁷⁵¹ John Rawls, « Justice as Fairness », *art. cit.*, p. 48.

⁷⁵² Rawls affirme également que la présence du principe de différence reflète une préoccupation pour la fraternité ou pour la récompense à ceux qui œuvrent en faveur du bien commun (cf. *A Theory of Justice : Revised Edition*, *op. cit.*, p. 91 et « Justice as Fairness », *art. cit.*, p. 48).

⁷⁵³ John Rawls, *A Theory of Justice : Revised Edition*, *op. cit.*, p. 266.

⁷⁵⁴ John Rawls, *Justice as Fairness : A Restatement*, *op. cit.*, pp. 42-43.

Rawls explique ce principe ainsi : « Everyone is assured an equal liberty to pursue whatever plan of life he pleases as long as it does not violate what justice demands⁷⁵⁵. » La limite à la latitude octroyée aux membres d'une société se situe à partir du moment où ce que l'un fait empiète sur la possibilité de l'autre de faire ce qui lui plaît. C'est ainsi qu'il faut comprendre la notion de compatibilité entre des systèmes de libertés de base égales (*scheme of equal basic liberties*). La société tente de donner le maximum de la même quantité de libertés de base à chacun jusqu'à ce qu'une liberté se mette à heurter une autre liberté. Rawls illustre cette limite avec le cas de la liberté de conscience. Pour justifier le fait de poser une limite à la liberté de conscience au nom de l'ordre public et de la sécurité (comme dans le cas d'une religion hostile qui ne mériterait pas d'être tolérée), Rawls avance qu'une menace à l'ordre et à la sécurité est une menace à la liberté de chacun. Puisque chacun s'entend dans la position originelle sur l'importance primordiale de défendre la liberté, l'État peut légitimement intervenir et circonscrire les agissements d'une certaine frange religieuse qui porte atteinte à la liberté⁷⁵⁶.

L'État est donc le garant des libertés de base en même temps qu'il peut les limiter (mais toujours au nom d'une meilleure expression de celles-ci). Comme le souligne S. Freeman, le discours de Rawls concerne ici les libertés de base et non la liberté en tant que telle :

Most people believe it is more important that they be free to decide their religion, speak their minds, choose their own careers, and marry and befriend only people that they choose, than that they have the freedom to drive without safety belts and as fast as they please, use their property without regulation, or enter into just any kind of financial dealing that is beneficial to them⁷⁵⁷.

Rawls dresse la liste suivante des libertés de base abordées par le premier principe de justice : « Freedom of thought and liberty of conscience ; the political liberties and freedom

⁷⁵⁵ John Rawls, *A Theory of Justice : Revised Edition*, op. cit., p. 81.

⁷⁵⁶ Cf. *ibid.*, pp. 186-187.

⁷⁵⁷ Samuel Freeman, *Rawls*, op. cit., pp. 45-46.

of association, as well as the freedoms specified by the liberty and integrity of the person ; and finally, the rights and liberties covered by the rule of law⁷⁵⁸. » La liberté n'est donc pas absolue, parce que le principe de justice ne concerne que ses formes les plus fondamentales et que même celles-ci peuvent connaître des limites. Cependant, le principe de liberté demeure celui auquel Rawls tient le plus, car il le place à la tête de ses principes.

Cette position de tête lui garantissant la priorité sur le second principe, cela signifie que l'on peut sacrifier le respect du second principe au nom du premier, mais que l'on ne peut déroger du premier principe qu'au nom de la liberté elle-même⁷⁵⁹. En clair, rien ne doit surpasser la liberté en importance. Cependant, les raisons pour l'octroi d'une priorité absolue à ce principe paraissent étrangement contingentes, car elles sont liées au caractère plus réalisable du premier principe par rapport au second. Rawls propose que le principe prioritaire soit celui qui concerne les libertés de base, car celui-ci, à la différence du second, laisse supposer qu'il peut être satisfait⁷⁶⁰. Cette priorité sur le second principe est sérielle ou lexicale (*serial or lexical*), c'est-à-dire qu'elle impose de satisfaire le premier principe avant de passer à l'application du second. Cela simplifie les choses, puisque « A serial ordering avoids, then, having to balance principles at all ; those earlier in the ordering have an absolute weight, so to speak, with respect to later ones, and hold without exception⁷⁶¹. » C'est donc pour augmenter les chances de passer au second principe que Rawls propose cet ordre et cette priorité dans les principes de justice.

Rawls conçoit donc la liberté comme un objectif absolu et, par conséquent, il prend clairement position en faveur de la première alternative du dualisme liberté-dépendance. Et pour parer aux désavantages sociaux (comme l'individualisme) associés à l'abandon de

⁷⁵⁸ John Rawls, *Political Liberalism*, *op. cit.*, p. 291.

⁷⁵⁹ Cf. John Rawls, *A Theory of Justice : Revised Edition*, *op. cit.*, p. 266 : « the basic liberties can be restricted only for the sake of liberty. »

⁷⁶⁰ Cf. *ibid.*, p. 38.

⁷⁶¹ *Ibid.*

toute notion de dépendance, Rawls développe l'idée de réciprocité. Nous avons déjà eu l'occasion d'exposer l'idée rawlsienne de réciprocité dans le cadre de notre section sur la rationalité, qui abordait l'idée du raisonnable. C'est parce que les hommes se montrent raisonnables qu'ils sont capables de suivre des règles d'action qu'ils s'attendent à ce que les autres suivent, ce qui garantit le respect de l'équité, fondamental pour Rawls. Puisque la société rawlsienne risque de conduire à un effritement politique et social (Rawls affirme sans détour que « There is, I believe, no political obligation, strictly speaking, for citizens generally⁷⁶² »), la réciprocité permet de conserver la possibilité de bénéfice mutuel et de coopération⁷⁶³. Sans réciprocité, et sans dépendance, les hommes seraient des atomes inertes, repliés sur eux-mêmes, qui regimberaient devant la possibilité de s'associer aux autres. La réciprocité permet ce pont vers l'autre car, étant le « general requirement that each person engaged in cooperation should not simply benefit (mutual advantage), but should benefit on terms that are fair⁷⁶⁴ », elle assure la confiance et le bon fonctionnement de la société.

En somme, la position de Rawls concernant la notion de liberté se cristallise dans ses pages sur le premier principe de justice, ce principe qui vise à garantir une quantité égale de libertés de base aux membres de la société. L'attachement de Rawls pour la liberté, pour sa version négative au sens d'une liberté sans contenu ou sans but, ou d'un espace personnel inviolable où l'on peut faire ce que l'on veut, ne fait pas de doute, comme en témoigne le fait qu'elle fait l'objet d'un des deux principes de justice. Son attachement pour les idées traditionnelles de la démocratie libérale aurait rendu le contraire surprenant. Ainsi, face au dualisme liberté-dépendance, Rawls se pose en farouche défenseur de la liberté, mais il veille également à minimiser les dommages encourus par la négation de toute dépendance

⁷⁶² *Ibid.*, p. 98.

⁷⁶³ Cf. John Rawls, *Political Liberalism*, *op. cit.*, p. 50.

⁷⁶⁴ Samuel Scheffler, *Rawls*, *op. cit.*, p. 481.

en introduisant l'idée de réciprocité, qui est une nouvelle forme d'influence, plus douce, rationnelle et consentie, sur les citoyens. De ce rapport au dualisme liberté-dépendance découle un discours sur la démocratie libérale qui avance que puisque ce régime institutionnalise précisément la liberté préconisée par Rawls, il vaut la peine d'être défendu, et même propagé (comme on le voit dans le passage déjà cité de *The Law of Peoples*⁷⁶⁵). L'attachement de Rawls pour la liberté est donc fondamental, mais il accorde également de l'importance à la valeur d'égalité au moyen du second principe de justice, vers lequel nous nous tournons à présent.

4.1.3 Égalité-hiérarchie : un égalitarisme qui introduit la notion d'inégalité acceptable

Le dualisme égalité-hiérarchie oppose un système social et politique qui place les gens sur le même plan à un système qui leur accorde un rang en fonction de critères qui peuvent être arbitraires. Rawls, encore une fois motivé par les principes de la démocratie libérale, considère que l'égalité est un principe aussi fondamental que la liberté, donc il penchera pour l'alternative de l'égalité (tout en reconnaissant l'inévitabilité de la hiérarchie, notamment au moyen du principe de différence). Bien qu'il accorde la priorité à la liberté, le simple fait que le second principe concerne l'égalité, et qu'il n'y ait pas d'autres principes, suffit à convaincre de l'importance qu'il lui accorde. Et d'ailleurs, rappelons que Rawls semble accorder la priorité à la liberté pour une question contingente de faisabilité. En effet, ce n'est pas parce qu'il préfère la liberté à l'égalité qu'il donne cet ordre aux principes de justice, mais simplement parce qu'il considère que le problème de l'égalité est plus épineux, délicat et complexe. C'est pour ne pas que la société s'enlise en tentant d'appliquer ses principes qu'il n'insiste pas d'abord sur l'égalité. Et malgré le principe de différence, que nous aborderons bientôt et qui pourrait laisser croire que Rawls

⁷⁶⁵ Cf. John Rawls, *The Law of Peoples*, *op. cit.*, p. 82, cité en 2.1.

accepte à la légère de faire une entorse à la valeur d'égalité, son attachement à l'égalité ne doit pas être démenti. Témoin cette formulation de sa « conception générale de la justice » : « All social values — liberty and opportunity, income and wealth, and the bases of self-respect — are to be distributed *equally* unless an unequal distribution of any, or all, of these values is to the advantage of the least favored⁷⁶⁶. » Cela rappelle que pour Rawls, l'égalité est à prendre au même pied que la liberté. Le premier principe ne stipule-t-il d'ailleurs pas que les libertés de base doivent être accordées de façon *égale* parmi les citoyens? Son attachement pour l'égalité le mène aussi à plaider, dans *The Law of Peoples*, pour une égalité entre les peuples⁷⁶⁷. Et enfin, l'un des piliers de la théorie de la justice de Rawls est qu'elle s'adresse à une société de citoyens *libres et égaux*. Cette expression revient à la façon d'un *leitmotiv* dans ses écrits⁷⁶⁸, car Rawls croit qu'en vertu du fait que chacun possède des capacités morales et rationnelles à un degré suffisant pour coopérer pleinement en société⁷⁶⁹, chaque citoyen doit être considéré comme égal aux autres, au-delà des inégalités de talents, de fortune, de classe.

L'essentiel de la doctrine rawlsienne de l'égalité concerne les rapports entre citoyens à l'intérieur d'une même société. Nous l'avons évoqué, Rawls considère que les inégalités sociales et de talent sont arbitraires d'un point de vue moral⁷⁷⁰. Son rapport à l'égalité sera donc un rapport de correction des distinctions et des discriminations injustifiées. Rawls

⁷⁶⁶ John Rawls, *A Theory of Justice : Revised Edition*, *op. cit.*, p. 54, nous soulignons.

⁷⁶⁷ Cf. John Rawls, *The Law of Peoples*, *op. cit.*, pp. 17, 42, 122.

⁷⁶⁸ Cf. notamment John Rawls, *A Theory of Justice : Revised Edition*, *op. cit.*, p. 225 ; *id.*, « Kantian Constructivism in Moral Theory », *art. cit.*, p. 310 ; *id.*, « Justice as Fairness : Political not Metaphysical », *art. cit.*, pp. 394 ; *id.*, *Political Liberalism*, *op. cit.*, pp. xviii, 4, 14, 18-19, 20, 26, 50 ; *id.*, « The Idea of Public Reason Revisited », *art. cit.*, pp. 614-615 ; *id.*, *Justice as Fairness : A Restatement*, *op. cit.*, pp. 18-24. Cf. également Samuel Freeman, *Rawls*, *op. cit.*, p. 390.

⁷⁶⁹ Cf. John Rawls, « Justice as Fairness : Political not Metaphysical », *art. cit.*, p. 397 : « Since we start within the tradition of democratic thought, we also think of citizens as free and equal persons. The basic intuitive idea is that in virtue of what we may call their moral powers, and the powers of reason, thought, and judgment connected with those powers, we say that persons are free. And in virtue of their having these powers to the requisite degree to be fully cooperating members of society, we say that persons are equal. »

⁷⁷⁰ Cf. John Rawls, *A Theory of Justice : Revised Edition*, *op. cit.*, p. 14 et 63 ; « Distributive Justice : Some Addenda », *art. cit.*, p. 162.

considère que l'égalité a un fondement naturel⁷⁷¹, c'est-à-dire qu'il est dans l'ordre des choses que ce principe fasse son œuvre, mais il considère également de toute évidence que la nature a besoin d'un coup de pouce. Ce coup de pouce, elle le trouvera dans le second principe de justice, que nous reproduisons à nouveau :

(b) Social and economic inequalities are to satisfy two conditions : first, they are to be attached to offices and positions open to all under conditions of fair equality of opportunity ; and second, they are to be to the greatest benefit of the least-advantaged members of society⁷⁷².

Rawls définit ici ce que serait une inégalité légitime : elle serait le résultat d'un processus d'attribution des postes équitable, et elle serait à l'avantage des moins nantis. Rawls se positionne donc de façon subtile entre l'alternative de l'égalité et celle de la hiérarchie, en expliquant quelles hiérarchies peuvent être acceptables d'un point de vue moral. Il le dit d'ailleurs clairement dès 1958 : « The second principle defines what sorts of inequalities are permissible⁷⁷³. »

Le second principe a deux aspects, qui sont exprimés ici dans leur ordre de priorité, et qui concernent respectivement l'égalité des chances et l'égalité de fait (ou de résultat). Le premier aspect ne se réduit cependant pas à une égalité des chances classique où on se contenterait de ne barrer à personne l'accès aux postes et aux charges. Rawls précise que « fair equality of opportunity is said to require not merely that public offices and social positions be open in the formal sense, but that all should have a fair chance to attain them⁷⁷⁴. » C'est ce qui fait la différence entre une égalité des chances et une juste égalité des chances (*fair equality of opportunity*), entre un système passif et un système plus actif et engagé. Pour reprendre l'explication de S. Freeman : « In addition to preventing discrimination and enforcing open positions, fair equal opportunity seeks to correct for

⁷⁷¹ Cf. John Rawls, *A Theory of Justice : Revised Edition*, op. cit., p. 513, où il parle du « natural basis of equality ».

⁷⁷² John Rawls, *Justice as Fairness : A Restatement*, op. cit., pp. 42-43.

⁷⁷³ John Rawls, « Justice as Fairness », art. cit., p. 49.

⁷⁷⁴ John Rawls, *Justice as Fairness : A Restatement*, op. cit., p. 43.

social disadvantage⁷⁷⁵. » Les méthodes pour ce faire incluraient une tentative de limiter les trop grandes inégalités de fortune et un système d'éducation qui assure que les personnes également aptes ont des chances égales dans la vie⁷⁷⁶.

Le second aspect du second principe de justice est baptisé principe de différence par Rawls⁷⁷⁷. Il s'agit d'une innovation de sa part qui a été abondamment commentée et critiquée⁷⁷⁸. On peut en retracer les traces bien avant la parution de *A Theory of Justice* en 1971. Dès son article « Justice as Fairness » de 1958, dans la première formulation, déjà citée, de ses principes de justice, Rawls parle du caractère arbitraire des inégalités qui ne sont pas à l'avantage de tous⁷⁷⁹. Dans sa version mature, le principe de différence stipule que les inégalités de fait ne seront tolérées que si cela avantage les moins nantis. Pour reprendre les termes de Rawls : « The intuitive idea is that the social order is not to establish and secure the more attractive prospects of those better off unless doing so is to the advantage of those less fortunate⁷⁸⁰. » Concrètement, cela signifie que Rawls tolère une certaine inégalité patente entre, par exemple, les cadres et la classe ouvrière parce que vouloir égaliser à tout prix tirerait tout le monde vers le bas, ce qui nuirait davantage aux perspectives des ouvriers⁷⁸¹. Il est donc plus profitable pour les moins nantis d'accepter que la classe entrepreneuriale soit avantagée en retour de bénéfices accrus pour eux-mêmes, comme de meilleurs salaires. Les inégalités pourraient croître tant que les moins nantis verraient leurs conditions s'améliorer, et la limite se situerait au moment où l'on atteint le

⁷⁷⁵ Samuel Freeman, *Rawls, op. cit.*, p. 89.

⁷⁷⁶ Cf. John Rawls, *A Theory of Justice : Revised Edition, op. cit.*, p. 63 ; Samuel Freeman, *Rawls, op. cit.*, p. 90.

⁷⁷⁷ Cette désignation est de son cru. Il dit avoir repris l'idée d'un maximin principe, mais en avoir changé le nom car ce dernier ne s'applique qu'en situation de grande incertitude (cf. John Rawls, *A Theory of Justice : Revised Edition, op. cit.*, pp. 72-73).

⁷⁷⁸ Cf. Thomas Nagel, « Rawls and Liberalism », *art. cit.*, p. 78.

⁷⁷⁹ Cf. John Rawls, « Justice as Fairness », *art. cit.*, p. 48.

⁷⁸⁰ John Rawls, *A Theory of Justice : Revised Edition, op. cit.*, p. 65.

⁷⁸¹ Cf. *ibid.*, pp. 67-68.

sommet des avantages pour les moins favorisés⁷⁸². Bien sûr, en tant que mesure, qui se veut univoque, des avantages et bénéfices retirés de la vie en société, l'interprétation de la réussite de son application est sujette à débat, mais Rawls tient tout de même à le conserver parmi ses principes de justice⁷⁸³.

Si le principe de différence a autant fait réagir, c'est qu'il reconnaît, davantage que le principe de juste égalité des chances, le bien-fondé de certaines inégalités. Comme le formule J. Bidet, « On peut se demander à quoi bon lire Rawls [...] [qui] semble admettre que l'inégalité est légitime, dès lors qu'elle est profitable au grand nombre⁷⁸⁴. » Il est plus facile de justifier qu'on permette des positions enviables aux personnes douées que de justifier leur statut avantageux au sein d'une répartition générale des biens. Cependant, pour Rawls, le principe de différence devrait paraître évident aux yeux de ceux qui se soucient d'égalité : il se demande notamment pourquoi Marx n'en a jamais eu l'idée⁷⁸⁵. Selon lui, il s'agit à la fois d'une mesure ambitieuse et réaliste pour œuvrer en faveur de l'égalité.

En somme, face au dualisme égalité-hiérarchie, Rawls tente de ménager la chèvre et le chou, essayant d'amoinrir autant que possible les hiérarchies indues tout en acceptant celles qui contribuent positivement aux conditions sociales. Dans l'élaboration du second principe de justice, il considère que l'accès aux postes et aux charges ne doit pas dépendre directement de l'hérédité ou de la situation sociale et que la société doit faire un réel effort pour assurer l'équité à cet égard. En clair, la notion de juste égalité des chances tolère seulement les hiérarchies fondées sur de réelles distinctions de capacités et de talents et

⁷⁸² Cf. *ibid.*, p. 66-67.

⁷⁸³ Cf. Thomas Nagel, « Rawls and Liberalism », *art. cit.*, p. 78 : « [...] it is much more difficult to ascertain whether it [the difference principle] has been realized than is true of the basic liberties, but it remains a very important part of his overall view. »

⁷⁸⁴ Jacques Bidet, *John Rawls et la théorie de la justice*, Paris, Presses universitaires de France, 1995, p. 8.

⁷⁸⁵ Cf. John Rawls, *Lectures on the History of Political Philosophy*, *op. cit.*, p. 367 : « Marx seems to accept this inequality as something inevitable in the first phase of communist society. [...] So, we have to wait for economic conditions to change. But why do we simply have to wait for conditions to change? Why, e.g., can't society, adopting a principle like the Difference Principle, impose various taxes etc. and adjust incentives so that the greater endowments of some work to the advantage of those with fewer endowments? Is it simply an oversight on Marx's part that he doesn't think of this? »

s'attaque activement à celles fondées sur quoi que ce soit d'autre. La deuxième partie du second principe, le principe de différence, donne une deuxième raison d'accepter une hiérarchie : ceux qui permettent aux moins nantis de recevoir davantage de bénéfices méritent leur traitement privilégié (tant que cela sert la cause de ceux au bas de l'échelle). Ce rapport au dualisme égalité-hiérarchie entraîne la conséquence suivante sur son discours sur la démocratie libérale : bien que Rawls semble tenter de corriger l'application pure du principe d'égalité en démocratie par une reconnaissance de la validité de certaines hiérarchies, cette correction est faite au nom même de la démocratie, au nom d'une vision qui se veut plus authentique de la démocratie, pourrait-on dire. En effet, l'importance qu'il accorde à une justice équitable et son souci pour le sort des moins nantis font de lui un démocrate convaincu.

Rawls, avec ses principes de justice, a cherché à offrir une alternative claire et préférable à la théorie utilitariste⁷⁸⁶, qui lui semblait violer les notions de base de justice, de liberté et d'égalité. Institutionnaliser les notions de justice, de liberté et d'égalité de la façon qu'il le propose permet de garantir une inviolabilité et une dignité à chaque citoyen, et donc de protéger l'individu contre le poids du nombre. Rawls tranche ces questions morales en bon démocrate. Il sera intéressant de voir à présent comment un démocrate tout aussi convaincu comme Rorty proposera une façon fort différente de procéder pour les mêmes questions morales.

⁷⁸⁶ Cf. John Rawls, *A Theory of Justice : Revised Edition*, *op. cit.*, pp. xi-xii.

4.2 Rorty

Rorty adhère au régime démocratico-libéral pour des raisons peu communes. Ce qui fait qu'on l'attaque à la fois par la droite, parce qu'il refuse d'avancer que la démocratie est objectivement le meilleur régime, et par la gauche, parce que tout en étant un disciple de Nietzsche, Heidegger et Derrida, il se présente en fervent démocrate au lieu de joindre sa voix au concert des critiques postmodernes des États-Unis⁷⁸⁷. Ainsi, Rorty combine une défense des valeurs de justice, de liberté et d'égalité avec son antifondationalisme et son ironie habituels. Rorty trouve intéressant que la démocratie se soit fondée sur la liberté, l'égalité et une interprétation particulière de la justice, il trouve que cela lui promet un avenir très intéressant, mais il refuse net d'avancer que la démocratie est autre chose qu'une expérience unique et contingente. Pour lui, les succès ou les insuccès présents et futurs de la démocratie ne sont guère attribuables à l'adéquation de ce régime à la vérité sur le politique. Une critique de la démocratie ne peut donc pas passer par une critique de ses fondements, mais plutôt par la proposition qu'une voie différente pourrait s'avérer plus prometteuse. Cela dit, Rorty possède néanmoins une opinion bien tranchée sur les valeurs de justice, de liberté et d'égalité, ce qui influence son discours sur la démocratie. Ce qui est récurrent dans son rapport à ces valeurs est qu'il tente de les envisager dans un cadre postmétaphysique où rien n'est véritablement fixe. L'indétermination radicale de ces

⁷⁸⁷ Cf. Richard Rorty, *Philosophy and Social Hope*, op. cit., pp. 3-5.

valeurs ne surprend pas du moment que l'on connaît la critique de Rorty de la notion de nature et son adhésion à la thèse historiciste.

4.2.1 *Justice-arbitraire : défendre la justice sans fondements immuables*

Pour tout démocrate, la question de la justice est le cheval de bataille par lequel on avance la cause des défavorisés et des exclus. Rorty va adhérer à cette cause, mais il ne voudra pas que l'on perde de vue le fait que cette vision de la justice n'est pas plus valide qu'une autre. Rorty ne remet donc pas en cause la pertinence de la notion de justice et de son interprétation démocratique, mais il plaide pour que l'on reconnaisse le caractère indéterminé de cette question. La recherche de la bonne définition objective et immuable de la justice qui convaincrerait tout un chacun est donc un mirage pour lui et le projet démocratique peut très bien fonctionner sans cette préoccupation⁷⁸⁸. Il faut se contenter de la façon dont se présente actuellement la question de la justice dans le contexte contingent de la démocratie libérale et la défendre sans illusion métaphysique.

Il ne fait pas de doute qu'aux yeux de Rorty la justice occupe une place de choix, autant dans son optique personnelle que dans le panthéon des valeurs démocratiques modernes. Il nous qualifie de « heirs of the Enlightenment for whom justice has become the first virtue⁷⁸⁹. » Pour lui, la justice entretient des rapports étroits avec la démocratie car elle est intimement liée à l'égalité et à la liberté. On peut dire qu'elle joint ces deux valeurs à l'intérieur d'une seule et même préoccupation. En effet, pour lui, menacer la liberté revient à menacer la justice⁷⁹⁰, et la justice consiste à être solidaire envers les autres êtres humains,

⁷⁸⁸ Cf. *ibid.*, p. 15, sur l'absence de principes moraux et politiques fixes.

⁷⁸⁹ Richard Rorty, « The Priority of Democracy to Philosophy », *art. cit.*, p. 182.

⁷⁹⁰ Cf. *ibid.*, p. 183 : « Unlike Jefferson's, Rawls's argument against fanaticism is not that it threatens truth about the characteristics of an antecedent metaphysical and moral order by threatening free discussion, but simply that it threatens freedom, and thus threatens justice. »

que nous *décidons* de considérer comme essentiellement nos semblables⁷⁹¹. Nous aurons bientôt l'occasion de préciser le rapport de Rorty aux notions d'égalité et de liberté. Pour le moment, creusons davantage son rapport au dualisme justice-arbitraire.

La question de la justice est si centrale pour Rorty que l'objet du livre *Contingency, Irony, and Solidarity*, le premier où Rorty met ses opinions politiques à l'avant-plan, est de voir comment s'articule l'intérêt personnel et la solidarité humaine ou, autrement dit, s'il est possible d'affirmer qu'il est dans son intérêt d'agir de manière juste⁷⁹². La réponse de Rorty à ce problème d'articulation est brutale : la sphère publique est complètement séparée de la sphère privée. En effet, comme nous l'avons vu dans notre analyse de son rapport au dualisme public-privé, il est impossible de lier intérêt personnel et rapport à autrui, ce qui signifie que ceux qui veulent agir de manière juste doivent accepter qu'on ne trouve pas de preuves de la bonne marche à suivre. En d'autres termes, l'action juste est irrémédiablement sans fondement car elle découle d'une *décision* personnelle. Elle n'en est pas moins une question importante, mais elle demeure sans assise métaphysique. Il raconte que plus jeune, il s'est longtemps démené pour réconcilier son intérêt (esthétique) pour les orchidées sauvages et son penchant (solidaire) pour Trotsky ou, pour le dire autrement, il a tenté de « hold reality and justice in a single vision⁷⁹³ », selon l'expression qu'il reprend de Yeats. Il confie : « I wanted a way to be both an intellectual and spiritual snob and a friend of humanity — a nerdy recluse and a fighter for justice⁷⁹⁴. » Ce problème lui paraissait difficile à résoudre, mais il nourrissait l'espoir qu'il en trouverait une solution dans ses études universitaires. Il a donc, dans un premier temps, été emballé par la philosophie platonicienne, qui permettait de sortir de l'impasse en postulant l'identité de la vertu et de

⁷⁹¹ Cf. Richard Rorty, *Contingency, Irony, and Solidarity*, *op. cit.*, p. xiii et xvi.

⁷⁹² Cf. *ibid.*, p. xiii. Cf. également *id.*, *Philosophy and Social Hope*, *op. cit.*, p. 13, où il avance que son livre *Contingency, Irony, and Solidarity* est « a book about what intellectual life might be like if one could manage to give up the Platonic attempt to hold reality and justice in a single vision. »

⁷⁹³ *Ibid.*, p. 7.

⁷⁹⁴ *Ibid.*, p. 8.

la connaissance ou l'idée que le perfectionnement moral va de pair avec le perfectionnement intellectuel. Comme nous l'avons déjà évoqué, il avoue avoir essayé de bonne foi de devenir platonicien, mais sans succès, puisqu'il y percevait une tension irréductible entre dialoguer avec les autres pour les réfuter et se refermer dans son plaisir contemplatif privé⁷⁹⁵. La dichotomie entre justice et égoïsme ne voulant pas se dissiper, il délaissa cette vision du monde incohérente et aboutit à terme à la thèse qu'il ne faut pas essayer de rendre cohérent ce qui est irrémédiablement contradictoire.

Ce cheminement intellectuel eut un effet direct sur le rapport de Rorty au dualisme justice-arbitraire. Il lui fit voir que l'on ne peut fonder en raison une thèse pour départager le juste de l'arbitraire, mais que cela ne signifie pas pour autant que tout est permis et que tout jugement est proscrit. Comme le souligne A. Malachowski, Rorty critique durement ceux qui s'intéressent à « how to identify the underlying, 'rationally justifiable', 'general principles' of a 'just society'⁷⁹⁶ », mais il vise à remplacer cet objectif par celui de « become interested in the possibilities for self-creation *and* the possibilities for standing shoulder to shoulder with greater and greater numbers of those in pain⁷⁹⁷. » En d'autres termes, Rorty est demeuré attaché à sa vision solidaire de la justice tout en reconnaissant que celle-ci est contingente et ne peut prétendre au statut de vérité objective. On peut donc distinguer entre le juste et l'arbitraire, mais jamais de façon définitive, puisque cela dérive toujours d'un contexte. Il faut accepter l'absence de fondements immuables à notre préférence en matière de justice.

⁷⁹⁵ Cf. *ibid.*, pp. 9-10.

⁷⁹⁶ Alan Malachowski, *Richard Rorty, op. cit.*, p. 126.

⁷⁹⁷ *Ibid.*, c'est l'auteur qui souligne.

Rorty est très clair au sujet de cette indétermination de la justice. Le juste consiste simplement en ce sur quoi une société s'entend⁷⁹⁸, et prétendre le contraire trahit ni plus ni moins une attitude de théologien ou de métaphysicien⁷⁹⁹. Et lorsque Rorty dépasse enfin ces remarques générales pour donner un peu de substance à ce en quoi consisterait, dans le contexte de la démocratie libérale, ce consensus autour de la justice, celle-ci prend le visage rawlsien d'une théorie procédurale de l'équité, plutôt qu'une théorie substantielle liée à l'idée du bien :

The Deweyan idea that society should worry only about the freedom of the universities, and not about what is taught there, is paralleled by the Rawlsian claim that social justice is a matter of procedure rather than of substance : that it swings free of alternative "conceptions of the good." When thinking about alternative social institutions, we have to substitute the Rawlsian question, "Is this institution fair to everybody, in the sense of not favoring one race, sex, IQ level, income level, or sense of the point of human existence over another?" for the question, "What is the good for man⁸⁰⁰?" »

Ainsi, Rorty défend une idée précise de justice tout en postulant que celle-ci est dépourvue de fondements fixés d'avance.

En somme, puisque Rorty continue à se référer à la notion de justice, il considère comme toujours valide et utile le fait d'opposer ce qui est juste à ce qui est arbitraire, mais il ne plaide aucunement pour que l'on tente de chercher le fondement de cette distinction dans le livre de la nature. La justice demeure en son fondement indéterminée, variant au gré du temps et du contexte social. Ce n'est que dans l'accord contingent d'une société donnée que l'on peut donner un peu de substance à l'idée de justice. En ce qui concerne les citoyens des régimes démocratico-libéraux, le consensus se stabilise autour de la théorie de la justice comme équité de Rawls. De ce rapport au dualisme justice-arbitraire découle un

⁷⁹⁸ Cf. Richard Rorty, *Contingency, Irony, and Solidarity*, *op. cit.*, p. 67 : « A liberal society is one which is content to call "true" (or "right" or "just") whatever the outcome of undistorted communication happens to be, whatever view wins in a free and open encounter. »

⁷⁹⁹ Cf. *ibid.*, p. xv : « Anybody who thinks that there are well-grounded theoretical answers to this sort of question — algorithms for resolving moral dilemmas of this sort — is still, in his heart, a theologian or a metaphysician. He believes in an order beyond time and change which both determines the point of human existence and establishes a hierarchy of responsibilities. »

⁸⁰⁰ Richard Rorty, « Straussianism, Democracy, and Allan Bloom I : That Old Time Philosophy », *art. cit.*, pp. 99-100.

discours sur la démocratie libérale qui reconnaît que ce régime n'est qu'un produit du hasard de l'histoire mais que ses principes valent la peine d'être défendus, notamment parce qu'en tant que citoyens démocratiques, la conception démocratique de la justice nous sied parfaitement et il serait vain d'en chercher une autre⁸⁰¹. En un mot, puisque la justice est totalement indéterminée, il est plus productif de travailler à partir de la conception de la justice dont ont hérité les citoyens démocratiques. Cela soulève cependant inévitablement la question suivante : que devrait-on faire si l'on se trouvait dans un régime nazi, avec une conception nazie de la justice? Selon Rorty, le caractère indéterminé de la justice permet quand même de se soucier, bien que ce soit pour des raisons pragmatiques et non métaphysiques, de ne pas verser dans une telle dérive⁸⁰². On voit mal cependant comment la thèse radicalement historiciste de Rorty permet de critiquer la direction dans laquelle peuvent nous mener les aléas de l'histoire. Néanmoins, Rorty a confiance que l'indétermination totale d'un concept moral comme celui de la justice permet d'assurer un certain bien-être politique, puisqu'il la juge compatible avec son idéal démocratique. C'est d'ailleurs la même idée d'indétermination qui reviendra dans le rapport de Rorty à la notion de liberté.

4.2.2 Liberté-dépendance : vers une liberté totale permettant néanmoins un souci de l'autre

Tout comme Rawls, Rorty comprend la liberté dans le sens de liberté négative, dans le sens d'une absence d'entraves laissant libre cours à l'homme d'agir et de se définir

⁸⁰¹ Cf. Jay M. Van Hook, « Caves, Canons, and the Ironic Teacher in Richard Rorty's Philosophy of Education », *art. cit.*, p. 170 : « Although committed to the ideals of a liberal democratic society, Rorty rejects any transcendent or objective foundation for such a society. Thus the question inevitably confronts him as to how one can justify the institutions and values of such a society. *Contingency, Irony, and Solidarity* is Rorty's attempt to respond to this question. His answer is that historical contingency is the last word, that socialization "goes all the way down," that there is nothing "beneath" socialization or prior to history which is definatory of the human". »

⁸⁰² Cf. Richard Rorty, « Straussianism, Democracy, and Allan Bloom I: That Old Time Philosophy », *art. cit.*, p. 102 : « For Deweyans, the theoretical questions "Did Socrates answer Thrasymachus?" and "Can we answer Hitler?" get replaced by practical questions like "How can we arrange things so that people like Thrasymachus and Hitler will not come to power?" »

comme bon lui semble, à l'intérieur de certaines balises minimales. Pour reprendre ses termes : « The ideal liberal community will be [...] one in which the only sort of human liberty that is hoped for is Isaiah Berlin's "negative liberty" — being left alone⁸⁰³. » Il était bien entendu exclu que Rorty adopte une vision positive de la liberté, car cela aurait supposé une notion de nature humaine prescrivant ce qui est et ce qui n'est pas digne d'un homme libre. Cette voie délaissée par Rorty sera cependant celle empruntée par Strauss pour défendre sa compréhension de la liberté, qui s'opposera donc de façon nette à celle de Rorty et de Rawls. Pour revenir à Rorty, sans nature, il n'y a pas de liberté positive, et il y a aussi, nous l'avons vu, contingence absolue. Cela vient du même coup renforcer l'idée d'une liberté négative, car dans une pensée de la contingence, la liberté occupe un rôle de premier plan⁸⁰⁴. Dans un monde sans nature et sans morale objective, l'homme n'a rien de fixé d'avance pour s'aider à prendre position et ce n'est que par la force de sa liberté absolue que l'homme peut prendre le contrôle de sa vie, de ses pensées et de ses actions. En se basant sur cette contingence absolue, Rorty tire trois conclusions sur le rôle que la liberté est appelée à occuper.

Premièrement, il avance que dans un monde contingent, il n'y a pas de nature ou d'objectivité, donc la notion de vérité est complètement vidée de son sens. Par conséquent, il faut viser la liberté et non la vérité. Rorty affirme que ce changement d'orientation est dû à l'irruption de la thèse historiciste dans la communauté humaine : « [The historicist turn] has helped us substitute Freedom for Truth as the goal of thinking and of social progress⁸⁰⁵. » Rorty insiste fortement sur les possibilités que recèle une culture historiciste et nominaliste, avançant que « it would regard the realization of utopias, and the envisaging

⁸⁰³ Richard Rorty, *Truth and Progress*, *op. cit.*, p. 322. Cf. également *id.*, *Contingency, Irony, and Solidarity*, *op. cit.*, pp. 45 et suivantes, où Rorty trace des parallèles entre sa pensée et celle de Berlin.

⁸⁰⁴ Cf. *ibid.*, pp. 25-26 : « The important philosophers of our own century are those who have tried to follow through on the Romantic poets by breaking with Plato and seeing freedom as the recognition of contingency. »

⁸⁰⁵ *Ibid.*, p. xiii.

of still further utopias, as an endless process — an endless, proliferating realization of Freedom, rather than a convergence toward an already existing Truth⁸⁰⁶. » La liberté étant le nouvel objectif, ce sont désormais les croyances sur lesquelles on s'entend dans le cadre de discussions libres qui sont considérées comme vraies⁸⁰⁷. Et puisque cette priorité de la liberté sur la vérité s'incarne parfaitement dans la démocratie libérale, Rorty va adhérer sans hésitation à ce régime politique, malgré les quelques inconvénients qui peuvent découler d'un régime égalitaire sans substance fixe et sans principes autres que formels. En effet, comme nous le verrons lorsque nous aborderons le rapport de Rorty à la notion d'égalité, cette dernière valeur peut influencer négativement le type de citoyen façonné par le régime démocratique-libéral, mais Rorty considère qu'il y a là un moindre mal et que la liberté en vaut le prix. Si Rorty est un fervent démocrate, c'est d'abord au nom de la liberté, qui y remplace la notion surannée de vérité.

Deuxièmement, comme nous venons d'en toucher un mot, dans un monde contingent, la liberté est détachée de la nature et devient absolue et indéterminée. Cette perspective est emballante aux yeux de Rorty, et pas du tout une source d'angoisse comme chez les existentialistes. De nos jours, l'humanité se voit confiée l'opportunité de se créer elle-même⁸⁰⁸ et il lui faut la saisir. Cela mène R. Bernstein à avancer que si Rorty n'est pas un nihiliste dans le sens de ne défendre aucun principe moral, il est malgré tout un nihiliste

if nihilism means being liberated from the illusion that there is something to which we can appeal which will or ought to command universal assent, that there is no way of escaping from human freedom and responsibility in making moral decisions, and no ultimate support to which we can appeal in making such decisions⁸⁰⁹.

Rorty tire donc toutes les leçons du postulat de la contingence absolue, et plaide pour que la philosophie en prenne acte, comme le souligne M. Williams :

⁸⁰⁶ *Ibid.*, p. xvi.

⁸⁰⁷ Cf. *ibid.*, pp. 52, 68 et 84 ; *id.*, *Truth and Progress*, *op. cit.*, pp. 6-7.

⁸⁰⁸ Cf. Richard Rorty, « Method, Social Science, and Social Hope », *art. cit.*, p. 204 : « Dewey emphasizes that this move “beyond method” gives mankind an opportunity to grow up, to be free to make itself [...] »

⁸⁰⁹ Richard J. Bernstein, « Philosophy in the Conversation of Mankind », *art. cit.*, p. 762.

Philosophy now appears as a transitional genre, bridging the gap between a religious past, with a place for everything and everything in its place, and a fully secular, “literary” culture, in which we will turn to imaginative literature for ideas about the sort of persons to be or the sort of societies to live in⁸¹⁰.

Par ailleurs, encore une fois, la démocratie libérale lui paraît le vecteur approprié pour institutionnaliser une telle conception de la liberté. Rorty voudrait que le régime démocratico-libéral soit parfaitement neutre et garantisse une inviolabilité et une non-ingérence dans ce qui relève de la décision individuelle. Toute autre attitude trahirait un retour à la pensée métaphysique selon laquelle certaines activités sont plus dignes d’un homme que d’autres.

Dernièrement, Rorty, dans la droite ligne de son idée de l’ironiste libéral et de la contingence de toute prise de position philosophique, admet d’emblée que la valeur de liberté, bien qu’il lui donne la place de choix, n’est pas intrinsèquement et objectivement supérieure aux autres valeurs. Rorty défend donc à la fois l’idée que la liberté est indéterminée et l’idée que son statut supérieur ne bénéficie pas de fondements inébranlables. Rorty avance que c’est en vain qu’on voudra réfuter les ennemis du libéralisme « [by] forcing them to admit that liberal freedom has a “moral privilege” which their own values lacked⁸¹¹. » Cette voie argumentaire est minée selon lui et il faut se contenter de défendre sur la place publique des idées que l’on sait, dans son for intérieur, n’avoir d’autre appui qu’une décision individuelle et arbitraire.

En somme, le rapport de Rorty au dualisme liberté-dépendance consiste en une négation de toute dépendance de l’homme face à la vérité, à la nature, à l’éternité, à l’objectivité, et ainsi de suite. L’homme est parfaitement libre de se constituer, de se définir et d’agir comme il le veut, car il n’y a aucune réelle limite à ses possibilités. Cependant, il lui faut encore côtoyer ses congénères. Ainsi, concernant la dépendance dans le contexte

⁸¹⁰ Michael Williams, « Introduction to the Thirtieth-Anniversary Edition », *art. cit.*, p. xxix.

⁸¹¹ Richard Rorty, *Contingency, Irony, and Solidarity*, *op. cit.*, p. 53.

des rapports entre les êtres humains, Rorty va avouer que rien ne permet de fonder le souci de l'autre de façon fixe, mais qu'une distinction entre le public et le privé permet d'une certaine façon de le préserver. Rorty avance en effet que l'homme n'a pas d'obligations fermes envers ses semblables et que la notion de dépendance envers ses semblables n'est pas inscrite dans sa nature, mais pour éviter les frictions, il plaide pour que les hommes fassent une distinction entre leur côté public, où ils ont des responsabilités envers les autres, et leur côté privé, où ils se soucient de leur propre quête individuelle d'auto-crédation ; et on laisse à chacun la liberté d'accorder la priorité à l'une ou l'autre de ces facettes⁸¹². Si la responsabilité envers ses semblables a une chance d'être préservée dans un contexte historiciste, nominaliste et ironiste, c'est parce que l'histoire occidentale récente a rendu les êtres humains sensibles à la souffrance des autres⁸¹³. Il n'y a donc pas de raison profonde de se soucier des autres (Rorty va jusqu'à avancer qu'aucun argument ne permet de conclure que la gentillesse est intrinsèquement préférable à la torture⁸¹⁴), mais les sociétés démocratiques contemporaines insufflent cette préoccupation chez leurs membres. La conséquence de son rapport au dualisme liberté-dépendance sera donc de lui procurer un nouvel argument dans sa défense de la démocratie libérale, régime qui selon lui permet d'institutionnaliser la liberté dans son sens le plus radical.

⁸¹² Cf. *ibid.*, p. 194 (c'est l'auteur qui souligne) : « Another central claim of this book, which will seem equally indecent to those who find the purity of morality attractive, is that our responsibilities to others constitute *only* the public side of our lives, a side which competes with our private affections and our private attempts at self-creation, and which has no *automatic* priority over such private motives. Whether it has priority in any given case is a matter for deliberation, a process which will usually not be aided by appeal to "classical first principles." Moral obligation is, in this view, to be thrown in with a lot of other considerations, rather than automatically trump them. »

⁸¹³ Cf. Richard Rorty, *Philosophy and Social Hope*, *op. cit.*, p. 14.

⁸¹⁴ Cf. Richard Rorty, *Contingency, Irony, and Solidarity*, *op. cit.*, p. 173.

4.2.3 Égalité-hiérarchie : reconnaître l'inégalité sans l'institutionnaliser

Le rapport de Rorty à l'égalité est nuancé. En tant que démocrate convaincu, il place bien entendu cette valeur à l'avant-plan. Mais il admet en même temps que les êtres humains ne sont pas tous sur le même plan ou le même niveau. Par exemple, il considère que l'aspiration à l'autonomie par l'auto-crédation n'est pas partagée par tous et que peu de gens la réalisent effectivement⁸¹⁵. Il y a donc une répartition inégale des capacités, et aussi une réalisation inégale de celles-ci. Tout en admettant cette inégalité de talent, Rorty vise malgré tout une certaine égalité des chances, mais de façon non interventionniste. En clair, cela signifie qu'il veut que chacun puisse développer ses capacités s'il le souhaite, mais qu'il soit laissé parfaitement libre de bénéficier de cette possibilité ou non : il faut « leave people alone to use, or neglect, their opportunities⁸¹⁶ ». En somme, le respect de la liberté prime l'objectif d'égalisation. Le fait que, selon lui, l'égalité s'efface devant la liberté n'empêche cependant pas Rorty de considérer que la valeur d'égalité joue un rôle fondamental dans une société idéale.

Dans une telle société, le rôle joué par l'égalité est double : on vise à égaliser les conditions particulières des individus, mais on vise aussi à ce que la société accorde une égalité formelle entre les divers choix de vie. Ainsi, dans un premier temps, on se démène pour ramener ceux qui sont plus bas à un niveau plus acceptable : on cherche à « equalize opportunities for self-creation⁸¹⁷. » Selon Rorty, l'égalité des chances fait partie des buts clairs et univoques de la société actuelle, sur lesquels la seule discussion qui demeure concerne les moyens d'y accéder⁸¹⁸. Dans un deuxième temps, il ne faut pas que la société encourage, implicitement ou explicitement, une voie plus qu'une autre. Cela ne signifie pas

⁸¹⁵ Cf. *ibid.*, p. 65 : « Autonomy is not something which all human beings hope to attain by self-creation, and which a few actually do. »

⁸¹⁶ *Ibid.*, p. 85.

⁸¹⁷ *Ibid.*

⁸¹⁸ Cf. Richard Rorty, *Philosophy as Cultural Politics*, *op. cit.*, pp. 73-74.

que la société déclare que tout se vaut. Selon Rorty, voilà justement la distinction qu'A. Bloom et l'école straussienne sont incapables de saisir. Dans sa critique à *The Closing of the American Mind* de Bloom, il écrit :

The difference that Bloom blurs is between saying, "Video games are as good as poetry," and saying, "In the interest of a pluralist democratic community that encompasses both those who read poetry and those who never will, we must make out laws and institutions as indifferent as possible to the difference between video games and poetry"⁸¹⁹. »

La hiérarchie institutionnalisée n'a donc aucunement de place dans le projet de société de Rorty, et il reproche justement aux straussiens de croire que la grande erreur moderne a été de s'attaquer à la hiérarchie des divers types humains. Selon lui, il est tout à fait possible qu'une société se porte bien sans introduire des distinctions entre les valeurs, les hommes et leurs activités.

Rorty concède que cette absence de hiérarchie peut entraîner certaines conséquences indésirables, mais il ne s'en formalise pas trop. Il reconnaît cette possible dérive de la démocratie en ces termes : « even if the typical character types of liberal democracies are bland, calculating, petty, and unheroic, the prevalence of such people may be a reasonable price to pay for political freedom⁸²⁰. » Il s'agit de la thèse familière selon laquelle la démocratie libérale, en insistant trop sur l'égalité, mène à un affaïssement des possibles humains. Rorty demeure attaché à la démocratie libérale malgré cet écueil. En effet, vouloir le mieux pour tous ses concitoyens peut ironiquement se traduire en un nivellement par le bas. Néanmoins, ce régime est, à ses yeux, le meilleur pour réaliser son idéal de liberté absolue. On retrouve une fois de plus la prévalence de la liberté sur l'égalité. Pour Rorty, l'évolution humaine vers un régime de liberté est une avancée dont on n'a pas fini de

⁸¹⁹ Richard Rorty, « Straussianism, Democracy, and Allan Bloom I : That Old Time Philosophy », *art. cit.*, p. 96.

⁸²⁰ Richard Rorty, « The Priority of Democracy to Philosophy », *art. cit.*, p. 190. Cf. également *ibid.*, p. 192 : « be prepared to grant that the prevalence of such despicable character types is a lesser evil than the loss of political freedom. »

récolter les fruits, et il ne faut y renoncer pour rien au monde, pas même pour avancer la cause de l'excellence et de la grandeur humaines. De toute façon, il doute du sens que peuvent comporter ces derniers concepts.

En somme, par rapport au dualisme égalité-hiérarchie, Rorty adopte une double posture. Il reconnaît une hiérarchie entre les hommes, mais il refuse nettement de l'institutionnaliser. Il faut, en quelque sorte, un daltonisme social devant la palette des possibles humains, la société doit demeurer aveugle aux différences d'éclat des différents membres qui la composent. Ce daltonisme se traduit concrètement par la défense de l'égalité des chances et le respect des choix individuels dans le développement des diverses potentialités. Et bien que cela puisse mener à la prolifération de gens drabes et peu inspirants, Rorty maintient le cap : les avantages de la démocratie supplantent ses désavantages. Ainsi, en bon égalitariste, il est aussi, sans surprise, un fervent démocrate, conscient des désavantages de ce régime mais confiant en ses bénéfices. L'opposition sera marquée avec Strauss, qui est un partisan modéré et critique de la démocratie libérale et qui n'a de cesse de rappeler qu'une logique uniquement démocratique met en péril des biens et des activités qui font que la vie humaine vaut la peine d'être vécue. Nous avons déjà esquissé quelques éléments de contraste entre Rorty et Strauss sur ces points, et il est maintenant temps d'entrer de plain-pied dans une analyse du rapport de Strauss aux trois derniers dualismes de nos recherches.

4.3 Strauss

Nous avons maintes fois eu l'occasion d'étayer la thèse que Strauss est un partisan critique de la démocratie. Un passage supplémentaire de son œuvre permet de préciser cette idée, car il indique que ce n'est pas en tant qu'adversaire de la démocratie qu'il lui adresse ses critiques mais en tant qu'allié qui veut éviter la complaisance : « We are not permitted to be flatterers of democracy precisely because we are friends and allies of democracy⁸²¹. » Face aux principes de justice, de liberté et d'égalité dans le contexte démocratique, Strauss en reconnaît les mérites, mais il veut éviter de faire preuve d'aveuglement idéologique et, par conséquent, il vise à dégager avec impartialité la bonne façon d'envisager ces concepts. Et si cela implique de se montrer un partisan tiède de la démocratie, qui l'accepte comme un pis aller, faute de pouvoir espérer la venue d'autres régimes plus désirables, Strauss ne s'en cachera pas. Par ailleurs, connaissant ses prises de position à tendance aristocratique et en faveur de la conception ancienne de la vertu, il ne sera pas surprenant que Strauss entretienne des rapports très différents de Rawls et de Rorty à nos trois derniers dualismes.

4.3.1 *Justice-arbitraire : la démocratie devant la vraie menace de l'arbitraire*

La question du juste en soi, dont Strauss défend encore la pertinence, est une question immense et intimidante, notamment parce qu'elle joint les sphères de la politique et de la philosophie. Il apparaît, à la lecture de Strauss, que celui-ci considère que le juste consiste

⁸²¹ Leo Strauss, *Liberalism Ancient and Modern*, op. cit., p. 24.

en le bien politique ou en le bien commun⁸²². Ainsi, pour répondre à la question « Qu'est-ce que le juste? » il faut tout d'abord définir le bien puis en tirer les conséquences pour le politique en général et, une fois de retour dans la sphère pratique, pour un contexte politique précis. Pour Strauss, cette recherche de l'étalon de la justice est nécessaire. Il avance que l'homme doit se mettre à la recherche de « some standard of goodness or justice⁸²³ » sans quoi il considérera, à la suite notamment de Machiavel, qu'il n'y a pas de distinction fondamentale entre le juste et l'arbitraire⁸²⁴.

Pour Strauss, il va de soi qu'une conception correcte de la justice doit déboucher sur un traitement des hommes proportionnel au mérite et aux capacités. Ce faisant, il propose une vision du dualisme justice-arbitraire qui s'oppose clairement à celle de Rawls et de Rorty. Chez ces derniers, tout ce qui ne correspond pas à une vision égalitariste de la justice est considéré comme de l'arbitraire. En effet, Rawls considère que les inégalités humaines, sociales et naturelles sont arbitraires, et Rorty avance que les inéquités que les citoyens démocratiques considèrent arbitraires doivent être considérées comme telles, bien que ce ne soit pas fondé en nature mais plutôt basé sur des causes historiques et contingentes. Chez Strauss, le dualisme justice-arbitraire n'est pas l'opposition démocratie-aristocratie, mais plutôt l'opposition aristocratie-tyrannie. Il n'envisage pas l'égalisation des conditions comme étant juste et l'absence d'égalisation comme étant arbitraire. Il oppose plutôt la justice méritocratique de l'aristocratie à l'arbitraire du tyran qui ne connaît ni proportion, ni

⁸²² Cf. ces deux passages de Leo Strauss, *What is Political Philosophy?*, *op. cit.*, qui placent les notions de bien et de juste sur le même plan : « the questions of the nature of political things and of the best, or the just, political order » (p. 56) ; « The opposed claims are based, then, on opinions of what is good or just » (p. 80). Cf. également Leo Strauss, *Natural Right and History*, *op. cit.*, pp. 101-102 : « But the common good is exactly what we mean by "the just." »

⁸²³ Leo Strauss, *What Is Political Philosophy?*, *op. cit.*, p. 12.

⁸²⁴ Cf. Leo Strauss, « The Three Waves of Modernity », *art. cit.*, p. 88 : « Machiavelli had completely severed the connection between politics and natural law or natural right, i.e., with justice understood as something independent of human arbitrariness. »

mesure, ni loi. En effet, pour lui, la tyrannie est « the opposite of law or rule of law⁸²⁵ » et il avance que « tyranny in any form seems to be irreconcilable with the requirement of justice⁸²⁶. » On voit ainsi que l'idée de « rendre à chacun ce qui lui est dû » prend une tout autre tournure selon que l'on considère que ce qui est dû à chacun est un traitement égal ou un traitement proportionnel à la valeur. Strauss est donc un partisan de l'aristocratie et du régime mixte qui se rabat, faute de mieux, sur la démocratie, non sans tenter, comme nous le verrons en abordant son rapport au dualisme liberté-dépendance, de faire revivre un peu d'aristocratie en son sein au moyen de l'éducation libérale.

Pour Strauss, poser la question « Qu'est-ce que le juste? » revient à poser la question : qui devrait diriger la société ou quel est le meilleur régime⁸²⁷? Le régime idéal à ses yeux est l'aristocratie, sous sa forme authentique, bien entendu, et non sous la forme corrompue de l'oligarchie. Strauss, qui, comme nous l'avons avancé, partage les thèses de la philosophie politique classique, avance que les classiques s'entendaient sur le fait que « the goal of political life is virtue, and the order most conducive to virtue is the aristocratic republic, or else the mixed regime⁸²⁸. » Dans *On Tyranny*, il est encore plus explicite : « while aristocracy is always on the verge of declining into oligarchy or something worse, it is the best possible political solution of the human problem⁸²⁹. » Pour lui, il va de soi que le meilleur régime met les meilleurs hommes au pouvoir, et il relève que même le démocrate

⁸²⁵ Leo Strauss, *Liberalism Ancient and Modern*, *op. cit.*, p. 75.

⁸²⁶ Leo Strauss, *On Tyranny*, *op. cit.*, p. 73.

⁸²⁷ Cf. Leo Strauss, *What Is Political Philosophy?*, *op. cit.*, p. 34 : « Regime becomes the guiding theme of political thought when the derivative or questionable character of laws has been realized. »

⁸²⁸ *Ibid.*, p. 40.

⁸²⁹ Leo Strauss, *On Tyranny*, *op. cit.*, p. 182. Cf. également *id*, *Natural Right and History*, *op. cit.*, p. 140. Les commentateurs s'entendent sur cette lecture de la vision straussienne du meilleur régime : cf. Nasser Behnegar, « The Liberal Politics of Leo Strauss », dans Michael Palmer et Thomas Pangle (éds), *Political Philosophy and the Human Soul : Essays in Memory of Allan Bloom*, Lanham, Rowman & Littlefield, 1995, pp. 259-260 ; Olivier Sedeyn, « Présentation : Le sens de l'histoire », *art. cit.*, p. 31 ; Daniel Tanguay, *Leo Strauss : Une biographie intellectuelle*, *op. cit.*, pp. 197-199.

Thomas Jefferson était de cet avis⁸³⁰. Ainsi, le régime le plus juste serait un régime purement aristocratique, où les êtres humains les plus vertueux sont au pouvoir et par la suite, en deuxième place, on retrouve le régime mixte, qui combine des aspects de l'aristocratie et de la démocratie. Plus précisément, les classiques soutiennent que le régime idéal (*the simply best regime*) consiste en le pouvoir absolu des sages et que le meilleur régime possible (*the practically best regime*) consiste en le pouvoir des gentilshommes en conformité avec la loi, ou régime mixte⁸³¹. Le lien entre justice et aristocratie est patent chez Strauss, car à l'objection selon laquelle l'aristocratie serait injuste, il rétorque que seule celle-ci permet d'échapper à un état de médiocrité universelle et que l'attachement à une justice égalitariste trouve son origine dans une passion vile :

only on the ground of a narrow conception of justice, owing its evidence to the power of the ignoble passion of envy, must one prefer a flat building which is everywhere equally drab to a structure which from a broad base of drabness rises to a narrow plateau of distinction and of grace and therefore gives some grace and some distinction to its very base⁸³².

Suivant jusqu'au bout cette logique méritocratique implacable, Strauss avance également que pour les classiques, le principe d'une élection où le sort des hommes supérieurs dépendrait d'hommes inférieurs est contre nature⁸³³.

Le parti pris de Strauss envers l'aristocratie reconnaît toutefois du même souffle que l'aristocratie authentique, où ce sont réellement les meilleurs qui gouvernent, risque fort

⁸³⁰ Cf. Leo Strauss, *What Is Political Philosophy?*, *op. cit.*, pp. 85-86 : « The claim to rule which is based on merit, on human excellence, on "virtue," appeared to be least controversial : courageous and skilful generals, incorruptible and equitable judges, wise and unselfish magistrates, are generally preferred. Thus "aristocracy" (rule of the best) presented itself as the natural answer of all good men to the natural question of the best political order. As Thomas Jefferson put it, "That form of government is the best, which provides the most effectually for a pure selection of [the] natural *aristoi* into offices of the government." »

⁸³¹ Cf. Leo Strauss, *Natural Right and History*, *op. cit.*, p. 142-143. Un peu plus tôt (142), Strauss donne la définition suivante du régime mixte : « an aristocracy which is strengthened and protected by the admixture of monarchic and democratic institutions.

⁸³² Leo Strauss, *Liberalism Ancient and Modern*, *op. cit.*, p. 12.

⁸³³ Cf. Leo Strauss, *Natural Right and History*, *op. cit.*, p. 141 ; *id.*, *Liberalism Ancient and Modern*, *op. cit.*, p. 12.

bien de ne jamais se réaliser⁸³⁴, et que les régimes aristocratiques du passé étaient des oligarchies déguisées, où la hiérarchie sociale ne reflétait pas la hiérarchie naturelle⁸³⁵. Strauss est donc en mesure de critiquer à la fois la démocratie et l'aristocratie, comme l'a d'ailleurs relevé A. Bloom :

Strauss would remind us of the very complex pros and cons regarding liberal democracy, but he knows we cannot return to traditional aristocracies, whose hypocrisy tried to conceal that they were really oligarchies rather than aristocracies and that their rulers were not by nature superior to the ruled⁸³⁶.

Strauss rappelle également que tant l'aristocratie que la démocratie en son sens originel ne peuvent être réalisées que dans des sociétés de petite taille⁸³⁷. Par conséquent, Strauss accepte la légitimité du régime démocratico-libéral moderne, lequel serait, comme nous l'avons déjà souligné, « closer to what the classics demanded than any alternative that is viable in our age⁸³⁸ », ou encore, pour reprendre les mots de J. Strauss Clay s'exprimant sur la pensée de son père adoptif, « the last best hope⁸³⁹ ».

Strauss est donc un démocrate faute de mieux, et il considère de son devoir de mettre en garde ses partisans trop enthousiastes contre les dangers inhérents à ce régime. Et un danger inévitable, c'est qu'en niant toute distinction entre les divers hommes, morales et modes de vie, la démocratie mène à un affaissement des possibles humains. Strauss déplore que personne ne révèle à la démocratie cette facette pourtant claire d'elle-même :

While the new political science becomes ever less able to see democracy or to hold a mirror to democracy, it ever more reflects the most dangerous proclivities of democracy. It even strengthens those proclivities. By teaching in effect the equality of literally all desires, it teaches in effect that there is nothing of which a man ought to be ashamed ; by destroying the possibility of self-contempt, it destroys with the best of intentions the possibility of self-respect. By teaching the equality of all values, by denying that there are things which are intrinsically high and others which are

⁸³⁴ Cf. *ibid.*, p. 15 : « The classics had no delusions regarding the probability of a genuine aristocracy's ever becoming actual. »

⁸³⁵ Cf. *ibid.*, p. 21 : « With the increasing abundance it became increasingly possible to see and to admit the element of hypocrisy which had entered into the traditional notion of aristocracy ; the existing aristocracies proved to be oligarchies, rather than aristocracies. »

⁸³⁶ Allan Bloom, « Foreword », dans Leo Strauss, *Liberalism Ancient and Modern*, *op. cit.*, pp. v-vi.

⁸³⁷ Cf. Leo Strauss, *Liberalism Ancient and Modern*, *op. cit.*, pp. 198-199 :

⁸³⁸ Leo Strauss, *On Tyranny*, *op. cit.*, p. 194.

⁸³⁹ Jenny Strauss Clay, « The Real Leo Strauss », dans *The New York Times*, 7 juin 2003, p. A15.

intrinsically low as well as by denying that there is an essential difference between men and brutes, it unwittingly contributes to the victory of the gutter⁸⁴⁰.

Ainsi, selon Strauss, la menace réelle de dérive vers la tyrannie ou le règne de l'arbitraire ne vient pas de ceux qui voudraient réinstaurer une forme d'aristocratie ou de régime mixte mais bien plutôt de ceux qui se font les chantres immodérés de la démocratie. L'exemple de la république de Weimar, qui a laissé le champ libre à Hitler, devrait suffire selon Strauss pour convaincre qu'il s'agit d'une possibilité bien réelle : « The Weimar Republic was weak. [...] On the whole it presented the sorry spectacle of justice without a sword or of justice unable to use the sword⁸⁴¹. » Les liens que trace Strauss entre la démocratie libérale et les dangers du nihilisme ont été relevés par maints commentateurs⁸⁴². La menace d'un régime de l'arbitraire n'est donc pas évitée par le développement de la démocratie libérale, au contraire, celle-ci peut y mener. Nous aurons l'occasion de revenir sur cette critique de la démocratie lorsque nous aborderons, dans le cadre du dualisme égalité-hiérarchie, le cas de la démocratie de masse.

En somme, dans le dualisme justice-arbitraire, Strauss place l'aristocratie du côté de la justice et non du côté de l'arbitraire, comme le font les autres. Une différence de traitement des êtres humains ne le heurte pas, pour peu qu'elle soit justifiée par une différence de valeur, de vertu ou de capacité. Un régime visant à tout égaliser s'attaque à la mauvaise forme d'arbitraire et ne voit pas que l'arbitraire tyrannique met en péril le régime qui pousserait la passion de l'égalité jusqu'au nihilisme, à l'absence de tout critère et de tout étalon. Or, puisque l'on ne peut espérer mieux aujourd'hui que la démocratie libérale, le rapport de Strauss au dualisme justice-arbitraire influence son discours sur la démocratie

⁸⁴⁰ Leo Strauss, *Liberalism Ancient and Modern*, *op. cit.*, p. 222.

⁸⁴¹ *Ibid.*, p. 224.

⁸⁴² Cf. Nasser Behnegar, « The Liberal Politics of Leo Strauss », *art. cit.*, p. 255 ; Neil G. Robertson, « The Closing of the Early Modern Mind : Leo Strauss and Early Modern Political Thought », dans *Animus*, vol. 3 (1998), p. 2 ; Steven B. Smith, « Introduction : Leo Strauss Today », *art. cit.*, p. 2 ; Susan Shell, « “To Spare the Vanquished and Crush the Arrogant” : Leo Strauss’s Lecture on “German Nihilism” », *art. cit.*, p. 190.

en faisant de lui un partisan de la démocratie qui ne se gêne pas pour en détailler les défauts. Strauss se fait même un devoir de mettre en garde contre les dangers inhérents à une démocratie trop extrême. Cela signifie aussi que Strauss critiquera une vision trop naïve, simpliste et délétère de la liberté.

4.3.2 : *Liberté-dépendance : retour à la signification classique de la liberté*

Pour Strauss, il est erroné d'affirmer que le dualisme liberté-dépendance oppose un état dénué de contraintes extérieures à un état entravé. Strauss n'adhère pas à une vision négative de la liberté, une liberté qui serait accessible à chacun d'emblée, pour peu que la société ne lui mette pas de bâtons dans les roues. Strauss comprend le dualisme liberté-dépendance comme opposant un homme qui a acquis sa liberté en devenant vertueux et un homme qui est encore empêché de devenir libre par des contraintes intérieures, c'est-à-dire des vices. La vision de la liberté de Strauss s'apparente donc davantage à l'idée de liberté positive, pour reprendre la terminologie de I. Berlin développée dans « Two Concepts of Liberty ». Dans un texte où Strauss s'oppose directement à la pensée de Berlin, il reproche à la vision négative de la liberté de perdre tout contact avec la moindre thèse absolutiste et de sombrer dans un relativisme navrant, ce qui expliquerait la crise actuelle du libéralisme⁸⁴³. On retrouve encore une fois le genre de mise en garde de Strauss au sujet des dérives de la démocratie libérale, et on pourrait très bien imaginer cette critique dirigée à l'endroit d'un Rorty ayant perdu tout étalon, toute référence à la nature, à la vérité et à l'objectivité. Parmi les dérives possibles de cette quête mal avisée de liberté négative, il signale avec Nietzsche le communisme : « As all continental European conservatives [Nietzsche] saw in communism only the consistent completion of democratic egalitarianism

⁸⁴³ Cf. Leo Strauss, « "Relativism" », *art. cit.*, p. 140 : « Berlin's statement seems to me to be a characteristic document of the crisis of liberalism — of a crisis due to the fact that liberalism has abandoned its absolutist basis and is trying to become entirely relativistic. »

and of that liberalistic demand for freedom which was not a freedom for, but only a freedom from⁸⁴⁴. » Voilà un argument supplémentaire montrant que le régime démocratico-libéral est menacé de basculer dans la tyrannie.

Puisque le libéralisme relativiste qui défend une vision négative de la liberté représente une voie politique périlleuse, Strauss tente d'exhumer la vision originelle du libéralisme. Alors qu'être libéral signifie aujourd'hui être « extremely tolerant⁸⁴⁵ » et considérer « all political and moral convictions as “negotiable⁸⁴⁶” », Strauss rappelle du même souffle que « Originally, a liberal was a man who behaved in a manner becoming a free man as distinguished from a slave⁸⁴⁷. » Cette proposition se comprend ainsi : un homme qui est l'esclave de la richesse par exemple, comme le sont tous ceux qui honorent l'argent, n'est pas libre, par opposition à un homme qui est assez lucide et réfléchi pour comprendre que ce sont uniquement certaines sciences et certains arts qui sont bons en soi et qui méritent qu'on s'y attache⁸⁴⁸. L'homme libre est celui qui a la capacité de bien distinguer entre ce qui est important et ce qui ne l'est pas, et qui fait plus grand cas du premier. Nous sommes bien loin ici d'une liberté démocratique qui revient à chacun d'emblée et qui ne hiérarchise aucunement les vies et les occupations humaines, hormis certaines aberrations extrêmes illégales ou clairement immorales (aberrations dénoncées pour s'assurer de laisser chacun en paix). Bien entendu, il paraît d'emblée impensable de retourner à une société absolutiste et intolérante, mais Strauss plaide pour que le projet politique moderne se corrige un peu. Il reconnaît certes qu'une société peut se dégager de nombreux avantages en se fondant sur les vices universels plutôt que sur la rare et fragile

⁸⁴⁴ Leo Strauss, « Existentialism », *art. cit.*, p. 314. Cf. également « Philosophy as Rigorous Science and Political Philosophy », *art. cit.*, p. 4.

⁸⁴⁵ Leo Strauss, *Liberalism Ancient and Modern*, *op. cit.*, p. 28.

⁸⁴⁶ *Ibid.*

⁸⁴⁷ *Ibid.* Cf. *ibid.*, p. 11.

⁸⁴⁸ Cf. *Ibid.*, p. 28.

vertu⁸⁴⁹, comme en témoignent le confort et l'abondance matérielle des sociétés démocratiques occidentales. Cependant, en incorporant un souci pour l'excellence et la vertu, peut-être les hommes pourront-ils réajuster leur tir et éviter les inconvénients les plus fâcheux. Et pour ce faire, le meilleur moyen serait de s'accrocher à ce qui représente dans notre vocabulaire la trace la plus claire du libéralisme au sens originel, l'éducation libérale. Comme le souligne N. Behnegar, « Strauss's philosophic understanding of his civic responsibility led him to seek to ennoble democracy by encouraging liberal education. Liberal education is a corrective to the dangerous tendencies that are inherent in democracy⁸⁵⁰. » Strauss tiendra mordicus à donner un nouveau souffle à cette institution en perte de vitesse.

Pour Strauss, l'homme libre est un homme vertueux. Et un homme vertueux est un homme qui a bénéficié de la meilleure éducation. On le voit dès la mention du terme désuet de « vertu⁸⁵¹ », cette éducation libérale au sens fort vise un certain nombre de choses qui paraissent d'emblée rétrogrades aujourd'hui : la formation du goût et du caractère⁸⁵², la libération de la vulgarité et l'expérience des belles choses⁸⁵³, la formation de parfaits gentilshommes et la remise en mémoire de l'excellence et de la grandeur humaines⁸⁵⁴, les bonnes manières (*good breeding*)⁸⁵⁵. Pour Strauss, le moyen pour parvenir à ces fins se situe davantage dans une manière d'enseigner plutôt que dans un curriculum précis⁸⁵⁶, mais il mentionne tout de même que la voie royale vers une éducation véritablement libérale est

⁸⁴⁹ Cf. Leo Strauss, *Natural Right and History*, *op. cit.*, p. 247 : « By building civil society on “the low but solid ground” of selfishness or of certain “private vices,” one will achieve much greater “public benefits” than by futilely appealing to virtue, which is by nature “unendowed.” »

⁸⁵⁰ Nasser Behnegar, « The Liberal Politics of Leo Strauss », *art. cit.*, p. 265.

⁸⁵¹ Cf. Leo Strauss, *Liberalism Ancient and Modern*, *op. cit.*, p. 21 : « the word “virtue” fell into desuetude ».

⁸⁵² Cf. *ibid.*, pp. 11 et 21.

⁸⁵³ Cf. *ibid.*, p. 8.

⁸⁵⁴ Cf. *ibid.*, pp. 5 et 6.

⁸⁵⁵ Cf. *ibid.*, p. 16.

⁸⁵⁶ Cf. *ibid.*, p. 19 : « The changes I have in mind are less in the subjects taught than in the emphasis and in the approach : whatever broadens and deepens the understanding should be more encouraged than what in the best case cannot as such produce more than narrow and unprincipled efficiency. »

l'étude des grandes œuvres du passé confiées à l'humanité par les plus grands esprits⁸⁵⁷.

Comme le fait remarquer K. Deutsch, il y a un lien direct entre le souci straussien pour

l'étude des alternatives fondamentales et sa défense de l'éducation libérale :

A great book is not simply part of a canon. These books challenge us to pursue an adventure in self-discovery and an inquiry concerning the fundamental alternatives. A serious study of the great books, then, enables us to engage in a conversation and in disagreements in which we become aware of the inclinations toward these alternatives and the opposing positions⁸⁵⁸.

Bien que Strauss reconnaisse que l'éducation libérale ne soit pas de la philosophie, elle consiste en une préparation à celle-ci⁸⁵⁹. Il maintient la distinction entre la vertu du philosophe et la vertu du gentilhomme, tout en reconnaissant les bienfaits de cette dernière pour la société. L'éducation libérale, en tant que tentative d'élever ceux qui peuvent s'élever, permet à une démocratie d'être saine et de ne pas se perdre dans une démocratie de masse⁸⁶⁰.

En somme, dans son rapport au dualisme liberté-dépendance, Strauss renverse la vision courante de la liberté pour en faire renaître l'idée ancienne. En plaidant pour que la société tente de rendre ses membres vertueux et donc véritablement libres au lieu de tomber dans un laisser-aller navrant, Strauss s'oppose à notre vision de la liberté qui s'apparente bien plus à la licence, qui n'a selon lui rien de noble : « True liberals today have no more pressing duty than to counteract the perverted liberalism which contends "that just to live, securely and happily, and protected but otherwise unregulated, is man's simple but supreme goal" and which forgets quality, excellence, or virtue⁸⁶¹. » Les modernes auraient donc tout faux : supprimer les contraintes extérieures ne mène pas à la liberté, car les entraves les

⁸⁵⁷ Cf. *ibid.*, pp. 3, 7 et 24.

⁸⁵⁸ Kenneth L. Deutsch, « Leo Strauss, the Straussians, and the American Regime », *art. cit.*, p. 56.

⁸⁵⁹ Cf. Leo Strauss, *Liberalism Ancient and Modern*, *op. cit.*, p. 13.

⁸⁶⁰ Cf. Harry V. Jaffa, « Strauss at One Hundred », dans Kenneth L. Deutsch et John A. Murley (éds), *Leo Strauss, the Straussians, and the Study of the American Regime*, *op. cit.*, pp. 47-48.

⁸⁶¹ Leo Strauss, *Liberalism Ancient and Modern*, *op. cit.*, p. 64. Le passage entre guillemets anglais réfère à la page 374 de l'ouvrage d'Eric A. Havelock, *The Liberal Temper in Greek Politics*, New Haven, Yale University Press, 1957, dont Strauss fait la critique dans le chapitre cité.

plus importantes à la véritable liberté se trouvent à l'intérieur de chacun. La liberté s'acquiert donc par un travail sur soi. En réinterprétant ainsi le dualisme liberté-dépendance, en proposant la vision classique de la liberté et en montrant que les citoyens démocratiques prétendument libres ont en fait des dépendances dont personne ne voit l'importance de se soucier, il se trouve à encourager ceux qui visent le bonheur à tourner leur attention sur eux-mêmes plutôt que sur une quelconque menace extérieure. Cela le mène à avancer que le meilleur moyen d'atteindre la liberté est de recevoir une éducation libérale, qui forme le caractère et l'esprit au moyen de l'étude des grands livres. Le lien entre son rapport au dualisme liberté-dépendance et son discours sur la démocratie apparaît donc avec clarté : pour permettre à ceux qui en sont capables de devenir libres, il faut que la démocratie libérale agisse un peu à l'encontre de sa logique interne et permette une éducation élitiste. Sans cela, le spectre de la démocratie de masse, où toutes les choses ont perdu de leur grandeur et de leur éclat, plane sur la société. Strauss veut conserver la possibilité de recréer quelques éléments d'aristocratie dans la démocratie, pour préserver celle-ci des dangers qui la guettent, et l'éducation libérale est le moyen tout indiqué pour y parvenir :

Liberal education is the ladder by which we try to ascend from mass democracy to democracy as originally meant. Liberal education is the necessary endeavor to found an aristocracy within democratic mass society. Liberal education reminds those members of a mass democracy who have ears to hear, of human greatness⁸⁶².

Cela suppose cependant qu'il y existe une hiérarchie naturelle entre les hommes, idée que Strauss défend sans faux-fuyants.

4.3.3 *Égalité-hiérarchie : de la hiérarchie naturelle des êtres humains*

L'opinion de Strauss sur le thème de l'égalité ira elle aussi à rebours des opinions courantes à ce sujet, et s'opposera donc elle aussi aux thèses de Rawls et de Rorty. Pour

⁸⁶² Leo Strauss, *Liberalism Ancient and Modern*, *op. cit.*, p. 5.

Strauss, l'existence d'une hiérarchie naturelle entre les hommes est un fait. Dans une discussion des thèses d'Aristote, il remarque que ce dernier constate un parallélisme entre la hiérarchie dans la nature et la hiérarchie entre les hommes : « the whole as an ordered whole consists of beings of different rank. In man the soul is by nature the ruler of the body and the mind is the ruling part of the soul. It is on the basis of this that thoughtful men are said to be the natural rulers of the thoughtless ones⁸⁶³. » Puisque l'on connaît déjà la proximité de Strauss avec les Anciens, et si on invoque en plus le fait que Strauss, comme nous le verrons bientôt, reprend à son compte la distinction entre hommes réfléchis et non réfléchis dans sa théorie de l'art ésotérique d'écrire, on peut faire une adéquation entre cette reformulation de la pensée d'Aristote et la pensée de Strauss. Par ailleurs, dans sa correspondance, Strauss aborde cette question, et tout laisse croire que bien qu'il laisse en dernière analyse la question en suspens, il penche vers une vision inégalitaire des choses, comme en témoigne ce passage de sa lettre à H. Kuhn : « the social hierarchy is respectable only to the extent to which it is in tolerable harmony with the natural hierarchy. Whether there is or is not such a natural hierarchy, is controversial between egalitarian and non-egalitarian natural right⁸⁶⁴. » Comme nous l'avons déjà relevé, Strauss a exprimé publiquement, dans sa préface tardive à *Natural Right and History*, qu'il a un penchant pour le droit naturel classique, ce qui implique qu'il partage l'inégalitarisme de Platon et d'Aristote. Ces différents éléments de preuve mènent certains commentateurs à affirmer sans équivoque que, par exemple, « le point de vue des anciens et celui de Strauss ne laissent subsister aucun doute : l'inégalité entre les sages et le vulgaire est un fait

⁸⁶³ Leo Strauss, *The City and Man*, *op. cit.*, p. 38.

⁸⁶⁴ Leo Strauss, « Letter to Helmut Kuhn » (sans date), *art. cit.*, p. 26. La suite du passage, qui se trouve également à être la conclusion de la lettre, se lit comme suit : « This issue is not even touched by remarks expressing a contempt for the merely social hierarchy. The natural hierarchy is clearly recognized through the distinction between the wise and the vulgar which plays such a great role in the Stoic teaching. The real question is whether the Stoics differed from Plato and Aristotle by asserting that every human being, including men of outstanding stupidity, can become wise. Hitherto I have not seen a clear proof that they made that assertion. »

fondamental de la nature humaine⁸⁶⁵. » Cette position claire débouche sur la thèse d'une séparation des hommes entre les réfléchis et les non-réfléchis, pierre angulaire de la théorie de l'art ésotérique d'écrire.

Selon Strauss, comme nous l'avons évoqué, les philosophes qui ont pris conscience de l'inégalité naturelle des hommes ont développé un art d'écrire qui en tire les conséquences en produisant des écrits qui peuvent être lus de deux façons, l'une pour l'homme réfléchi et l'autre pour l'irréfléchi. Ce qui choque le plus dans l'exposition par Strauss d'un art ancien d'écrire (qui serait toujours nécessaire aujourd'hui), c'est le fait que cette idée clame haut et fort qu'il y a une inégalité insurmontable entre ceux qui peuvent aspirer à la sagesse et ceux qui en sont incapables, que l'humanité n'atteindra jamais un moment où tous pourront manipuler sans danger les thèses de la philosophie. G. Leroux, par exemple, a déploré que l'idée de l'art ésotérique d'écrire est élitiste et s'oppose à la démocratie⁸⁶⁶. Strauss réserve effectivement certaines de ses thèses les plus tranchées et appuyées pour cette analyse de la lecture et de l'écriture, ces deux activités qui ont occupé toute sa vie. Par exemple, l'art ésotérique d'écrire repose sur un *fait* : « The *fact* which makes this literature possible can be expressed in the axiom that thoughtless men are careless readers, and only thoughtful men are careful readers⁸⁶⁷. » De plus, cette idée était partagée par Platon et se basait sur une *connaissance* (par opposition à une opinion) : « Plato *knew* that most men read more with their “imagination” than with open-minded care and are therefore much more benefited by salutary myths than by the naked truth⁸⁶⁸. » Cette distinction entre hommes réfléchis et non réfléchis n'a pas manqué d'être relevée par des commentateurs, notamment par N. Behnegar, qui l'utilise pour expliquer l'aversion de

⁸⁶⁵ Daniel Tanguay, *Leo Strauss : Une biographie intellectuelle*, *op. cit.*, p. 121. Cf. également *ibid.*, pp. 142, 153 et 217 ; Olivier Sedeyn, « Présentation : Le sens de l'histoire », *art. cit.*, p. 31 ; Victor Gourevitch et Michael S. Roth, « Introduction », *art. cit.*, p. xx.

⁸⁶⁶ Cf. Georges Leroux, « Censure et contre-pouvoir : l'exemple de Leo Strauss », *art. cit.*, p. 48.

⁸⁶⁷ Leo Strauss, *Persecution and the Art of Writing*, *op. cit.*, p. 25, nous soulignons.

⁸⁶⁸ Leo Strauss, *Liberalism Ancient and Modern*, *op. cit.*, p. 40, nous soulignons.

Strauss envers le relativisme⁸⁶⁹. Cette distinction rend l'art ésotérique d'écrire nécessaire, pour le bien de la société et du philosophe, comme nous avons déjà eu l'occasion de le démontrer. Pour reprendre les termes de D. Tanguay :

Cet abîme entre les philosophes et les non-philosophes est la raison pour laquelle l'art ésotérique d'écrire sera *toujours* nécessaire, puisqu'il trouve appui sur un fait naturel : la fin du philosophe est diamétralement opposée à la fin de l'homme politique ou, plus adéquatement, de tout homme, membre de la cité⁸⁷⁰.

O. Sedeyn renchérit en argumentant que l'art d'écrire repose certes sur une idée aristocratique, mais sur une « aristocratie de l'esprit et de l'intelligence⁸⁷¹ », laissant entendre qu'il s'agit d'une aristocratie légitime. S'il subsistait un quelconque doute à l'effet que Strauss était élitiste, le cas de l'art ésotérique d'écrire scelle l'issue du débat.

Si le rôle du philosophe qui prend conscience de l'inégalité naturelle des hommes est d'user d'art d'écrire, le rôle de la politique démocratique quant à elle est d'éviter de se montrer trop zélée dans son combat contre les inégalités, sous peine de sombrer dans une démocratie de masse, où règne une culture de masse :

Modern democracy, so far from being universal aristocracy, would be mass rule were it not for the fact that the mass cannot rule, but is ruled by elites, that is, groupings of men who for whatever reason are on top or have a fair chance to arrive at the top [...]. Democracy is then not indeed mass rule, but mass culture. A mass culture is a culture which can be appropriated by the meanest capacities without any intellectual and moral effort whatsoever and at a very low monetary price. [...] [D]emocracy, even if it is only regarded as the hard shell which protects the soft mass culture, requires in the long run qualities of an entirely different kind : qualities of dedication, of concentration, of breadth, and of depth. Thus we understand most easily what liberal education means here and now. Liberal education is the counterpoison to mass culture, to the corroding effects of mass culture, to its inherent tendency to produce nothing but "specialists without spirit or vision and voluptuaries without heart"⁸⁷². »

Ce long passage vise surtout à souligner qu'une logique démocratique immodérée nous conduit vers un mur et que l'élitisme a des bienfaits. Le constat de l'inégalité fondamentale des hommes doit modérer les ardeurs de ceux qui souhaitent élever tous les hommes au

⁸⁶⁹ Cf. Nasser Behnegar, « The Liberal Politics of Leo Strauss », *art. cit.*, p. 256 : « Strauss's ultimate objection to relativism was not that it rends "the fabric of public life," but that it leads to "thoughtless acceptance of received opinion," or to acceptance of the foolish verdicts of society by otherwise thoughtful men. »

⁸⁷⁰ Daniel Tanguay, *Leo Strauss : Une biographie intellectuelle*, *op. cit.*, p. 121.

⁸⁷¹ Olivier Sedeyn, « Gershom Scholem et Leo Strauss », *art. cit.*, p. XXXII.

⁸⁷² Leo Strauss, *Liberalism Ancient and Modern*, *op. cit.*, p. 5.

même niveau, un tel projet pouvant s'avérer catastrophique : « the humane desire for making education accessible to everyone leads to an ever increasing neglect of the quality of education⁸⁷³. » À terme, cette dégradation menacerait même tout l'Occident :

Are there no dangers threatening democracy not only from without but from within as well? Is there no problem of democracy, of industrial mass democracy? The official high priests of democracy with their amiable reasonableness were not reasonable enough to prepare us for our situation : the decline of Europe, the danger to the west, to the whole western heritage which is at least as great and even greater than that which threatened Mediterranean civilization around 300 of the Christian era⁸⁷⁴.

Il est permis de douter que les voix qui tentent d'avertir la démocratie contre ses travers ne sont pas entendues, mais il arrive tout de même fréquemment que les propositions pour corriger les problèmes qui grèvent ce régime, en réaffirmant les principes d'égalité et de liberté, se trouvent à renforcer la source des problèmes.

En somme, Strauss reconnaît avec les Anciens l'existence d'une hiérarchie naturelle chez les hommes. Il accueille donc le dualisme égalité-hiérarchie en remettant en question le bien-fondé d'absolutiser le principe d'égalité en démocratie. Selon lui, tant l'activité philosophique que l'activité politique doivent prendre acte de cette inégalité naturelle, la première en faisant usage d'un art ésotérique d'écrire qui distingue entre deux types de lecteurs, et la seconde en évitant un radicalisme démocratique délétère dans ses actions politiques. Strauss penche donc indubitablement pour le second pôle du dualisme égalité-hiérarchie, avec comme conséquence que son discours sur la démocratie est un discours de mise en garde visant à s'assurer que l'on ne conserve que les avantages de l'égalité démocratique, comme le fait d'éliminer une hiérarchie sociale dépourvue de tout fondement objectif ou naturel, et que l'on s'attaque à ses défauts inhérents, comme la menace constante à toute grandeur humaine. Strauss, comme le rappelle W. Galston, veut que l'on prenne conscience de l'existence de dangers internes, et pas seulement externes, au régime

⁸⁷³ *Ibid.*, p. 63.

⁸⁷⁴ Leo Strauss, « Existentialism », *art. cit.*, p. 307.

démocratique⁸⁷⁵. En cela, Strauss suit une longue tradition, remontant à Platon et passant par Alexis de Tocqueville.

Pour clore cette section sur les dualismes liés aux principes de la démocratie libérale, deux constats s'imposent. Tout d'abord, notre choix se présente ainsi : soit, avec Rawls, accepter la vision démocratico-libérale de ces concepts et en argumenter le bien-fondé, soit, avec Rorty, l'accepter mais sans sentir la nécessité d'en faire un long argumentaire, ou soit, avec Strauss, la rejeter sur la base d'arguments fermes. De cette triple alternative découlent trois visions de l'avenir de la démocratie : une vision moderne et rationnelle, une vision postmoderne et antifondationnaliste, et une vision prémoderne et rationaliste.

*
* *

Au fil de ces pages, nous avons fait dialoguer nos trois auteurs selon quatre grands thèmes, et nous avons tenté des rapprochements à l'aide de 11 dualismes. Certaines tendances générales s'en dégagent : Rawls subordonne la philosophie à la politique et considère les divers dualismes sous l'angle de leur apport à une théorie de la démocratie libérale, avec la conséquence que son discours sur ce régime ne prétend pas répondre à de grandes questions métaphysiques mais simplement à libérer celui-ci de ses ambiguïtés, de ses incohérences et de ses contradictions ; Rorty revendique la liberté de reprendre ou d'exclure les dualismes classiques selon qu'ils paraissent encore utiles ou non dans le contexte actuel, et son discours sur la démocratie libérale qui en ressort veut montrer le caractère historiquement contingent mais désirable du régime actuel ; et Strauss s'aligne sur une compréhension prémoderne des dualismes, avec la conséquence qu'il vise à éviter la

⁸⁷⁵ Cf. William A. Galston, « Leo Strauss's Qualified Embrace of Liberal Democracy », *art. cit.*, pp. 213-214 : « One need not read Plato's *Republic* to know that democracy is endangered, not only from without but also from within. Strauss regarded the reservations of the classics concerning democracy as useful warnings against democratic complacency. They serve as a reminder that like all other forms of government, democracy contains inherent weaknesses and dangerous tendencies that require constant vigilance and correction. Ignored too long, they can undermine even the most established democratic regime. »

complaisance envers la démocratie libérale en cherchant comment les pensées non démocratiques du passé peuvent corriger ses défauts les plus saillants.

À mesure que nous développons et mettons en relation les pensées des trois auteurs, nous avons également esquissé quelques points, fort embryonnaires, de comparaisons entre leurs divers rapports aux dualismes et à la démocratie libérale. La table est donc mise pour une confrontation plus directe de ces prises de position fondamentales, ce que nous nous proposons de faire en conclusion.

CONCLUSION

Tout l'effort déployé pour faire se répondre trois visions de l'avenir de la démocratie libérale relativement à quatre thèmes en se servant de 11 dualismes ne prend de sens que si on réussit effectivement, de cette façon, à placer les idées de Rawls, Rorty et Strauss concernant la démocratie libérale sur un même plan et que celui-ci donne lieu à une critique éclairante ainsi qu'à une comparaison et à un dialogue fructueux. Dans les pages qui suivront, nous procéderons à cet exercice en deux étapes. Premièrement, pour le volet critique, nous donnerons une appréciation des trois penseurs étudiés, d'abord par des remarques critiques générales puis par une évaluation visant à déterminer successivement qui est le penseur le plus cohérent, le plus nuancé et complexe, et le plus à même de réfuter les deux autres. Deuxièmement, pour le volet comparaison et dialogue, nous mettrons en relation les visions de chacun des auteurs des quatre thèmes et des 11 dualismes choisis, et nous ferons dialoguer les idées globales des auteurs pour chaque thème. Ce dialogue se déroulera comme suit : nous identifierons les deux auteurs qui nous paraissent les plus apparentés pour un groupe donné de dualismes, nous expliciterons les points de rencontre de leurs pensées, nous montrerons ensuite comment ils se distinguent, puis nous les contrasterons avec le troisième. De cette méthode se dégagera notamment la conclusion que les couples les plus apparentés ne sont pas toujours les mêmes, c'est-à-dire qu'il ne faudra pas s'attendre à voir invariablement Rawls et Rorty s'allier contre Strauss, même si les deux premiers sont d'emblée favorables à la démocratie libérale et que le dernier est plus

critique. Ce dialogue se terminera à chaque fois par une sortie du débat d'auteurs afin de faire ressortir quelques conclusions d'intérêt général concernant l'avenir de la démocratie libérale.

Perspectives critiques

Avant de présenter les fruits de notre exercice de dialogue, commençons par dégager quelques éléments de critique en exprimant nos réserves les plus importantes face aux pensées de chacun.

D'abord, la théorie démocratique de Rawls se base sur la séparation entre les concepts à usage commun et les idées à usage personnel, sur une volonté de consensus dans l'espace commun, et sur une vision de ce que ce consensus pourrait être. Cependant, d'une part, Rawls, dans son traitement de l'opposition public-privé, ne fait jamais la démonstration claire qu'une telle séparation est possible, que l'on peut empêcher la sphère des opinions privées de se répercuter sur la sphère publique, ou plus précisément, que la *vaste majorité* des citoyens démocratiques sont en mesure de faire la distinction entre une conception politique de la justice et leur doctrine compréhensive privée en matière de religion, de philosophie ou de morale. En outre, toute son œuvre, lorsque l'on se penche sur son rapport à la rationalité, repose sur un acte de foi considérable ou un espoir non étayé envers, d'un côté, la capacité de l'homme de faire des raisonnements et des distinctions subtils et de s'en tenir, dans ses actes, à ces conclusions réfléchies et posées, comme lorsqu'on lui demande, on vient de le mentionner, de distinguer entre une conception politique de la justice et sa doctrine compréhensive⁸⁷⁶, et, de l'autre, la capacité de la

⁸⁷⁶ Cf. par exemple John Rawls, *Political Liberalism*, *op. cit.*, p. 144 (nous soulignons) : « [...] in a constitutional democracy the public conception of justice should be, *so far as possible*, presented as independent of comprehensive religious, philosophical, and moral doctrines. »

conception politique de la justice de rallier la vaste majorité des citoyens démocratiques⁸⁷⁷. Par exemple, dans une querelle typique comme il en arrive à tous les jours, lorsque quelqu'un oppose avec véhémence ce qu'il croit être son bon droit contre le droit supposé d'autrui, il est clair que ce n'est pas en démontrant à cette personne qu'elle devrait suivre ces principes auxquels elle aurait donné son aval dans la position originelle, derrière un voile d'ignorance, que la controverse passera. Les esprits s'échauffent facilement et Rawls ne veut pas suffisamment en tenir compte. Bien entendu, nous n'en sommes pas à la société bien ordonnée de Rawls, mais on sent par moments que l'homme devra passer par une transformation radicale de sa condition pour y arriver. D'autre part, en même temps qu'il laisse supposer une grande plasticité de l'homme, Rawls, en basant *justice as fairness* sur les présupposés implicites de la démocratie qui font largement consensus, met de l'avant une vision fortement conformiste de l'homme politique. Le contextualisme qu'il met de l'avant pour laisser ouverte la question de l'opposition éternité-histoire rime avec déterminisme. Il indique que l'homme de la démocratie libérale moderne porte allégeance en grande majorité au genre de concepts généraux qu'il lui attribue et sur lesquels il fonde *justice as fairness*, qu'il est voué à demeurer démocratique et qu'il n'est possible de mettre de l'ordre dans la sphère publique qu'en faisant appel à ces croyances. Les grands projets révolutionnaires à la Machiavel, Hobbes, Locke ou Rousseau, qui visent à amener l'homme ailleurs, très peu pour Rawls, puisque ce dernier désire plutôt que l'homme devienne

⁸⁷⁷ Cf. par exemple John Rawls, « The Idea of an Overlapping Consensus », *art. cit.*, p. 434 (nous soulignons) : « *we hope* to make it possible for all to accept the political conception as true, or as reasonable, from the standpoint of their own comprehensive view, whatever it may be » ; *Political Liberalism*, *op. cit.*, p. 10 (nous soulignons) : « Thus, political liberalism looks for a political conception of justice that *we hope* can gain the support of an overlapping consensus of reasonable religious, philosophical, and moral doctrines in a society regulated by it » ; *ibid.*, p. 150 (nous soulignons) : « We try, *so far as we can*, neither to assert nor to deny any particular comprehensive religious, philosophical, or moral view, or its associated theory of truth and the status of values. Since we assume each citizen to affirm some such view, *we hope* to make it possible for all to accept the political conception as true or reasonable from the standpoint of their own comprehensive view, whatever it may be » ; *ibid.*, p. 152 : « But by avoiding comprehensive doctrines we try to bypass religion and philosophy's profoundest controversies so as to have *some hope* of uncovering a basis of a stable overlapping consensus. » Cf. également *ibid.*, p. 171-172 ; « Justice as Fairness : Political not Metaphysical », *art. cit.*, p. 390.

parfaitement cohérent vis-à-vis des pensées qui l'habitent déjà. Ainsi, non seulement le consensus visé par Rawls est, au fond, un acquiescement complet au présent, mais il vise également à clore le processus historique, à faire de la démocratie libérale le régime final. Pour Rawls, qui a déjà avoué explicitement que ce régime est préférable aux autres⁸⁷⁸, cela ne pose pas problème, mais pour ceux qui considèrent que la fin de l'histoire est une bien triste chose, ou qu'une logique exclusivement démocratique présente des aspects inquiétants, le constat est différent.

Pour conclure sur Rawls, nous trouvons surtout déplorable qu'il ait si peu abordé sérieusement la question de la faisabilité de *justice as fairness*. C'est cette question qui aurait dû occuper l'essentiel de son argumentation, et non le déploiement des détails d'une théorie dont la base même est chancelante. Oui, il est possible de montrer que toute cette armature se tient rationnellement, mais est-elle applicable et en phase avec la complexité de l'être humain? À l'intérieur d'un seul de nos congénères s'opposent des motivations contradictoires et souvent sourdes à la raison, donc comment croire que l'on pourra réussir à rendre cohérent un seul individu, pour ne rien dire d'une société entière? Tous les projets politiques prétendent définitifs ou clos (monarchie, aristocratie, communisme, etc.) ont vu leurs plans être déjoués par le fait que l'humanité n'a jamais dit son dernier mot, par le fait qu'aucun système n'a tout prévu ni n'a su résumer l'homme, alors comment croire en la tentative par Rawls de donner un point final à l'entreprise politique humaine? Pour prendre un exemple banal, la résurgence des conflits religieux, entre le monde chrétien et le monde musulman, montre bien que notre monde est fort loin d'être prêt à passer à autre chose, et que la religion, malgré les tentatives par Rawls de la reléguer au rang d'épiphénomène, demeure déterminante. Tous ces éléments, caractère insaisissable de l'homme, instabilité

⁸⁷⁸ Cf. John Rawls, *The Law of Peoples*, *op. cit.*, p. 62 : « [...] if a liberal constitutional democracy is, in fact, superior to other forms of society, as I believe it to be [...] »

du politique, force de la religion, contribuent à rendre bien utopique le plaidoyer de Rawls en faveur d'une société où les différences les plus fondamentales (morales, religieuses, philosophiques) seront effacées ou rendues négligeables, non seulement dans le regard de l'État mais dans celui de ses citoyens. Cet évitement constant par Rawls de la question de la faisabilité de *justice as fairness* semble trouver son origine dans un enthousiasme trop prononcé envers le régime démocratico-libéral et ses principes. Son parti pris, avoué dans *The Law of Peoples*, plombe la crédibilité de son argumentation, car comment ne pas céder à l'impression que, dans le déploiement de *justice as fairness*, Rawls pipe les dés pour aboutir là où il projetait d'aboutir? Rawls ne fait pas une étude exhaustive des régimes politiques, ni même un examen rigoureux de tous les candidats possibles à la conception politique de la justice pour sa société. En d'autres termes, son projet, lors même qu'il plaide pour l'ouverture en démocratie, manque d'ouverture en excluant d'emblée certaines idées et théories. En somme, le manque d'argumentation sur la faisabilité de son projet et le fait qu'il adhère d'emblée aux principes démocratiques contribuent à donner l'impression que Rawls prêche aux convertis.

En ce qui concerne Rorty, pour résumer ce qui se dégage de notre examen, ce dernier croit qu'on peut être démocrate sans se justifier, puisque la philosophie, voie traditionnelle de la justification, n'a pas d'autorité particulière sur le politique, et c'est encore moins le cas pour la philosophie à l'ancienne. La démocratie n'a ainsi aucun chemin tracé à l'avance, aucune nature, aucune vérité à laquelle se conformer. Cependant, d'une part, la façon désinvolte avec laquelle Rorty rejette du revers de la main le recours à la justification et à l'histoire des idées mérite un examen plus approfondi. Il ne fait jamais la démonstration complète que l'on peut durablement vivre en tant qu'homme et en tant que régime en s'abstenant de fonder ses prises de position et ses politiques, en s'abstenant de prétendre à la vérité. Ce qui risque de survenir est plutôt que les discours de fondation, découragés en

parole, reviendront au galop en acte, mais que l'on ait perdu entre-temps l'expertise pour juger d'une bonne et d'une mauvaise argumentation ultime. D'autre part, Rorty ne reconnaît peut-être pas suffisamment la valeur du passé. Il est plausible que le monde repose bien davantage qu'on ne le croit sur des idées et des concepts traditionnels, et retirer ceux-ci un à un sans précaution pourrait tout faire s'écrouler. Par exemple, refuser de parler de bon ou de mauvais régime pour la raison que la vérité est une illusion et qu'aucun régime ne peut être dit bon ou mauvais en soi risque de nous empêcher de reconnaître un mauvais régime lorsqu'il se présente. Dans le même ordre d'idées, les remarques déjà évoquées de Rorty à l'effet que la gentillesse n'est pas intrinsèquement supérieure à la torture⁸⁷⁹ suffisent à donner froid dans le dos à quiconque n'a pas suffisamment confiance que la démocratie serait là pour rester et se répandre, et donc que le problème de la torture serait en voie de se résorber par lui-même. En troisième lieu, l'emballement de Rorty devant les possibles infinis s'offrant à l'homme dans un contexte de dissolution des notions d'absolu, d'éternité, etc. peut paraître trop esthétisant et pas assez prudent face aux nombreuses dérives possibles de cet avenir ouvert. Rorty dit explicitement que l'expérience démocratique actuelle en vaut la peine, qu'elle se dirige vers un mur ou non⁸⁸⁰. En somme, nous dit-il, même si le régime démocratique sombre dans le chaos, le jeu en aura valu la chandelle. Nous sommes ici bien loin de son souci libéral pour la souffrance d'autrui, donc bien loin dans les faits de l'ironiste libéral qu'il érige en modèle.

⁸⁷⁹ Cf. Richard Rorty, *Contingency, Irony, and Solidarity*, *op. cit.*, p. 173.

⁸⁸⁰ Cf. Richard Rorty, « The Priority of Democracy to Philosophy », *art. cit.*, p. 196 (c'est l'auteur qui souligne) : « Both Jefferson and Dewey described America as an "experiment." If the experiment fails, our descendants may learn something important. But they will not learn a philosophical truth, any more than they will learn a religious one. They will simply get some hints about what to watch out for when setting up their next experiment. Even if nothing else survives from the age of the democratic revolutions, perhaps our descendants will remember that social institutions *can* be viewed as experiments in cooperation rather than as attempts to embody a universal and ahistorical order. It is hard to believe that this memory would not be worth having. »

Pour conclure sur Rorty, le principal problème avec sa pensée demeure ses présupposés qu'il voudrait originaux et novateurs lors même qu'ils cadrent parfaitement avec l'époque. Bien que les présupposés des autres l'insupportent, qu'en est-il de son rapport à ses propres présupposés, sur la liberté, le nominalisme et l'historicisme, pour ne nommer que ceux-là? Comment échapper à l'impression que Rorty n'est qu'un produit de son temps, qui a marqué les esprits simplement par sa capacité à pousser les idées actuelles à leur aboutissement logique, mais qui, comme les esprits trop collés à leur époque, est voué à l'oubli? Il y a un paradoxe chez ce penseur qui exalte les *Gestalt-switches* tout en n'en inaugurant aucun et qui parle de liberté en demeurant asservi à la définition moderne de celle-ci. Si l'avenir (politique, philosophique) était si ouvert, pourquoi devrions-nous accepter comme lui de bâtir sur les révolutions passées et ajouter sans cesse une nouvelle strate conceptuelle répondant aux précédentes plutôt que de revendiquer la liberté de faire table rase à chaque nouvelle génération? Comment accepter la démocratie moderne sans la mauvaise conscience qu'on le fait peut-être simplement par conformisme et irréflexion? Rorty ne réfléchit pas à ces questions. Si on peut faire et penser ce que l'on veut, alors pourquoi faudrait-il s'en tenir à être de son temps? Le hasard voulant que le système politique et philosophique le plus évolué et satisfaisant se trouve à être celui qui a cours actuellement doit éveiller les soupçons. Il faut admettre que le chauvinisme du présent a toujours guetté les hommes, qu'il est thématé au moins depuis l'Allégorie de la caverne, et que malgré les sophistications de la pensée de Rorty, ce dernier n'a pas esquivé ce danger tout simple. L'audace de Rorty est poussée à son paroxysme lorsqu'il avance que, non seulement la situation présente le satisfait pleinement, mais elle risque, conceptuellement, d'être close⁸⁸¹ ou, en d'autres termes, de satisfaire la pensée humaine

⁸⁸¹ Comme nous l'avons déjà relevé, Rorty a écrit : « my hunch is that Western social and political thought may have had the last *conceptual* revolution it needs » (*Contingency, Irony, and Solidarity, op. cit.*, p. 63,

pour l'éternité. Même si Rorty revendique une façon de faire de la philosophie s'éloignant du schème ancien, il est difficile de faire de la philosophie sans d'abord prendre du recul face aux opinions du moment. Penser en empruntant des idées à d'autres, est-ce encore penser? Et s'il est impossible de penser sans faire de tels emprunts, à quoi bon penser, discuter, écrire? À quoi bon s'interroger si le progrès en matières intellectuelles ne veut rien dire? Et comment, d'ailleurs, Rorty justifie-t-il son activité conceptuelle? On peut défendre la pertinence de ses propositions politiques et pratiques, mais ses détours par la plomberie philosophique sont-ils nécessaires? En vertu des présupposés pragmatistes, historicistes et nominalistes, sont-ils d'une quelconque valeur? Nous estimons en somme que Rorty se pose en pourfendeur du philosophique tout en jouant son jeu, et que ses prises de position manquent de distance critique.

Enfin, nous avons avancé que Strauss voit des écueils potentiellement graves devant la démocratie et juge que celle-ci ne possède pas les outils intellectuels pour y faire face, même s'il ne propose pas une doctrine claire pour pallier ce manque. D'une part, il est possible que Strauss exagère le danger que représente pour la démocratie libérale la remise en question de la quête ancienne de vérité, d'objectivité et de rationalité. Il est indéniable que depuis l'avènement de la démocratie libérale, le monde se stabilise, se pacifie, s'enrichit. La plus grande démocratie du monde est aussi la première puissance militaire, la plus grande économie du monde⁸⁸² et un endroit des plus enviables pour la recherche universitaire et scientifique. La démocratie possède en outre une saine et salutaire habitude d'autocritique : elle est capable de critiquer jusqu'aux applications trop exagérées des principes d'égalité et de liberté, elle a appris des dérives fascistes et communistes, et c'est aussi en son sein que sont produites les œuvres littéraires détaillant les utopies inquiétantes

c'est l'auteur qui souligne).

⁸⁸² En terme de produit intérieur brut national, donc en ne comptant pas l'Union européenne comme une seule entité. Sur ce plan, les États-Unis sont suivis par la Chine, pourtant plus de quatre fois plus peuplée.

comme celle du *Meilleur des mondes* ou les dystopies terrifiantes comme celle de *1984*. Qui, par exemple, dans le monde démocratique, n'a pas entendu l'expression *Big Brother*, utilisée abondamment pour critiquer certaines dérives, sécuritaires, gouvernementales ou autres? D'autre part, concernant l'appauvrissement et l'affaïssement tant décriés par Strauss, sont-ils vraiment en cours, ou sommes-nous simplement en train de prendre nos distances vis-à-vis de doctrines qui lui sont chères, les principes et dualismes platoniciens ou aristotéliens, comme on a pu le constater à la lumière de sa correspondance? Derrière la boutade suivante de Rorty se trouve peut-être une critique juste : ce dernier avance en effet, dans son article critiquant *The Closing of the American Mind* d'A. Bloom, que le sous-titre de cet ouvrage, *How higher education has failed democracy and impoverished the souls of today's students*, devrait plutôt se lire : *How democracy has failed philosophy and made it difficult for student's to take Plato seriously*⁸⁸³. La modernité aurait-elle vraiment tout faux? Même Strauss reconnaît les bienfaits qu'il lui doit, car, rappelons-le une dernière fois, il écrit : « While we are not permitted to remain silent on the dangers to which democracy exposes itself as well as human excellence, we cannot forget the obvious fact that by giving freedom to all, democracy also gives freedom to those who care for human excellence⁸⁸⁴. » La démocratie ne pourrait-elle pas représenter le meilleur des deux mondes : un régime qui permet aux philosophes de philosopher et aux hommes moins versés dans ce domaine de bénéficier de conditions de vie sans égales dans l'histoire de l'humanité? Enfin, la posture théorique de Strauss possède également l'inconvénient évident de ne pas proposer de solution constructive et opératoire aux maux qui nous affligeraient. Strauss se retirerait ainsi dans une tour d'ivoire, dans laquelle il étudie les grandes œuvres de l'humanité tout en encourageant les autres à faire de même dans l'espoir

⁸⁸³ Cf. Richard Rorty, « Straussianism, Democracy, and Allan Bloom I: That Old Time Philosophy », *art. cit.*, p. 100.

⁸⁸⁴ Leo Strauss, *Liberalism Ancient and Modern*, *op. cit.*, p. 24.

(dont il ne démontre pas suffisamment le bien-fondé, malgré les pages qu'il consacre à l'éducation libérale⁸⁸⁵) que cela transparaîtra dans la santé de notre régime. Strauss se défendrait probablement de proposer un retour en arrière, mais quelle autre solution peut-il envisager pour la crise de la rationalité qu'une renaissance de la rationalité (un recueil posthume de quelques-uns de ses écrits porte d'ailleurs le titre suivant, choisi par un disciple qui se voulait sans aucun doute fidèle à la pensée de son maître : *The Rebirth of Classical Political Rationalism*⁸⁸⁶) et quelle méthode peut-il raisonnablement envisager pour ce faire? L'histoire nous offre peu d'exemples de retours en arrière, et aucun de cette ampleur.

Pour conclure sur Strauss, la faille majeure de sa pensée est que, pour sa part, l'essentiel des révolutions conceptuelles dont l'Occident avait besoin s'est manifesté à l'époque antique. La majorité des innovations subséquentes, donc une bonne part de la Modernité, représente, pour lui, des solutions certes fortes mais inmanquablement partielles. Lorsque Strauss avance que la théorie moderne est basse mais solide, ou qu'elle a la tendance irrésistible à interpréter le haut et le noble à la lumière du bas et du vil⁸⁸⁷, il prétend que celle-ci est réductrice et ne prend pas en compte toute la complexité avec laquelle les Anciens envisageaient le monde et les êtres rationnels qui le peuplent. Cette posture intellectuelle mène Strauss à avancer d'étonnantes théories pour justifier les trous apparents dans la doctrine ancienne, comme lorsqu'il avance que « While the classics were perfectly capable of doing justice to the merits of Caesarism, they were not particularly concerned with elaborating a doctrine of Caesarism⁸⁸⁸. » La justification principale de cette affirmation est qu'il fallait cacher au peuple la doctrine d'un régime post-constitutionnel

⁸⁸⁵ Cf. *ibid.*, pp. 3-25.

⁸⁸⁶ Leo Strauss, *The Rebirth of Classical Political Rationalism*, édité par Thomas L. Pangle, Chicago, University of Chicago Press, 1989.

⁸⁸⁷ Cf. Leo Strauss, *Liberalism Ancient and Modern*, *op. cit.*, p. 225.

⁸⁸⁸ Leo Strauss, *On Tyranny*, *op. cit.*, p. 180.

légitime, jugée trop dangereuse. Ce genre de justification *a posteriori* et sans appui substantiel est trop facile. La préférence de Strauss pour les Anciens est sans nul doute sincère et argumentée, puisque sa redécouverte de ce pan de la pensée occidentale s'est faite relativement tard dans sa carrière, ayant entamé celle-ci à l'opposé du spectre, du côté de Nietzsche⁸⁸⁹, et que ce n'est donc pas un préjugé remontant à sa première incursion dans le monde intellectuel. Cependant, son parti pris, comme en témoigne sa correspondance, n'en est pas moins rigide. De la même façon que Rorty ne s'interroge pas sur le fait qu'il s'agit d'un heureux hasard si l'opinion ambiante convient parfaitement à ses aspirations intellectuelles et politiques, le fait que Strauss place une large part de la vérité du côté des Anciens est louche et manque de nuances. Certes, cela ne l'a pas empêché de retracer la genèse de la philosophie moderne ou, pour le dire autrement, il ne s'est pas retranché dans l'exégèse platonico-aristotélicienne, et il a même été un défenseur de la démocratie libérale, mais avec tiédeur. L'égalité et la liberté modernes sont pour lui des pis-aller, utiles pour lui permettre de poursuivre ses objectifs théorétiques mais non admirables en soi et même dommageables pour la société. Au final, la pensée de Strauss manque de nuances en ce qu'elle place la philosophie au sommet de la hiérarchie des fins humaines et refuse d'accorder un poids substantiel aux autres occupations humaines, et au politique au premier chef. Il lève sans vergogne le nez sur le politique en avançant que toute action politique lucide oblige à remonter aux questions du bien et du mal, du juste et de l'injuste, et donc à des questions philosophiques⁸⁹⁰, mais il ne reconnaît pas suffisamment que la vie tranquille qu'il mène dans son département d'une université américaine est tributaire du dévouement d'hommes politiques admirables et que la sphère de l'action, même lorsqu'elle n'est pas

⁸⁸⁹ Comme Strauss l'avoue dans sa correspondance, il a été un nietzschéen convaincu de 22 ans à 30 ans. Cf. Leo Strauss, lettre à Karl Löwith du 23 juin 1935, dans « Correspondence », *art. cit.*, p. 183 : « Nietzsche so dominated and bewitched me between my 22nd and 30th years, that I literally believed everything that I understood of him. »

⁸⁹⁰ Cf. Leo Strauss, *What is Political Philosophy?*, *op. cit.*, p. 10.

éclairée par la lumière de la vérité, peut engendrer des effets bénéfiques. En somme, Strauss est en grande partie fermé à l'entreprise politique, que ce soit le projet politique de la Modernité ou les initiatives politiques contemporaines, et cette fermeture n'est pas digne de la visée zététique de sa pensée.

Tentative de départager les opposants

À la lumière de ces éléments de critique, il est désormais clair à nos yeux qu'aucun vainqueur clair ne pourra se dégager des présentes recherches. Non seulement chacun des trois philosophes présente des faiblesses dans sa pensée, ou du moins des taches aveugles, mais pour accorder la victoire à l'un d'entre eux, il faudrait connaître à l'avance la bonne posture intellectuelle face aux dualismes classiques et à la démocratie libérale, afin ni plus ni moins de mesurer leur pensée à l'aune de la Vérité, ou encore d'un critère pragmatiste comme l'utile. Nous pouvons cependant nous contenter d'un objectif plus modeste, déjà énoncé en introduction, soit celui de chercher qui, parmi nos trois auteurs, à la lumière d'un examen qui aurait fait usage des dualismes classiques, présente la pensée sur la démocratie libérale la plus cohérente, la plus complexe ou nuancée, et la plus à même de réfuter les autres, quitte à faire triompher des personnes différentes dans chaque catégorie. Ces trois critères permettent une prise de position neutre et mesurée, car le fait d'éviter les contradictions internes, de déployer une pensée à grand renfort de nuances et de distinctions, et d'avoir une position qui évite le soliloque en contenant des éléments de réponse face aux deux autres positions, cela peut se constater sans parti pris, simplement en évaluant à leur face même les trois doctrines présentées.

D'emblée, Rawls serait le moins cohérent, car *justice as fairness* ne présente pas de volonté théorique claire et univoque, à part répondre au problème de la stabilité dans un contexte politique démocratique. Les parties du grand système rawlsiens ne sont pas toutes

en harmonie les unes par rapport aux autres. Rawls semble souvent faire intervenir de nouvelles notions *ad hoc*, sans plan d'ensemble cohérent. Par exemple, dans notre examen de son rapport à la rationalité, nous avons relevé son utilisation peu convaincante de l'idée du « not fully unreasonable⁸⁹¹ ». Il fait aussi preuve, comme on l'a souligné⁸⁹², d'un optimisme excessif, ou du moins non argumenté, qui fait en sorte que sa théorie se déploie par moments sans faire grand cas des objections les plus graves, comme de savoir si le consensus intersubjectif par recoupement est réalisable, objections dont Rawls est conscient puisqu'il lui arrive périodiquement d'avouer qu'il *espère* que sa théorie pourra être mise en œuvre. Enfin, Rawls est celui chez qui nous décelons les contradictions internes les plus graves : Rawls se réclame à la fois d'une défense contextualiste de la démocratie libérale et d'une défense, dans *The Law of Peoples*, basée sur la supériorité intrinsèque de ce régime ; l'homme dans l'histoire serait selon ce qu'il en dit à la fois malléable et conditionné ou déterminé ; et en outre le citoyen démocratique est à la fois en possession des principes implicites pour faire fonctionner son régime (justice, liberté, égalité) et dépendant de leur explicitation par Rawls.

Par opposition, la pensée de Rorty s'organise autour de quelques concepts qui sont poussés, de façon rigoureuse, à l'extrême bout de leur logique : historicisme, nominalisme, nonrationalisme, ironie et solidarité, avec les divers rapports aux dualismes que cela implique⁸⁹³. Celle de Strauss s'articule autour d'une volonté d'inspiration zététique de soupeser, sans dogmatisme ni scepticisme, les alternatives fondamentales se présentant à l'homme, dont les principales seraient : nature-convention, éternité-histoire, pensée-action

⁸⁹¹ Cf. John Rawls, *The Law of Peoples*, *op. cit.*, pp. 74-75.

⁸⁹² Voir note 877.

⁸⁹³ Rorty critique ainsi le point de vue de l'éternel, la validité du dualisme rationalité-irrationalité, et utilise l'ironie et la solidarité pour répondre aux problèmes posés par la question de la justice ainsi que par les oppositions public-privé et objectivité-subjectivité.

et foi-raison⁸⁹⁴. Puisqu'il faut trancher, le plus cohérent nous apparaît être Rorty, car il est le plus soucieux, au fil de son argumentation, de ne pas s'embarrasser d'une multitude d'idées directrices et de bien effectuer les distinctions qui s'imposent pour ne pas se contredire. Par exemple, il veille à rappeler que sa critique de la vérité ne prétend pas livrer la vérité sur le sujet, que la vision de l'homme qu'il présente comme convenant bien à la démocratie libérale n'est pas une nouvelle métaphysique fondatrice de ce régime et que sa défense de l'historicisme n'est pas une vérité définitive mais simplement une avenue porteuse d'avenir.

Du point de vue du critère de la complexité, c'est cependant Rorty qui nous apparaît avoir la pensée la moins nuancée. Il possède en quelque sorte le défaut de sa qualité, car le fait qu'il adopte une vision radicale basée sur un nombre limité de concepts trahit en même temps un appauvrissement et un manque de nuances. Les thèses de Rorty se résument trop souvent à remettre en question toutes les traditions de l'histoire de la pensée, même les plus récentes (comme celle du rationalisme des Lumières), et donc à tracer un trait sur le passé et ses dualismes pour utiliser plutôt de nouvelles distinctions. Celles-ci sont souvent banales, et même si cela est manifestement volontaire de sa part⁸⁹⁵, cela n'en demeure pas moins un défaut du point de vue de la complexité et des nuances.

Par opposition, Rawls et Strauss démontreraient davantage de complexité. D'abord, la pensée de Strauss vise à rendre compte de 2500 ans de philosophie, à en dresser la

⁸⁹⁴ Ce zététisme signifie que bien que Strauss s'avoue une préférence pour la pensée ancienne, il préfère confronter les alternatives, creuser les questions fondamentales, détailler les différentes réponses possibles, en s'abreuvant au plus grand nombre possible de pensées distinctes, et demeurer dans le doute par horreur pour la certitude induite. Cf. Leo Strauss, *On Tyranny*, *op. cit.*, p. 196 : « What Pascal said with anti-philosophical intent about the impotence of both dogmatism and skepticism, is the only possible justification of philosophy which as such is neither dogmatic nor skeptic, and still less "decisionist," but zetetic (or skeptic in the original sense of the term). »

⁸⁹⁵ Cf. Richard J. Bernstein, « Philosophy in the Conversation of Mankind », *art. cit.*, p. 764 : « By introducing such bland distinctions and the "normal" and the "abnormal" or the "familiar" and the "unfamiliar," Rorty deliberately wants to make us aware of how "relative" these distinctions are to the changing scene of culture. »

cartographie à travers une histoire de la philosophie réellement philosophique⁸⁹⁶. Cette histoire essaie d'abord de comprendre chacun de ses protagonistes comme il se comprenait lui-même et non pas mieux qu'il ne se comprenait, et montre la nécessité de croire à chaque fois en la possibilité que tel philosophe ait atteint la vérité, la sagesse, le point de vue de l'éternel, ou la connaissance du tout, pour reprendre le vocabulaire straussien. Quant à Rawls, malgré son parti pris contextualiste en faveur du régime actuel, il fait l'effort par moments de situer son projet par rapport, notamment, à l'utilitarisme, au perfectionnisme (et donc à Aristote et à Nietzsche⁸⁹⁷), aux théories du contrat social de Locke, Rousseau et Kant⁸⁹⁸ et aux idées sur la liberté de Constant. Ensuite, même s'il n'a jamais changé brusquement de cap suite à une critique, il a consciencieusement lu une abondance de critiques et de remarques dirigées à son endroit, une autre preuve de sa volonté d'ouverture, même si celle-ci était davantage présente en intention qu'en acte. D'ailleurs, pour ces dernières raisons, il nous apparaît que Strauss offrirait la pensée politique la plus complexe. Son travail de confrontation embrasse plus large, il lui est arrivé de changer radicalement de cap à la lumière de ses études des pensées du passé. Notamment, après un passé nietzschéen, on sait qu'il a ensuite amorcé un travail de redécouverte de la pensée du passé qui est passé par Spinoza et Hobbes, puis par les penseurs juifs médiévaux Maïmonide et Al-Farabi, pour enfin aboutir à Platon et à Aristote. Ni Rawls ni Rorty n'offre un pedigree aussi varié, et bien que Rorty soit passé par la philosophie analytique, sa pensée s'est

⁸⁹⁶ Démarche qui n'est pas sans rappeler celle d'un Alain Renaut : cf. *L'Ère de l'individu : contribution à une histoire de la subjectivité*, Paris, Gallimard, 1989, p. 12 : « Tout conduit par conséquent à assumer l'idée d'une histoire philosophique de la philosophie, qui, pour ne céder en rien sur les exigences "historiennes", soit au clair sur les perspectives qui l'animent et sur les enjeux liés à ces perspectives. Si donc je puis dire que l'histoire de la philosophie *comme telle* ne m'intéresse pas, c'est au sens où je ne saurais *a priori* m'attacher à un travail sur V. Cousin ou sur Spinoza (ou même sur Fichte), sans apercevoir les intérêts intellectuels qui s'y expriment ni saisir en quoi ces perspectives s'accordent avec ce que j'apprends (comment ici, si ce n'est pas imprudence ou prétention, effacer la part du "moi"?) comme l'état actuel de la problématique philosophique. »

⁸⁹⁷ Cf. John Rawls, *A Theory of Justice : Revised Edition*, op. cit., pp. 22 et 285-286.

⁸⁹⁸ Cf. *ibid.*, p. 10.

ironiquement simplifiée avec les années, présentant des lignes directrices de moins en moins nombreuses à mesure que le temps avançait.

Quant à savoir qui parmi nos trois philosophes serait le moins à même de réfuter les autres, nous avançons que ce serait Strauss. D'une part en raison de son parti pris trop prononcé (et avoué) pour le droit naturel classique et pour Platon et Aristote, et donc pour la vision ancienne des dualismes liés à la vérité et aux principes démocratiques notamment. En effet, malgré les prescriptions de son scepticisme zététique, Strauss n'a pas réussi à conserver une ouverture d'esprit jusqu'au bout, et il n'a pas réussi non plus à ne pas fonder de secte, contrairement à ce qu'il admirait chez Socrate. D'autre part parce qu'il a choisi, en se concentrant sur l'histoire de la philosophie, d'observer de loin les débats contemporains en philosophie politique. Dans ses recensions d'ouvrage, ses critiques répètent habituellement les mêmes thèses antimodernes, antipositivistes et antihistoricistes, preuve supplémentaire de son désintérêt pour la pensée contemporaine. Il n'aurait probablement jamais étudié avec suffisamment d'attention aux détails et de circonspection l'œuvre de Rawls et de Rorty, car les auteurs du XX^e siècle qu'il a commenté avec sérieux sont très rares. Parmi les élus, on retrouve, on l'a vu, Heidegger, M. Weber, et I. Berlin.

Par opposition, Rawls et Rorty seraient plus à même de réfuter les autres. D'abord, bien sûr, parce qu'ils se sont intéressés à la pensée de leurs contemporains et qu'ils ont suivi attentivement les débats qui avaient cours de leur vivant. Ensuite parce que n'ayant pas pris position au sujet de la nature des choses, de l'homme et du politique (alors que Strauss, sans présenter des thèses claires ou fermes, laisse tout de même deviner ses préférences métaphysiques dans ses écrits), ils se sont moins commis et sont plus souples, avantages non négligeables pour attaquer leurs adversaires avec le plus d'efficacité. Entre Rawls et Rorty, le plus à même de réfuter les autres serait Rorty, qui, malgré sa pensée aux accents occasionnels de simplisme, a néanmoins fait l'effort de lire l'œuvre de penseurs

d'horizons divers, à la fois dans les domaines de la philosophie et de la littérature, surtout modernes et contemporains il faut le dire. Cela fait en sorte que l'on peut dire que Rorty a réussi son objectif de vie de devenir, comme il le formule, un syncrétiste⁸⁹⁹, ce qui fait qu'il a pu comprendre en leurs propres termes bon nombre de penseurs modernes, même si, d'une part, on ne peut en dire autant des penseurs plus anciens, ou même un peu plus récents comme Kant (comme lorsqu'il abuse les corpus platoniciens et kantien en parlant du « Plato-Kant canon⁹⁰⁰ ») et, d'autre part, comme on l'a souligné, sa pensée ne s'en est pas enrichie démesurément pour autant, demeurant regroupée autour de quelques concepts-clés. Rorty nous apparaît en outre le plus à même de réfuter les autres parce qu'il possède un talent déconcertant pour débusquer les préjugés et les partis pris inavoués, s'exécutant avec une verve et une lucidité implacable rappelant Nietzsche. Malgré sa critique caricaturale de Strauss dont nous avons déjà glissé un mot, nous demeurons convaincu qu'il aurait été en mesure, en prenant Strauss davantage au sérieux, de percer à jour jusqu'aux plus menus accents de dogmatisme à l'œuvre dans sa pensée.

En somme, un bilan quantitatif, dressé à la lumière des derniers paragraphes, révèle que Rorty l'emporte dans deux catégories sur trois et n'est le plus désavantagé que dans une seule, et qu'il fait donc meilleure figure que Rawls et que Strauss. Il ne faudrait cependant pas se laisser bernier par la certitude apparente de l'approche arithmétique. La conclusion qui s'impose serait plutôt qu'il faut tenter, à la lumière de ces différentes critiques, comparaisons et confrontations, de formuler un programme pour la philosophie politique qui évite les écueils les plus sérieux identifiés par nos recherches. Celui-ci doit avoir un souci de cohérence aussi important que celui de Rorty, elle doit chercher à être

⁸⁹⁹ Cf. Richard Rorty, *Truth and Progress*, *op. cit.*, p. 10.

⁹⁰⁰ Cf. Richard Rorty, *Contingency, Irony, and Solidarity*, *op. cit.*, p. 96. Cf. également Gary Gutting, « Rorty's Critique of Epistemology », dans Charles Guignon et David R. Hiley (éds), *Richard Rorty*, *op. cit.*, p. 43 : « Historians of modern philosophy are rightly dubious of Rorty's simplistic interpretation of thinkers such as Descartes, Hume, and Kant. »

aussi complexe et nuancée que la pensée de Strauss et doit, comme Rorty et Rawls, suivre les débats contemporains avec attention. Cela implique, premièrement, si l'on tient compte des deux derniers soucis que nous venons de mentionner, que ce programme ne doit ni être coupable d'un chauvinisme du présent ni dénigrer ce même présent. En termes concrets, cela signifie qu'il faut avoir, sur la démocratie libérale, un discours qui soit capable de la remettre en question de façon radicale sur la base des philosophies d'autres siècles, mais sans s'acharner et en gardant l'esprit ouvert quant aux bienfaits de la situation actuelle et à la validité des critiques modernes des schémas du passé. Il faut en quelque sorte osciller selon l'alternative opposant la critique prémoderne à la confiance moderne, ce qui peut d'ailleurs se révéler un travail sans fin et à l'équilibre périlleux, travail dont Strauss, Rorty et Rawls ne pouvaient peut-être réaliser qu'une partie chacun. En outre, combiner cette oscillation avec le souci de cohérence peut s'avérer doublement périlleux, ce qui explique peut-être pourquoi personne à ce jour n'a pu élaborer une philosophie politique ou même une pensée de la démocratie qui puisse rallier l'ensemble des hommes ou des philosophes. Cependant, notre conclusion est que même si cet effort est sans fin et peut ne pas déboucher sur un consensus, il s'agit d'un devoir pour chaque penseur du politique, en même temps qu'un exercice profitable pour l'individu, à défaut de l'être forcément pour le collectif. Cela signifie également que la conviction que le problème politique puisse être résolu, soit, comme Rawls, en résolvant les contradictions que présentent les dualismes, soit, comme Rorty, en les ignorant, est par trop optimiste. L'approche oscillante que nous mettons de l'avant ressemble ainsi à l'approche plus modeste de Strauss des alternatives fondamentales, ces oppositions antithétiques peut-être insolubles mais dont l'examen est riche d'enseignement, quoiqu'il manque quelque peu de souplesse à ce dernier pour lui permettre de reconnaître à leur juste valeur les mérites de la modernité.

Dialogue entre les auteurs et sortie du débat d'auteurs

Après ces éléments de critique, il est maintenant temps de jeter les bases du dialogue dont nous avons déploré l'absence. Nous allons confronter et faire dialoguer chaque auteur d'abord sur chaque dualisme pris individuellement, puis sur les quatre thèmes de nos recherches, avant de tirer des conclusions d'intérêt général et non plus seulement exégétique.

La vérité : comparaison, dialogue et prise de position

Concernant le dualisme objectivité-subjectivité, Rawls, en défendant la validité d'un point de vue intersubjectif, ne propose pas une thèse philosophique finale, mais propose plutôt un compromis pour aider les hommes dans la sphère pratique et politique. Il ne tranche donc pas réellement cette épineuse question. Rorty défend aussi l'intersubjectivité, mais, à la différence de Rawls, il ne livre pas ce que devrait être le contenu du consensus intersubjectif. Il ne dicte pas à l'avance ce que devraient conclure les sociétaires au sujet des questions soulevées au sein de la démocratie libérale, puisque pour lui, l'avenir est ouvert et l'homme peut se donner n'importe quel objectif politique. Strauss, quant à lui, rappelle que si les hommes délaissent l'idéal d'objectivité, la philosophie s'en trouve menacée et, avec elle, la préoccupation pour la vérité et la sagesse, mais aussi pour le bien et le juste. Cependant, il laisse ouverte la question de savoir comment interpréter exactement le dualisme objectivité-subjectivité.

Du côté du dualisme absolu-relatif, Rawls, en situant *justice as fairness* entre l'absolutisme et le relativisme, propose à nouveau un compromis pratique et politique qui laisse à d'autres le soin de trancher philosophiquement une fois pour toutes. Ce compromis est ainsi ethnocentriste (car il reprend les idées implicites de la tradition démocratique et libérale contemporaine) et il s'agit d'un ethnocentrisme convaincu, confiant en la valeur de

ses croyances. Rorty se considère lui aussi ethnocentriste, mais il s'agit d'un ethnocentrisme beaucoup plus modeste, qui ne tente pas de faire valoir son bien-fondé, car il déclare ouvertement l'absence de fondements ultimes à sa position. Enfin, Strauss défend l'idéal d'absolu devant la menace du relativisme qui, en critiquant tout critère ferme et en minant l'attachement à tout principe, pourrait faire sombrer la philosophie et la société. Mais il laisse encore une fois ouverte la question de l'opposition entre absolu et relatif.

Le dualisme nature-convention oppose nettement nos trois protagonistes. Rawls s'affiche ouvertement du côté de la convention, car partir du donné social et politique lui apparaît être la seule façon d'atteindre un consensus en démocratie. Rorty rejette clairement la validité du dualisme, car pour lui, le monde n'est que convention, donc il propose de distinguer plutôt entre deux types de conventions : le discours normal et le discours anormal. Du côté de Strauss, la pensée humaine valable doit nécessairement se rapporter à l'idée de nature, c'est-à-dire que ce n'est qu'en cherchant des étalons fiables dans le monde que l'homme accède à une pensée vraie et libérée de la souillure de l'opinion. Cependant, même si pour Strauss la philosophie a besoin de la notion de nature, il n'affirme pas clairement que les choses ont une nature.

Enfin, en ce qui concerne le dualisme réalité-apparence, Rawls admet clairement que sa pensée demeure à la surface des choses, puisque c'est sur ce plan que les opinions des hommes peuvent se rejoindre et bâtir une société stable. Rorty rejette ce dualisme, car à ses yeux, l'homme n'évolue que dans le monde de l'apparence et personne ne peut accéder au monde tel qu'il est. Il propose donc de distinguer entre deux formes d'opinions se fondant sur l'apparence : le discours utile et le discours moins utile. Strauss, quant à lui, cherche sans relâche à faire l'adéquation entre sa pensée et la réalité, et il considère que c'était la société antique, avec sa conscience préscientifique, qui possédait l'accès le plus direct au réel.

À la lumière de cette brève mise en relation, nous pouvons proposer la comparaison suivante des idées globales de nos trois philosophes concernant la notion de vérité : Rawls évite de prétendre à la vérité, Rorty ne croit plus en la définition traditionnelle de celle-ci, et Strauss ne peut concevoir qu'on l'on puisse envisager de laisser tomber cet objectif, et ce, même si celui-ci s'avérait inatteignable. On voit, plus généralement, dans leurs rapports à ces dualismes, que certaines des préoccupations principales de nos trois auteurs y font surface. Concernant Rawls, c'est parce qu'il considère qu'en démocratie chaque opinion est égale en dignité qu'il veille à ne pas brusquer et à respecter les croyances des citoyens, et donc qu'il veille à prendre position de la façon la moins controversée possible. Ainsi, il ne rapporte pas les différentes opinions exprimées en démocratie à leur place par rapport au vrai, à l'objectif, à l'absolu, à la nature et à la réalité, mais il veille à ce que chacune d'elles, dans la mesure du possible, puisse conserver une chance égale de s'exprimer même dans une société bien ordonnée. Concernant Rorty, en tant que démocrate qui considère que le principe le plus important de son époque est la liberté, il plaide pour une intersubjectivité ouverte, un ethnocentrisme sans nécessité de fondements, un conventionnalisme radical et une reconnaissance que l'homme ne quitte jamais le monde de l'apparence. Il croit que l'homme peut assumer cette posture intellectuelle sans être obligé de la fonder, puisque celui-ci peut faire ce qu'il veut. Concernant Strauss enfin, c'est parce qu'il considère que la richesse de la démocratie est d'être un régime fondé sur la raison qu'il tente de lui montrer les conséquences sur l'exercice de cette faculté qu'entraîne l'abandon en démocratie des critères de vérité, d'objectivité, d'absolu, de nature et de réalité. Strauss veut conserver les conditions de possibilité de la recherche rationnelle de la vérité, pour préserver à la fois la philosophie et le régime démocratique des dérives historiciste et antirationaliste.

Vis-à-vis de la vérité et des concepts qui y sont liés, Rawls et Rorty sont les plus similaires. Ils se rejoignent dans la mesure où ils voient d'un bon œil que la démocratie vise

désormais à se désengager du terrain philosophique. La différence réside dans le fait que Rawls reconnaît encore la validité des quatre dualismes concernés tout en proposant un régime démocratique qui refuse de prendre position par rapport à ceux-ci, tandis que Rorty considère que la réflexion humaine au sein des démocraties contemporaines est passée à autre chose et qu'il n'est plus nécessaire pour elle de chercher à fonder en vérité ce régime, ses actes et ses prises de position. Strauss, l'exclu de cette « alliance », critiquerait Rawls en affirmant que le régime démocratique ne peut être neutre vis-à-vis de la vérité, que de ne pas prendre position par rapport à elle revient à dévaloriser la vérité et, à terme, mène au nihilisme et aux dangers qui y sont associés. Strauss critiquerait Rorty en affirmant que vouloir enterrer les concepts liés à la vérité revient à détruire les fondements mêmes de la pensée humaine et, de ce fait, contribue à miner les régimes politiques qui, comme la démocratie libérale, sont fondés sur ceux-ci.

En sortant du débat d'auteurs, comment trancher, à présent? Le souci de la vérité est légitime et convaincant, car sans elle, l'application de critères est malaisée, n'en déplaise à ceux qui voudraient se satisfaire de critères novateurs. Cependant, faut-il toujours avoir des critères immuables en tête? Il faudrait que le souci de la vérité soit ouvert aux arguments plus relativistes et fasse une place à une certaine neutralité de l'État, car la démocratie libérale prend une partie de sa force du fait de laisser ses citoyens maîtres de leur vie. Le souci de la vérité nous rappelle simplement la faiblesse correspondante à cette force. En somme, il nous paraît impossible de nier l'importance du souci de vérité, mais il faut éviter d'absolutiser ce souci et être ouvert au compromis.

L'histoire : comparaison, dialogue et prise de position

Le dualisme éternité-histoire offre encore une fois une occasion de bien contraster les pensées de nos trois philosophes. Par rapport à celui-ci, Rawls ne tranche pas et se place

entre le point de vue de l'histoire et le point de vue de l'éternel. Rorty se réclame sans hésitation de l'historicisme et encourage la propagation de cette thèse. Strauss rappelle que l'annihilation du point de vue de l'éternel menace la philosophie et la société et qu'il faut garder à l'esprit les deux pôles de l'opposition.

Ces rapports à l'histoire peuvent se comparer comme suit. Dans l'optique de Rawls, on y décèle sa préoccupation pour l'égalité, car il désire clairement que sa vision pour la démocratie repose sur une base qui soit non controversée et rationnellement acceptable par tous les points de vue. Rawls ne veut heurter personne. *Justice as fairness* propose simplement une façon contextualiste d'arbitrer les relations politiques et publiques, et ne traite pas inégalement ceux qui, dans leurs réflexions privées ou philosophiques, s'attachent davantage au point de vue de l'éternel : on peut croire en l'éternel tout en croyant en la nécessité, pour les besoins du politique, de s'adapter au contexte. Rorty, toujours attaché à la liberté, voit en l'historicisme une façon prometteuse de s'affranchir du passé et de la tradition pour envisager le futur de façon complètement ouverte. C'est parce qu'il n'y a pas de logique sous-jacente à l'évolution humaine que les hommes peuvent emprunter la direction de leur choix. Strauss considère plutôt que sans point de vue de l'éternel, la démocratie libérale et la philosophie rationnelle sont fragilisées, car, d'une part, il faut d'une certaine façon croire que sa société est fondée sur des principes stables pour y adhérer sans arrière-pensée et, d'autre part, sans opinions fermes, voire dogmatiques, la philosophie n'a pas de repoussoir sûr par rapport auquel se définir. Si la société dicte à l'avance à ses membres que toute opinion est contingente et arbitraire, aucun de ceux-ci n'aura l'expérience de la difficile mais bénéfique libération de l'opinion, ni le désir de remplacer une certitude fautive par une certitude vraie⁹⁰¹. Cela ne signifie cependant pas que

⁹⁰¹ Cf. Allan Bloom, *The Closing of the American Mind*, op. cit., p. 43 : « Prejudices, strong prejudices, are visions about the way things are. They are divinations of the order of the whole of things and hence the road

le point de vue de l'éternel ait tout vrai et l'historicisme tout faux. Strauss évite à nouveau de trancher, même s'il exprime sa préférence.

Par rapport à l'histoire, les deux philosophes les plus semblables sont Rawls et Strauss. Les deux tentent de se placer entre le point de vue de l'éternel et le point de vue historiciste. Cependant, la différence réside dans le genre de position mitoyenne qui est recherchée. Rawls cherche à trouver une position qui, pour les besoins de la démocratie libérale, résolve toutes les tensions et soit la plus stable possible. Il le fait avec sa défense contextualiste de *justice as fairness*. Strauss, quant à lui, vise à demeurer en tension irrésolue entre éternité et histoire, afin que sa pensée soit la moins dogmatique possible et que son rapport à la démocratie soit le plus nuancé possible. En effet, il vise à analyser tout régime, incluant le nôtre, à partir de ces deux points de vue, en cherchant, ultimement, autant à savoir pourquoi le politique serait sans logique ni critère fixe qu'à découvrir comment il pourrait exister un étalon immuable du juste. Bref, Rawls veut désamorcer la tension que Strauss veut exacerber. Strauss critiquerait d'ailleurs Rawls en faisant valoir qu'une société ne peut avoir une confiance contextualiste en ses principes, qu'il lui faut une certaine forme d'attachement sincère (comme il le dit au sujet de la Déclaration d'indépendance américaine⁹⁰²), donc il avancerait que pour la démocratie, le projet de Rawls ne pourra se maintenir en équilibre entre éternité et histoire et basculera dans un historicisme délétère, de la même façon que le positivisme qui distingue soigneusement entre faits et valeurs est instable se transforme irrésistiblement en historicisme⁹⁰³. Pour faire intervenir notre troisième auteur, Rorty critiquerait Rawls en faisant valoir qu'il n'est pas obligé d'enraciner sa défense de la démocratie dans le passé et les traditions, que celle-ci

to a knowledge of that whole is by way of erroneous opinions about it. Error is indeed our enemy, but it alone points to the truth and therefore deserves our respectful treatment. The mind that has no prejudices at the outset is empty. »

⁹⁰² Cf. Leo Strauss, *Natural Right and History*, *op. cit.*, pp. 1-2.

⁹⁰³ Cf. Leo Strauss, *What is Political Philosophy?*, *op. cit.*, p. 25 : « Positivism necessarily transforms itself into historicism. »

n'a pas besoin de tels fondements pour être viable et stable et pour se diriger dans la direction souhaitée par Rawls. Rorty critiquerait Strauss en avançant que le point de vue de l'éternel est un leurre total, que Strauss demeure tributaire du passé et que mesurer la démocratie libérale à l'aune de critères éternels empêcherait justement ce régime d'aller dans une direction nouvelle, prometteuse, et inimaginable à l'esprit des hommes du passé.

Pour trancher, en sortant à nouveau du débat d'auteurs, de la même façon que nous avons plaidé pour qu'une certaine critique de l'idée de vérité reconnaisse le bien-fondé au moins partiel de la notion de critère, ici, il faut s'ouvrir à l'historicisme et admettre une certaine fluidité du réel. Le passé de la démocratie libérale repose en partie sur des contingences, son présent est flottant et son avenir peut toujours nous surprendre. Faire une catégorie fixe de ce régime serait exagéré. Cependant, le politique lui-même n'est pas entièrement flottant. Certaines catégories dont il se sert, comme l'objectivité, la relativité, la pensée, l'action, la rationalité et la justice, résistent à l'usure du temps et sont toujours pertinentes. En somme, concernant le souci de vérité et le point de vue historiciste, aucune solution simpliste n'est de mise, il faut savoir faire la part des choses, c'est-à-dire chercher en toute chose la part de vérité et la part d'historicité, sans s'enfermer dans une vision dogmatique de l'emprise de l'une ou de l'autre sur le monde.

Les dimensions de l'homme : comparaison, dialogue et prise de position

Concernant le dualisme pensée-action, Rawls n'y voit pas de contradiction et considère qu'on peut les concilier, que réflexion et vie pratique sont compatibles. Rorty y voit une contradiction insoluble mais à laquelle l'on n'est pas astreint de trouver une résolution, puisque l'on peut simplement juxtaposer les deux sphères de façon bien étanche. Strauss y voit une contradiction mais considère que l'on doit tenter de trancher et de faire

un choix entre les deux pôles, qu'il nous faut choisir entre la vie philosophique et la vie morale-politique.

Dans le cas du dualisme public-privé, Rawls n'y voit pas de contradiction et considère qu'on peut faire coexister nos dimensions privée et publique, en étant raisonnable. Rorty considère qu'il existe une contradiction indépassable entre le public et le privé, mais avance du même coup que l'ironiste libéral peut tout simplement juxtaposer son attitude publique libérale avec son opinion privée qui remet en question cette attitude. Strauss juge qu'il y a contradiction indépassable, qu'en outre la vie privée du philosophe menace de déborder dans la dimension publique de la société et de déstabiliser cette dernière, et il propose l'art d'écrire comme façon de garder bien étanches la sphère privée et la sphère publique.

En ce qui concerne enfin le dualisme rationalité-irrationalité, Rawls considère que la partie rationnelle de l'homme est suffisamment forte pour l'emporter sur son côté irrationnel. Rorty, quant à lui, rejette la pertinence de ce dualisme et propose qu'il passe aux oubliettes de l'histoire. Enfin, Strauss reconnaît la validité du dualisme et cherche à comprendre la part exacte de l'irrationnel et du rationnel dans les choses humaines. Il considère notamment que la raison doit l'emporter sur l'irrationnel en l'homme pour que l'âme soit correctement hiérarchisée, mais que la rationalité est aujourd'hui en crise, ce qui débouche sur une crise de la démocratie.

Pour comparer plus globalement nos trois auteurs sur la question des dimensions de l'homme, mentionnons d'abord que Rawls vise à éviter toute controverse en ne voyant pas de contradictions au sein des dualismes pensée-action et public-privé et en ne percevant pas un combat mortel entre le rationnel et l'irrationnel. Il croit que le projet de concilier ces pôles, en démocratie, est réalisable. Rorty défend plutôt l'idée que notre liberté nous permet de traiter ces dualismes de la façon qui nous plaît, ce qui signifie que personne n'est

contraint à résoudre les contradictions internes chez l'homme que ces dualismes identifient ou à reconnaître que ceux-ci proposent une division pertinente ou féconde de la réalité humaine. Strauss juge que ces trois dualismes représentent des oppositions fondamentales, auxquelles l'homme démocratique est tenu de réfléchir s'il veut que son régime épouse bien la nature de l'homme.

Sur le plan des dimensions de l'homme, les deux philosophes les plus apparentés sont Rorty et Strauss. Ces derniers sont du même avis lorsqu'ils avancent que les trois dualismes liés aux dimensions de l'homme s'opposent de façon radicale. Ils diffèrent dans les conclusions qu'ils tirent de ce constat. Rorty croit qu'il est possible d'instituer un régime où ces contradictions sont ignorées ou dépassées, et donc qu'on peut tout à fait tirer un trait sur les problèmes politiques traditionnels découlant d'oppositions au sein de l'être humain. La démocratie, avec sa remise en question de la tradition et sa défense du principe de liberté, est le meilleur candidat à ce jour pour un tel régime. Strauss avance quant à lui que la démocratie doit prendre acte de ces contradictions et qu'elle doit comprendre que les réconcilier à rabais (comme le ferait un Rawls, par exemple) mène à un appauvrissement de l'expérience humaine et politique. Notamment, Strauss ferait valoir à Rawls que celui-ci n'a pas une conception correcte et pleine de la rationalité, qu'en la définissant comme ce qui permet à une personne de concevoir une vision du bien, il l'ampute de sa partie la plus fondamentale : son lien avec la vérité, la sagesse, le savoir, le tout, et qu'il participe lui aussi, malgré les apparences, aux crises de la rationalité et de la démocratie libérale. Strauss juge que l'homme doit faire des choix difficiles mais nécessaires vis-à-vis des différentes dimensions de l'homme, comprises dans toute leur richesse. Rawls répondrait à Strauss que le but de sa théorie est de rendre la démocratie stable, qu'il a trouvé une façon de concilier les pôles de ces dualismes, et que ceux qui ne sont pas d'accord avec cette conciliation sont tout à fait libres, dans le domaine privé, de faire revivre ces dualismes dans toute leur force

antithétique. Enfin, Rawls ferait valoir à Rorty qu'il est mieux, pour une question de stabilité et d'adhésion de tous au régime, de reprendre les dualismes liés aux dimensions de l'homme dans leur forme traditionnelle, quitte à baser le régime démocratique sur une façon novatrice de les concilier, en laissant des gens comme Rorty libres d'être subversifs dans la sphère privée.

Pour sortir du débat d'auteurs, puisque la démocratie libérale doit composer avec des tensions diverses dans le domaine pratique, il faut un programme clair et concret et non des théories plus ou moins abstraites. L'idée générale de laisser une place pour que des allégeances fort contrastées puissent s'exprimer ou coexister semble être le mieux que l'on puisse espérer tout en étant tout à fait adaptée à la nature plurielle des démocraties libérales. De plus, l'harmonie entre les différentes sphères de la vie humaine semble participer de cette pacification du plan politique. En somme, il n'est pas très constructif, pour les besoins de la politique concrète, de laisser intactes les oppositions et les tensions sans rien proposer. Cela étant dit, il ne faut pas pour autant amputer la réalité de sa part d'antagonisme. Mais si la sphère publique pouvait écarter ces antagonismes et les reléguer à la sphère privée, une grande partie des dangers appréhendés seraient écartés, à moins que certains antagonismes ne puissent être ignorés sans conséquences fâcheuses, mais cela demeure hypothétique. Force est de constater que la démocratie libérale possède une mécanique bien huilée, libre en bonne partie de grains de sable gênants, et qu'elle est de plus en plus efficace pour se donner elle-même des garde-fous. Ce régime accommode bien deux sortes d'hommes, ceux qui s'interrogent sans relâche et ceux qui ne veulent pas chercher aussi loin. Ce serait la première fois dans l'histoire que chacun y trouve son compte, et si c'est au prix d'une complaisance intellectuelle, ce n'est pas cher payé.

Les principes démocratiques : comparaison, dialogue et prise de position

En ce qui concerne le dualisme justice-arbitraire, Rawls a une définition démocratique de la justice et il introduit sa définition de l'équité pour la préciser et la compléter. Rorty accepte la définition rawlsienne de la justice et la met de l'avant, tout en refusant de la fonder. Strauss reprend plutôt la définition aristocratique de la justice, considérant qu'elle doit être proportionnelle au mérite et aux capacités. La justice démocratique mène selon lui à un affaïssement parce qu'elle tire sa justification de passions viles comme l'envie, d'une volonté malveillante de ramener tout un chacun au même niveau.

Du côté du dualisme liberté-dépendance, Rawls reprend la définition négative de la liberté, mais met aussi de l'avant la notion de réciprocité, qui pallie la disparition des dépendances en démocratie. Rorty reprend également cette vision de la liberté, mais il en pousse la logique jusqu'au bout : il faut s'affranchir de toute dépendance (vis-à-vis de la vérité, de la nature, etc.) et se définir comme on le désire, idéalement en conservant le souci de l'autre, mais sans argument métaphysique. Strauss revendique une vision positive de la liberté : seul un homme vertueux est libre. La démocratie ne reconnaît pas assez selon lui le rôle et les inconvénients des dépendances qui ont leur origine à l'intérieur de chacun, c'est-à-dire, en un mot, les vices, lesquels seraient tolérés en démocratie au nom d'une mauvaise conception de la liberté.

Concernant le dualisme égalité-hiérarchie enfin, Rawls est un égalitariste réaliste et non strict, qui accepte comme légitimes certaines inégalités sous certaines conditions : lorsque c'est à l'avantage des moins nantis. Rorty considère que l'égalité doit être défendue, mais reconnaît du même souffle que les inégalités « naturelles » existent et que la liberté est plus importante. Strauss croit en l'inégalité naturelle des êtres humains et cela le

mène à défendre le bien-fondé de la théorie de l'art d'écrire et à avertir la démocratie des attaques qu'elle fait subir à la grandeur humaine.

Pour les comparer plus globalement sur le thème des principes démocratiques, Rawls accepte ces principes et argumente, via *justice as fairness*, pour que chacun constate leur bien-fondé. Rorty les accepte pour des raisons contingentes (ils découlent de notre régime, ils épousent nos croyances historiquement conditionnées) et il ne vise aucunement à les fonder au moyen d'arguments. Strauss réfute les interprétations démocratico-libérales de la justice, de la liberté et de l'égalité et fait valoir que la démocratie s'appauvrit en ne réfléchissant pas assez à la véritable nature de ces principes et en se fondant sur une vision « basse mais solide⁹⁰⁴ » de ces principes.

Rawls et Rorty, par rapport aux dualismes liés aux principes démocratiques, se rejoignent dans la mesure où ils plaident tous deux pour des interprétations démocratico-libérales de ceux-ci. La différence réside dans le fait que Rawls se sent obligé d'expliquer longuement en quoi sa vision de ces concepts est fondée dans des traditions et des croyances partagées par une majorité de citoyens en démocratie, tandis que Rorty considère qu'une telle entreprise de fondation est superflue, qu'on peut très bien se passer de tels arguments et simplement accepter sans raisonnements subtils ces visions des trois concepts, lesquels sont, en démocratie libérale, les nôtres de toute façon, qu'on y réfléchisse ou non. Strauss critiquerait Rawls en avançant que celui-ci ne fait pas l'effort de comprendre toutes les visions alternatives, anciennes comme modernes, de ces concepts et qu'il ne fait qu'accepter sans esprit critique l'interprétation démocratico-libérale. En cela, il resterait pour ainsi dire dans une caverne et ne munirait pas la démocratie d'arguments forts pour

⁹⁰⁴ Cf. Leo Strauss, *Natural Right and History*, *op. cit.*, p. 247 : « By building civil society on the “low but solid ground” of selfishness or of certain “private vices,” one will achieve much greater “public benefits” than by futilely appealing to virtue, which is by nature “unendowed” » (ce passage survient dans une analyse de la pensée de Locke).

résister aux menaces, internes comme externes. Les menaces internes seraient notamment un affaissement ou une lente évolution vers une tyrannie ou un régime fasciste, comme ce qu'a connu la République de Weimar, tandis que les menaces externes proviendraient par exemple du terrorisme musulman ou encore d'un État belliqueux et non raisonnable, comme l'Occident l'a vécu lors de la guerre froide, et comme il le vivra peut-être avec la Chine, nouveau concurrent mondial de la puissance américaine notamment. Strauss critiquerait Rorty en faisant valoir que celui-ci, en défendant la contingence absolue et l'absence de fondements de ces principes, discrédite à l'avance toute discussion raisonnée sur la validité de ceux-ci. Rorty, en refusant cela à l'homme, rend les démocraties à la fois incapables de défendre ce que ces principes ont d'avantageux et dépourvues d'arguments pour critiquer les dérives de ces principes. Comme Strauss l'a dit dans un autre contexte, dans une optique comme celle de Rorty, il devient impossible de critiquer le cannibalisme, et seule une triste et morne habitude (*dull and stale habit*⁹⁰⁵) nous empêcherait d'évoluer vers un État cannibale. Plus gravement, comme c'est le cas avec la pensée de Rawls, une lente évolution vers la tyrannie, le fascisme ou encore un despotisme doux ne pourrait être combattue. Pour reprendre un autre passage, Strauss pourrait faire valoir qu'il est heureux que Rorty soit démocrate, car en l'absence de recours à des arguments ultimes, il aurait pu adhérer à n'importe quelle forme de régime, et ce n'est que par un joli hasard qu'il se trouve à être en accord avec le régime démocratique⁹⁰⁶.

⁹⁰⁵ Cf. *ibid.*, p. 15, tr. fr. *Droit naturel et histoire*, trad. M. Nathan et É. de Dampierre, Paris, Flammarion, 1986, p. 15.

⁹⁰⁶ Cf. Leo Strauss, *What is Political Philosophy?*, *op. cit.*, p. 20 : « I have never met any scientific social scientist who apart from being dedicated to truth and integrity was not also wholeheartedly devoted to democracy. When he says that democracy is a value which is not evidently superior to the opposite value, he does not mean that he is impressed by the alternative which he rejects, or that his heart or his mind is torn between alternatives which in themselves are equally attractive. His "ethical neutrality" is so far from being nihilism or a road to nihilism that it is not more than an alibi for thoughtlessness and vulgarity : by saying that democracy and truth are values, he says in effect that one does not have to think about the reasons why these things are good, that he may bow as well as anyone else to the values that are adopted and respected by his society. »

Pour sortir une fois de plus du débat d'auteurs, de cette discussion des principes démocratiques se dégage une classique opposition entre Anciens et Modernes, et cette fois, nous serons du côté des Anciens, ne serait-ce que pour faire contrepoids à l'écrasante tendance moderne. Il est possible d'incorporer quelques éléments de la pensée antique dans la pensée de la démocratie, afin que l'on exagère pas trop l'égalité humaine, que l'on n'ait pas une définition trop pauvre de la liberté, et que la justice fasse quelque peu cas du mérite. Nous sommes aussi de l'avis qu'il serait possible d'introduire ces éléments sans trop de tension, et que c'est plutôt de suivre sans nuances les idées démocratiques qui serait source de tension, étant donné que cette vision simplificatrice ne cadre pas avec la complexité du réel. Incorporer des éléments antiques permettrait ainsi ironiquement de rendre la solution moderne plus satisfaisante.

Conclusion finale

Après avoir fait dialoguer nos trois auteurs sur le terrain commun des dualismes classiques, nous avons été en mesure de nous extraire de la mêlée et de tirer des conclusions de plus large portée sur le projet démocratique via les questions du vrai, de l'histoire, de l'homme et de la démocratie. Il pourrait d'ailleurs être intéressant de voir si d'autres questions, comme celles de la responsabilité, de la discussion ou du désenchantement, abordées par d'autres auteurs, comme H. Jonas, K.-O. Apel, J. Habermas ou M. Gauchet, pourraient donner lieu à un dialogue aussi fructueux, en se servant possiblement mais non obligatoirement de l'outil méthodologique des dualismes classiques. S'il peut sembler utopique de viser un consensus parfaitement stable sur les quatre questions que nous avons abordées ou, à défaut, un cessez-le-feu honorable, il faut se rappeler que le fondement même de la démocratie libérale est le dialogue et la mise en commun de préoccupations diverses. Il faut éviter de poursuivre une logique univoque et

plutôt tenir compte de la pluralité, laquelle reflète la complexité de la réalité humaine et politique. Le seul programme précis que la démocratie libérale doit faire sien est de poursuivre le dialogue, d'incarner le dialogue, d'être le dialogue. Cela peut sembler une évidence, mais dans les faits, nous avons montré que ce programme est souvent écarté pour des raisons diverses comme les préjugés, l'esprit de clocher ou la mauvaise foi. En ces temps d'effervescence démocratique au niveau mondial, il est crucial de montrer non seulement que la plus importante démocratie du monde a accueilli en son sein trois visions fort contrastées de l'avenir de la démocratie, mais aussi que l'Occident est en mesure de montrer l'exemple en les faisant collaborer en vue d'un but qui les dépasse toutes trois.

BIBLIOGRAPHIE

1. Littérature primaire

- RAWLS, John, « Justice as Fairness » [1958], dans *Collected Papers*, édité par Samuel Freeman, Cambridge, Harvard University Press, 1999, pp. 47-72.
- — —, « Distributive Justice : Some Addenda » [1968], dans *Collected Papers*, édité par Samuel Freeman, Cambridge, Harvard University Press, 1999, pp. 154-175.
- — —, *A Theory of Justice: Original Edition*, Cambridge, Belknap Press of Harvard University Press, 1971.
- — —, « Kantian Constructivism in Moral Theory » [1980], dans *Collected Papers*, édité par Samuel Freeman, Cambridge, Harvard University Press, 1999, pp. 303-358.
- — —, « Justice as Fairness : Political not Metaphysical » [1985], dans *Collected Papers*, édité par Samuel Freeman, Cambridge, Harvard University Press, 1999, pp. 388-414.
- — —, « La théorie de la justice comme équité, une théorie politique et non pas métaphysique », trad. C. Audard, dans *Justice et démocratie*, Paris, Éditions du Seuil, 1993, pp. 205-241.
- — —, « Preface for the French Edition of *A Theory of Justice* » [1987], dans *Collected Papers*, édité par Samuel Freeman, Cambridge, Harvard University Press, 1999, pp. 415-420.
- — —, « The Idea of an Overlapping Consensus » [1987], dans *Collected Papers*, édité par Samuel Freeman, Cambridge, Harvard University Press, 1999, pp. 421-448.
- — —, « The Domain of the Political and Overlapping Consensus » [1989], dans *Collected Papers*, édité par Samuel Freeman, Cambridge, Harvard University Press, 1999, pp. 473-496.
- — —, *Political Liberalism : Expanded Edition* [1993], New York, Columbia University Press, 2005.
- — —, « The Law of Peoples » [1993], dans *Collected Papers*, édité par Samuel Freeman, Cambridge, Harvard University Press, 1999, pp. 529-564.

- — —, « The Idea of Public Reason Revisited » [1997], dans *Collected Papers*, édité par Samuel Freeman, Cambridge, Harvard University Press, 1999, pp. 573-615.
- — —, « *Commonweal* Interview with John Rawls » [1998], dans *Collected Papers*, édité par Samuel Freeman, Cambridge, Harvard University Press, 1999, pp. 616-622.
- — —, *The Law of Peoples, with « The Idea of Public Reason Revisited »*, Cambridge, Harvard University Press, 1999.
- — —, *A Theory of Justice: Revised Edition*, Cambridge, Belknap Press of Harvard University Press, 1999.
- — —, *Justice as Fairness : A Restatement*, édité par Erin Kelly, Cambridge, Harvard University Press, 2001.
- — —, *Lectures on the History of Political Philosophy*, édité par Samuel Freeman, Cambridge, Belknap Press of Harvard University Press, 2007.
- RORTY, Richard, « The World Well Lost » [1972], dans *Consequences of Pragmatism : Essays, 1972-1980*, Minneapolis, University of Minnesota Press, 1982, pp. 3-18.
- — —, *Philosophy and the Mirror of Nature : Thirtieth-Anniversary Edition* [1979], Princeton, Princeton University Press, 2009.
- — —, « Method, Social Science, and Social Hope » [1981], dans *Consequences of Pragmatism : Essays, 1972-1980*, Minneapolis, University of Minnesota Press, 1982, pp. 191-210.
- — —, « Introduction : Pragmatism and Philosophy », dans *Consequences of Pragmatism : Essays, 1972-1980*, Minneapolis, University of Minnesota Press, 1982, pp. xiii-xlvii.
- — —, « Postmodernist Bourgeois Liberalism » [1983], dans Richard Rorty, *Objectivity, Relativism, and Truth*, Cambridge, Cambridge University Press, 1991, pp. 197-202.
- — —, « Solidarity or Objectivity? », dans John Rajchman et Cornel West (éds), *Post-Analytic Philosophy*, New York, Columbia University Press, 1985, pp. 3-19.
- — —, « Freud and Moral Reflection », dans Joseph H. Smith et William Kerrigan (éds), *Pragmatism's Freud : The Moral Disposition of Psychoanalysis*, Baltimore, Johns Hopkins University Press, 1986, pp. 1-27.
- — —, « Non-Reductive Physicalism » [1987] dans *Objectivity, Relativism, and Truth*, Cambridge, Cambridge University Press, 1991, pp. 113-125.
- — —, « Is Natural Science a Natural Kind? » [1988], dans *Objectivity, Relativism, and Truth*, Cambridge, Cambridge University Press, 1991, pp. 46-62.
- — —, « The Priority of Democracy to Philosophy » [1988], dans *Objectivity, Relativism, and Truth*, Cambridge, Cambridge University Press, 1991, pp. 175-196.

- — —, « Straussianism, Democracy, and Allan Bloom I : That Old Time Philosophy », dans *The New Republic*, vol. 198, n° 14 (4 avril 1988), pp. 28-33, réimpr. dans Robert L. Stone (éd.), *Essays on The Closing of the American Mind*, Chicago, Chicago Review Press, 1989, pp. 94-103.
- — —, *Contingency, Irony, and Solidarity*, Cambridge, Cambridge University Press, 1989.
- — —, « Vérité et liberté : Réponse à Thomas McCarthy » [1990], trad. J.-P. Cometti, dans Jean-Pierre Cometti (éd.), *Lire Rorty : Le pragmatisme et ses conséquences*, Combas, Éditions de l'éclat, 1992, pp. 177-193.
- — —, *Essays on Heidegger and Others*, Cambridge, Cambridge University Press, 1991.
- — —, *L'Espoir au lieu du savoir*, Paris, Albin Michel, 1995.
- — —, *Truth and Progress*, Cambridge, Cambridge University Press, 1998.
- — —, *Philosophy and Social Hope*, Londres, Penguin Books, 1999.
- — —, « Response to Hilary Putnam », dans Robert B. Brandom (éd.), *Rorty and His Critics*, Malden, Blackwell, coll. « Philosophers and their critics », 2000, pp. 87-90.
- — —, « Interview », propos recueillis par Giancarlo Marchetti, dans *Philosophy Now*, vol. 43 (oct.-nov. 2003), consulté le 5 mars 2008, <http://www.philosophynow.org/issue43/43rorty.htm>.
- — —, « Philosophy-Envy », dans Andreas Vieth (éd.), *Richard Rorty : His Philosophy Under Discussion*, Lancaster, Ontos Verlag, 2005, pp. 35-43.
- — —, « Comments and Responses », dans Andreas Vieth (éd.), *Richard Rorty : His Philosophy Under Discussion*, Lancaster, Ontos Verlag, 2005, pp. 131-147.
- — —, *Philosophy as Cultural Politics*, Cambridge, Cambridge University Press, 2007.
- STRAUSS, Leo, « Shotwell, James T., *The History of History*, Volume 1 (Book Review) », dans *Social Research*, vol. 8, n° 1 (février 1941), pp. 126-127.
- — —, « On Collingwood's Philosophy of History », dans *The Review of Metaphysics*, vol. 5, n° 4 (juin 1952), pp. 559-586.
- — —, *Persecution and the Art of Writing* [1952], Chicago, University of Chicago Press, 1988.
- — —, *Natural Right and History* [1953], Chicago, University of Chicago Press, 1965.
- — —, *Droit naturel et histoire*, trad. M. Nathan et É. de Dampierre, Paris, Flammarion 1986.

- — —, « Walker's Machiavelli », dans *The Review of Metaphysics*, vol. 6, n° 3 (mars 1953), pp. 437-446.
- — —, *De la tyrannie* [1954], trad. H. Kern, Paris, Gallimard, coll. « Tel », 1983.
- — —, *Thoughts on Machiavelli* [1958], Chicago, University of Chicago Press, 1984.
- — —, *What is Political Philosophy? And Other Studies* [1959], Chicago, University of Chicago Press, 1988.
- — —, « "Relativism" », dans Helmut Schoeck et James W. Wiggins (éds), *Relativism and the Study of Man*, Princeton, Van Nostrand, 1961, pp. 135-157.
- — —, « Comment on *The Weber Thesis Reexamined* », dans *Church History*, vol. 30, n° 1 (mars 1961), pp. 100-102.
- — —, *On Tyranny : Including the Strauss-Kojève Correspondence* [1963], édité par Victor Gourevitch et Michael S. Roth, Chicago, University of Chicago Press, 2000.
- — —, « John Locke as "Authoritarian" », dans *Intercollegiate Review*, vol. 4, n° 1 (novembre-décembre 1967), pp. 46-48.
- — —, *The City and Man* [1964], Chicago, University of Chicago Press, 1978.
- — —, *Liberalism Ancient and Modern* [1968], Chicago, University of Chicago Press, 1995.
- — —, « Greek Historians », dans *The Review of Metaphysics*, vol. 21, n° 4 (juin 1968), pp. 656-666.
- — —, « Philosophy as Rigorous Science and Political Philosophy », dans *Interpretation : A Journal of Political Philosophy*, vol. 2, n° 1 (été 1971), pp. 1-9, réimpr. dans *Studies in Platonic Political Philosophy*, Chicago, University of Chicago Press, 1983, pp. 29-37.
- — —, « The Three Waves of Modernity », [1975] dans Hilail Gildin (éd.), *An Introduction to Political Philosophy : Ten Essays by Leo Strauss*, Detroit, Wayne State University Press, 1989, pp. 81-98.
- — —, « Letter to Helmut Kuhn », dans *The Independent Journal of Philosophy*, vol. 2 (1978), pp. 23-26.
- — —, « Note on the Plan of Nietzsche's *Beyond Good and Evil* », dans *Studies in Platonic Political Philosophy*, Chicago, University of Chicago Press, 1983, pp. 174-191.
- — —, *The Rebirth of Classical Political Rationalism*, édité par Thomas L. Pangle, Chicago, University of Chicago Press, 1989.

- — —, « Existentialism », édité par David Bolotin, Christopher Bruell et Thomas L. Pangle, dans *Interpretation : A Journal of Political Philosophy*, vol. 22, n° 3 (printemps 1995), pp. 303-320.
- — —, « The Problem of Socrates », édité par David Bolotin, Christopher Bruell et Thomas L. Pangle, dans *Interpretation : A Journal of Political Philosophy*, vol. 22, n° 3 (printemps 1995), pp. 321-338.
- — —, « German Nihilism », édité par David Janssens et Daniel Tanguay, dans *Interpretation : A Journal of Political Philosophy*, vol. 26, n° 3 (printemps 1999), pp. 353-378, avec corrections par Wiebke Meier dans *Interpretation*, vol. 28, n° 1 (automne 2000), pp. 33-34.
- — —, *La Philosophie politique et l'histoire : de l'utilité et des inconvénients de l'histoire pour la philosophie*, trad. et prés. O. Sedeyn, Paris, Le Livre de poche, 2008.
- — — et Karl Löwith, « Correspondence Concerning Modernity », trad. S. Klein et G.E. Tucker, dans *The Independent Journal of Philosophy*, vol. 4 (1983), pp. 105-119.
- — — et Karl Löwith, « Correspondence », trad. G.E. Tucker, dans *The Independent Journal of Philosophy*, vol. 5/6 (1988), pp. 177-192.
- — — et Eric Voegelin, *Faith and Political Philosophy : The Correspondence between Leo Strauss and Eric Voegelin, 1934-1964*, trad. et prés. P. Emberley et B. Cooper, Columbia, University of Missouri Press, 2004.
- — — et Gershom Scholem, *Cabale et philosophie : correspondance, 1933-1973*, trad. et prés. O. Sedeyn, Paris, Éditions de l'éclat, 2006.

2. Littérature secondaire et autres références

- ALEJANDRO, Roberto, « What Is Political about Rawls's Political Liberalism? », dans *The Journal of Politics*, vol. 58, n° 1 (février 1996), pp. 1-24.
- ALTMAN, William H. F., « Leo Strauss on "German Nihilism" : Learning the Art of Writing », dans *Journal of the History of Ideas*, vol. 68, n° 4 (octobre 2007), pp. 587-612.
- AUDARD, Catherine, « Introduction », dans Catherine Audard (éd.), *John Rawls : politique et métaphysique*, Paris, PUF, coll. « Débats philosophiques », 2004, pp. 9-13.
- — —, « Peace or Justice? Some Remarks on Rawls's Law of Peoples », dans *Revue internationale de philosophie* 2006/3, n° 237, pp. 301-326.
- — —, *Qu'est-ce que le libéralisme? Éthique, politique, société*, Paris, Gallimard, 2009.
- BACKMANN, Marius, Andreas Berg-Hildebrand, Marie Kaiser, Michael Pohl, Raja Rosenhagen, Christian Suhm et Robert Velten, « Pragmatism, Realism, and Science :

- From Argument to Propaganda », dans Andreas Vieth (éd.), *Richard Rorty : His Philosophy Under Discussion*, Lancaster, Ontos Verlag, 2005, pp. 65-78.
- BAIER, Kurt, « Justice and the Aims of Political Philosophy », dans *Ethics*, vol. 99, n° 4 (juillet 1989), pp. 771-790.
- BEHNEGAR, Nasser, « The Liberal Politics of Leo Strauss », dans Michael Palmer et Thomas Pangle (éds), *Political Philosophy and the Human Soul : Essays in Memory of Allan Bloom*, Lanham, Rowman & Littlefield, 1995, pp. 251-267.
- — —, « Leo Strauss's Confrontation with Max Weber : A Search for a Genuine Social Science », dans *The Review of Politics*, vol. 59, n° 1 (hiver 1997), pp. 97-125.
- — —, *Leo Strauss, Max Weber, and the Scientific Study of Politics*, Chicago, University of Chicago Press, 2003.
- BEINER, Ronald, « Foreword », dans David Dyzenhaus (éd.), *Law as Politics : Carl Schmitt's Critique of Liberalism*, Durham, Duke University Press, 1998, pp. vii-ix.
- BENDIX, Reinhard, *Force, Fate, and Freedom : On Historical Sociology*, Berkeley, University of California Press, 1984.
- — — et Bennett M. Berger, « Images of Society and Problems of Concept Formation in Sociology », dans Llewellyn Gross (éd.), *Symposium on Sociological Theory*, Evanston, Row, Peterson and Co., 1959, pp. 92-118.
- BERLIN, Isaiah, « Two Concepts of Liberty », dans *Liberty*, édité par Henry Hardy, Oxford, Oxford University Press, 2002, pp. 166-217.
- BERNS, Laurence, avec Eva Brann, « Leo Strauss at St. John's College (Annapolis) », dans Kenneth L. Deutsch et John A. Murley (éds), *Leo Strauss, the Straussians, and the Study of the American Regime*, Lanham, Rowman & Littlefield, 1999, pp. 31-37.
- BERNSTEIN, Richard J., « Philosophy in the Conversation of Mankind », dans *The Review of Metaphysics*, vol. 33, n° 4 (juin 1980), pp. 745-775.
- — —, « Dewey, Democracy : The Task Ahead of Us », dans John Rajchman et Cornel West (éds), *Post-Analytic Philosophy*, New York, Columbia University Press, 1985, pp. 48-59.
- — —, « Rorty's Inspirational Liberalism », dans Charles Guignon et David R. Hiley (éds), *Richard Rorty*, New York, Cambridge University Press, 2003, pp. 124-138.
- BIDET, Jacques, *John Rawls et la théorie de la justice*, Paris, PUF, 1995.
- BIRNBAUM, Milton, « Reopening the Cave of Illusion », dans *Modern Age*, vol. 32, n° 1 (hiver 1988), pp. 9-13.
- BLOOM, Allan, « The Failure of the University », dans *Daedalus*, vol. 103 (1974), pp. 58-66.

- — —, *The Closing of the American Mind*, New York, Simon & Schuster, 1987.
- — —, « Leo Strauss : September 20, 1899–October 18, 1973 », dans *Giants and Dwarfs : Essays, 1960-1990*, New York, Simon & Schuster, 1990, pp. 235-255.
- — —, « Justice : John Rawls versus the Tradition of Political Philosophy », dans *Giants and Dwarfs : Essays 1960-1990*, New York, Simon & Schuster, 1990, pp. 315-345.
- — —, « The Crisis of Liberal Education », dans *Giants and Dwarfs : Essays, 1960-1990*, New York, Simon & Schuster, 1990, pp. 348-364.
- — —, « Introduction », dans Allan Bloom (éd.), *Confronting the Constitution : The Challenge to Locke, Montesquieu, Jefferson, and the Federalists from Utilitarianism, Historicism, Marxism, Freudianism, Pragmatism, Existentialism...*, Washington, AEI Press, 1990, pp. 1-6.
- — —, « Foreword », dans Leo Strauss, *Liberalism Ancient and Modern*, Chicago, University of Chicago Press, 1995, pp. v-vi.
- BROMWICH, David, « Afterword : Remembering Richard Rorty », dans Richard Rorty, *Philosophy and the Mirror of Nature : Thirtieth-Anniversary Edition*, Princeton, Princeton University Press, 2009, pp. 423-431.
- BRUELL, Christopher, « A Return to Classical Political Philosophy and the Understanding of the American Founding », dans *The Review of Politics*, vol. 53, n° 1 (hiver 1991), pp. 173-186.
- CHISS, Jean-Louis, « Sciences du langage : le retour », dans Jean-Louis Chiss, Jacques David, Yves Reuter (éds), *Didactique du français : fondements d'une discipline*, Bruxelles, De Boeck, 2005, pp. 79-94.
- CLEVELAND, Timothy, « The Irony of Contingency and Solidarity », dans *Philosophy*, vol. 20, n° 272 (avril 1995), pp. 217-241.
- COHEN, Joshua, « Moral Pluralism and Political Consensus », dans David Copp, Jean Hampton et John E. Roemer (éds), *The Idea of Democracy*, Cambridge, Cambridge University Press, 1993, pp. 270-291.
- CONWAY, Daniel, « Taking Irony Seriously : Rorty's Postmetaphysical Liberalism », dans *American Literary History*, vol. 3, n° 1 (printemps 1991), pp. 198-208.
- COPP, David, Jean Hampton et John E. Roemer, « Introduction », dans David Copp, Jean Hampton et John E. Roemer (éds), *The Idea of Democracy*, Cambridge, Cambridge University Press, 1993, pp. 1-19.
- DEUTSCH, Kenneth L. « Leo Strauss, the Straussians, and the American Regime », dans Kenneth L. Deutsch et John A. Murley (éds), *Leo Strauss, the Straussians, and the Study of the American Regime*, Lanham, Rowman & Littlefield, 1999, pp. 51-67.

- — — et John A. Murley, « Preface », dans Kenneth L. Deutsch et John A. Murley (éds), *Leo Strauss, the Straussians, and the Study of the American Regime*, Lanham, Rowman & Littlefield, 1999, pp. xi-xv.
- DEVINE, Donald J., « The Opening of the Socratic Mind », dans *Modern Age*, vol. 32, n° 1 (hiver 1988), pp. 14-20.
- DIGESER, Peter, *Our Politics, Our Selves? Liberalism, Identity, and Harm*, Princeton, Princeton University Press, 1995.
- DOMBROWSKI, Daniel A., « Plato's 'Noble' Lie », dans *History of Political Thought*, vol. 18, n° 4 (hiver 1997), pp. 565-578.
- DREBEN, Burton, « On Rawls and Political Liberalism », dans Samuel Freeman (éd.), *The Cambridge Companion to Rawls*, Cambridge, Cambridge University Press, 2003, pp. 316-346.
- DYZENHAUS, David, « Introduction : Why Carl Schmitt? », dans David Dyzenhaus (éd.), *Law as Politics : Carl Schmitt's Critique of Liberalism*, Durham, Duke University Press, 1998, pp. 1-19.
- EGE, Ragip et Herrade Igersheim, « Rawls with Hegel : The Concept of 'Liberalism of Freedom' », dans *European Journal of the History of Economic Thought*, vol. 15, n° 1 (mars 2008), pp. 25-47.
- EMBERLEY, Peter et Barry Cooper, « Introduction », dans Leo Strauss et Eric Voegelin, *Faith and Political Philosophy : The Correspondence between Leo Strauss and Eric Voegelin, 1934-1964*, Columbia, University of Missouri Press, 2004, pp. vii-xxiii.
- FENNELL, Jon, « Bloom and His Critics : Nietzsche, Nihilism and the Aims of Education », dans *Studies in Philosophy and Education*, vol. 18 (1999), pp. 405-434.
- FULLER, Timothy, « The Complementarity of Political Philosophy and Liberal Education in the Thought of Leo Strauss », dans Steven B. Smith (éd.), *The Cambridge Companion to Leo Strauss*, New York, Cambridge University Press, 2009, pp. 241-262.
- FRASER, Nancy, « Solidarity or Singularity? Richard Rorty between Romanticism and Technocracy », dans Alan R. Malachowski and Jo Burrows (éds), *Reading Rorty : Critical Responses to Philosophy and the Mirror of Nature (and Beyond)*, Cambridge, Basil Blackwell, 1990, pp. 303-321.
- FREEMAN, Samuel, *Rawls*, New York, Routledge, 2007.
- GALSTON, William A., « Leo Strauss's Qualified Embrace of Liberal Democracy », dans Steven B. Smith (éd.), *The Cambridge Companion to Leo Strauss*, New York, Cambridge University Press, 2009, pp. 193-214.
- GANDER, Eric, *The Last Conceptual Revolution : A Critique of Richard Rorty's Political Philosophy*, Albany, State University of New York Press, 1999.

- GEBHARDT, Jürgen, « Leo Strauss : The Quest for Truth in Times of Perplexity », dans Peter Graf Kielmansegg, Horst Mewes et Elisabeth Glaser-Schmidt (éds), *Hannah Arendt and Leo Strauss : German Émigrés and American Political Thought after World War II*, Cambridge, Cambridge University Press, coll. « Publications of the German Historical Institute », 1995, pp. 81-104.
- GILDIN, Hilail, « Leo Strauss and the Crisis of Liberal Democracy », dans Kenneth L. Deutsch et Walter Soffer (éds), *The Crisis of Liberal Democracy : A Straussian Perspective*, Albany, State University of New York Press, 1987, pp. 91-103.
- GODDARD, David, « Max Weber and the Objectivity of Social Science », dans *History and Theory*, vol. 12, n° 1 (1973), pp. 1-22.
- GOEDECKE, Robert, « What is the Law? Oppositions and Issues », dans *The Journal of Value Inquiry*, vol. 21, n° 1 (1987), pp. 45-53.
- GOUREVITCH, Victor, « Philosophy and Politics, I » dans *Review of Metaphysics*, vol. 22, n° 1 (septembre 1968), pp. 58-84.
- — —, « Philosophy and Politics, II » dans *Review of Metaphysics*, vol. 22, n° 2 (décembre 1968), pp. 281-328.
- — —, « Rawls on Justice », dans *Review of Metaphysics*, vol. 28, n° 3 (mars 1975), pp. 485-519.
- — —, « The Problem of Natural Right and the Fundamental Alternatives in *Natural Right and History* », dans Kenneth L. Deutsch et Walter Soffer (éds), *The Crisis of Liberal Democracy : A Straussian Perspective*, Albany, State University of New York Press, 1987, pp. 30-47.
- — — et Michael S. Roth, « Introduction » dans Leo Strauss, *On Tyranny : Including the Strauss-Kojève Correspondence*, Victor Gourevitch et Michael S. Roth (éds), Chicago, University of Chicago Press, 2000, pp. ix-xxii.
- GRANT, George, *English-Speaking Justice*, Anansi, Toronto, 1985.
- GUIGNON, Charles B. et David R. Hiley, « Biting the Bullet : Rorty on Private and Public Morality », dans Alan R. Malachowski and Jo Burrows (éds), *Reading Rorty : Critical Responses to Philosophy and the Mirror of Nature (and Beyond)*, Cambridge, Basil Blackwell, 1990, pp. 339-364.
- GUNNELL, John G., « Political Theory and Politics : The Case of Leo Strauss and Liberal Democracy », dans Kenneth L. Deutsch et Walter Soffer (éds), *The Crisis of Liberal Democracy : A Straussian Perspective*, Albany, State University of New York Press, 1987, pp. 68-88.
- GUTTING, Gary, « Rorty's Critique of Epistemology », dans Charles Guignon et David R. Hiley (éds), *Richard Rorty*, New York, Cambridge University Press, 2003, pp. 41-60.

- HAMPTON, Jean, « Should Political Philosophy be Done Without Metaphysics? », dans *Ethics*, vol. 99, n° 4 (juillet 1989), pp. 791-814.
- — —, « The Moral Commitments of Liberalism », dans David Copp, Jean Hampton et John E. Roemer (éds), *The Idea of Democracy*, Cambridge, Cambridge University Press, 1993, pp. 292-313.
- JAFFA, Harry V., « Strauss at One Hundred », dans Kenneth L. Deutsch et John A. Murley (éds), *Leo Strauss, the Straussians, and the Study of the American Regime*, Lanham, Rowman & Littlefield, 1999, pp. 41-48.
- KASANDA LUMEMBU, Albert, *John Rawls : les bases philosophiques du libéralisme politique*, Paris, L'Harmattan, 2005.
- KENNINGTON, Richard, « Strauss's Natural Right and History », dans *The Review of Metaphysics*, vol. 35, n° 1 (septembre 1981), pp. 57-86.
- KOJÈVE, Alexandre, « Tyrannie et sagesse » dans Leo Strauss, *De la Tyrannie*, Paris, Gallimard, coll. « Tel », 1983, pp. 217-280.
- LANIEL, Bertlinde, *Le mot "democracy" et son histoire aux États-Unis de 1780 à 1856*, Saint-Étienne, Publications de l'Université de Saint-Étienne, 1995.
- LAWLER, Peter Augustine, « Bloom on Socrates and America », dans *Modern Age*, vol. 32, n° 1 (hiver 1988), pp. 27-29.
- — —, « Bloom's Ineffectual Response to Rorty : Pragmatism, Existentialism, and American Political Thought Today », dans Peter Augustine Lawler et Dale McConkey (éds), *Community and Political Thought Today*, Westport, Praeger, 1998, pp. 147-173.
- LEROUX, Georges, « Censure et contre-pouvoir : l'exemple de Leo Strauss », dans *Les Écrits*, n° 119 (avril 2007), pp. 43-73.
- LÉVI-STRAUSS, Claude, *Anthropologie structurale*, Paris, Plon, 1958.
- — —, *L'Homme nu*, Paris, Plon, 1971.
- LEYDET, Dominique, « Raison publique, pluralisme et légitimité », dans Catherine Audard (éd.), *John Rawls : politique et métaphysique*, Paris, PUF, coll. « Débats philosophiques », 2004, pp. 141-173.
- MALACHOWSKI, Alan R., « Preface », dans Alan R. Malachowski and Jo Burrows (éds), *Reading Rorty : Critical Responses to Philosophy and the Mirror of Nature (and Beyond)*, Cambridge, Basil Blackwell, 1990, pp. x-xii.
- — —, « Introduction », dans Alan R. Malachowski and Jo Burrows (éds), *Reading Rorty : Critical Responses to Philosophy and the Mirror of Nature (and Beyond)*, Cambridge, Basil Blackwell, 1990, pp. 1-7.

- — —, *Richard Rorty*, Princeton, Princeton University Press, 2002.
- MANDLE, Jon, *What's Left of Liberalism? An Interpretation and Defense of Justice as Fairness*, Lanham, Lexington Books, 2000.
- MANENT, Pierre, *Histoire intellectuelle du libéralisme : dix leçons*, Paris, Calmann-Lévy, 1987.
- — —, « Bonjour tristesse? », dans *Commentaire*, vol. 11, n° 42 (été 1988), pp. 481-483.
- — —, *Tocqueville et la nature de la démocratie*, Paris, Fayard, 1993.
- — —, « L'homme lié et délié », dans *Commentaire*, vol. 19, n° 76 (hiver 1996-1997), pp. 807-809.
- — —, *Enquête sur la démocratie*, Paris, Gallimard, coll. « Tel », 2007.
- MANSFIELD, Harvey C., Jr., « Straussianism, Democracy, and Allan Bloom II : Democracy and the Great Books », dans *The New Republic*, vol. 198, n° 14 (4 avril 1988), pp. 33-37, réimpr. dans Robert L. Stone (éd.), *Essays on The Closing of the American Mind*, Chicago, Chicago Review Press, 1989, pp. 106-112.
- MARSHALL, Terence, « L'éthique de Leo Strauss », dans Jean-Pierre Delange (éd.), *Lectures de Leo Strauss*, Dijon, Éditions du CRDP-Auvergne-Bourgogne, 1999, pp. 45-57.
- MCCARTHY, Thomas, « Kantian Constructivism and Reconstructivism : Rawls and Habermas in Dialogue », dans *Ethics*, vol. 105, n° 1 (octobre 1994), pp. 44-63.
- — —, « Ironie privée et décence publique », dans Jean-Pierre Cometti (éd.), *Lire Rorty : Le pragmatisme et ses conséquences*, Combas, Éditions de l'éclat, 1992, pp. 77-100.
- — —, « Une réponse à la réplique de Rorty : La théorie ironiste comme vocation », dans Jean-Pierre Cometti (éd.), *Lire Rorty : Le pragmatisme et ses conséquences*, Combas, Éditions de l'éclat, 1992, pp. 195-212.
- MONTAIGNE, Michel Eyquem de, « De l'institution des enfants », dans *Essais*, édité par Maurice Rat, t. I, Paris, Garnier Frères, 1962, pp. 154-192.
- MÜLLER, Jan-Werner, « Rawls, Historian : Remarks on Political Liberalism's 'Historicism' », dans *Revue internationale de philosophie* 2006/3, n° 237, pp. 327-339.
- NAGEL, Thomas, « Subjective and Objective », dans John Rajchman et Cornel West (éds), *Post-Analytic Philosophy*, New York, Columbia University Press, 1985, pp. 31-47.
- — —, « Rawls and Liberalism », dans Samuel Freeman (éd.), *The Cambridge Companion to Rawls*, Cambridge, Cambridge University Press, 2003, pp. 62-85.

- NICGORSKI, Walter, « Allan Bloom : Strauss, Socrates, and Liberal Education », dans Kenneth L. Deutsch et John A. Murley (éds), *Leo Strauss, the Straussians, and the Study of the American Regime*, Lanham, Rowman & Littlefield, 1999, pp. 205-219.
- NICHOLS, James H., Jr., « Pragmatism and the U.S. Constitution », dans Allan Bloom (éd.), *Confronting the Constitution : The Challenge to Locke, Montesquieu, Jefferson, and the Federalists from Utilitarianism, Historicism, Marxism, Freudianism, Pragmatism, Existentialism...*, Washington, AEI Press, 1990, pp. 369-388.
- NIETZSCHE, Friedrich Wilhelm, *Par-delà bien et mal*, trad. P. Wotling, Paris, Flammarion, 2000.
- NISBET, Robert, « The Pursuit of Equality », dans *Public Interest*, n° 35 (printemps 1974), pp. 103-120, réimpr. dans Henry S. Richardson (éd.), *The Philosophy of Rawls : A Collection of Essays. Vol. 3 : Opponents and Implications of A Theory of Justice*, New York, Garland, 2000, pp. 221-238.
- ORWIN, Clifford and James R. Stoner, Jr., « Neoconstitutionalism? Rawls, Dworkin and Nozick », dans Allan Bloom (éd.), *Confronting the Constitution : The Challenge to Locke, Montesquieu, Jefferson, and the Federalists from Utilitarianism, Historicism, Marxism, Freudianism, Pragmatism, Existentialism...*, Washington, AEI Press, 1990, pp. 437-470.
- PINES, Shlomo, « On Leo Strauss », dans *The Independent Journal of Philosophy*, vol. 5/6 (1988), pp. 169-171.
- PIPPIN, Robert B., « The Modern World of Leo Strauss », dans *Political Theory*, vol. 20, n° 3 (août 1992), pp. 448-472.
- PLATON, *Alcibiade*, dans *Platon : œuvres complètes*, Luc Brisson (dir.), Paris, Flammarion, 2008, pp. 2-43.
- PLATON, *Apologie de Socrate*, dans *Platon : œuvres complètes*, Luc Brisson (dir.), Paris, Flammarion, 2008, pp. 66-91.
- POGGE, Thomas W., *Realizing Rawls*, Ithaca, Cornell University Press, 1989.
- — —, « An Egalitarian Law of Peoples », dans *Philosophy and Public Affairs*, vol. 23, n° 3 (été 1994), pp. 195-224, réimpr. dans Henry S. Richardson (éd.), *The Philosophy of Rawls : A Collection of Essays. Vol. 3 : Opponents and Implications of A Theory of Justice*, New York, Garland, 2000, pp. 153-182.
- — —, *John Rawls : His Life and Theory of Justice*, Oxford, Oxford University Press, 2007.
- PUTNAM, Hilary, « Richard Rorty on Reality and Justification », dans Robert B. Brandom (éd.), *Rorty and his Critics*, Malden, Blackwell, coll. « Philosophers and their critics », 2000, pp. 81-87.

- — —, « Richard Rorty : 4 October 1931–8 June 2007 » dans *Proceedings of the American Philosophical Society*, vol. 153, n° 2 (juin 2009), pp. 230-232.
- RAYNAUD, Philippe, « Philosophy and Democracy », trad. P. J. Costopoulos, dans *Journal of Democracy*, vol. 4, n° 3 (juillet 1993), pp. 124-127.
- RAZ, Joseph, « Facing Diversity : The Case of Epistemic Abstinence », dans *Philosophy and Public Affairs*, vol. 19, n° 1 (hiver 1990), pp. 3-46, réimpr. dans Paul J. Weithman (éd.), *The Philosophy of Rawls : A Collection of Essays. Vol. 5 : Reasonable Pluralism*, New York, Garland, 2000, pp. 133-176.
- REIMAN, Jeffrey, « John Rawls's New Conception of the Problem of Limited Government : Reply to Michael Zuckert » dans Robert P. George (éd.), *Natural Law, Liberalism, and Morality*, New York, Oxford University Press, 1996, pp. 87-105.
- RENAUT, Alain, *L'Ère de l'individu : contribution à une histoire de la subjectivité*, Paris, Gallimard, 1989.
- — —, *Qu'est-ce qu'une politique juste? Essai sur la question du meilleur régime*, Paris, Grasset, 2004.
- ROBERTSON, Neil G., « The Closing of the Early Modern Mind : Leo Strauss and Early Modern Political Thought », dans *Animus*, vol. 3 (1998), pp. 1-16.
- ROBINSON, Benjamin, *L'Architecture humaniste à l'heure de la globalisation*, mémoire de fin d'études, Liège, Institut supérieur d'architecture Lambert Lombard, 2006.
- ROSANVALLON, Pierre, « L'histoire du mot démocratie à l'époque moderne », dans Marcel Gauchet, Pierre Manent et Pierre Rosanvallon (éds), *Situations de la démocratie*, Paris, Gallimard, 1993, pp. 11-29.
- ROSE, David, « Postmodern Political Values : Pluralism and Legitimacy in the Thought of John Rawls and Gianni Vattimo », dans *Contemporary Political Theory*, vol. 7, n° 4 (novembre 2008), pp. 416-433.
- ROSEN, Stanley, « Leo Strauss and the Problem of the Modern », dans Steven B. Smith (éd.), *The Cambridge Companion to Leo Strauss*, New York, Cambridge University Press, 2009, pp. 119-136.
- ROUGE-PULLON, Cyrille, « Biographie essentielle de John Rawls », dans *John Rawls : vie, œuvres, concepts*, Paris, Ellipses, 2003, pp. 5-14.
- SCHAEFER, David Lewis, « "Moral Theory" versus Political Philosophy : Two Approaches to Justice », dans *The Review of Politics*, vol. 39, n° 2 (avril 1977), pp. 192-219.
- — —, *Justice or Tyranny? A Critique of John Rawls's A Theory of Justice*, Port Washington, Kennikat Press, 1979.
- — —, « Leo Strauss and American Democracy : A Response to Wood and Holmes », dans *The Review of Politics*, vol. 53, n° 1 (hiver 1991), pp. 187-199.

- — —, « Rawls Redux », dans *The Political Science Reviewer*, vol. 25 (1996), pp. 151-209.
- — —, « John Rawls's "Democratic" Theory of Justice », dans Bryan-Paul Frost et Jeffrey Sikkenga (éds), *History of American Political Thought*, Lanham, Lexington Books, 2003, pp. 713-732.
- — —, *Illiberal Justice : John Rawls vs. the American Political Tradition*, Columbia, University of Missouri Press, 2007.
- SCHEFFLER, Samuel, « The Appeal of Political Liberalism », dans *Ethics*, vol. 105, n° 1 (octobre 1994), pp. 4-22.
- SCHWARZENBACH, Sibyl A., « Rawls, Hegel, and Communitarianism », dans *Political Theory*, vol. 19, n° 4 (novembre 1991), pp. 539-571, réimpr. dans Paul J. Weithman (éd.), *The Philosophy of Rawls : A Collection of Essays. Vol. 4 : Moral Psychology and Community*, New York, Garland, 2000, pp. 261-293.
- SEDEYN, Olivier, « Gershom Scholem et Leo Strauss », dans Leo Strauss et Gershom Scholem, *Cabale et philosophie : correspondance 1933-1973*, trad. et prés. O. Sedeyn, Paris, Éditions de l'éclat, 2006, pp. VII-XXXVII.
- — —, « Présentation : Le sens de l'histoire », dans Leo Strauss, *La Philosophie politique et l'histoire : de l'utilité et des inconvénients de l'histoire pour la philosophie*, trad. et prés. O. Sedeyn, Paris, Le livre de poche, 2008, pp. 7-34.
- SHELL, Susan, « "To Spare the Vanquished and Crush the Arrogant" : Leo Strauss's Lecture on "German Nihilism" », dans Steven B. Smith (éd.), *The Cambridge Companion to Leo Strauss*, New York, Cambridge University Press, 2009, pp. 171-192.
- SIEP, Ludwig, « The World Regained? », dans Andreas Vieth (éd.), *Richard Rorty : His Philosophy Under Discussion*, Lancaster, Ontos Verlag, 2005, pp. 119-129.
- SLADE, Francis, « Was Ist Aufklärung? Notes on Maritain, Rorty, and Bloom With Thanks But No Apologies to Immanuel Kant », dans Daniel McNerny (éd.), *The Common Things : Essays on Thomism and Education*, Mishawaka, American Maritain Association, 1999, pp. 48-68.
- SMITH, Gregory Bruce, « Athens and Washington : Leo Strauss and the American Regime », dans Kenneth L. Deutsch et John A. Murley (éds), *Leo Strauss, the Straussians, and the Study of the American Regime*, Lanham, Rowman & Littlefield, 1999, pp. 103-127.
- SMITH, Steven B., « Introduction : Leo Strauss Today », dans Steven B. Smith (éd.), *The Cambridge Companion to Leo Strauss*, New York, Cambridge University Press, 2009, pp. 1-12.

- — —, « Leo Strauss : The Outlines of a Life », dans Steven B. Smith (éd.), *The Cambridge Companion to Leo Strauss*, New York, Cambridge University Press, 2009, pp. 13-40.
- STRAUSS CLAY, Jenny, « The Real Leo Strauss », dans *The New York Times*, 7 juin 2003, p. A15.
- TALISSE, Robert B., « Rawls on Pluralism and Stability », dans *Critical Review*, vol. 15, n° 1-2 (2003), pp. 173-194.
- TAMPIO, Nicolas, « Rawls and the Kantian Ethos », dans *Polity*, vol. 39, n° 1 (janvier 2007), pp. 79-102.
- TANGUAY, Daniel, « Strauss, disciple de Nietzsche? À propos d'une hypothèse récente sur le sens "caché" de l'œuvre de Leo Strauss », dans *Les Études philosophiques*, 2000/1 (janvier-mars), pp. 105-132.
- — —, *Leo Strauss : une biographie intellectuelle*, Paris, Grasset, 2003.
- — —, « Éros chez les néoconservateurs », dans *Argument*, vol. 9, n° 2 (printemps-été 2007), pp. 22-35.
- THOMPSON, Ewa M., « Looking a Gift Horse in the Mouth », dans *Modern Age*, vol. 32, n° 1 (hiver 1988), pp. 52-56.
- TOCQUEVILLE, Alexis de, *De la démocratie en Amérique*, t. I et II, Paris, Garnier-Flammarion, 1981.
- TREMBLAY-GILLON, Michèle, « L'Absent-présent de Denis Juneau », dans *Vie des Arts*, vol. 26, n° 106 (1982), p. 76.
- VAN DEN BOSSCHE, Marc, *Ironie et solidarité : Une introduction au pragmatisme de Richard Rorty*, Paris, L'Harmattan, 2004.
- VAN HOOK, Jay M., « Caves, Canons, and the Ironic Teacher in Richard Rorty's Philosophy of Education », dans *Metaphilosophy*, vol. 24, n° 1-2 (janvier-avril 1993), pp. 167-174.
- VILLA, Dana R., « The Philosopher versus the Citizen : Arendt, Strauss, and Socrates », dans *Political Theory*, vol. 26, n° 2 (avril 1998), pp. 147-172.
- VUILLEMIN, Jules, « La justice par convention ; signification philosophique de la doctrine de Rawls », dans *Dialectica*, vol. 41, n° 1-2 (1987), pp. 155-166.
- WEINSTOCK, Daniel, « Sur la prétendue incohérence de la théorie de la justification de John Rawls », Montréal, Cahiers du département de philosophie de l'Université de Montréal, 1992, pp. 1-37.
- WEITHMAN, Paul J., « Liberalism and the Political Character of Political Philosophy », dans C.F. Delaney (éd.), *The Liberalism-Communitarianism Debate : Liberty and Community Values*, Lanham, Rowman & Littlefield, 1994, pp. 189-211, réimpr. dans

Paul J. Weithman (éd.), *The Philosophy of Rawls : A Collection of Essays. Vol. 5 : Reasonable Pluralism*, New York, Garland, 2000, pp. 223-245.

WEST, Thomas G., « Leo Strauss and the American Founding », dans *The Review of Politics*, vol. 53, n° 1 (hiver 1991), pp. 157-172.

WILLIAMS, Michael, « Rorty on Knowledge and Truth », dans Charles Guignon et David R. Hiley (éds), *Richard Rorty*, New York, Cambridge University Press, 2003, pp. 61-80.

— — —, « Introduction to the Thirtieth-Anniversary Edition », dans Richard Rorty, *Philosophy and the Mirror of Nature : Thirtieth-Anniversary Edition*, Princeton, Princeton University Press, 2009, pp. xiii-xxix.

YATES, Melissa, « Rawls and Habermas on Religion in the Public Sphere », dans *Philosophy & Social Criticism*, vol. 33, n° 7 (novembre 2007), pp. 880-891.

ZUCKERT, Michael P., « Is Modern Liberalism Compatible with Limited Government? The Case of Rawls », dans Robert P. George (éd.), *Natural Law, Liberalism, and Morality*, New York, Oxford University Press, 1996, pp. 49-86.

— — — et Catherine H. Zuckert, *The Truth about Leo Strauss: Political Philosophy and American Democracy*, Chicago, University of Chicago Press, 2006.