

INTERPRÉTATION ET ART D'ÉCRIRE : DIVISION, ÉCRITURE ET POLITIQUE CHEZ CLAUDE LEFORT ET LEO STRAUSS

Myrtô Dutrisac

Post-Doctorante, CRSH¹

Quelle est la situation actuelle de la réflexion philosophique sur la démocratie? C'est à partir de la supposition suivant laquelle il existe quelque chose de nouveau et de radical dans la philosophie moderne, soit la possibilité qu'elle a de s'exprimer ouvertement, que l'on souhaite travailler. En effet, si les penseurs classiques n'avaient pas l'espoir d'être entendus par tous, les penseurs modernes, pour leur part et pour la plupart, ont pu présenter leurs idées beaucoup plus librement. Et la démocratie libérale a été érigée sur cette parole philosophique libérée, affranchie par les Lumières, c'est-à-dire à partir d'un débat philosophique sur l'égalité, la liberté et le droit des individus. Il semble primordial de marquer ce changement, qui a pour effet d'associer, ou sinon de rapprocher, philosophie et politique. En même temps, on peut supposer que cette libération est responsable de la création d'une nouvelle menace pour la philosophie politique, qui aurait contribué à l'échec de la réflexion politique au XX^e siècle. Car la défense tout comme la critique de la démocratie moderne peuvent conduire à l'exclusion ou à la dévalorisation de la philosophie politique².

On examinera ce qui s'offre comme solution à ce problème chez Claude Lefort et Leo Strauss, deux auteurs dont l'œuvre pose la question du rapport entre le politique et la philosophie. De manière plus précise, il faut voir, avec ces auteurs, dans quelle mesure c'est à partir de conceptions particulières de l'écriture que l'on peut esquisser une réponse à la menace (que celle-ci se

¹ L'auteure tient à remercier Martin Breaugh, Martine Béland, Gilles Labelle, Pierre Manent, Daniel Tanguay ainsi que l'évaluateur anonyme de la revue pour leurs commentaires judicieux, et le Conseil de recherche en sciences humaines du Canada pour son soutien financier.

² D'une part, le constat de crise de la réflexion philosophique moderne semble s'imposer quand on se penche sur les écrits des théoriciens qui défendent fermement le régime libéral et qui, en acceptant systématiquement toutes ses prémisses, ne laissent que peu de place à la critique philosophique. On peut penser ici à John Rawls ou encore à Richard Rorty. D'autre part, si l'on suppose que la démocratie moderne a été construite sur des présupposés philosophiques issus des Lumières, il faut se demander, par exemple, si la critique philosophique qu'offre Martin Heidegger de ce régime – critique qui se présente donc comme une autocritique – peut conduire à autre chose qu'à une impasse, c'est-à-dire au désir de « sortir de la philosophie moderne », au constat de sa déconvenue, et par le fait même, à un retournement contre les Lumières.

nomme « totalitarisme » ou encore « historicisme ») à laquelle a été confrontée la réflexion sur la démocratie au siècle dernier, conceptions de l'écriture qui supposent que l'on ne puisse faire l'économie d'une interrogation sur la division. Ainsi, notre réflexion sur la démocratie conduit à un questionnement sur la philosophie politique, qui conduit lui-même à un questionnement sur le discours et l'écriture philosophique.

Cet article se veut un exercice de pensée permettant de réfléchir à ces questions avec Lefort et Strauss. Pour ce faire, il faut d'abord examiner en quoi, pour eux, la cité est divisée, examen qui reposera sur l'analyse de leurs interprétations de Machiavel. Ensuite, il faut voir ce que suppose cette division pour l'écriture philosophique. Enfin, il faut voir ce qu'elle suppose pour la philosophie elle-même, pour la démocratie et pour le rôle que doit occuper le philosophe dans la cité. Cela permettra, en guise de conclusion, de discuter brièvement de la pertinence de l'œuvre de Lefort et de Strauss pour celui qui souhaite penser le politique aujourd'hui, et aussi d'évaluer dans quelle mesure ils échappent eux-mêmes aux menaces qui pèsent sur la philosophie et sur la démocratie moderne.

1. Claude Lefort, Leo Strauss et la question de la division chez Machiavel

Pourquoi avoir choisi de réfléchir avec Claude Lefort et Leo Strauss? Dans un premier temps, cette décision repose sur le constat suivant lequel, pour ces deux auteurs, il faut s'intéresser à la fois à ce qui appartient au monde du politique et au monde de la pensée. Car ce n'est qu'à la lumière du ici et maintenant et de son interrogation que l'on peut chercher à comprendre et à évaluer la situation présente³. Il nous semble que c'est en ne négligeant aucun de ces domaines que Lefort et Strauss résistent au danger associé à l'oubli du politique (on peut penser au « trop plein » d'*eros* philosophique d'un Heidegger), ainsi qu'à celui associé à l'oubli de la philosophie (on peut penser au « trop peu » d'*eros* philosophique associé à un Rawls ou un Rorty).

Dans un deuxième temps, ce choix nous a semblé pertinent puisque malgré cette ressemblance, les deux auteurs appartiennent à des traditions de pensée distinctes. Ils ont des conceptions différentes de la démocratie moderne, Lefort l'associant à une certaine vérité, même si celle-ci se renouvelle constamment, et Strauss l'associant à l'occultation de la vérité. Ils ont aussi des conceptions différentes de la philosophie moderne, l'une beaucoup plus

³ Comme l'affirme Lefort, c'est dans une même expérience que se donnent l'œuvre (de pensée) et le monde, et comme l'affirme Strauss, c'est dans le problème à la surface des choses que se trouve le cœur des choses. Claude Lefort : *Le travail de l'œuvre Machiavel*, Paris, Gallimard, 1986, p. 29; Leo Strauss : *Thoughts on Machiavelli*, Chicago/London, University of Chicago Press, 1978, p. 10 et 13.

optimiste alors que l'autre constate plutôt son insuffisance. Néanmoins, chacun à leur manière, et nous y reviendrons, Lefort et Strauss se présentent comme des défenseurs de la démocratie ainsi que de la philosophie.

Dans un troisième temps, ce choix d'impose à nous en vertu de leur commun intérêt pour Machiavel, à qui Lefort et Strauss ont consacré des ouvrages imposants, soit *Le travail de l'œuvre Machiavel* et *Pensées sur Machiavel*. Cet intérêt permet de témoigner de la nouveauté de la libération de la parole associée à la philosophie moderne, à l'avènement de laquelle le Florentin ne serait pas étranger. C'est donc à partir de ces deux interprétations de son œuvre que l'on travaillera, celles-ci permettant d'introduire la thématique de la division.

Lefort décrit deux formes de division présentes chez Machiavel. La première est propre à la cité elle-même. Celle-ci est séparée de son origine, entendue comme principe générateur, c'est-à-dire comme apparition continue dans le discours du principe de la société et de l'action des hommes dans la société. Cette origine ne correspond donc pas à un moment de fondation singulier, mais elle se rapporte plutôt à la fondation plurielle et continue du corps politique, à l'émergence de chacune des étapes du devenir de la société, devenir qui est infini en raison du caractère divisé de la cité elle-même⁴. En effet, il existe en son sein même un conflit impossible à résoudre entre le désir des Grands, qui possèdent le pouvoir et qui commandent, et le désir du Peuple, qui ne possède pas le pouvoir et qui est commandé.

On peut donc parler de « division originaire du social »⁵ pour Lefort, et ce en deux sens : division de la société d'avec son origine, et division dans la société, qui est présente depuis son origine et est incarnée par cet antagonisme premier entre deux expressions différentes du désir⁶. De ces désirs ne peuvent naître que le conflit et l'instabilité, et selon Lefort, c'est du conflit et de l'instabilité que naissent à leur tour les lois qui favorisent la liberté, « la condition d'une ouverture du corps social à une histoire »⁷. Le désir du Peuple de ne pas être opprimé est vivant, il rend possible l'action dans le monde. L'ordre, donc, « ne s'institue pas dans la rupture avec le désordre, il se conjugue avec un désordre continué »⁸.

⁴ Lefort, *Le travail de l'œuvre Machiavel*, p. 719-721.

⁵ *Ibid.*, p. 305.

⁶ Il ne faut pas oublier que la liberté et la volonté de dominer sont des expressions différentes d'un même désir. À ce sujet, consulter Claude Lefort : « Philosophe? », *Écrire à l'épreuve du politique*, Paris, Calmann-Lévy, 1992, en particulier la page 344 où il discute de Quinet et de La Boétie, affirmant que la liberté et la servitude naissent du même désir.

⁷ Lefort, *Le travail de l'œuvre Machiavel*, p. 729.

⁸ *Ibid.*, p. 724. Voir aussi p. 470 et 728-729.

Selon Lefort, la seconde forme de division retrouvée chez Machiavel est propre à l'œuvre de pensée. D'une part, sa vérité est divisée : la signification de l'œuvre, aujourd'hui, n'est pas celle qu'elle avait au commencement ni celle qu'elle eut au fil du temps. Tout comme la société, elle n'échappe pas à la fracture du temps. Car même si l'œuvre « se donne *tout entière* dans son texte [...] elle n'est ce qu'elle est que par la relation qui s'établit entre ce texte et ses lecteurs »⁹. Cela suppose que l'œuvre de pensée ne puisse être érigée en modèle, en vérité éternelle, puisqu'elle ne possède pas de sens dernier qui préexiste au travail de l'interprète, qui appartient toujours à une époque particulière¹⁰. D'autre part, pour Lefort, l'espace de l'œuvre est divisé puisqu'il comprend la pensée de son auteur, mais aussi celle de tous ses lecteurs. Et le lecteur lui-même est divisé, tâchant de retourner au lieu de l'origine de l'œuvre tout en appartenant au ici et maintenant qui est le sien. En somme, le lieu de l'œuvre échappe toujours à notre compréhension complète puisque, tout comme la société politique, l'œuvre est en devenir¹¹.

Autrement dit, c'est la même nécessité de la distance qui force à comprendre que le discours politique, tout comme celui de l'œuvre de pensée, n'est pas Un et n'a pas de vérité qui le dépasse. Cette nécessité nous rend conscients de « l'énigme de l'instauration et de la division dans la société et dans l'œuvre »¹². Il y a division originaire du social, donc, mais aussi division originaire du discours. Chercher le sens de l'œuvre, interroger l'œuvre, signifie pour Lefort affronter cette énigme de la division. Si nous voulons découvrir ce qui s'offre à travers le discours de l'œuvre, cela suppose que nous nous rendions familiers de l'époque qui est celle à la fois de son dévoilement et de sa dissimulation¹³, car c'est à partir de cette époque que l'œuvre se donne à nous et nous propose une façon de voir le monde¹⁴.

Selon Strauss, la division se présente autrement chez Machiavel : elle est division entre celui qui connaît la vérité sur l'homme, les modes et ordres nouveaux, et celui qui ne connaît pas cette vérité et qui respecte la vérité en place. En somme, donc, il y a séparation entre Machiavel, qui connaît cette vérité nouvelle et souhaite contribuer à la libération intellectuelle de l'Italie¹⁵, et les idées dominantes dans la société florentine, découlant à la fois de la tradition chrétienne et des traditions grecque et romaine.

⁹ *Ibid.*, p. 44. Voir aussi p. 39-40.

¹⁰ *Ibid.*, p. 35.

¹¹ *Ibid.*, p. 718-721.

¹² *Ibid.*, p. 734.

¹³ *Ibid.*, p. 66.

¹⁴ *Ibid.*, p. 51-52.

¹⁵ Strauss, *Thoughts on Machiavelli*, p. 81. Voir aussi p. 127.

Quelle est cette vérité que possède Machiavel? Dans les *Discours sur la première décade de Tite-Live*¹⁶, il se demande pourquoi les Anciens aimaient la liberté davantage que ses contemporains. Selon lui, cela est lié à l'éducation, et la différence entre l'éducation florentine et celle des Romains est liée à la différence entre la religion florentine et la religion romaine, le christianisme contribuant à abaisser l'estime accordée au monde réel et à l'honneur¹⁷. Les païens, pour leur part, considéraient l'honneur comme le plus grand des biens. Pour Machiavel, le christianisme est responsable de la corruption religieuse et morale de l'Italie ainsi que du manque de vertu politique que l'on y trouve¹⁸.

Mais s'il utilise la République romaine comme contre-modèle à la république florentine, il reste que, pour Machiavel, Rome est vulnérable puisqu'elle est fondée sur la chance. Selon Strauss, Machiavel voudrait enseigner comment on peut construire *délibérément* et *rationnellement* un régime semblable à celui des Romains.¹⁹ Dit autrement, Machiavel veut montrer que l'homme doit dépendre de sa propre vertu. Cela suppose qu'il doive s'accepter comme il est, c'est-à-dire imparfait et non-coupable de cet état²⁰.

Voilà sur quoi se construit ce que l'on pourrait nommer la « révolution machiavélienne », la vérité nouvelle, en accord avec la force humaine, présentée par le Florentin. On voit là se dessiner les contours d'un débat philosophique portant sur la nature de l'homme et de la société, stipulant que cette nature ne doit plus être définie par rapport à une réalité supra-politique ou à des royaumes imaginaires. Machiavel nie l'existence d'une organisation de l'âme, et, ainsi, d'une possible hiérarchie des formes de vie et des biens. Il analyse le politique comme si le supra-politique n'existait pas²¹, ce qui a pour effet que la vertu, pour lui, n'est qu'une création de la société politique, définie de l'intérieur même de la société, à la lumière de la vie réelle des hommes et non de ce qu'elle *devrait* être. Cela suppose que tout comme les hommes dont la volonté est libre, la vertu doit s'adapter aux temps qui changent. Avec Machiavel, l'homme devient indéfiniment malléable²².

¹⁶ Nicolas Machiavel : « Discours sur la première décade de Tite-Live », dans *Œuvres complètes*, Paris, Gallimard, La Pléiade, 1952. Voir, par exemple : II Avant-Propos et II, 2.

¹⁷ Strauss, *Thoughts on Machiavelli*, p. 178. Strauss utilise l'expression « *wordly strength* ».

¹⁸ *Ibid.*, p. 68-69.

¹⁹ *Ibid.*, p. 116.

²⁰ *Ibid.*, p. 189-190.

²¹ *Ibid.*, p. 295.

²² *Ibid.*, p. 245-246, 253 et 279-280. Pour Machiavel, selon Strauss, l'homme est malléable plutôt que bon ou mauvais par nature. Ce n'est pas sans évoquer Nietzsche, pour qui « l'homme est l'animal dont le caractère propre n'est pas encore fixé ».

Pour le Florentin, le lieu de la philosophie, tout comme le lieu du politique, est la cité. La philosophie doit en accepter les limites et se concentrer sur la manière dont les hommes vivent²³. Cette nouvelle façon d'envisager les choses, que Strauss associe aux modes et ordres nouveaux de Machiavel, conduit ultimement à la conquête de la nature, à sa maîtrise, ce qui témoigne du caractère novateur de son enseignement, de sa rupture avec les Anciens. Toutefois, selon Strauss, cette vérité nouvelle, avant qu'elle ne soit propagée, n'est pas à la portée de tous. Elle suppose que Machiavel, à l'instar des Anciens, soit conscient de ce qui sépare le philosophe, détracteur de la tradition, et les non-philosophes (à la fois le Prince et le Peuple), défenseurs de celle-ci.

2. Division, écriture et politique

Quels sont les effets de ces divisions sur l'écriture philosophique? Comme le montre Lefort dans *Le travail de l'œuvre Machiavel*, le fait de la division est consubstantiel à la cité. Il faut voir maintenant qu'il est de la nature du désir des Grands, afin de préserver leur pouvoir, d'étouffer la contestation et de minimiser le conflit à l'aide de récits unificateurs. Ces récits, ou « discours idéologiques », permettent de présenter une image lénifiante de la cité ainsi que de résoudre l'énigme de son origine²⁴. Ils présentent une image mythique du commencement, résolvant son mystère et appelant à la préservation de l'ordre présent tout en effaçant la réalité de la refondation continue du corps politique, soit cela même qui rend possible le mouvement historique²⁵.

Comment cela se présente-t-il concrètement chez Machiavel, selon Lefort? Machiavel dénonce le discours sur Rome que défendent les humanistes de Florence afin de fonder leur pouvoir ainsi que de légitimer leur autorité, les accusant de ramener constamment au présent le souvenir de la grandeur d'une république libre, où règne la concorde, et d'imposer une image de la société romaine en tant que *commencement*, société politique *première* et symbole ultime de la *bonne société*²⁶. Voilà qui permet de dissimuler la division, de régler la question de l'origine et de dire comment les hommes doivent se conduire. C'est face à ce discours que s'élève la voix du Florentin

Friedrich Nietzsche : *Par-delà bien et mal*, trad. de Cornelius Heim, Paris, Gallimard, 1971, aphorisme 62.

²³ Strauss, *Thoughts on Machiavelli*, p. 295-296.

²⁴ Par « idéologie », Lefort entend un « foyer de connaissance allumé et entretenu par le désir d'une catégorie d'hommes de faire ou de refaire l'ordre social conforme aux exigences de leur propre pratique » (Lefort, *Le travail de l'œuvre Machiavel*, p. 14). Dans sa préface aux *Formes de l'histoire* (Paris, Gallimard, 1978, p. 13), il affirme que la fonction de l'idéologie « est toujours de recouvrir les questions du temps, en suivant leur mouvement, et de conclure ».

²⁵ Lefort, *Le travail de l'œuvre Machiavel*, p. 719-721.

²⁶ *Ibid.*, p. 542-543.

et que naît la nécessité d'un travail de désenchantement qui dévoile l'imposture de ce langage qui masque le conflit²⁷.

Mais cette tâche – à la fois celle de Machiavel et celle de son lecteur – suppose aussi de porter à nouveau notre regard vers Rome, car pour Machiavel, par-delà la fiction véhiculée par les humanistes de Florence, c'est en se souvenant de l'expérience romaine que l'on peut comprendre d'où est issu le mythe, et donc faire ressurgir le goût du politique nécessaire au changement, au « travail » ou à l'action sur le monde. Le discours du Florentin s'adresse aux jeunes, à leur désir de savoir, mais aussi à leur désir d'agir, à leurs espoirs pour l'avenir²⁸. Il veut leur montrer que c'est de cette même Rome qui connut la liberté, où l'on était en droit d'interroger le pouvoir, qu'est née l'idéologie. On voit donc poindre simultanément la source des espoirs des jeunes et celle de l'idéologie qui cherchera à réprimer ces espoirs. Machiavel suggère que ce qui est au fondement de la dégénérescence du régime romain, le discours qui efface la division, est aussi au fondement, dans son ici et maintenant, de la dégénérescence du régime florentin. On voit apparaître la répétition du jeu politique²⁹.

La solution aux problèmes qui ravagent la république de Florence au début du *cinquecento* peut donc être entrevue, selon Machiavel, si l'on examine la République romaine. Avec un peu d'attention, on voit ressurgir, au-delà des divers événements, les choix sur lesquels ils reposent³⁰. Et en faisant réapparaître ces choix, on fait aussi réapparaître la question qui se trouve au fondement de toute communauté politique, celle de l'origine. On peut se limiter aux réponses qui se sont formées pour résoudre son énigme, « les artifices qui rendent crédibles les discours que la société tient sur elle-même et par quoi elle se fournit le substitut d'un savoir »³¹. En même temps, si on réussit à regarder plus loin que ces discours, on aperçoit le « travail que la société effectue sur elle-même », par lequel elle s'engendre et se dévoile en même temps qu'elle se voile – ce qui nourrit « la parole sans que celle-ci puisse l'épuiser »³².

L'écriture peut être utilisée de deux façons, selon Lefort : elle peut servir à soutenir les fictions qu'une société se donne afin de s'expliquer son origine; et elle peut servir à préserver l'énigme d'une société ainsi qu'à protéger la

²⁷ *Ibid.*, p. 761-762.

²⁸ *Ibid.*, p. 746.

²⁹ *Ibid.*, p. 750 et 753. C'est avec cette représentation particulière de Rome, érigée en figure d'autorité en même temps que recréant « une scène sur laquelle l'histoire s'est déjà jouée », que surgit explicitement la dimension mythique de l'idéologie : un passé que l'on rapporte au présent, un présent qui se fait la copie de ce passé, dans lequel on condense toutes les images de Rome (p. 763-764).

³⁰ *Ibid.*, p. 704.

³¹ *Ibid.*, p. 704-705.

³² *Ibid.*, p. 720.

division qui lui est propre. Pour l'interprète, il est de la nature même de l'œuvre – si elle réussit à échapper à l'idéologie – de ne pas être une. Ainsi, il devrait aussi être de la nature de l'écrivain ou du philosophe de s'opposer aux fictions ou discours unificateurs, de reconnaître qu'il n'existe pas de vérité unique de l'œuvre pouvant représenter le réel et le justifier, tout comme il n'existe pas de vérité unique du politique – bref, que toute vérité n'est que *vérité de passage*³³. L'écriture doit correspondre à ce mouvement, échapper à la double tentation d'abord de nier la division *dans la société* et *dans l'œuvre*, ensuite de recouvrir l'énigme de leurs origines. Le lieu de l'écriture est donc inséparable de celui de l'interprétation, qui, pour utiliser un langage lefortien, se présente comme le travail, toujours à refaire, que l'œuvre fait sur elle-même.

Chez Strauss, tout comme chez Lefort, l'écriture sert à maintenir une certaine division, qu'elle ne peut ignorer. Mais si, pour Lefort, la division va de pair avec l'activité philosophique, il en est autrement chez Strauss. Pour lui, le philosophe est contraint à l'utilisation délibérée de certains procédés d'écriture, non pas en réaction au désir de quelques-uns d'imposer un discours unique, mais parce que la cité et le philosophe politique sont naturellement en conflit.

Ce que Machiavel chercherait à montrer, selon Strauss, est que celui qui conteste les lois de la cité ne peut le faire de manière directe, car il risque de soulever la colère de la majorité qui adhère au discours politique dominant. Ainsi, le philosophe qui a compris la vérité sur la nature de l'homme doit trouver le moyen de la présenter sans être persécuté. Cela suppose une certaine maîtrise de l'écriture, qui est un instrument de la philosophie et qui sert donc une fin particulière dont la réalisation dépend de l'habileté de celui qui le manie. Par conséquent, Strauss associe au philosophe la figure du maître, de l'enseignant souhaitant transmettre ses idées et possédant une certaine expertise, celle de l'art d'écrire.

Afin de voir comment le Florentin réussit à présenter sa nouvelle vision du monde, ses modes et ordres inédits, il faut à nouveau se pencher sur sa relation avec Rome, car, selon Strauss, c'est en exprimant son admiration pour elle qu'il peut critiquer son époque. Voilà qui se présente comme une stratégie prudente : écrire un commentaire sur Tite-Live n'éveille pas de soupçons, l'historien étant un acteur important de l'histoire italienne³⁴. Bien au contraire, explique Machiavel, il est propre aux hommes de vouer un culte à l'ancestral. Mais son éloge se présente avant tout comme un moyen de subversion³⁵.

³³ *Ibid.*, p. 52-53.

³⁴ Strauss, *Thoughts on Machiavelli*, p. 144.

³⁵ *Ibid.*, p. 143-144. Voir aussi p. 91-92.

Selon Strauss, Machiavel a deux objectifs quand il fait appel aux écrits de Tite-Live. D'abord, celui de défier l'autorité de l'enseignement de la Bible en remplaçant sa doctrine par celle des Romains, telle que transmise par l'historien³⁶. Il offre ainsi une alternative à la religion biblique en présentant certains traits et certaines institutions de la religion païenne –dit autrement, ne pouvant accuser César, il loue Brutus³⁷. Ensuite, après avoir exposé l'enseignement de Tite-Live, il en dévoile les failles afin de montrer que si le célèbre historien peut se tromper, il est possible que la Bible elle-même se trompe³⁸. Tels sont quelques exemples de stratégies d'écriture.

L'éloge de la religion des Anciens sert aussi à protéger Machiavel, puisqu'il atténue la nouveauté de sa doctrine. Toutefois, affirme Strauss, le lecteur avisé ne peut douter de son innovation. On ne peut changer radicalement le mode d'un enseignement, la manière de le présenter, sans radicalement en changer la substance³⁹. Alors que le plus grand accomplissement possible, « en réalité », dans l'Italie de Machiavel, est d'*imiter* les plus grandes réussites de l'Antiquité (ce que Machiavel propose à Laurent de Médicis), le plus grand accomplissement « théorique » possible est complètement nouveau. Et ce sont les jeunes, les princes du futur, qui pourront relever le défi et fonder des modes et ordres nouveaux, ceux qui souhaitent comprendre la vraie nature de la société et qui en ont les capacités nécessaires –Machiavel n'a-t-il pas découvert ces vérités par lui-même, grâce à ses facultés naturelles⁴⁰? Il reste maintenant à voir comment les « idées révolutionnaires » peuvent être transmises. L'outil qu'utilise le Florentin à cette fin est le même qu'utilisa le christianisme pour conquérir l'Empire romain : la propagande, la propagation tranquille, c'est-à-dire sans conflit ou pacifique, de modes et ordres inédits par la transmission d'écrits à la postérité⁴¹.

Prophète désarmé, Machiavel doit recruter ses troupes grâce à ses livres. Et s'il souhaite être lu et compris de manière posthume, affirme Strauss, il doit s'adapter au goût du grand nombre. Voilà pourquoi il aurait une certaine affection pour le patriotique, pour l'excessif et le spectaculaire⁴². Certains lecteurs découvriront peut-être sa nouvelle vérité au détour d'une

³⁶ *Ibid.*, p. 30 et 141. Tite-Live serait l'autorité de Machiavel en matière de théologie. Voir p. 122.

³⁷ *Ibid.*, p. 42 et 144. À la page 42, Strauss demande : « *Could a citizen of the respublica Christiana have been unable to say what he regarded as the truth about Christianity except by employing an enemy of Christianity or a pagan, such as Livy, as his mouthpiece?* »

³⁸ *Ibid.*, p. 141. Voir aussi p. 109.

³⁹ *Ibid.*, p. 59.

⁴⁰ *Ibid.*, p. 168 et 171.

⁴¹ *Ibid.*, p. 172.

⁴² *Ibid.*, p. 132.

contradiction ou d'une exagération. Ainsi, les paradoxes et la démesure mis en scène par le Florentin contrastent-ils avec la gravité dont ils sont issus. Quand on examine son œuvre, on ne peut que l'associer à une certaine désinvolture, à une nouvelle légèreté. Pour la première fois, il n'y a plus rien dont on ne puisse rire. Il n'y a plus de sacré⁴³; on peut choisir entre la vertu ou le vice, selon les exigences de la situation présente⁴⁴. Mais cette vérité exige d'être présentée avec le plus grand sérieux puisqu'elle heurte de front la doctrine chrétienne ainsi que celle des Anciens, et ce, même si ce sérieux a pour but de préparer la grande libération, celle de la peur de la punition dernière, de la peur de l'enfer⁴⁵.

En somme, et paradoxalement, Machiavel a recours à une méthode appartenant à la « Grande tradition », soit à certains procédés d'écriture, à un art d'écrire qui suppose une utilisation stratégique de l'écriture, afin de briser complètement ses liens avec elle. Cette rupture suppose d'adopter, de maîtriser et de préserver un outil qui est propre aux Anciens. Par conséquent, en leur tournant le dos, Machiavel se révèle être l'héritier de leur art d'écrire, qui est indispensable pour la diffusion de son enseignement et de sa vérité⁴⁶. Cet enseignement suppose que la prudence humaine puisse conquérir la fortune, Machiavel rejetant le jugement des philosophes classiques selon lequel le salut des cités dépend de la *coïncidence accidentelle et improbable* de la philosophie et du pouvoir politique. L'art d'écrire, dont l'utilisation est exigée par l'existence d'une division, a ainsi pour but ultime, selon Strauss, d'abolir cette division.

⁴³ *Ibid.*, p. 40. Strauss nous renvoie à l'aphorisme 1 du *Gai savoir* de Nietzsche, où celui-ci affirme que « [l]'homme est devenu peu à peu un animal fantasque, lequel, plus que tout autre animal, se trouve devoir satisfaire à une nécessité vitale : il faut que de temps en temps l'homme croie savoir pourquoi il existe [...] [e]t périodiquement le genre humain ne cesse de décréter : "Il est quelque chose dont on n'a absolument plus le droit de rire!" » (Friedrich Nietzsche : *Le gai savoir*, trad. de Pierre Klossowski, Paris, Gallimard, 1982).

⁴⁴ En passant du sérieux à la désinvolture, nous imitions la nature, qui est changeante (Strauss, *Thoughts on Machiavelli*, p. 196, 241, 289-290 et « Niccolo Machiavelli », dans *Studies in Platonic Political Philosophy*, Chicago/London, University of Chicago Press, 1986, p. 227. Peut-être peut-on affirmer que le sérieux appartient à la nécessité qu'a « l'homme excellent » de faire comme s'il existait un sacré, alors que le désinvolté appartient à celle de montrer, de manière astucieuse et même festive, qu'il n'y a rien de sacré.

⁴⁵ Strauss, *Thoughts on Machiavelli*, p. 31 et « Niccolo Machiavelli », *Studies in Platonic Political Philosophy*, p. 215.

⁴⁶ Strauss, *Thoughts on Machiavelli*, p. 120-121. Strauss affirme à la page 120 : « *Time and again we have become bewildered by the fact that the man who is more responsible than any other man for the break with the Great Tradition should in the very act of breaking prove to be the heir, the by no means unworthy heir, of that supreme art of writing which that tradition manifested at its peaks* ».

Voilà qui diffère de l'interprétation lefortienne, selon laquelle l'écriture doit assurer le maintien de la division au sein de la cité, celle entre les Grands et le Peuple, mais aussi la division de la cité d'avec son origine. Pour ce faire, l'œuvre de pensée elle-même doit être divisée, elle ne peut chercher à être une, à présenter une vérité éternelle. L'écrivain ou le philosophe qui énonce des vérités de passage ne peut le faire que du sein même de la cité, dont l'organisation politique est elle aussi organisation de passage, toujours à réévaluer. Ainsi, selon Lefort, politique et philosophie appartiennent au même lieu – ce qui est signe de la victoire qu'attribue Strauss à la révolution machiavélienne, dont atteste la propagation de sa vision du monde.

3. Le philosophe et la cité

Il reste maintenant à voir quels sont les effets de ces conceptions de l'écriture sur le rapport qu'entretiennent Lefort et Strauss avec la philosophie et sur le rôle qu'ils lui attribuent. On s'arrêtera rapidement sur quelques thématiques présentes dans leurs œuvres : celle du rapport entre maîtrise et écriture, de l'existence de ce que l'on peut nommer une conception de la « bonne vie », de la coïncidence des discours politiques et philosophiques et enfin celle du « lieu » de la philosophie et de la démocratie. Cela permettra ensuite de tirer des conclusions quant à la place que peut et doit occuper le philosophe dans la cité, aujourd'hui, selon ces auteurs.

Dans un premier temps, il faut souligner que, pour Lefort, on ne peut attribuer au philosophe la figure de maître, puisque celle-ci suppose la possession d'une connaissance qui peut être transmise. Plutôt, le philosophe est interprète, écrivain : il écrit sur le monde. C'est donc l'interrogation, qui est toujours à refaire, « qui constitue le lieu de la philosophie »⁴⁷. La pensée est impliquée dans le monde, elle n'est ni localisable ni définitive; elle se dévoile et s'invente simultanément à travers l'écriture de l'œuvre. La relation qu'entretient Strauss avec la philosophie politique est différente. Selon lui, toute action politique repose sur une réflexion qui vise soit à préserver, soit à changer l'ordre présent – elle est motivée par une idée du « pire » et du « mieux » qui suppose l'existence d'une certaine idée du bien. Or l'idée du bien qui est communément acceptée, celle qui est transformée en loi par la cité, se doit d'être interrogée puisqu'elle est liée à l'opinion. Tel est le travail du philosophe. Cette interrogation peut conduire vers une conception du bien qui n'est plus opinion, mais savoir. Ainsi, toute action politique a en elle une inclinaison ou un passage possible vers la connaissance du bien, de la bonne vie ou de la bonne société⁴⁸.

⁴⁷ Claude Lefort : « Philosophie et non-philosophie », *Esprit*, juin 1982, p. 102 et 107.

⁴⁸ Leo Strauss : « What is Political Philosophy? », dans *What is Political Philosophy?*, Chicago/London, University of Chicago Press, 1959, p. 10.

Voilà qui a deux conséquences sur la relation du philosophe politique avec la cité, selon Strauss : d'une part, s'il doit d'abord se pencher sur le ici et maintenant, interroger les opinions qui sont édifiées en loi et qui offrent une certaine idée du bien, il doit ensuite transcender ces opinions. Quand on examine les deux conférences consacrées par l'auteur à la question de l'éducation⁴⁹, on découvre que c'est vers la sagesse des « Grands livres » (ceux de Platon ou d'Aristote, par exemple) qu'il faut se tourner afin de penser le politique et de l'évaluer, afin de s'engager sur le chemin de la connaissance du bien ou du meilleur régime politique. Ces Grands livres se présentent comme une forme d'étalon, garant d'une sagesse qui résiste au temps. Le philosophe, ou plutôt « l'ami de la philosophie », a pour tâche de créer un dialogue entre leurs auteurs, qui se présentent comme des maîtres.

Cette maîtrise ainsi que la possibilité de l'existence de conceptions universelles du bien et de la bonne société sont contestées par Lefort. Pourtant, il serait intéressant de voir s'il n'y a pas un lien à faire entre son interrogation de l'œuvre et l'interrogation straussienne des Grands textes. En effet, si on reprend l'exemple de Machiavel, il faut se demander si on ne peut pas le considérer comme un des Grands esprits, et si ceux qui interprètent son œuvre ne participent pas à la création et au maintien d'un dialogue au même sens où l'entend Strauss. Le travail des interprètes, le travail de l'œuvre sur elle-même, ne consiste-t-il pas, comme le suggère Strauss, à écouter la conversation entre les Grands esprits, à lire et à discuter autour de Grands livres⁵⁰? Dans l'affirmative, cela suppose que nous leur accordions une certaine autorité et que nous les lisions en admettant qu'ils touchent à une certaine vérité.

Il faut se demander si cette vision des choses supposant l'existence de discours qui peuvent servir de repères est conciliable avec l'idée selon laquelle c'est l'interrogation qui constitue le lieu de la philosophie. La recherche de la vérité suppose-t-elle nécessairement une menace pour la pensée? Ce que l'on peut tout au moins affirmer, c'est que cette quête de vérité n'est pas identique à la volonté de tout expliquer grâce à un récit, ce qui est le propre du discours idéologique, selon Lefort⁵¹. Il l'affirme lui-même, le fait de se questionner sur ce qui est bien ou mal est une manière de reconnaître que l'on cherche une réponse, que toutes les réponses ne se

⁴⁹ Leo Strauss : « What is Liberal Education? » et « Liberal Education and Responsibility », dans *Liberalism Ancient and Modern*, Chicago/London, University of Chicago Press, 1978.

⁵⁰ Strauss, « What is Liberal Education? », p. 5-7.

⁵¹ Sur la relation qui peut exister entre le désir d'interroger et celui d'avoir recours à des récits, voir la présentation que fait Leo Strauss de « La République de Platon » dans *The City and Man*, Chicago-London, University of Chicago Press, 1978, où la « fiction » semble être une condition nécessaire à la recherche de la vérité.

valent pas⁵². Ainsi, il y aurait une différence entre le fait de croire à la nécessité de s'interroger sur ce qu'est la bonne société – sur le juste et l'injuste – et celui de croire à la nécessité d'imposer une conception définitive de ce qu'elle doit être.

Pour Strauss, ce qui menace la philosophie n'est pas l'existence d'une interrogation sur la bonne société, mais bien l'examen ou la remise en cause des lois de la cité que suppose cette interrogation, qui contribue à séparer le non-philosophe du philosophe. En présentant ses modes et ordres nouveaux, en redirigeant le regard de chacun – y compris celui des philosophes – sur les choses telles qu'elles le sont, Machiavel aurait réussi à mettre fin à ce clivage. Ce faisant, il modifie le lieu de la philosophie, l'enfermant dans les limites de la cité. Il faut voir quelles sont les conséquences de cette révolution, selon Lefort et selon Strauss.

Le travail de l'œuvre Machiavel nous introduit directement au cœur de la pensée de Lefort. Pour le Florentin, selon Lefort, le domaine par excellence de la politique est celui de l'action, et comme c'est l'action ou le changement qui intéresse Machiavel, c'est de politique qu'il discute avec son lecteur. Pourtant, affirme Lefort « que de détours il découvre, ou – d'un mot qui nomme mieux l'ennemi de la science de l'action – que de philosophie »⁵³. Ainsi, l'une n'empêche pas l'autre : la philosophie ne doit pas chercher à imposer une vérité, mais plutôt contribuer à l'avènement constant de nouvelles vérités, qui correspondent aux transformations dans la société. Cela suppose, selon Lefort, qu'il ne puisse y avoir de philosophie que de l'intérieur de la cité, que ce n'est que rattaché à celle-ci et à son mouvement que le philosophe peut entreprendre son travail d'interprétation.

Cette relation entre le philosophe et le politique est tout à fait compatible avec la définition qu'offre Lefort de la démocratie moderne en tant que régime qui « s'institue et se maintient dans la *dissolution des repères de la certitude* », dont l'origine est absente et doit le demeurer, et dont le lieu du pouvoir est un *lieu vide*⁵⁴, marqué par la division. En effet, selon Lefort, le pouvoir, en démocratie, est *irreprésentable*, n'appartenant pas à une personne ou à un groupe⁵⁵. Son exercice est réglé par une remise en jeu périodique, par une compétition réglée; le conflit est donc institutionnalisé.

⁵² Claude Lefort : « Modern Democracy and Political Philosophy », dans Hugh Silverman (éd.) : *Writing the Politics of Difference*, Albany, State University of New York Press, 1991, p. 252.

⁵³ Lefort, *Le travail de l'œuvre Machiavel*, p. 66.

⁵⁴ Lefort : « La question de la démocratie », dans *Essais sur le politique. XIX^e-XX^e siècles*, Paris, Seuil, 1986, p. 29 et 27. Voir aussi le contraste avec la description du totalitarisme, forme politique où le « pouvoir incorporé dans un groupe, et à son plus haut degré dans un homme, se combine avec un savoir également incorporé, tel que rien désormais ne peut le fracturer » (p. 22).

⁵⁵ Lefort, « Modern Democracy and Political Philosophy », p. 251.

Ainsi, tout comme le lieu de l'origine, le lieu du pouvoir nous intrigue et nous échappe, il devient l'instance symbolique par laquelle la société « s'appréhende en son unité, se rapporte à elle-même dans l'espace et le temps »⁵⁶. L'aménagement d'une scène politique sur laquelle se produit la compétition fait apparaître la division et la dissolution des repères comme constitutives de l'unité même de la société démocratique, où le pouvoir doit incessamment être justifié et où il doit être objet de rivalité mais jamais objet d'appropriation.

Pour Lefort, cette rivalité, qui suppose que la légitimité de la démocratie ne puisse être détachée du débat continu, est essentielle pour la philosophie politique, en tant qu'interprétation, ainsi que pour la démocratie moderne. Il se demande si l'incompréhension de ce régime, ou le mépris qu'éprouvent certains philosophes à son égard, ne serait pas lié à leur refus de reconnaître la place de l'interrogation au cœur de la vie sociale⁵⁷, « interrogation dont nul ne saurait détenir la réponse et à laquelle le travail de l'idéologie, vouée toujours à restituer de la certitude, ne parvient pas à mettre un terme »⁵⁸.

Cette conception de la philosophie et la conception de l'écriture divisée qui l'accompagne correspond donc, quand appliquée au politique, à la définition qu'offre Lefort de la démocratie moderne. Elle suppose l'existence d'une multiplicité de discours politiques et philosophiques qui ne doivent pas chercher à s'unifier, même si la pensée et l'écriture sont forcées de s'inscrire dans le monde qu'elles cherchent à décrire et à modifier, et même si, aussi, les discours politiques et philosophiques se font entendre à partir d'un même lieu, signe de la libération de la parole philosophique.

Le commentaire qu'offre Strauss de Machiavel témoigne aussi de cette libération tout en introduisant certaines des critiques qu'il adresse au régime démocratique moderne. En relevant le défi de communiquer sa vérité de manière posthume grâce à la propagande, Machiavel permet d'abolir ou de réduire la possibilité de la persécution, ce qui conduira au bouleversement du rapport traditionnel existant entre la cité et le philosophe⁵⁹. Pour Strauss, il en découle d'abord une nouvelle vision des choses suivant laquelle il n'existe qu'un seul monde à la lumière duquel on doit juger nos actions,

⁵⁶ Lefort, « La question de la démocratie », p. 26-28. Le phénomène de la désincorporation du pouvoir est accompagné d'une désintrinsication des sphères du pouvoir, de la loi et de la connaissance. Le droit et le savoir s'affirment dans une extériorité nouvelle vis-à-vis du pouvoir. Tout comme la figure du pouvoir s'efface, l'autonomie du droit est liée à l'impossibilité d'en fixer l'essence, qui est toujours en devenir, et l'autonomie du savoir s'accompagne d'une mise en cause et d'une interrogation incessante de la vérité.

⁵⁷ Lefort, « Modern Democracy and Political Philosophy », p. 252.

⁵⁸ Lefort, « La question de la démocratie », p. 29.

⁵⁹ Strauss, *Thoughts on Machiavelli*, p. 172-173 et 297.

celui du sensible, du *hic et nunc*. Cela suppose que les discours politiques et philosophiques puissent coïncider, qu'ils puissent avoir le même objectif.

Strauss se questionne sur les effets négatifs qui découlent de la révolution déclenchée par Machiavel, qui conduit à la fondation de la démocratie moderne. Il se demande si cette révolution contribue davantage à un certain « obscurcissement » qu'à un « éclaircissement »⁶⁰, si l'analyse de la politique à partir de la prémisse selon laquelle il n'existe pas d'ordre supra-politique, si la découverte de ce « nouveau continent » purement immanent n'est pas « que le revers de l'oubli de ce qu'il y a de plus essentiel ».⁶¹ Car pour lui, la contraction des horizons qui va de pair avec l'enfermement de la philosophie dans la cité va aussi de pair avec l'impossibilité de poser des jugements sur les événements qui y ont lieu. En effet, il n'existe plus de vérités ou de biens éternels qui permettent d'étayer ces jugements.

Élimine-t-on par là la possibilité même de philosopher? Ce qui est certain est qu'il faut échapper aux lois de la cité afin de poser la question de la vie bonne. En même temps, on ne peut être complètement indifférent à l'égard de la cité. Car si le ici et maintenant ne peut être l'unique centre de référence⁶², en le méprisant, on perd l'objet de la réflexion. La maîtrise de l'écriture que Lefort reproche à Strauss ne servirait ainsi pas tant à cacher quelque chose qu'à préserver la possibilité du questionnement sur la bonne société en préservant cette *séparation* « *en parole* » et « *en fins* » entre la cité et la philosophie, c'est-à-dire en protégeant l'existence de deux discours différents auxquels sont rattachés des objectifs différents.

Selon Strauss, en ramenant tout dans la cité, en souhaitant éliminer cette séparation « *en parole* » et « *en fins* », Machiavel transforme la raison d'être de la philosophie politique. Celle-ci doit dorénavant collaborer à cette maîtrise de la nature et des éléments qui est propre à l'homme moderne, plutôt que de s'intéresser au pourquoi et au comment de la conquête de la nature. Elle peut tenter d'expliquer ces changements, mais n'a peut-être plus les outils qui sont nécessaires pour les évaluer.

4. Penser avec Claude Lefort et Leo Strauss

Ces considérations nous conduisent à la tâche de juger dans quelle mesure Claude Lefort et Leo Strauss nous aident à penser le politique aujourd'hui, à l'aide de ces conceptions particulières de l'écriture, et dans quelle mesure celles-ci permettent d'échapper à la menace qui pèse sur la philosophie et sur la démocratie moderne. Pour comprendre en quoi consiste cette menace, il faut voir que tous les deux sont très conscients des assauts qu'a subi la démocratie au XX^e siècle, leurs œuvres appartenant à un ici et maintenant

⁶⁰ *Ibid.*, p. 173.

⁶¹ *Ibid.*, p. 295.

⁶² Strauss, « What is Political Philosophy? », p. 16.

qui en reste marqué de manière inéluctable. On pourrait dire que les figures dominantes qui personnifient le récif sur lequel vient se briser le régime démocratique sont, pour Lefort, celle du totalitarisme, et pour Strauss, celle de l'historicisme.

Lefort affirme vouloir contribuer au renouvellement de la philosophie politique et au recouvrement de la signification que l'on doit donner à l'idée de la liberté.⁶³ Cette volonté de repenser le politique suppose de s'interroger sur les différentes formes de sociétés, donc sur ce qu'est la « meilleure vie »⁶⁴, et ainsi de rompre avec la neutralité de la science politique. Car pour Lefort, cette science naît de la suppression de la question des formes de sociétés, d'une volonté d'objectivation⁶⁵. Contre elle, il faut « prendre le risque de juger », il faut réfléchir à partir des rapports des hommes entre eux et dans le monde, ce qui permet de procéder à des évaluations, de distinguer le légitime de l'illégitime⁶⁶.

Du cœur même de l'interrogation lefortienne de la démocratie surgit la nécessité de dévoiler l'illusion de « la bonne société », celle de la croyance selon laquelle « ce qui paraît réel ici et maintenant se confond avec le rationnel ». Lefort souhaite rendre ses lecteurs sensibles à la dynamique véritable de la démocratie moderne en tant qu'« expérience d'une indétermination dernière des fondements de l'ordre social, d'un débat interminable sur le droit » – démocratie, donc, dont l'origine reste absente et dont on ne cache pas le caractère divisé⁶⁷. C'est à l'aune de cette expérience démocratique qu'il faut repenser le politique, selon Lefort. Il faut voir que ce régime fait face à la contradiction générale que provoque la disparition du fondement de l'ordre social, qu'il est né d'une mutation d'ordre symbolique dont témoigne au mieux le fait de la désintrication des sphères du pouvoir, de la loi et de la connaissance ainsi que, ce qui en est la conséquence, le fait que le lieu du pouvoir est et doit rester un *lieu vide*⁶⁸. De plus, on doit comprendre que dans une société où l'acquis ne peut jamais avoir le sceau de la pleine légitimité, où il peut toujours être remis en cause, la menace de déraillement est toujours possible. Le phantasme de l'Un⁶⁹, sous une forme ou une autre, peut ressurgir.

⁶³ Lefort, « La question de la démocratie », p. 17-18.

⁶⁴ Lefort, « Modern Democracy and Political Philosophy », p. 243. On peut s'étonner de l'emploi de cette expression « meilleure vie ». À la page 243, Lefort affirme : « *Today, the supposed return to politics has hardly anything to do with a return to political philosophy in that it does not involve any reflection on the different political forms of society in the present world or, by the same token, any reflection on the best way of life* ».

⁶⁵ Lefort, « La question de la démocratie », p. 19-20.

⁶⁶ *Ibid.*, p. 21.

⁶⁷ Lefort, « Philosophe? », p. 349.

⁶⁸ Lefort, « La question de la démocratie », p. 27.

⁶⁹ *Ibid.*, p. 29-30.

L'essor du totalitarisme au XX^e siècle, c'est-à-dire l'incorporation du pouvoir « dans un groupe, et à son plus haut degré dans un homme » dans lequel se concentre aussi le savoir⁷⁰, exige que nous questionnions la démocratie. Et cela demande que nous interroguions ce sur quoi reposent les régimes totalitaires ainsi que ce paradoxe qui leur est étroitement lié, celui de la condition de l'homme qui, selon Lefort, est déchiré entre servitude et héroïsme. Car pour lui, ces deux états se rejoignent : le même désir peut animer « une revendication indéterminée d'indépendance et de connaissance, et, s'inversant », assujettir les hommes à un maître qui prétend résoudre l'énigme de l'institution de la société⁷¹.

Lefort estime que ses contemporains ne saisissent pas les contrecoups de l'expérience démocratique sur la philosophie, les richesses qui peuvent découler de l'état d'indétermination dans lequel nous tient ce régime. Dans sa revendication en faveur d'un retour à la pensée politique, il insiste, en bon élève de Merleau-Ponty, sur les vertus d'un questionnement qui n'anticipe pas les résultats finals, d'un retour à une expérience pré-critique de manière à libérer les questions que suscite cette expérience⁷². Pour lui, que le pouvoir soit devenu irréprésentable en démocratie, qu'il doive incessamment se justifier et que nous assistions à la dissolution de tous les repères de la certitude, tout cela fait partie des grandeurs de la vie démocratique.

Le questionnement permettrait à la fois de ne pas succomber aux attraits de l'Un ainsi qu'à la détresse liée à la croyance selon laquelle toutes les décisions et toutes les opinions se valent. Pour Lefort, la réflexion sur l'action politique ne peut être dissociée d'une réflexion sur les principes sur lesquels une communauté donnée est fondée. Il reste à voir comment l'on peut qualifier sa démarche, ou, dit autrement, dans quelle mesure on peut lui accorder le titre de philosophe. Cela suppose de déterminer de quelle manière le rapport qu'entretient son écriture avec le monde, c'est-à-dire sa conception de la philosophie en tant qu'interprétation, permettrait de protéger à la fois la démocratie *et* la philosophie.

Il faut aussi se demander comment Strauss nous permet de penser le politique aujourd'hui, et ce à l'aune du combat qu'il a mené contre l'historicisme. Tout comme Lefort, Strauss aurait cherché à recréer ou à préserver un espace pour la philosophie politique qui permette de réfléchir à

⁷⁰ *Ibid.*, p. 22.

⁷¹ Lefort, « Philosophe? », p. 344. Comme l'affirme Lefort : « La Boétie suggérait que le désir d'être libre, ou le désir de savoir, était la liberté en acte, le savoir en acte, bref, que ni la liberté ni le savoir ne constituaient un objet du désir, tandis qu'à l'inverse la servitude s'attachait au désir de quelque chose –un “je ne sais quoi” qui le comblerait [...] l'image du maître, ou le seul charme du nom d'Un ou quelque substitut de ce charme ».

⁷² Lefort, « Modern Democracy and Political Philosophy », p. 248.

la différence des régimes. Pour lui, on ne peut parler de la neutralité de la science politique, puisque pour que cette science ait un objet, il faut départager ce qui est politique de ce qui ne l'est pas. Or cela suppose un questionnement sur le sens de la *polis* ou de la société. Et comme « une société ne peut pas être définie sans référence à la fin qui est la sienne », si on l'interroge, c'est que l'on reconnaît qu'il existe « un critère à la lumière duquel on doit juger les actions et les institutions politiques »⁷³.

Les deux auteurs auraient ainsi en commun cet adversaire qu'est la science sociale neutre. Toutefois, pour Strauss, la démocratie moderne serait en quelque sorte porteuse de cette neutralité. Ce régime a conduit au règne de la culture de masse, à la croyance selon laquelle tout est relatif et qu'il n'existe pas *une* culture de l'esprit, mais bien plutôt une pluralité de cultures qui se valent.⁷⁴ Il conduit à une époque, donc, où nous sommes incapables de formuler des jugements critiques, d'établir une échelle de valeurs. Comment en sommes-nous arrivés là? Pour Strauss, voilà qui constitue l'aboutissement de cette révolution amorcée par Machiavel et ayant pour finalité la conquête et la maîtrise de la nature. Cette révolution – qu'il associe aussi à un « obscurcissement » ira de pair avec la démocratisation de la philosophie, avec son enfermement dans la cité, ce qui conduit à la coïncidence des fins des philosophes et des non-philosophes. Le but de la philosophie n'est plus la « contemplation désintéressée de l'éternel », mais « le soulagement de la condition humaine »; son unique source de référence devient le ici et maintenant, elle n'est plus qu'au service de la puissance de l'homme en tant que monade, travaillant à rendre sa vie plus riche, plus longue – et surtout plus facile⁷⁵.

⁷³ Strauss, « What is Political Philosophy? », p. 22.

⁷⁴ Strauss, « What is Liberal Education? », p. 4.

⁷⁵ Strauss, « Liberal Education and Responsibility », p. 19-20. Comme l'affirme Strauss, on passe du désir de gloire de Machiavel au désir de se préserver de Hobbes, pour parvenir au désir de propriété ou désir d'acquisition de Locke. La découverte machiavélienne de la nécessité d'un substitut immoral à la moralité triomphe donc à travers la découverte lockienne selon laquelle le substitut par excellence est le désir d'acquiescer, c'est-à-dire une passion égoïste qui ne requiert pas de verser du sang et qui a pour effet d'améliorer le sort de chacun. Le moins que l'on puisse dire est que les conséquences pratiques de ce changement offrant une « solution économique » à un problème politique – l'économisme en tant que machiavélisme parvenu à maturité – furent considérables. Voir Strauss, « What is Political Philosophy? », p. 47-49.

Cela s'accompagne de l'oubli, par la modernité, de la notion d'autorité : si c'est l'appel à la tradition qui permit à Machiavel de présenter ses modes et ordres nouveaux, aujourd'hui, selon Strauss, nous nous croyons plus sages que les sages du passé parce que nous croyons à la possibilité rationnelle d'un monde où chacun peut s'orienter par lui-même⁷⁶. Autrement dit, pour reprendre une expression d'Arendt, il n'y a plus, dans la modernité, de « monde commun », et l'homme moderne ne croit plus en sa nécessité⁷⁷. La philosophie, tout comme la science, deviennent des domaines spécialisés au service de l'homme, elles ne sont plus des fins en soi⁷⁸. La philosophie politique vient à être remplacée par une science sociale éthiquement neutre, n'ayant pas le mandat de prononcer des jugements de valeurs⁷⁹.

Ce que Strauss nomme le positivisme scientifique⁸⁰, poussé à son terme, conduit à cette figure qui incarne le plus sérieux antagonisme de la philosophie politique : l'historicisme. Il conduit au rejet des caractéristiques permanentes de l'humanité permettant de distinguer le juste de l'injuste, ainsi qu'au rejet de la question de la bonne société, en raison du caractère essentiellement historique de la pensée et de la société⁸¹. Voilà le prix que l'homme doit payer, selon Strauss, pour être devenu souverain, pour avoir complété la conquête de la nature entreprise par Machiavel : il doit se résoudre à errer seul dans un monde où il n'existe plus de biens éternels. Le courage se traduit maintenant dans la résolution, dans une nouvelle forme de volonté qui nous limite au ici et maintenant et qui contraint notre regard à la facticité. Pour Strauss, c'est cet oubli de l'expérience des belles choses, cet oubli de l'éternité et des référents immuables qui, en 1933, a conduit Heidegger – celui qu'il nomme l'historiciste le plus radical – à se soumettre « comme à un décret du destin, au verdict de la partie la moins sage et la moins modérée de sa nation [...] et en même temps de parler de sagesse et de modération ». Cela nous amène à penser que l'on ne peut « abandonner la

⁷⁶ Strauss, « What is Liberal Education? », p. 7-8. Strauss affirme aussi que le principe de la démocratie moderne est la liberté, comprise comme le droit de chaque citoyen de vivre comme il l'entend (Leo Strauss, « Liberal Education and Responsibility », p. 12).

⁷⁷ Voir Hannah Arendt : « Qu'est-ce que l'autorité? » et « La crise de l'éducation », dans *La crise de la culture. Huit exercices de pensée politique*, trad. sous la direction de Patrick Lévy, Paris, Gallimard, 1972, en particulier les pages 126 et 243-244.

⁷⁸ Strauss, « Liberal Education and Responsibility », p. 20.

⁷⁹ Selon Strauss, les sciences sociales doivent pouvoir juger des régimes politiques en termes de valeur. En effet, « [a] social science that cannot speak of tyranny with the same confidence with which medicine speaks, for example, of cancer, cannot understand social phenomena as what they are. It is therefore not scientific. Present day social science finds itself in this condition » (Leo Strauss : « Restatement on Xenophon's *Hiero* », dans *What is Political Philosophy?*, p. 95).

⁸⁰ Dont le plus grand représentant, selon lui, est Max Weber (Strauss, « What is Political Philosophy? », p. 23).

⁸¹ Strauss, « What is Political Philosophy? », p. 26.

question de la bonne société », ainsi que la responsabilité que nous avons d'essayer d'y répondre⁸².

Voici en quoi la philosophie politique semble essentielle, selon Strauss : elle permet de recréer un dialogue avec les Grands auteurs du passé, de maintenir un étalon, une mesure qui nous dépasse et à la lumière de laquelle on peut essayer de comprendre la situation présente. Mais cela suppose-t-il que la philosophie doive chercher à être édifiante, qu'elle doive présenter un « modèle »? Tout au moins, cela semble supposer qu'elle ne peut tout jeter par terre et ne nous laisser qu'avec des ruines, ce qui, pour Strauss, serait le résultat du projet nietzschéen. Cela suppose qu'elle aurait une certaine responsabilité envers le monde.

Il n'est pas évident de définir cette responsabilité aujourd'hui puisqu'il n'y a pas de consensus quant à son objet, tout comme il n'y a pas de consensus quant à la définition de la philosophie. Quel doit être son rôle ? Pour sa part, Lefort ne nie pas l'ambiguïté du lien qu'il entretient avec elle⁸³. Se nommer philosophe, affirme-t-il, c'est « se charger d'une ambition démesurée »⁸⁴. Néanmoins, ce qui lui semble assuré est le lien existant entre la pensée et l'écriture. Ce lien est propre à la philosophie, à la production d'une œuvre de pensée, car la pensée se dévoile et s'invente dans l'œuvre, elle se découvre dans l'écriture. Ainsi, pour Lefort, le philosophe ne peut ignorer ce qui l'unit à la littérature, à l'expression littéraire, il ne peut ignorer sa vocation de « penseur écrivain »⁸⁵. La philosophie se déploie dans l'expression littéraire, elle vit des mêmes ambiguïtés que l'expression littéraire, témoignant ainsi de leurs implications communes dans la société qu'elles souhaitent décrire⁸⁶. Leur tâche est la même, « non pas d'expliquer le monde ou d'en découvrir les conditions de possibilité, mais de formuler une expérience du monde [...] qui précède toute pensée sur le monde »⁸⁷.

Il faut s'interroger sur cette interprétation du monde, sur le fait que le lieu de la philosophie politique ne puisse être dissocié de celui de l'interrogation,

⁸² *Ibid.*, p. 27. Strauss dit de Heidegger : « *What I could not stomach was his moral teaching, for despite his disclaimer he had such a teaching. The key term is "resoluteness", without any indication as to what are the proper objects of resoluteness. There is a straight line which leads from Heidegger's resoluteness to his siding with the so-called Nazis in 1933* » (Jacob Klein et Leo Strauss : « A Giving of Accounts : Jacob Klein and Leo Strauss », dans K. H. Green (éd.) : *Jewish Philosophy and the Crisis of Modernity : Essays and Lectures in Modern Jewish Thought*, Albany, State University of New York Press, 1997, p. 461).

⁸³ Lefort, « Philosophe? », p. 338-339.

⁸⁴ *Ibid.*, p. 339.

⁸⁵ Lefort, « Préface », *Écrire à l'épreuve du politique*, p. 11 et « Philosophe? », p. 352-353.

⁸⁶ Lefort, « Philosophie et non-philosophie », p. 102-103.

⁸⁷ *Ibid.*, p. 102.

ainsi que sur cette relation particulière que la philosophie entretient avec l'écriture et qui fait que « [c]elui qui s'y adonne ne peut entièrement céder à l'illusion de se détacher de son temps, de la société qu'il habite »⁸⁸. Cela ne constitue-t-il pas à la fois la force *et* la faiblesse de la philosophie politique, tout comme l'indétermination de ses fondements est la force et la faiblesse du régime démocratique? En même temps, voilà qui fait que la philosophie comme interprétation se présente possiblement comme une menace à la fois pour l'existence de la philosophie ainsi que pour celle de la démocratie. D'une part, si la philosophie ne peut offrir de vérité, mais bien seulement formuler une expérience du monde, on peut se demander si elle peut véritablement rendre compte de son choix pour la démocratie. D'autre part, si la philosophie se fait nécessairement de l'intérieur même de la démocratie, si l'on ne peut séparer démocratie et philosophie, il faut voir si cette dernière n'est pas réduite à n'être qu'une *expression* ou un *produit* du régime démocratique, pouvant difficilement en évaluer le fonctionnement, en voir les faiblesses, et, encore une fois, étant incapable de justifier son choix pour la démocratie⁸⁹.

Si tel est le cas, cela ne signifie-t-il pas, en quelque sorte, que la pensée de Lefort rejoint celle de Richard Rorty, pour qui la démocratie doit l'emporter sur la philosophie⁹⁰? Mais alors, qui assumera le rôle de « chien de garde » de la démocratie (ou, pour reprendre l'image de l'*Apologie de Socrate*, celui du taon dans la cité)? Néanmoins, Lefort n'avancerait en aucun cas, avec Rorty, que le nouvel idéal de notre société doit être celui de la « bonne entente » (contre celui de la bonne société)⁹¹. De plus, il serait sans doute très gêné par cette impasse dans laquelle se trouve Rorty, par son incapacité à défendre la démocratie en tant que régime puisque cela suppose de « retomber dans la philosophie »⁹².

⁸⁸ Lefort, « Préface », p. 11.

⁸⁹ Consulter Gilles Labelle : « Maurice Merleau-Ponty et la genèse de la philosophie politique de Claude Lefort », qui offre un point de vue éclairant sur le sujet (*Politique et sociétés*, 22, 3, 2003, p. 9-44).

⁹⁰ Richard Rorty : « The Priority of Democracy to Philosophy », dans *Objectivity, Relativism and Truth. Philosophical Papers I*, Cambridge/New York, Cambridge University Press, 191, p. 192.

⁹¹ *Ibid.*, p. 184. Comme l'affirme Rorty : « *social policy needs no more authority than successful accommodation among individuals, individuals who find themselves heir to the same historical traditions and faced with the same problems* ».

⁹² *Ibid.*, p. 190. Rorty affirme : « *it is not clear how to argue for the claim that human beings ought to be liberals rather than fanatics without being driven back on a theory of human nature, of philosophy [...] so we either must refuse to answer the question "What sort of human being are you hoping to produce?" or, at least, must not let our answer to this question dictate our answer to the question "Is justice primary?"* ». En ce qui concerne le régime démocratique, selon Rorty, les philosophes peuvent avoir une utilité politique, tout comme les poètes, les dramaturges, les économistes et les ingénieurs. Il

S'il faut que nous philosophions, selon Rorty, si nous avons des « penchants » pour la philosophie, nous devons le faire en utilisant le vocabulaire développé par les Dewey, Heidegger, Davidson et Derrida, vocabulaire qui permet de considérer le progrès moral comme une histoire du « faire » plutôt que du « trouver », une histoire de réussites poétiques⁹³. Nous devons être résolus et créateurs. Voilà qui nous ramène aux commentaires de Strauss sur Heidegger et sur Nietzsche. Car, selon Strauss, si Nietzsche s'est chargé d'une nouvelle et grande responsabilité⁹⁴, celle de critiquer les idéologies politiques dégénérées, la démocratie, le socialisme, le communisme, le conservatisme et le nationalisme, il n'a pas su montrer le chemin vers la responsabilité politique, ne laissant à ses lecteurs que le choix « entre une indifférence irresponsable envers la politique et des options politiques irresponsables »⁹⁵. On ne doit pas s'engager sur la voie

fait ici allusion aux sociaux-démocrates comme Dewey, qui peuvent rendre service à la politique démocratique en lui offrant de petits coups de coude et des avertissements à des moments particuliers et par rapport à certains projets. Toutefois, il ne croit pas à la nécessité d'une critique radicale : la philosophie ne doit pas avoir comme fin de dévoiler les fondations fausses et corrompues des sociétés, mais bien de faire jouer leurs bonnes et mauvaises caractéristiques les unes contre les autres. Dit autrement, ce n'est ni l'existence ni les fondements des institutions démocratiques que l'on doit remettre en cause, mais bien leur performance. Voir Richard Rorty : « Philosophy as Science, as Metaphor, and as Politics », *Philosophical Papers II : Essays on Heidegger and Others*, Cambridge, Cambridge University Press, 1991, p. 25.

⁹³ Rorty, « The Priority of Democracy to Philosophy », p. 188-189.

⁹⁴ Voir, en particulier, les aphorismes 61 et 62 de *Par-delà bien et mal*. Strauss s'oppose au rapport nietzschéen à la nature qui est fondé sur l'action, et qui suppose donc la domination. La véritable relation à la nature serait plutôt celle qu'établit l'homme grâce à la contemplation. Cela révèle deux conceptions tout à fait opposées, celle de Nietzsche étant résolument moderne alors que celle de Strauss est liée au modèle grec, pour lequel le propre de la philosophie est de questionner et non pas de créer. On peut donc dire, en d'autres termes, que ce désaccord entre Nietzsche et Strauss s'inscrit dans la querelle entre les Anciens et les Modernes. À ce sujet, voir l'article de Pierre Manent : « Strauss et Nietzsche », *Revue de métaphysique et de morale*, n°3, 1989, p. 337-345.

⁹⁵ Strauss, « What is Political Philosophy? », p. 55. Voilà ce qui est exprimé à mots couverts dans l'œuvre de Strauss, par exemple lorsqu'il parle de Nietzsche comme de l'arrière-grand-père du fascisme (Strauss, « Liberal Education and Responsibility », p. 24), ou lorsqu'il affirme que l'implication politique de la troisième vague de la modernité est le fascisme. Il affirme qu'il ne faut pas oublier que ce qu'a écrit Nietzsche sur le politique est si vague que « *all political use of Nietzsche is a perversion of his teaching. Nevertheless, what he said was read by political men and inspired them. He is as little responsible for fascism as Rousseau is responsible for Jacobinism. This means, however, that he is as much responsible for fascism as Rousseau was for Jacobinism* » (Leo Strauss : « The Three Waves of Modernity », dans *Political Philosophy : Six Essays by Leo Strauss*, Indianapolis/New York, Pegasus, 1975, p. 98).

philosophique qu'il a ouverte, puisque sa pensée a des conséquences pratiques dangereuses⁹⁶.

Pour Strauss, la solution au problème de la pensée se trouve vraisemblablement dans la recherche d'un équilibre entre l'*eros* philosophique démesuré d'un Nietzsche et le manque d'*eros* philosophique d'un Rorty. Le fait de tout détruire menace la démocratie, dont il faut encadrer la critique afin de conserver la possibilité du vivre ensemble et aussi d'éviter que ce régime ne s'écroule et qu'il soit remplacé par un régime au sein duquel il devienne impossible de questionner. Cela menace aussi la philosophie, puisqu'un monde où l'on a sapé l'autorité des fondements est un monde où la philosophie politique n'a plus d'objet. En contrepartie, affirmer que tout se vaut représente aussi un danger pour la démocratie, puisque, ce faisant, nous éliminons tout critère permettant de l'évaluer, et pour la philosophie politique, dont la raison d'être est de procéder à cette évaluation.

Quelle est la place du philosophe politique dans la société démocratique? Ce qu'il faut apprendre de Nietzsche, selon Strauss, est que s'il faut philosopher par-delà bien et mal, si la pensée philosophique ne doit connaître aucune mesure, le philosophe, qui est aussi un citoyen vivant dans la cité, doit respecter les lois de cette cité – telle est sa responsabilité envers le monde⁹⁷. Il ne doit pas, comme le propose Rorty, baisser les bras et joindre son regard à celui des poètes et des ingénieurs, qui produisent de nouveaux projets qui contribuent à la réalisation du plus grand bonheur pour le plus grand nombre⁹⁸. Voilà qui contraste nettement avec la préférence qu'accorde Strauss à la philosophie sur la démocratie, même si, en définitive, il partage avec Rorty le constat de l'échec de la philosophie au XX^e siècle. Pour Strauss, il est primordial que l'on réfléchisse aux conditions qui sont nécessaires à la préservation d'un espace philosophique à l'intérieur des régimes démocratiques modernes, à la possibilité d'une vie philosophique. Et cela implique de défendre la démocratie libérale, le *meilleur régime possible en pratique*, afin de décourager la recherche d'un autre modèle qui

⁹⁶ Klein et Strauss, « A Giving of Accounts : Jacob Klein and Leo Strauss », p. 458 et 461.

⁹⁷ Pour Strauss, la prudence serait la seule vertu du philosophe qui est à la fois vertu intellectuelle et morale puisqu'elle est la qualité dont il doit faire preuve dans ses relations avec la cité : la prudence doit régler ses rapports avec la cité, qui doivent être fondés sur la modération. Il affirme : « *the virtue of the philosopher's thoughts is a certain kind of mania while the virtue of the philosopher's public speech is sophrosyne* » (p. 463). La modération, donc, n'est pas une « vertu de la pensée », cette dernière devant être « sans crainte, pour ne pas dire sans vergogne », rattachée à une sorte de folie et s'exercer par-delà toute morale (Strauss, « What is Political Philosophy? », p. 31-32).

⁹⁸ Rorty, « Philosophy as Science, as Metaphor, and as Politics », p. 26.

pourrait être moins raisonnable, plus dangereux à la fois pour le vivre ensemble et pour la philosophie.

Ce qu'il suggère est-il préférable aux solutions offertes par Rorty et par Lefort? Son idéal de la philosophie comme forme de vie a toujours à faire ses preuves en tant que chien de garde de la démocratie. Il faut se demander s'il permet réellement de préserver un état d'éveil aux choses politiques qui est nécessaire pour en faire une défense efficace. En effet, nous devons nous demander si la « surface des choses », le ici et maintenant, n'est pas important, pour Strauss, d'abord et avant tout parce que la connaissance des choses comme elles le sont est nécessaire au philosophe s'il veut éviter d'être persécuté. Est-ce là la définition réelle de la philosophie politique, à la fois d'interroger les opinions sur les choses politiques mais surtout de philosopher de manière politique, c'est-à-dire de manière à éviter la persécution⁹⁹? Ce serait le but premier de l'écriture du philosophe, un but stratégique qui suppose une certaine maîtrise. Si tel est le cas, cela explique pourquoi la philosophie se doit d'être « édifiante », comme l'affirme Strauss¹⁰⁰ : peut-être doit-elle offrir un modèle (ou même une « idéologie », au sens où l'entend Lefort) qui a pour fin de permettre au philosophe de poursuivre le travail de la pensée¹⁰¹.

⁹⁹ Strauss, « What is Political Philosophy? », p. 92-94. Strauss affirme : « *the adjective "political" in the expression "political philosophy" designate not so much a subject matter as a manner of treatment [...] the political, or popular treatment of philosophy, or the political introduction to philosophy* » (p. 93).

¹⁰⁰ « *For while "philosophy must beware of wishing to be edifying," it is of necessity edifying* » (Strauss, *Thoughts on Machiavelli*, p. 299). Voir aussi la page 297, où Strauss affirme que la philosophie doit remplir à la fois la tâche de la philosophie et celle de la religion. Sur la question de la religion, on peut aussi voir les pages 225-231.

¹⁰¹ Leo Strauss : *Persecution and the Art of Writing*, Chicago/London, Chicago University Press, 1952, p. 15-18 et 35-36. Aux pages 35-36, Strauss affirme : « *Every*

Dit autrement, pour Strauss, l'existence d'un récit (ou d'un « noble mensonge ») sur l'origine servirait à cacher le fait qu'il est impossible de résoudre son mystère –et donc qu'il n'y a peut-être pas de biens éternels. On voit apparaître un autre Strauss, plus nietzschéen, et aussi beaucoup plus proche de Lefort, pour qui c'est surtout l'interrogation qui compte, les moments de compréhension étant des événements rares. Toutefois, pour Strauss, contrairement au philosophe français, cette interrogation, qui ne peut qu'être infinie, ne doit pas être universalisée. Elle est le propre de la vie philosophique, alors que la démocratie est un régime qui doit reposer sur la certitude.

decent modern reader is bound to be shocked by the mere suggestion that a great man might have deliberately deceived the large majority of his readers. And yet, as a liberal theologian once remarked, these imitators of the resourceful Odysseus were perhaps merely more sincere than we when they called "lying nobly" what we would call "considering one's social responsibilities" ».