

Leo Strauss et le droit naturel

par Olivier Berrichon-Sedeyn

La question du droit naturel est de celles qui traversent toute l'œuvre de Strauss et nous n'avons pas la prétention ici de présenter cette question. Nous n'avons cherché qu'à y introduire et pour cela, la lecture commentée de l'introduction à *Droit Naturel et Histoire* nous semble la voie à la fois la plus facile et la plus féconde.

Faisons donc comme si nous ouvrons *Droit Naturel et Histoire* pour la première fois.

L'ouvrage commence par deux citations de la Bible dont la première, tirée du deuxième livre de Samuel, décrit l'injustice d'un riche envers un pauvre, et dont la deuxième, tirée du premier livre des Rois, raconte le refus de Naboth de céder sa vigne, même à son juste prix, parce que cette terre est l'héritage de ses pères : « je n'ai pas le droit » (sous-entendu « le Seigneur m'interdit »), dit Naboth à Achab, « de te donner la terre de mes ancêtres ». Ces citations de la Bible veulent peut-être signifier que le droit naturel a besoin d'un soutien supra-humain. Ou que le droit naturel strictement philosophique n'a pas sa place dans la sphère publique. On peut également noter que l'une des citations décrit une injustice qui suscite en chacun de nous, immédiatement, de la réprobation (nous réagissons comme si nous sentions ce que serait la justice, ce qui montre que la justice est appréhendée immédiatement par l'homme), et que l'autre décrit l'attitude d'un homme qui, *par fidélité à sa tradition*, refuse de faire quelque chose qui pourrait être considéré comme juste, sur le plan de la légalité ou sur le simple plan du calcul de l'intérêt (ce qui peut vouloir dire que la justice n'est pas seulement le calcul de l'intérêt personnel, il faut tenir compte d'une « loi plus haute » que le simple intérêt, et peut-être même que le strict intérêt de la communauté).

L'introduction se compose de neuf paragraphes que je vais examiner l'un après l'autre.

Le premier énonce le contexte dans lequel l'ouvrage a été écrit. Il est convenable de commencer un ouvrage traitant du droit naturel par la citation du passage de la Déclaration d'Indépendance des Etats-Unis qui affirme : « Nous tenons pour évidentes en elles-mêmes les vérités que tous les hommes ont été créés égaux, que leur Créateur les a dotés de certains droits inaliénables, entre lesquels le droit à la Vie, le droit à la Liberté et le droit à la poursuite du Bonheur. » Et Strauss pose ensuite la question de savoir si la nation qui s'est consacrée à cette proposition y croit encore. Il est certainement important de se poser cette question. Pourtant, nous dit Strauss, à l'époque où les Américains croyaient encore d'être au fondement naturel et divin des droits de l'homme, les savants allemands affirmaient quant à eux que les

expressions mêmes de droit naturel et d'humanité semblaient avoir perdu tout sens. Grâce à l'abandon du droit naturel, les savants allemands avaient créé le sens historique, c'est-à-dire le sens des relativités historiques, et la pensée allemande fut finalement conduite à un relativisme sans réserves. Et Strauss note que ce qui était vrai dans les années trente pour la pensée allemande est aujourd'hui vrai pour l'ensemble de la pensée occidentale. Et il remarque que ce n'est pas la première fois que les vaincus sur le terrain politique ou sur le champ de bataille sont cependant vainqueurs sur le terrain de la pensée. Strauss laisse ainsi entendre très clairement que la pensée allemande des années trente, donc la pensée qui a nourri, permis, favorisé les comportements des Allemands de cette période, règne aujourd'hui dans les pays alliés. Strauss fait cependant immédiatement après une restriction : s'il n'est pas sûr que le peuple américain partage le relativisme sans réserves de la pensée allemande des années trente, assurément, les spécialistes de science sociale ont adopté cette pensée comme la leur. Autrement dit, dans le domaine des sciences sociales, et l'on pourrait dire plus généralement des sciences humaines, il règne un relativisme sans réserve et donc la notion d'un droit naturel ou de droits de l'homme est clairement rejetée. Strauss poursuit en disant que désormais les gens instruits qui sont de plus en plus nombreux dans les sociétés occidentales qui partagent encore les principes de la Déclaration d'Indépendance (ou ceux qui aujourd'hui croient aux droits de l'Homme) ne considèrent plus que ces droits sont naturels, (sans parler sans doute d'être divins), mais qu'il s'agit là d'un idéal. Et Strauss ajoute, voire d'une idéologie ou d'un mythe. Il ne nous dit pas si le terme d'idéologie est ici pris en son sens marxiste de travestissement de la réalité au service d'une classe, mais le terme de mythe montre bien le problème. Il est sans doute bien difficile de défendre jusqu'au bout quelque chose que l'on considère comme un mythe. Et il conclut ce paragraphe en affirmant que la science sociale américaine, à part celle de l'église catholique, défend l'opinion selon laquelle l'évolution, ou un destin mystérieux, a donné aux hommes toutes sortes d'impulsions et d'aspirations, mais assurément aucun droit naturel. En d'autres termes, il semble que si la société moderne est fondée sur la croyance en un droit naturel, on ne croit plus aujourd'hui, en tout cas d'abord chez les spécialistes de science sociale, à un droit naturel quelconque. L'affaire est entendue, il n'existe pas de droit naturel, on ne peut pas parler de droit naturel. Chaque lecteur peut se demander s'il croit lui-même à l'existence d'un droit naturel. Et regarder autour de lui. Et se demander ce qui permet d'avoir une pensée et des actes sensés.

Le premier paragraphe aboutit donc à l'affirmation selon laquelle plus personne aujourd'hui ou presque parmi les gens instruits, qu'il s'agisse du grand nombre de la classe moyenne ou du petit nombre des spécialistes des sciences de l'homme ou de la philosophie, ne croit à l'existence réelle, à la vérité, du droit naturel. En outre, Strauss avait souligné la liaison entre cette négation du droit naturel et la pensée allemande à l'époque de la deuxième guerre mondiale. Et il a très clairement laissé entendre que le relativisme a fait le lit, ou a favorisé, ou n'a pas su s'opposer, à ce qu'il appellera plus loin dans l'introduction, « l'obscurantisme fanatique ». Ces questions, posées par Strauss

au début des années cinquante, n'ont pas perdu de leur actualité, bien au contraire peut-être.

Le deuxième paragraphe de l'introduction est un texte bien connu des professeurs de philosophie puisqu'il fait partie de très nombreux recueils de textes. Certains d'entre vous l'ont peut-être déjà expliqué en classe. Il affirme que le besoin du droit naturel est aujourd'hui aussi évident qu'il l'a été pendant des siècles et même pendant des millénaires. Il argumente en soulignant que si l'on rejette le droit naturel, on affirme par là même que tout droit est positif et par suite que le juste ne peut plus dès lors être déterminé que par la décision des législateurs et des tribunaux. Or il est nécessaire, parfois, de parler de « lois injustes ». Et de fait, de tels jugements sont souvent portés. Mais lorsque l'on porte de tels jugements, on suppose immédiatement que nous disposons d'un critère, d'un étalon, d'une règle, du juste et de l'injuste qui se distingue des lois existantes, qui en est indépendant et qui leur est supérieur puisque c'est par rapport à cette règle, à ce critère, à cet étalon, que nous jugeons de la justice des lois. Par conséquent, affirme Strauss, on ne peut pas se passer aujourd'hui comme hier de l'invocation du droit naturel qui serait donc la formulation réfléchie de ce critère du juste qui, dans la première citation mise en exergue au livre, fait justement s'indigner David du comportement de ce riche qui ne veut pas nourrir le voyageur arrivé dans sa maison avec son bétail et qui prend la brebis du pauvre. Ici, une ambiguïté. Strauss nous dit que le besoin du droit naturel est aussi évident aujourd'hui qu'il l'a été pendant des siècles et même pendant des millénaires. Il affirme donc que le droit naturel a une histoire, qu'il n'a pas toujours existé. En fait, la lecture de l'ouvrage et en particulier du chapitre trois intitulé « l'origine de l'idée du droit naturel » montre que Strauss pense que le droit naturel est lié à l'apparition de la philosophie au VI^e siècle avant J.C.. Par ailleurs, l'exemple que je viens de prendre dans les citations bibliques qu'il a mises en exergue à son livre, ainsi que les déclarations des droits de l'homme, en tout cas de la Déclaration d'Indépendance, laissent entendre que « Dieu » est l'origine du droit naturel ou le fondement du droit naturel. Autrement dit que la religion, et plus spécifiquement la religion biblique, est nécessaire. Il nous avait également dit que seule l'église catholique affirmait encore l'existence d'un droit naturel. Tout cela trouble la clarté de notre vision, mais ce trouble est constitutif de la réalité même et pour nous éclaircir, il est nécessaire de réfléchir, autant que possible sans parti pris.

Si le besoin de droit naturel semble évident, c'est donc d'abord parce qu'il est quelquefois nécessaire de parler de lois injustes qui supposent une certaine idée d'un droit « naturel ». Cependant, continue Strauss, beaucoup de gens aujourd'hui (ce sont tous ces gens instruits évoqués dans le paragraphe précédent) ne considèrent cette idée du juste qui dépasse les lois existantes, qui dépasse le droit positif, que comme un idéal (le paragraphe précédent disait aussi « une idéologie ou un mythe ») propre à notre société ou à notre civilisation et qui s'incarne dans ses institutions et dans le mode de vie. Tout comme on affirme que cette idée du juste « naturel » n'est qu'un idéal, on suppose que toute société a un idéal, y compris les sociétés cannibales. Bien

sûr, Strauss semble plaisanter. Pourtant ce n'est pas le cas. Une société cannibale a un idéal, si l'on entend par là des normes de conduite, une conception de l'homme et du monde. Mais si le fait qu'une société a un idéal suffit pour que cet idéal soit justifié, alors tout idéal de n'importe quelle société est aussi justifié que n'importe quel autre, celui des sociétés cannibales comme celui des sociétés occidentales qu'on dit « civilisées ». En outre, la même opinion soutient que les idéals sont « variables », qu'ils changent. S'il en est ainsi nous dit Strauss avec ironie, alors si nous ne nous dirigeons pas vers le cannibalisme, c'est seulement par habitude, parce que nous sommes enkystés dans nos habitudes, par conformisme. Par conséquent, s'il n'existe pas de critère plus élevé que l'idéal propre à notre société, alors il est impossible de prendre une distance critique vis à vis de cet idéal. Il serait par conséquent impossible de critiquer sa propre société. Remarquons bien le changement de niveau par rapport à l'argumentation du début de ce paragraphe. Au début, il s'agissait de juger une loi injuste à l'intérieur d'une société, et l'on invoquait, pour condamner une loi comme injuste (alors que la justice est assurément d'abord définie comme conformité à la loi) un juste qui pouvait correspondre au juste « par nature » du droit naturel. Maintenant, il s'agit de juger une société, ou plutôt l'idéal d'une société. En d'autres termes, à l'intérieur d'une société, nous dira le relativiste, on juge de la justice des lois ou du droit positif au moyen de l'idéal de la société (ainsi, notre société a cru pendant un certain temps à l'existence d'un droit naturel) ; mais, de l'extérieur, on ne peut plus juger de la justice de l'idéal d'une société ou d'une civilisation sans commettre le péché d'ethnocentrisme. Mais répond Strauss, le fait est que nous sommes capables de juger notre société, et donc l'idéal de notre société ; et par conséquent, cela prouve par le fait qu'il y a quelque chose dans l'homme qui n'est pas totalement asservi à sa société et par suite que nous pouvons, et donc que nous devons, rechercher un critère grâce auquel nous pourrions juger les idéals de notre société comme ceux de toute société. Cette argumentation est déterminante et il faut bien en mesurer l'enjeu, qui sera développée plus profondément dans le chapitre 1 du livre. L'affirmation du relativisme, l'affirmation selon laquelle tout est historique, l'affirmation selon laquelle par conséquent il n'existe pas de vérité trans-historique, pas de vérité éternelle et que nous sommes nécessairement déterminés par les conditions historiques dans lesquelles nous vivons, implique elle-même la négation de l'idée de la philosophie, de l'idée d'une recherche indépendante, elle nie même que l'homme soit capable de prendre une distance critique vis à vis de quoi que ce soit, elle nie par conséquent la présence de la conscience critique en l'homme. (Il me semble que Louis Althusser avait thématiquement quelque chose comme cela dans sa théorie des « Appareils Idéologiques d'Etat ».) Il reste que pour Strauss, il est possible de prendre une distance critique et puisque c'est possible, le devoir moral de l'homme qui s'en rend compte est de tenter d'avoir une conscience plus vraie. Quelque part, le relativisme nie cette possibilité et donc *a fortiori* ce devoir moral. Cet argument révèle une autre dimension du droit naturel. La première dimension du droit naturel, ou de l'exigence d'un droit naturel, c'est que, de fait, nous jugeons certaines lois « injustes », il faut déterminer ce qui est juste par nature, pour faire, autant

que possible, des lois « justes ». Mais cette dimension débouche sur une autre dimension, trans-politique celle-là : juger de la justice naturelle dans son propre pays implique de la juger aussi dans les autres. Le droit naturel tente de déterminer le juste par nature, dans une société, et dans toutes les sociétés. Le droit naturel est universel, comme le manifeste la « déclaration universelle des droits de l'homme » qui ne correspond pas seulement au fait qu'elle a été déclarée par les Nations Unies, mais au fait que la théorie du droit naturel est nécessairement universelle.

Compte-tenu de la possibilité et du devoir moral de rechercher un critère nous permettant de juger les idéals de toutes les sociétés, Strauss termine ce paragraphe en soulignant que l'on ne saurait rechercher ce critère parmi les besoins des sociétés, car les besoins sont en conflit et il faut choisir entre les besoins ; et pour cela il faut un critère permettant de distinguer entre les besoins véritables et les faux besoins. Pour déterminer quels sont les besoins véritables, il faut déjà posséder la connaissance du droit naturel. Cette dernière précision répond, me semble-t-il, à ceux qui voudraient enraceriner les idéals ou les valeurs d'une société dans les besoins, sans rechercher, *dans la théorie*, le critère déterminant. On ne saurait résoudre un problème *sans quitter le domaine concret*. La philosophie est nécessaire. Ce paragraphe laisse donc entendre que le droit naturel est intimement lié à la philosophie. Que l'évidence du besoin de droit naturel est liée à l'évidence du besoin de la philosophie. Affirmer qu'il n'y a pas de droit naturel, cela conduit en fait à nier la philosophie, ou du moins ce que Strauss appelle « l'idée de la philosophie ». Cela n'est pas évident et cela choque assurément le lecteur moderne qui s'en rend compte, mais cela mérite réflexion.

Le paragraphe trois commence en résumant l'enseignement du paragraphe deux en soulignant que le rejet du droit naturel semble voué à conduire à des conséquences désastreuses. Ce paragraphe traite des conséquences désastreuses du rejet du droit naturel. Strauss reconnaît que même des adversaires du droit naturel trouveraient désastreuses ces conséquences. Il y a une conscience malheureuse chez l'homme contemporain affranchi. Strauss décrit ici la science sociale non sans humour, non sans ironie, mais les enjeux sont assurément sérieux. Le ton général est sérieux, et même grave, mais il y a de l'ironie partout dans le détail. La science sociale d'aujourd'hui peut nous rendre très avisés, très intelligents du point de vue des moyens de réaliser nos fins, mais elle se reconnaît incapable de choisir entre les fins, bonnes ou mauvaises, légitimes ou non, justes ou injustes. Ce choix est laissé à la volonté arbitraire de chacun, car il n'y a pas de critère pour discriminer rationnellement entre les fins. C'est là le thème du chapitre II. Une science sociale ou humaine qui ne s'occupe que des moyens et non pas des fins est une science qui se pense comme un instrument, comme un pur instrument. Elle peut être utilisée par n'importe quel pouvoir, par n'importe quels intérêts. La technique, nous le savons, est neutre moralement, et c'est bien pourquoi elle peut être utilisée aussi bien pour le mal que pour le bien ; et c'est peut-être bien pourquoi les Anciens pensaient qu'il fallait toujours maintenir un contrôle moral sur la technique. Assurément, la technique moderne s'est

émancipée de tout contrôle moral, et il ne semble pas que cela soit pour le meilleur. La science moderne se caractérise elle aussi par la neutralité morale. Elle se pense ainsi comme une technique. La science sociale ou humaine, qui porte sur les actions humaines, qui sont constituées par la manière même dont les hommes les comprennent, peut-elle se passer d'une réflexion sur les fins que poursuivent effectivement les hommes ? La science sociale contemporaine semble le penser. Par là, elle se met à la disposition de n'importe quel pouvoir et le monde contemporain est effectivement un monde dans lequel la science est au service des pouvoirs, quels qu'ils soient. Si nous nous en scandalisons parfois, devrions-nous pas réfléchir à l'origine de ce fait ? Et Strauss évoque Machiavel. On accuse Machiavel de machiavélisme, c'est-à-dire de fournir une science utilisable par les tyrans, mais notre science sociale se refusant à choisir entre les fins, se refusant à affirmer l'existence d'un juste par nature, devrait logiquement se mettre au service aussi bien des tyrans que des démocrates, et n'est-ce pas le cas souvent aujourd'hui. Mais la science sociale occidentale préfère adhérer à un progressisme généreux, Dieu seul sait pourquoi dit Strauss car effectivement aucune raison ne peut être invoquée pour justifier ce choix puisque tous les choix ne sont pas du domaine de la science. Elle préfère ce choix irrationnel (comme tous les choix) à la rigueur qui consisterait à se mettre au service aussi bien des tyrans que des démocrates. Par conséquent, la science sociale d'aujourd'hui, en refusant de réfléchir aux fins et en pensant que tout choix de vie est arbitraire et irrationnel (il n'y a pas plus de raison à être amoureux de la sagesse que cadre ou p.d.g. ou même à la limite escroc) se consacre à déterminer avec précision et rationalité les questions d'importance secondaire, et néglige totalement les questions les plus importantes, celles qui intéressent nécessairement tout homme en tant qu'homme. En écrivant cela, je me demande si la société moderne, quarante ans après la publication de l'ouvrage de Strauss, n'est par parvenu à réaliser ce tour de magie de déposséder la plupart des hommes d'aujourd'hui de tout souci des choses importantes. Et j'ai du mal à trouver qu'il s'agit là d'un progrès. Possédant des instruments rationnels pour déterminer les petites choses, nous sommes incapables de nous orienter sur les grandes. Bon sens au détail, nous dit Strauss, folie en gros. Conséquence désastreuse du rejet du droit naturel : puisque les principes sur lesquels nous agissons ne sont fondés que sur des préférences aveugles, alors tout est permis, n'importe qui pourra oser faire n'importe quoi. Et Strauss conclut le paragraphe : le rejet contemporain du droit naturel conduit au nihilisme, mieux, il se confond avec le nihilisme. Nous sommes familiarisés avec l'affirmation que le monde moderne est lié au nihilisme, à l'affirmation que rien ne compte, que rien n'a d'importance, et qu'en dernière analyse on peut dire pour toute chose : « A quoi bon ? » Le rejet du droit naturel engendre la négation de toute valeur. C'est là une conséquence désastreuse nous dit Strauss. Ici encore, Strauss pense sans doute encore aux barbaries nazies et communistes et aux dangers sociaux qu'il y a à justifier la pensée que tout est permis. Cette expression fait évidemment penser aussi au propos de Jean Karamazov : « Si Dieu n'existe pas, tout est permis ». Et cela nous fait à nouveau penser à la liaison du droit naturel avec la religion. Cela n'est peut-être pas fortuit dans la mesure où dans le chapitre

II, qui traite particulièrement du droit naturel et de la distinction entre les faits et les valeurs, donc de la science sociale de Weber, c'est-à-dire *grosso modo* de toute la science sociale contemporaine, Strauss souligne que « Ce fut le conflit entre la révélation et la philosophie ou la science au plein sens du terme et les implications de ce conflit qui ont conduit Weber à affirmer que l'idée de science ou de philosophie souffre d'une faiblesse qui lui est fatale. Il tenta de rester fidèle à la cause de l'exercice autonome de la connaissance, mais il perdit l'espoir lorsqu'il sentit que le sacrifice de l'intelligence, dont la science ou la philosophie a horreur, est au fondement de la science ou de la philosophie. » et cela parce qu'il lui était apparu qu'il était impossible de trancher entre les prétentions de la philosophie et celles de la religion révélée. C'est seulement dans le chapitre II que Strauss évoque la question de la religion, ou le thème d'Athènes et Jérusalem, qui est un thème fondamental de toute son œuvre.

Le paragraphe 4 nous affirme que des progressistes généreux considèrent, en dépit de cette conséquence désastreuse qu'est l'impossibilité de justifier la morale, l'abandon du droit naturel avec sérénité, et même avec soulagement. L'ironie de Strauss est manifeste : comment peut-on bien abandonner avec sérénité le droit naturel, c'est-à-dire, si ce que nous avons dit est juste, la possibilité de juger avec vérité de la justice ou de l'injustice des lois, de la valeur d'un idéal social, et même la philosophie, ou du moins « l'idée de la philosophie » ? Comment l'accepter avec soulagement ? Parler de soulagement est plus crédible. En effet, les normes sociales, morales, l'exigence que le professeur de philosophie impose tyranniquement à ses élèves de penser « par eux-mêmes », c'est-à-dire de se soumettre à ce qu'il pense, lui, ne sont-elles pas pesantes, ne serions-nous pas soulagés de pouvoir, enfin, penser ce que nous voulons, faire ce que nous voulons ? Il n'est pas sûr que le soulagement que certains éprouvent à ne plus devoir se référer à un droit naturel soit tellement différent de l'attitude à peu près normale chez les adolescents. Le caractère injustifiable de toute fin permet, conduit à la tolérance. Le généreux progressiste pense que notre incapacité à obtenir une connaissance véritable quelle qu'elle soit de ce qui est intrinsèquement bon ou juste nous contraint à être tolérants envers toute opinion touchant le bien et le juste ou à reconnaître toutes les préférences individuelles et toutes les civilisations comme pareillement respectables. Nous avons vu que Strauss prétendait que le rejet du droit naturel conduisait au nihilisme, à l'affirmation que tout était permis. Nous voyons ici qu'il y a une alternative. Le rejet du droit naturel nous rend, non pas libres, mais tolérants. Car le rejet du droit naturel ne se présente pas comme un rejet arbitraire, mais comme un rejet raisonné : c'est parce que le droit naturel est impossible, c'est parce qu'il est impossible d'atteindre une connaissance qui dépasse son époque, qu'il faut rejeter le droit naturel, qu'il faut rejeter la philosophie. L'impossibilité du droit naturel donc contraint à la tolérance. C'est là le grand mot, la grande idole de notre époque. Que ne dirait-on pas en faveur de la tolérance ! Strauss nous laisse entendre dans ce paragraphe l'origine, peut-être pas si tolérante, de cette tolérance. Puisque la raison ne nous permet pas de discriminer entre un

idéal ou un autre, entre une préférence individuelle ou une autre, alors la raison conduit à la tolérance sans limites. Ici Strauss fait quelque chose d'intéressant. Il souligne que le fait d'affirmer la tolérance universelle revient à affirmer « un droit naturel ou rationnel pour toute préférence qui est tolérante pour d'autres préférences, ou, exprimé de manière négative, à la reconnaissance d'un droit naturel ou rationnel de rejeter ou de condamner toute position "absolutiste" ». Cela revient à dire que l'affirmation selon laquelle aucune norme ne saurait s'imposer justement, rationnellement, conduit à une nouvelle norme qui s'impose rationnellement, et qui est l'obligation d'être tolérant. Reprenons l'argumentation. L'affirmation de la tolérance universelle revient à accorder, à reconnaître un droit naturel ou rationnel, c'est-à-dire une supériorité, une valeur supérieure, à une position qui se montre plus tolérante qu'une autre. L'affirmation de l'absence de toute justification à toute préférence conduit à la justification d'une préférence. L'affirmation que tout est permis conduit à l'affirmation que seule est permise la tolérance. Si la raison en effet ne peut pas dire que telle préférence est meilleure qu'une autre, que tel comportement est plus juste qu'un autre (puisque la justice n'est que l'idéal d'une société), alors le comportement le plus conforme à la raison sera l'acceptation de toutes les opinions, de toutes les préférences. Le rejet du droit naturel en tant que théorie affirmant une valeur universelle conduit à une nouvelle norme qui prétend à une valeur universelle. On veut s'affranchir des normes pesantes et exigeantes, et l'on instaure une nouvelle norme, peut-être aussi pesante et aussi exigeante, peut-être difficile, peut-être impossible. Mais celui qui refuse toute norme transcendante parce que transcendante et qui aboutit à affirmer une norme transcendante ne se contredit-il pas ? C'est ce que veut dire Strauss lorsqu'il parle d'un droit naturel ou rationnel de la tolérance par rapport à l'intolérance. Mais en outre, l'affirmation de la tolérance sans limite comme valeur aboutit également au « droit naturel et rationnel » de rejeter toute affirmation « absolutiste ». Une affirmation « absolutiste » est n'importe quelle affirmation de n'importe quelle valeur qui n'est pas tolérante, qui est exclusive des autres. Par conséquent, toutes les affirmations traditionnelles du droit naturel, ou de la religion ou de la morale, peuvent légitimement, rationnellement, être condamnées de ce point de vue. On ne peut pas être sensé et rationnels et croire à un droit naturel « absolutiste » quelconque. Il est donc juste de condamner les positions intolérantes qui, en tant que telles, se fondent sur une prémisse fautive, la prémisse selon laquelle l'homme peut connaître le bien. On sait que l'on ne peut pas connaître le bien, par conséquent, la tolérance illimitée est conforme à la raison, et toute position tolérante est *a priori* meilleure qu'une position intolérante, le prototype de l'intolérance étant dans la prétention à détenir la vérité qui peut fort bien se présenter comme la recherche d'une vérité que l'on croit pouvoir atteindre. Car l'idée même de la philosophie comme tentative de connaître une vérité que l'on suppose accessible est fautive, c'est-à-dire non-vraie. Mais cette proposition contredit les principes mêmes sur lesquels elle se fonde. D'une certaine manière, Strauss décrit dans cette page ce qui se passe effectivement dans les discours communément ressassés dans nos pays et dans les attitudes les plus répandues. Curieusement, les positions qui sont à l'origine

de la tradition de tolérance, l'attitude religieuse et l'attitude philosophique, sont plutôt considérées comme « absolutistes » et intolérantes. Et, l'on trouve un curieux entrelacement entre la phobie de la distinction qui se généralise dans les sociétés démocratiques (personne ne doit apparaître supérieur de quelque manière que ce soit), et l'affirmation de la tolérance sans limite qui est aujourd'hui une norme qui prétend s'imposer absolument. Le paradoxe, ou la contradiction, étant que le rejet du droit naturel, qui est le rejet de toute norme transcendante, conduise à l'affirmation d'une norme transcendante.

En outre, Strauss affirme discerner au fond du rejet passionné de tous les « absolus » la reconnaissance d'un droit naturel ou plus précisément d'une interprétation particulière du droit naturel selon laquelle la seule chose nécessaire est le respect de la diversité ou de l'individualité. Strauss ironise lorsqu'il parle ainsi de droit naturel pour cette opinion fondée sur le rejet du droit naturel. Mais il montre ainsi que cette opinion se présente comme une norme à prétention universelle tout à fait semblable au droit naturel. Et c'est pourquoi il parlait du « droit naturel et rationnel de la tolérance ». Strauss nous dit que c'est l'opinion selon laquelle le respect de la diversité ou de l'individualité est la seule chose nécessaire qui est au fondement de la norme de la tolérance sans limite. Il souligne là un point déterminant de l'histoire de la société occidentale. La modernité se caractérise par la promotion de l'individu, cela remonte à la Renaissance et cela continue jusqu'à aujourd'hui. Jusqu'où peut aller le respect de l'individu ? En outre, le droit naturel *moderne* se caractérise par le fait qu'il affirme des droits naturels pour l'individu isolé, indépendant de toute société. Mais précisément, la reconnaissance d'un droit naturel, quel qu'il soit, implique des limitations à la diversité ou à l'individualité. S'il y a des normes transcendantes valables universellement, alors, la diversité n'est pas permise n'importe comment, et l'individualité n'est pas totalement libre. Et ici Strauss fait comme s'il expliquait un moment historique, le moment où le droit naturel s'est effacé devant l'histoire. Précisément le thème du livre tout entier, particulièrement traité dans le chapitre I et dans la deuxième partie du chapitre V, consacrée à Burke et à l'école historique. La modernité, et le passage du droit naturel à l'histoire, reposent sur la valeur accordée à l'individu. Plus exactement, il suggère une explication du passage du droit naturel à la promotion sans limite de l'individu. Quand est-on passé de l'affirmation du droit naturel à la promotion sans limite de l'individualité ? Si l'on en croit le premier paragraphe, cela ne remonte pas si loin que cela. Lorsque les progressistes en vinrent à s'impatisser des limites absolues imposées à la diversité et à l'individualité par la version la plus progressiste du droit naturel elle-même, ils durent choisir entre le droit naturel et l'épanouissement sans frein de l'individualité. Il est difficile de saisir à quoi précisément Strauss fait ici allusion. Faisons quelques suggestions. D'abord, il parle fréquemment dans cette introduction et dans l'ouvrage, des « progressistes », traduction meilleure de *liberals* que celle de libéraux qui prête à confusion en français. Il entend sans doute par là un trait propre du droit naturel moderne. Le droit naturel moderne, ou la loi naturelle moderne, est nettement plus progressiste, plus révolutionnaire, que le droit naturel classique. Strauss dit souvent que le droit naturel classique était

essentiellement conservateur, qu'il ne poussait en rien à se révolter contre l'ordre établi. Cela ne signifiait aucunement pour autant qu'il fût réactionnaire. Le droit naturel moderne, soulignant les droits des individus, le droit à la vie, le droit à l'acquisition illimitée, le droit (et pourquoi pas le devoir?) de révolution, est nettement plus directement politique, comme toute la philosophie moderne que la philosophie classique qui, elle, était aussi, une philosophie politique, mais un en tout autre sens. C'est le droit naturel moderne qui a conduit au remplacement du droit naturel par l'histoire et au relativisme et au nihilisme qui règne dans les sociétés contemporaines, c'est le droit naturel moderne, la philosophie moderne, qui a conduit à la crise des valeurs de la civilisation occidentale, cette crise qui a le bon côté qu'elle permet une reconsidération de l'ensemble des problèmes, politiques et philosophiques. De fait, la scène politique dans les pays occidentaux est régie par l'opposition entre conservateurs et progressistes que les américains disent *liberals*. Et cela depuis longtemps, en fait depuis le remplacement de l'Ancien Régime par le régime républicain. Il existe une tendance manifeste, dans le monde occidental, vers davantage de liberté individuelle, et l'on se demande jusqu'où cela peut aller (Tocqueville a fait quelques observations dès son époque), il semble que la tendance au changement, qu'on appelle quand on en est partisan, progrès, soit extrêmement puissante dans les sociétés modernes. La crise des valeurs est peut-être la crise du progrès. En tout cas, dans ce mouvement, Strauss semble dire qu'il y a eu un moment où les progressistes ont eu à choisir entre la défense du droit naturel et l'épanouissement de l'individu. Peut-être ne s'agit-il là pour Strauss que d'une « expérience de pensée », mais on peut schématiquement reconstruire le calcul. La loi naturelle (moderne) a permis de renverser l'Ancien Régime fondé sur l'inégalité des hommes : par nature, les hommes sont libres et égaux en droits. L'homme a donc une nature et il existe une justice par nature qui a permis de critiquer et même de justifier le renversement d'un ordre politique fondé sur la violence ou contraire à la nature, et d'instaurer un ordre politique conforme à la nature de l'homme, un ordre politique dans lequel par conséquent tout homme se voit reconnu libre et égal en droit à tout autre homme. Cette loi naturelle affirmait sa valeur universelle — elle parlait de « tous les hommes », quelle que soit leur société. Elle reconnaissait par conséquent un droit naturel, une justice par nature, qui devait, selon elle, s'imposer à tous les hommes. Mais cette loi naturelle était fondée sur le droit naturel de l'individu, pensé indépendamment de la société, dans l'état de nature, de l'individu qui, par calcul, a jugé utile de contracter un lien social et d'instaurer une société politique pour survivre et pour assurer son bien-être. Dans les sociétés démocratiques, fondées sur cette loi naturelle moderne, l'individu se libère chaque jour davantage d'une autre contrainte. Et cette libération apparaît comme une valeur, comme la poursuite de la libération qui a eu lieu par le remplacement de l'ordre ancien par la république. Et de fait, ce mouvement de libération de l'individu ne cesse de se développer. Les progressistes, les partisans du progrès, ceux qui considèrent que le changement ne peut qu'être positif ont dû être ainsi placés « un jour » devant l'alternative : ou bien le droit naturel de l'homme, et la nature de l'homme, ou bien l'épanouissement de

l'individu et la liberté de l'individu. Et nous avons, parmi les philosophes contemporains, l'exemple de Jean-Paul Sartre qui a vivement contesté la notion d'une nature humaine, au nom de la liberté. Il est donc clair que la nature, la notion même de nature, qui est liée à la notion de vérité transcendante, impose des limites au développement de l'individu, à sa « libération ». Mais on peut répondre que la liberté n'était certainement pas absente de la notion de droit naturel, en tout cas elle n'était pas absente du droit naturel moderne puisque l'un des droits fondamentaux de l'homme est précisément la liberté. Elle n'était pas absente du droit naturel classique, mais la liberté, comme la nature, y étaient conçues autrement (là-dessus voir les chapitres III et IV). Mais si la notion de nature impose des limites à l'épanouissement sans frein de l'individualité, c'est aussi le cas de la notion de vérité. S'il en est ainsi, le choix pour le progrès à tout prix, pour l'épanouissement et la liberté de l'individu, n'apparaît-il pas comme une course aveugle, une fuite vers l'inconnu, une peur de la vérité, une peur de la sagesse, de cette sagesse humaine dont parlait Socrate et qui est peut-être aujourd'hui comme hier accessible à l'homme. Il semble bien y avoir là quelque chose comme une fuite devant la philosophie, et plus concrètement, une fuite devant les responsabilités qui ne peuvent manquer de tomber sur les épaules de l'adolescent, si tard qu'il devienne un adulte.

A la croisée des chemins entre la nature et l'individualité, les progressistes ont choisi l'individualité. Et cela fait, toutes les préférences sont devenues égales. Y compris la tolérance illimitée que les progressistes généreux ont élevé indûment au rang d'une nouvelle valeur universelle. Si bien que la tolérance est apparue comme une valeur ou un idéal parmi beaucoup d'autres, pas particulièrement supérieure à l'intolérance.

Mais en pratique, on ne peut considérer toutes les préférences comme égales. Comment les distinguer alors, si l'on ne peut le faire du point de vue de leur contenu ? Il n'y a pas de droit naturel, il n'y a pas de nature humaine, comment distinguer les actions humaines entre elles ? La réponse est : En ne s'attachant qu'à la manière de choisir. Il y a le choix « authentique » et il y a les choix « inauthentiques ». Le choix véritable est une décision résolue, une décision qui engage tout l'être. Le problème n'est pas de distinguer entre les choix équivoques ou moralement abjects, car ce sont des contenus et rien n'autorise à dire que telle préférence, celle de trahir ses amis ou sa patrie par exemple, soit plus condamnable que le contraire. Le vrai choix est celui qui est fait avec résolution. C'est là ce qu'entendait Sartre quand il parlait d'« engagement ». Strauss observe que par sa résolution qui est indépendante de la fin poursuivie, un tel choix s'apparente davantage à l'intolérance qu'à la tolérance. Un être passionné a plus tendance à l'intolérance qu'un être plus flegmatique. En termes plus vulgaires, l'important, c'est d'avoir une passion (sous-entendu, n'importe laquelle).

Strauss conclut ce paragraphe en disant que, si le relativisme des progressistes a son origine dans le droit naturel moderne et sa tradition de tolérance, en lui-même le relativisme conduit à l'intolérance. Assurément, ce que beaucoup de partisans de la tolérance illimitée ne savent souvent pas, c'est que la notion de tolérance est enracinée dans la tradition « absolutiste » du droit

naturel moderne, lequel est incompréhensible sans la référence à la philosophie politique classique, c'est-à-dire au droit naturel de Platon, Aristote, des stoïciens et de Thomas d'Aquin, d'un côté et à la tradition biblique de l'autre. Même si c'est une chose difficile à admettre pour les relativistes, ce qu'ils considèrent comme des valeurs à son origine dans ce qu'ils condamnent presque instinctivement. Mais en lui-même, en ce que, après avoir dépassé le droit naturel, il met sur le même plan, la tolérance et l'intolérance, le relativisme pousse à l'intolérance. En d'autres termes, ce paragraphe 4 aboutit au même résultat que le paragraphe 3 qui montrait que la conséquence désastreuse du rejet du droit naturel par la science sociale conduisait au nihilisme. Le paragraphe 3 se situait sur le plan de la science sociale, le paragraphe 4 se situe davantage sur le plan des effets sociaux du rejet du droit naturel.

Le paragraphe 5 conclut la démonstration des paragraphes 3 et 4. Le rejet du droit naturel par la science sociale conduit au nihilisme, et son effet sur le plan social, le relativisme conduit à l'intolérance. Si la raison nous conduit à penser que les principes de nos actions ne sont légitimés par rien d'autre que notre préférence aveugle, alors nous n'avons plus foi en ces principes. Nous ne pouvons pas croire à ce que nous savons arbitraire. Nous ne pouvons plus agir en mettant toute notre conviction dans ce que nous faisons. Nous ne pouvons plus être vraiment convaincu de la justesse de ce que nous faisons, si nous savons que cela n'a pas de fondement solide, que nous pourrions faire tout autre chose. Et si nous ne pouvons pas croire entièrement à ce que nous faisons, alors nous ne pouvons plus vivre comme des êtres responsables, des êtres qui savent ce qu'ils font et les conséquences de ce qu'ils font. Les actions deviennent sans conséquence : ainsi, je me marie, je fais un enfant, je divorce, je fais d'autres enfants, je m'engage, je me désengage, je refuse tout engagement, je choisis d'abord de me faire plaisir, de me satisfaire ; finalement, tout est sans conséquence, tout est égal, sans importance. Pourtant, s'il est assurément vrai que beaucoup de gens vivent effectivement aujourd'hui avec cette légèreté, on ne peut pas dire que cela soit très gai. Pour vivre, nous dit Strauss, il faut oublier cette raison qui égalise tous les principes. Et il précise en incise qu'il est très facile de réduire cette voix de la raison. Veut-il seulement dire comme bien des moralistes avant lui que la raison est faible devant la passion ? Ou bien veut-il dire plutôt que la voix d'une raison qui justifie n'importe quel principe d'action n'a guère de force contre la passion ? Cela revient au même après tout puisque, bien que cette raison ne soit pas la raison du droit naturel, qui prétend énoncer rationnellement des jugements de valeurs, qui prétend affirmer rationnellement en quoi consiste la nature du juste, et qui donc a des arguments « forts », c'est toujours la passion qui l'emporte. Car plus nous cultivons la raison, cette raison précisément qui prétend ne pas pouvoir porter de jugements de valeur rationnels, plus nous sommes poussés à comprendre qu'aucune préférence ne peut être préférée rationnellement à une autre, et par conséquent, plus nous cultivons le nihilisme, c'est-à-dire l'affirmation que tout est égal, que rien n'a d'importance, qu'aucune action n'est plus justifiée

qu'un autre, et pas plus l'inaction que l'action. Par conséquent, nous sommes d'autant moins susceptibles d'être des sujets fidèles de notre république quelle qu'elle soit. Or, toute société a un besoin impératif de la fidélité, de la loyauté, de l'esprit de sacrifice de ses membres, faute de quoi au moment décisif, il n'y aura plus personne pour défendre le pays. Et si défendre ou ne pas défendre, là n'est pas la question puisque rien n'a d'importance, pourquoi défendre ? Et pour fuir cette incertitude, n'est-il pas salvateur d'embrasser une position extrémiste et fanatique, afin enfin de ne plus penser. Et Strauss conclut : la conséquence pratique inéluctable du nihilisme, qui est lui-même la conséquence désastreuse du rejet du droit naturel, est l'obscurantisme fanatique. Plus précisément, le paragraphe 3 concluait que le rejet du droit naturel conduisait au nihilisme ; le paragraphe 4 concluait que le relativisme, fondé sur le rejet du droit naturel et sur la promotion de l'individu, conduisait à l'intolérance ; le paragraphe 5 conclut en combinant le nihilisme et l'intolérance : la conséquence du rejet du droit naturel est l'obscurantisme fanatique.

Le paragraphe 6 commence une nouvelle étape. La cruelle expérience de cette conséquence a abouti à faire renaître un intérêt général pour le droit naturel. Il est difficile de ne pas penser que cette cruelle expérience est pour Strauss l'expérience de la deuxième guerre mondiale et en particulier l'expérience du nazisme. Strauss ne parle pas de Hitler dans l'introduction et une seule fois je crois dans l'ouvrage tout entier (p. 42 e.o., 8 pages après le début du chapitre II, éd. Plon p. 58 en bas :

Pour voir cela plus clairement et pour voir en même temps pourquoi Weber a pu se dissimuler à lui-même la conséquence nihiliste de sa doctrine des valeurs, il nous faut suivre sa pensée pas à pas. En suivant ce mouvement vers sa fin, nous atteindrons inévitablement un point au-delà duquel la scène est obscurcie par l'ombre de Hitler. Malheureusement, il est important de dire que dans notre examen il nous faudra éviter l'erreur qui a souvent dans les dernières décades été utilisée à la place de la *reductio ad absurdum* : la *reductio ad Hitlerum*. Une opinion n'est pas réfutée du fait qu'elle se trouve avoir été partagée par Hitler.

Mais Hitler profile son ombre sur l'ensemble de l'ouvrage et peut-être sur l'ensemble de l'œuvre de Strauss. Mais comme le dit cette citation du chapitre II, une opinion n'est pas réfutée par le seul fait qu'elle se trouve avoir été partagée par Hitler. En d'autres termes, assurément, la pensée et l'œuvre de Strauss ont été sans nul doute marquées par le nazisme, mais cela ne signifie pas ni qu'elles en soient nécessairement moins clairvoyante, ni nécessairement plus clairvoyante. Ce qui permettra de voir plus clair, c'est une véritable enquête théorique. Elle fait l'objet de l'ouvrage et Strauss s'en fait le défenseur, contre ceux qui en ont nié la possibilité.

Les horreurs nazies ont été une cruelle expérience, elles ont donc été pour Strauss la cruelle expérience du fait que la conséquence pratique inéluctable du nihilisme est l'obscurantisme fanatique. Mais, et c'est là l'essentiel de ce paragraphe, il ne faut pas s'indigner, il faut comprendre. Le lecteur familier des livres de Strauss a plusieurs fois déjà rencontré cette critique de

l'indignation morale. Entre parenthèses, s'il en était besoin, elle soulignerait à quel point il est difficile de classer purement et simplement Strauss parmi quelques partisans politiques que ce soit. Son parti est d'abord celui de l'excellence humaine, celui de la philosophie. Il nous le dit ici en soulignant que les bonnes intentions ne prouvent rien. Et il ajoute en passant, comme s'il s'agissait d'une figure de rhétorique pour une étude philosophique, « gardons-nous de poursuivre une fin socratique avec les moyens et l'humeur de Thrasymaque ». La fin poursuivie par Strauss serait-elle la recherche de la justice par nature, comme le Socrate de la *République* de Platon ? En un sens, puisqu'il s'agit de satisfaire le besoin de droit naturel. Strauss avoue donc ici toute l'ampleur de son ambition : comprendre la nature de la justice « elle-même ». Je ne crois que l'on rencontre sous la plume de la plupart des philosophes contemporains une telle affirmation de la valeur de la philosophie au sens strictement socratique.

Il ne faut pas s'indigner, il faut comprendre. Le besoin du droit naturel est aussi évident aujourd'hui qu'il l'a été pendant des siècles et même pendant des millénaires. Mais il n'est pas sûr que l'on puisse satisfaire ce besoin. Un souhait n'est pas un fait. Si l'on ne peut pas se contenter des critiques du droit naturel qui ont conduit au nihilisme, au relativisme et à l'obscurantisme fanatique, *il faut entreprendre la recherche du droit naturel*. Et cette recherche ne peut pas présupposer ce qu'elle recherche. Et Strauss distingue entre un mythe salutaire et la vérité. Il se peut que telle opinion soit indispensable à la vie bonne, cela peut même être prouvé, mais cela ne prouve pas que cette opinion soit vraie, tout au plus cela prouve-t-il que cette opinion est un mythe salutaire. L'expression même de mythe salutaire ne saurait se trouver sous la plume d'un progressiste, qui croit que toute vérité est bonne à dire et qu'il faut se hâter de rendre la philosophie populaire. Elle est l'analogue de l'expression de « préjugés utiles » que l'on trouve je crois sous la plume de Burke. Elle implique la croyance que dans la société, on ne peut pas toujours dire toute la vérité. Mais cela supposerait que la vérité existe, et que quelqu'un (quelques-uns) la connaît. Ici, on ne saurait rien savoir par avance du contenu propre du droit naturel. Strauss enfonce le clou, l'utilité (sociale) et la vérité sont deux choses totalement différentes. Le noble mensonge, comme celui énoncé dans la *République*, le noble mensonge de l'autochtonie, n'est pas vrai. C'est un mensonge, même s'il est noble parce qu'il est socialement beau, socialement utile. Ensuite, Strauss réaffirme l'exigence philosophique la plus traditionnelle, celle de Socrate et de son *scepticisme zététique* : le fait que la raison nous contraigne à aller au-delà de l'idéal de notre société ne garantit pas que nous n'arriverons pas à un vide ou à une multiplicité de principes incompatibles et également justifiables de droit naturel. La gravité du problème nous impose le devoir d'un examen impartial, sans préjugé, *c'est-à-dire d'un examen théorique*. Strauss ici réaffirme la légitimité de la philosophie, de l'« idée » de la philosophie qu'il développera dans le chapitre I et dans le chapitre III. Il se peut fort bien que le but de la philosophie, la connaissance du tout, soit impossible à atteindre, cela ne justifie pas pour autant d'abandonner cette recherche qui est valable en elle-même et qui en elle-même constitue un mode de vie possible, même s'il est peu répandu. La philosophie,

dira-t-il plus loin dans l'ouvrage, est la réflexion sur les problèmes fondamentaux auxquels l'homme est confronté. Il est possible que chaque problème fondamental ne puisse être résolu parce que la recherche philosophique arrive toujours à un petit nombre de solutions qui s'opposent entre elles et parce qu'il est impossible de trancher avec certitude en faveur de l'une d'elles. Mais même si la quête philosophique n'aboutit pas, elle reste *possible* et valable *en elle-même*. Ainsi, Strauss affirme-t-il, contre la négation de l'idée de la philosophie qui est à la base de l'historicisme et du relativisme, que l'exigence d'une recherche purement théorique sur un problème est toujours justifiée. D'autant plus que, comme les paragraphes précédents l'ont montré, le problème est grave puisqu'il nous place devant l'alternative : ou bien une vie sensée, fondée sur la recherche du droit naturel, sinon sur le droit naturel, ou bien le nihilisme, c'est-à-dire en pratique la barbarie. Que le sérieux de Strauss soit justifié ou non, c'est à chaque lecteur d'en juger. Mais il est difficile de nier que Strauss nous propose une réelle aventure philosophique, avec toute la radicalité que l'on est en droit d'en attendre.

Le paragraphe 7 passe à la situation actuelle du problème du droit naturel. Autrement dit, aux ressources dont la recherche du droit naturel peut disposer aujourd'hui. Il n'y en a pas ou guère : à propos du droit naturel, on a quelques souvenirs vagues, mais pas de connaissance réelle. Par conséquent, nous dit Strauss, des études historiques sont nécessaires pour nous familiariser avec toute la complexité du problème. C'est ici que Strauss revêt le « masque » sous lequel il présente son travail de philosophe, celui d'un historien. Comptenu des obscurcissements progressifs dus à l'histoire de la philosophie, aux édulcorations des enseignements des philosophes, et peut-être à la philosophie moderne elle-même, il est nécessaire, pour faire de la philosophie, c'est-à-dire pour reprendre encore et à nouveau la tentative de remplacer une opinion par une connaissance, de faire des études historiques pour rappeler les problèmes fondamentaux et les alternatives fondamentales. Il est donc clair que les études historiques entreprises par Strauss ne sont pas historicistes, relativistes, pour lui, il y a dans l'histoire, des choses qui ne changent pas et qui sont ce qu'il appelle, après Socrate, « les choses les plus importantes ». Mais il ne s'agit pas seulement d'une prise de position. Il est un fait, et Strauss l'a déjà évoqué dans cette introduction, que la position de l'historicisme est contradictoire en elle-même et qu'elle a conduit à l'obscurantisme fanatique. Il est également un fait que le droit naturel, dont on se ressouvient après des moments où il a été particulièrement difficile de défendre les valeurs humaines, après la deuxième guerre mondiale, mais aussi après la « fin » des idéologies, après la prise de conscience de ce qu'il faut bien appeler la barbarie du communisme réel, il est également un fait que le droit naturel n'est pas aujourd'hui connu. On l'assimile rapidement à l'invocation des « droits de l'homme », mais cette invocation « politique » a pour fondement le droit naturel moderne. Et certains, et peut-être beaucoup, considèrent que les théories du droit naturel sont uniquement les théories du droit naturel moderne, fondées précisément sur l'individualisme et enclines à l'historicisme. Un philosophe contemporain aussi averti qu'Eric Weil, parle précisément de « droit naturel classique » à

propos des théories du droit naturel moderne, poussant ainsi ses lecteurs à penser qu'il n'y a pas de droit naturel dans l'Antiquité, alors même que Weil était un fort bon connaisseur d'Aristote, qu'il cite d'ailleurs quelques pages plus haut dans le même article. *Droit naturel et histoire* est un ouvrage d'histoire, c'est, Strauss le dit dans une lettre, un « précis raisonné de l'histoire du droit naturel ». Il y aurait beaucoup à dire sur cette question de la nécessité d'entreprendre des études historiques pour retrouver les problèmes dans toute leur fraîcheur. Mais je m'en tiendrai là.

Strauss en soulignant qu'il faut entreprendre des études historiques affirme ensuite que ces études ne feront pas disparaître la difficulté d'un examen impartial bien au contraire. Et, en citant Lord Acton, il affirme que la découverte de l'origine des idées, les définitions franches et les analyses sans concession « déchirent le voile derrière lequel la société dissimule ses divisions, elles rendent les combats politiques trop violents pour qu'un compromis soit possible et les alliances politiques trop précaires pour être praticables, et elles empoisonnent la politique avec toutes les passions des luttes sociales et religieuses. » Cette citation montre le caractère *politique* de la philosophie de Strauss. Strauss a souci de la politique parce qu'il se soucie du bien de la société et parce qu'il se soucie du bien du philosophe. Mais la philosophie n'est pas la politique, et la politique n'est pas la philosophie et ne peut être « philosophique ». La politique et la philosophie ne font pas bon ménage. Cet enseignement est, c'est le moins que l'on puisse dire, très traditionnel, très classique, mais étrangement, il est devenu paradoxal pour beaucoup d'entre nous dans la mesure où nous avons été élevés dans la tradition moderne où la philosophie est devenue de plus en plus politique, et même dans la tradition contemporaine, très fortement influencée par le marxisme, selon laquelle politique et philosophie étaient très liées. A l'heure des désenchantements des charmes et des pièges de l'aventure révolutionnaire, et des dévoilements déjà fort bien connus des horreurs perpétrées au nom de la révolution, l'affirmation selon laquelle la philosophie est politique en tant que cela implique une distance de la politique, pourrait bien nous ouvrir de nouveaux horizons de pensée, d'autant plus que cela ne signifie pas que la vie bonne ne soit pas possible, bien au contraire. Strauss nous propose de revenir ainsi à la notion socratique de la philosophie politique, à une tradition dont il nous fait comprendre que nous ne la connaissons pas alors même que nous croyons la bien connaître. Avant lui, le regard que nous portions sur la tradition de la philosophie classique, c'est-à-dire de la philosophie antique et médiévale, était influencé de manière déterminante par les jugements que les modernes avaient portés sur toute la pensée pré-moderne.

Strauss conclut ce paragraphe en soulignant que le danger souligné par Lord Acton, qui est le danger de la vérité toute nue en politique, ne peut être surmonté qu'en quittant le domaine politique. On ne peut combattre efficacement pour la justice et vivre quelque temps, disait Socrate dans l'*Apologie*, que si l'on reste dans la vie privée. Or, la vie privée, c'est la vie philosophique. La théorie, l'examen théorique, ne saurait avoir lieu sur la scène publique. On ne peut donc servir le bien politique (et nous avons bien vu que Strauss a ce but) qu'en quittant la sphère politique.

Le paragraphe sept traitait de l'état de la question (le caractère flou de la connaissance du droit naturel), de la manière de parvenir à une connaissance (les études historiques), et de la nécessité de mener cette enquête dans une recherche indépendante de la vie politique directe. Le paragraphe huit traite de l'état de la question du point de vue des positions qui s'affrontent et du problème fondamental que l'on rencontre à propos du droit naturel. Il souligne d'abord que prendre position sur la question du droit naturel implique de se ranger dans l'un des deux camps aujourd'hui en conflit sur cette question. Ces deux camps sont nous dit Strauss, les progressistes de différentes espèces d'un côté, et les thomistes, qu'ils soient ou non catholiques. Ce conflit persiste, quarante ans plus tard, mais il est peut-être plus confus encore dans la mesure où les progressistes qui ne peuvent plus être révolutionnaires se sont en quelque sorte rabattus, assez paradoxalement, sur « les droits de l'homme », comme dernier drapeau. Cela nous montre que la distinction de la recherche théorique et de la politique est peut-être nécessaire, tant pour la cité que pour la vie et la pratique du philosophe (la recherche et l'enseignement), et que si le philosophe se soucie de la cité, son activité n'est jamais sans risque. Mais il est vrai *aussi* que ces deux positions antagonistes sont également des positions théoriques. Le travail de la recherche devra donc les examiner impartialement.

Et Strauss passe au « problème fondamental du droit naturel », qui est aussi bien celui des disciples de saint Thomas que des progressistes. Ni les uns ni les autres ne peuvent échapper à la difficulté fondamentale. C'est que le droit naturel sous sa forme classique est lié à une vision téléologique de l'univers. Et il résume en une phrase cette conception : « tous les êtres naturels ont une fin naturelle, une destinée naturelle, qui détermine le genre d'opération qui est bon pour eux. Dans le cas de l'homme, la raison est requise pour discerner ces opérations : la raison détermine ce qui est par nature juste du point de vue ultime de la fin naturelle de l'homme. » Le droit naturel sous sa forme classique est lié à une conception finaliste du monde, et les modernes sont habitués à considérer la finalité comme une erreur, pour ne pas dire plus. Et cette conception, la science naturelle moderne semble l'avoir réduite à néant. Du point de vue décisif, le conflit semble avoir été tranché en faveur de la conception non-téléologique de l'univers. Il semblerait donc qu'il soit absurde de défendre le droit naturel classique, comme le font les thomistes et comme le fait la doctrine sociale de l'église catholique. Cependant, on peut tirer de la victoire de la science naturelle moderne deux conclusions opposées : selon la première, la conception moderne, mécaniste, non-téléologique, de la nature, doit s'appliquer à l'homme et aux choses humaines. Mais alors de graves difficultés surgissent dans la mesure où il semble impossible d'expliquer ou de comprendre convenablement les actions humaines en les concevant simplement comme produites par des désirs et des impulsions. Assurément, on a essayé. Et l'histoire de ces essais pourrait être instructive. A cause de ces difficultés, c'est la deuxième solution qui a prévalu, qui apparaît comme une solution de compromis. Elle instaure un dualisme, caractéristique de la modernité, dit Strauss, entre une science naturelle non-téléologique et une science de l'homme téléologique. Et Strauss souligne que ce faisant, les

thomistes sont contraints de rompre avec saint Thomas et avec Aristote, puisque ces derniers avaient une conception unifiée de l'univers, l'homme faisant partie de la nature et ayant une nature, une fin propre à l'intérieur de ce cosmos.

Ce paragraphe se termine donc par l'affirmation de l'existence d'une difficulté considérable à la défense du droit naturel classique vers lequel cependant Strauss nous avait en quelque sorte préparés nous orienter. Nous croyions trouver une solution satisfaisante et il nous la subtilise au dernier moment. Impossible, dit-il, de trouver une solution adéquate au problème du droit naturel tant que le problème fondamental de la cosmologie ne sera pas résolu.

L'introduction se conclut par un petit paragraphe qui diminue encore nos espoirs de voir traiter les choses en grand, majestueusement et triomphalement. Ce problème ne sera pas traité dans l'ouvrage qui suit, qui tentera seulement de clarifier l'aspect du problème du droit naturel qui peut l'être dans les limites des sciences sociales. En d'autres termes, la difficulté dite fondamentale ne sera pas traitée, mais on s'occupera de clarifier localement, dans les sciences de l'homme, certaines difficultés précises, à savoir, nous dit Strauss ici, les raisons pour lesquelles les sciences sociales rejettent aujourd'hui le droit naturel, c'est-à-dire 1/ l'histoire et 2/ la distinction entre faits et valeurs. C'est là une limitation considérable de la portée du livre. Qui ne correspond d'ailleurs, semble-t-il, qu'aux deux premiers chapitres de l'ouvrage. Tout se passe comme si Strauss, après avoir alléché ses lecteurs par la perspective d'un examen d'ensemble de la question du droit naturel et de ses implications, nous disait qu'il ne saurait entreprendre une tâche aussi considérable. Et pourtant, à le lire, il est clair qu'il fait bien plus que simplement clarifier un aspect local, « secondaire ». Ou plutôt en traitant de points en apparence « secondaires », il retrouve les problèmes les plus importants. Mais cela fait que devant son œuvre on est partagé entre d'un côté l'impression qu'il ne s'agit que d'études particulières, particulièrement fouillées et érudites mais de peu de portée, et d'un autre côté l'expérience tout à fait extraordinaire d'une pensée qui nous fait appréhender les choses les plus importantes. En d'autres termes, Leo Strauss ressemble tout à fait à cet homme qui disait qu'il ne savait qu'une seule chose, c'est qu'il ne savait rien, et qui passait son temps à démolir les prétentions de ceux qui prétendaient savoir alors qu'ils ne savaient pas. Et comme Socrate, tout en affirmant et en réitérant constamment l'affirmation de son non-savoir, nous découvrait d'abord un certain enseignement positif, et ensuite nous donnait cette expérience de la pensée philosophique, ce plaisir de penser, Strauss affirme constamment qu'il n'est qu'un homme soucieux de comprendre qui doit pour ce faire entreprendre des études historiques fastidieuses et incertaines et en même temps, il nous enseigne quelque chose sur les choses humaines et il nous donne cette expérience de la vie philosophique.