



Aristote, Leo Strauss et le droit naturel

Daniel Mansuy

Volume 70, numéro 2, juin 2014

URI : <https://id.erudit.org/iderudit/1029154ar>

DOI : <https://doi.org/10.7202/1029154ar>

[Aller au sommaire du numéro](#)

Éditeur(s)

Faculté de philosophie, Université Laval

Faculté de théologie et de sciences religieuses, Université Laval

ISSN

0023-9054 (imprimé)

1703-8804 (numérique)

[Découvrir la revue](#)

Citer cet article

Mansuy, D. (2014). Aristote, Leo Strauss et le droit naturel. *Laval théologique et philosophique*, 70(2), 315–329. <https://doi.org/10.7202/1029154ar>

Résumé de l'article

L'article que nous présentons est une analyse de la lecture que fait Leo Strauss du passage où Aristote distingue entre la justice naturelle et la justice positive. Tout en voulant s'écarter des interprétations thomiste et marsilienne, Strauss suggère une position paradoxale qui, tout en admettant qu'il y a un droit naturel, rejette l'existence des principes de justice immuables. Notre thèse est que l'interprétation de Strauss n'est pas complètement fidèle au texte d'Aristote, et présente en fait sa propre position comme étant aristotélicienne.

ARISTOTE, LEO STRAUSS ET LE DROIT NATUREL

Daniel Mansuy

Instituto de Filosofía
Universidad de los Andes, Santiago, Chili

RÉSUMÉ : L'article que nous présentons est une analyse de la lecture que fait Leo Strauss du passage où Aristote distingue entre la justice naturelle et la justice positive. Tout en voulant s'écarter des interprétations thomiste et marsilienne, Strauss suggère une position paradoxale qui, tout en admettant qu'il y a un droit naturel, rejette l'existence des principes de justice immuables. Notre thèse est que l'interprétation de Strauss n'est pas complètement fidèle au texte d'Aristote, et présente en fait sa propre position comme étant aristotélicienne.

ABSTRACT : The article we are submitting intends to analyze the interpretation proposed by Leo Strauss of the passage in which Aristotle makes the distinction between Natural Justice and Positive Justice. While attempting to distance himself from Thomist and Marsilius-based interpretations, Strauss suggests a paradoxical position which, while admitting natural right, rejects the existence of principles of immutable justice. Our thesis is that Strauss's interpretation is not faithful to Aristotle's text and that he actually presents his own position as if it were Aristotelian.

Or, le combat de nos ancêtres contre Rome fut grandiose. Il y a les deux grands combats : le combat juif contre Rome, et le combat allemand contre Rome. Les Germains eurent plus de succès du point de vue militaire. Ils vainquirent les Romains ; nous, nous avons été vaincus. Cependant, la victoire ou la défaite ne sont pas les critères les plus élevés¹.

I. LEO STRAUSS ET LE DROIT NATUREL

La question du droit naturel a été l'un des problèmes centraux des recherches et des préoccupations de Leo Strauss. En effet, ce fut le sujet de ses *Conférences Charles Walgreen* qu'il dicta à Chicago en 1948 et qui furent publiées plus tard sous le titre *Natural Right and History*². Il revint ensuite sur ce sujet dans l'article intitulé « Natural Law », dont la première publication, datant de 1968, est reproduite dans le

1. Leo STRAUSS, *Pourquoi nous restons juifs*, trad. Olivier Sedeyn, Paris, La Table Ronde, 2001, p. 28.

2. *Droit naturel et histoire*, trad. Monique Nathan et Éric de Dampierre, Paris, Flammarion, 1986.

recueil posthume *Studies in Platonic Political Philosophy*³. Dans ces travaux, Strauss analyse les diverses conceptions du droit naturel et les critiques les plus importantes qu'a connues cette notion tout au long de l'histoire. L'analyse de Strauss sur l'origine et le développement de l'idée de droit naturel est particulièrement lucide et pénétrante.

En termes très généraux, nous pouvons rappeler que pour Strauss la crise de la modernité trouve son origine dans l'oubli de la notion de droit naturel, c'est-à-dire de l'idée qu'il puisse exister des actions justes ou injustes par nature. Selon lui, le droit naturel moderne — dont les représentants les plus importants seraient Hobbes et Locke — est fondé sur une idée qui subvertit radicalement la compréhension traditionnelle du juste et de l'injuste. Ainsi, pour Hobbes, le droit naturel est fondé sur le droit à la vie et sa propre conservation. Chez l'homme donc, les droits sont premiers et précèdent les devoirs, puisque l'idée même de justice trouve son origine dans un droit. Dans ce sens, on peut dire que seuls les droits sont vraiment inconditionnels, puisque les devoirs sont relatifs aux droits. Dans la perspective moderne, et cette idée survivra largement à l'auteur du *Léviathan*, il est un droit qui occupe une place fondamentale : celui de l'autoconservation. À partir de ce droit découlent les autres droits et, ce qui n'est pas moins important, les devoirs. Le développement de cette position aboutira plus tard à un rejet assez généralisé de l'idée même de droit naturel : cette dernière n'est plus jugée utile pour trouver des critères valides de justice. D'une certaine manière, nous pourrions dire qu'à partir de cette perspective, l'homme perd le sens moral de ses actions (que Kant tentera, à sa façon, de reconstruire plus tard). Selon Strauss cette perte de l'idée de droit naturel est la cause du « nihilisme » et de « l'obscurantisme fanatique » propres à la modernité⁴. Car, si nous ne pouvons pas justifier nos actes, ou si tous nos actes sont fondés sur des prémisses arbitraires, alors il n'y a pas de discussion rationnelle possible autour du bon et du juste. Pour reprendre les termes de Strauss, rejeter l'idée du droit naturel implique la supposition que tout droit est positif, et qu'en conséquence nous manquons de critères externes pour juger le droit positif : alors, tout est possible⁵.

Au moins en apparence, Strauss s'efforce de rétablir l'idée de droit naturel, selon laquelle il existe des choses qui sont par nature justes ou injustes. Sa démarche implique de laisser de côté les préjugés historicistes pour se pencher sur les œuvres des Anciens, autrement que comme sur des pièces de musée. Bien entendu, on peut penser qu'ils se sont trompés, mais on ne peut nullement parvenir à cette conclusion sans une analyse sérieuse et réfléchie de leurs positions, sans revenir sur leurs argumentations et conclusions. Partant de ces postulats de lecture, Strauss s'interroge sur le sens du droit naturel chez Aristote. Dans les lignes qui suivent, nous nous intéresserons à l'interprétation que fait Strauss dans son ouvrage *Natural Right and*

3. *Études de philosophie politique platonicienne*, trad. Olivier Sedeyn, Paris, Belin, 1992, p. 195-208.

4. *Droit naturel et histoire*, p. 18. Cf. Thomas HOBBS, *Leviathan, or Matter, Form and Power of a Commonwealth Ecclesiastical and Civil*, Chicago, Encyclopaedia Britannica, 1990, chap. XVII.

5. Cf. l'introduction de *Droit naturel et histoire*.

History et dans son article sur la loi naturelle du célèbre passage où Aristote distingue la justice naturelle de la justice légale⁶.

II. LEO STRAUSS INTERPRÈTE D'ARISTOTE ET DES ACTES JUSTES PAR NATURE

Le problème du juste naturel retient l'attention d'Aristote dans le livre V de l'*Éthique à Nicomaque*⁷, où quelques lignes, dont l'interprétation est difficile, sont consacrées à ce sujet. Il distingue le juste naturel et le juste conventionnel comme deux composantes du juste politique⁸, et définit ensuite ces deux notions : la justice naturelle est « ce qui présente partout la même puissance », et la justice conventionnelle est « ce qu'il est au départ totalement indifférent d'instituer d'une façon ou d'une autre, mais qui, une fois établi, prend son importance ». Ensuite, Aristote critique les sophistes qui croient que toute justice est conventionnelle, en partant du constat que les choses justes changent, ce qui serait incompatible avec leur prétendu caractère naturel. Cependant, le philosophe grec, tout en acceptant qu'en ce qui concerne les hommes la justice est toujours sujette aux changements, observe que cela n'empêche pas l'existence simultanée d'une justice naturelle et d'une justice non naturelle. Autrement dit, le Stagirite veut affirmer en même temps (i) que toute justice humaine varie et (ii) qu'il y a bel et bien une justice naturelle différente de la justice légale. Quelques lignes plus loin, il conclut le paragraphe en signalant qu'« il en va ainsi des prescriptions qui ne sont pas justes naturellement, mais varient en fonction des hommes et elles ne sont pas identiques partout dès lors que les régimes politiques ne le sont pas non plus, sauf qu'il n'y a qu'un seul régime partout qui doit d'après nature être le meilleur⁹ », ce qui constitue un indice assez clair du rapport de la question du juste naturel avec l'étude du meilleur régime politique.

Quel sens précis peut avoir cette démonstration aristotélicienne aussi concentrée que laconique ? Avant de nous en proposer sa propre lecture, Strauss nous rappelle certaines des interprétations majeures dont ce passage a été l'objet au fil du temps. Thomas d'Aquin, par exemple, interprète cette affirmation de manière restrictive, en disant que, bien que les règles de justice puissent varier en certains cas exceptionnels, les principes de justice sont immuables en eux-mêmes. Strauss considère philosophi-

6. Cf. Allan BLOOM, « Leo Strauss : September 20, 1899-October 18, 1973 », *Political Theory*, 2 (1974), p. 373-392. Sur Leo Strauss et le problème du droit naturel, voir Stewart UMPHREY, « Natural Right and Philosophy », *Review of Politics*, 53 (1991), p. 19-39 ; Olivier BERRICHON-SEDEYN, « Leo Strauss et le droit naturel », dans Jean-Pierre DELANGE, éd., *Lectures de Leo Strauss*, Clermont-Ferrand, Dijon, CRDP, 1999, p. 27-43 ; et Lionel PONTON, « Le droit naturel aristotélicien comme division du droit politique », *Laval théologique et philosophique*, 47, 3 (1991), p. 367-378.

7. *Éthique à Nicomaque* V, 7, 1134b-1135a7. Nous suivons la traduction de Richard Bodéüs, chez Garnier Flammarion, 2004.

8. Richard BODÉÜS affirme que l'inclusion du juste naturel et du juste légal à l'intérieur du « juste politique » doit être prise avec soin, puisqu'Aristote ne restreindrait pas la justice à l'intérieur de la cité, mais il parlerait plutôt de la justice considérée en général, cf. son article « Les fondements naturels du droit et la philosophie aristotélicienne », dans *La véritable politique et ses vertus selon Aristote. Recueil d'études*, Louvain, Peeters, 2004, p. 119-155.

9. *Éthique à Nicomaque* V, 7, 1134b18-1135a5.

quement invalide la position thomiste, car elle serait inspirée par des éléments apportés par la Révélation : à strictement parler, cette interprétation relèverait de la théologie plutôt que de la philosophie. Marsile de Padoue propose, lui, une autre explication dans son ouvrage *Defensor Pacis*. Sa lecture est sensiblement différente de celle de saint Thomas : le Padouan affirme que le droit naturel est, en vérité, une forme particulière de droit positif, en ce qu'il se compose de règles de justice universellement reconnues. Le droit naturel est, en fin de compte, celui au sujet duquel « presque tous s'accordent », c'est-à-dire l'ensemble des préceptes qui dépendent « d'institutions humaines », mais qui « par translation se disent droit naturel¹⁰ ». Marsile croit suivre Aristote, mais il est clair qu'il met à terre l'idée de droit naturel en la vidant de son contenu. Si le droit naturel exige le consentement pour exister comme tel, alors on ne parle que de droit conventionnel. Nous l'enseignons comme naturel en raison d'une question pédagogique, mais il ne s'agit que d'un recours rhétorique sans validité philosophique. Si l'idée de Marsile peut être jugée cohérente avec la variabilité de tout droit naturel prêchée par Aristote, elle paie toutefois un coût très élevé en niant l'idée même de justice naturelle.

Pour Leo Strauss, les deux interprétations sont insuffisantes. Premièrement, nous dit-il, Aristote s'éloigne de Platon dans ce passage car, en principe, il ne peut y avoir de contradiction entre la justice et les exigences de la communauté politique : elles doivent être compatibles¹¹. Cependant, Aristote dit aussi que toute justice est variable : c'est la phrase la plus difficile et la plus controversée du texte. Selon Strauss, le philosophe grec ne pense pas tant en termes de principes généraux qu'en termes de problèmes concrets. Autrement dit, tout conflit humain sous-entend nécessairement la possibilité d'une solution juste : le droit naturel n'est pas autre chose que l'ensemble de ces décisions justes. Ainsi compris, il contient nécessairement un degré très élevé d'incertitude, puisqu'il est impossible de généraliser de manière correcte l'infinité des situations particulières. Strauss ne nie pas que toute décision éthique implique la conformité à des principes relatifs à la justice distributive et commutative. Mais la question n'est pas tant celle-là, que celle de savoir si ces principes sont ou non immuables. Strauss pense que, dans certains cas extrêmes, il peut y avoir un conflit entre d'une part les exigences de la justice distributive et commutative, et d'autre part la survie de la communauté politique à laquelle on appartient. Dans ces cas extrêmes, poursuit Strauss, la sécurité publique est la loi suprême. Il est impossible de fixer à l'avance des limites à ce qu'une société peut faire dans une guerre. Cela dépendra beaucoup plus de ce dont l'ennemi sera disposé à faire que de nous-mêmes. Nous ne pouvons pas, à l'avance, imposer des limites à ce que nous pourrions faire, car nous ignorons si notre adversaire a des limites et, s'il en a, nous ne savons pas de quelle nature elles sont. Nos propres limites dépendent, en conséquence, de la malignité de l'autre, et alors nous devons être disposés à utiliser des moyens que normalement nous appel-

10. *Defensor Pacis*, II, 12, 7. Pour une interprétation différente de celle de Strauss à propos de Marsile et le droit naturel, voir Jeannine QUILLET, *La philosophie politique de Marsile de Padoue*, Paris, Vrin, 1970, p. 133-151.

11. Cf. *Politique*, III, 10, 1281a20.

lerions mauvais, si jamais la survie de notre communauté politique était mise en péril. Cela, nous dit Leo Strauss, est conforme au droit naturel¹².

D'un autre côté, l'affirmation qui conclut le passage d'Aristote, selon laquelle un seul régime « est par nature le meilleur partout » est interprétée par Strauss de manière restrictive : pour le penseur allemand, Aristote pense qu'il existe un régime, c'est-à-dire « le régime le plus divin », qui est une « espèce particulière de royauté, l'unique régime qui n'a pas besoin de droit positif d'aucune espèce¹³ ». Mais, nous pourrions ajouter que, même ce régime, jugé comme le meilleur, devrait si sa propre survie était mise en jeu, être disposé à réaliser des actes qui sont en général considérés comme injustes : en effet, pour le meilleur régime la loi suprême peut également être la sécurité publique.

III. DIFFICULTÉS DE LA POSITION DE STRAUSS

L'interprétation straussienne a été durement critiquée par John Finnis. Pour ce dernier, Strauss rejoint de ce point de vue Arendt, Voegelin, Rawls et Dworkin. Tous ces auteurs sont des représentants de la tradition moderne, en ce sens qu'ils n'acceptent pas l'existence de préceptes moraux absolus n'admettant aucune exception¹⁴. L'accusation de Finnis est particulièrement sévère puisqu'il est évident que Strauss ne se considère pas lui-même comme un Moderne, mais revendique plutôt une inscription dans la philosophie politique classique. Même sur ce point si difficile, Strauss prétend être plus proche d'Aristote que de Machiavel ou de Weber : pour lui, c'est plutôt Thomas d'Aquin qui s'éloignerait de la doctrine classique incarnée par Aristote¹⁵. Mais, qu'a voulu dire Aristote, au juste, dans le passage cité ? Est-il possible d'interpréter la pensée du philosophe grec comme le fait Strauss sans aller plus loin que ce que nous autorisent les textes ? La thèse de Strauss est certes intéressante, mais certains de ses éléments méritent d'être discutés.

Sur un point, la lecture straussienne est irréfutable : le passage de l'*Éthique à Nicomaque* est obscur. Ce qu'Aristote a voulu dire n'est ni clair ni évident. Le philosophe de Stagire nous dit que le juste naturel ne varie pas en ce qui concerne les

12. Leo STRAUSS, *Droit naturel et histoire*, p. 144-149. Une idée analogue dans « La loi naturelle », p. 200 : « [...] quelquefois (dans des situations extrêmes ou dans l'urgence) il est juste de s'écarter même des principes les plus généraux du droit naturel ».

13. ID., « La loi naturelle », p. 199. Une interprétation semblable dans « De la philosophie politique classique », dans *La renaissance du rationalisme politique classique*, trad. Pierre Guglielmina, Paris, Gallimard, 1993, p. 112.

14. Cf. John FINNIS, « Aristóteles, santo Tomás y los absolutos morales », dans Alfonso GARCÍA MARQUÉS, Joaquín GARCÍA HUIDOBRO, éd., *Razón y Praxis*, Valparaíso, Edeval, 1994, 319-336. La théorie de Finnis concernant les normes morales de caractère absolu est développée dans son livre *Moral Absolutes : Tradition, Revision and Truth*, Washington, Catholic University of America Press, 1991.

15. Il dit même qu'on ne peut pas « comprendre une œuvre comme l'*Esprit des lois* de Montesquieu, si l'on méconnaît qu'il a été dirigé contre la doctrine thomiste du droit naturel. Montesquieu a essayé de redonner à l'art politique une portée que le thomisme avait considérablement restreinte » (*Droit naturel et histoire*, p. 151).

dieux¹⁶, mais qu'en ce qui concerne les hommes, toute justice varie. Cependant, Aristote ne précise pas davantage sa pensée sur ce sujet. Leo Strauss déduit, à partir de la variabilité du juste naturel, la variabilité de toute norme de droit naturel : il n'y a donc aucun précepte qui soit immuable. Il n'existe pas de normes sans exception. Pourtant, Strauss nous suggère ensuite qu'il y aurait une norme n'admettant pas d'exception : dans les cas extrêmes, le salut public est la loi suprême. Il faut dire d'abord que l'expression est très énigmatique, parce qu'elle reprend, même s'il le fait d'une façon nuancée, une formule plus ou moins courante parmi les philosophes politiques modernes. Montesquieu¹⁷, Spinoza¹⁸, Hobbes¹⁹, Machiavel²⁰ et Locke²¹ avaient dit, chacun à sa façon, à peu près la même chose²². Autrement dit, la formule straussienne est, à certains égards, une formule plus proche de la philosophie moderne que de la philosophie classique, tout en sachant que Strauss prend plutôt parti pour les Classiques²³. Il est vrai que Strauss ne fonde pas le précepte sur les droits individuels, comme la plupart des Modernes, mais la parenté est bien réelle. Ce n'est pas faire injure au grand lecteur qu'était Leo Strauss que de supposer que, bien évidemment, il

-
16. Signalons que, pour Pierre Pellegrin, l'allusion aux dieux ne peut être qu'ironique, puisqu'Aristote nie la possibilité qu'il puisse y avoir des rapports de justice entre eux : « Or quels genres d'action faut-il leur attribuer ? Sont-ce les actions justes ? On les rend plutôt ridicules si on les fait passer entre eux des contrats, restituer des dépôts et accomplir tous les actes de ce genre » (*Éthique à Nicomaque*, X, 1178b10-12). Cf. l'introduction de Pierre PELLEGRIN à sa traduction de la *Politique* (qu'il intitule d'ailleurs *Les Politiques*), chez Garnier Flammarion, 1993, p. 38.
 17. « LE SALUT DU PEUPLE EST LA SUPRÊME LOI » (texte original en lettres majuscules) ; et puis : « Qui ne voit que la défense naturelle est d'un ordre supérieur à tous les préceptes ? » (*De l'Esprit des lois*, XXXI, 23 et XXVI, 7).
 18. « Ne faut-il pas, dans ces conditions, conclure que le salut du peuple est la loi suprême, par rapport à laquelle toute législation tant humaine que divine ne s'affirme plus qu'à un rang subordonné ? » (*Traité théologico-politique*, XIX, dans *Œuvres complètes*, Paris, Gallimard, 1988, p. 887).
 19. « Tous les devoirs de ceux qui gouvernent, sont compris dans cette seule maxime, que le salut du peuple doit être le salut suprême » (*Le Citoyen*, XIII, 2, p. 229, trad. Samuel Sorbière, Paris, Garnier Flammarion, 1982. Voir aussi *Léviathan*, XXX).
 20. « En effet, là où il est tout à fait question de décider du salut de la patrie, il ne doit y avoir aucune considération de ce qui est juste ou injuste, compatissant ou cruel, louable ou ignominieux ; au contraire, laissant de côté tout autre égard, il faut suivre entièrement ce parti qui lui sauve la vie et préserve sa liberté » (*Discours*, III, 41, trad. Alessandro Fontana et Xavier Tabet, Paris, Gallimard, 2004, p. 523).
 21. « Je pense que l'on m'accordera aisément ceci : quiconque légifère dans un autre but que la sûreté du gouvernement et la protection de la vie, des biens et de la liberté du peuple, c'est-à-dire la préservation de l'ensemble de la société, en subira les plus sévères châtiments devant le Grand Tribunal » (*Essai sur la tolérance*, dans *Lettre sur la tolérance et autres textes*, trad. J.-F. Spitz, Paris, Garnier Flammarion, 1992, p. 114).
 22. « Strauss's classic natural right shares with modernity more than he would care to admit. In practice, it follows Machiavelli and Hobbes in making peace, stability, and preservation the supreme ends of politics, and sanctioning whatever is necessary to attain them » (Shadia DRURY, « Leo Strauss's Classic Natural Right Teaching », *Political Theory*, 15 [1987], p. 311).
 23. L'allusion de Strauss est, répétons-le, énigmatique, car elle suppose que le droit naturel aristotélicien n'est pas si éloigné du droit naturel moderne, et c'est justement l'opposition entre la pensée classique et la pensée moderne qui constitue l'un des axes de sa réflexion politique. Dans une lettre adressée à H.-G. Gadamer, Leo Strauss dit que les différences herméneutiques entre eux sont dues, en dernier ressort, à la « querelle des Anciens et des Modernes, querelle dans laquelle nous avons choisi des camps différents » (cf. H.-G. GADAMER-Leo STRAUSS, « Correspondance autour de *Vérité et Méthode* », *Philosophie*, 75 [2002], p. 76-86).

n'ignorait pas ces faits²⁴. Par-delà cette difficulté, il nous semble que son interprétation reste problématique si nous la soumettons à un examen critique et si nous lisons avec attention les différents textes qu'Aristote consacre à ce sujet.

Au livre II de l'*Éthique à Nicomaque*, Aristote nous dit qu'« il n'y a pas dans tout genre d'action ou d'affection une moyenne à trouver. Quelques-unes, en effet, ont un nom qui, d'emblée les associe à la perversité », et avec ce genre d'actions, il n'y a jamais « possibilité d'une attitude correcte ; au contraire, il y a toujours faute ». Aristote cite comme exemple trois passions (jubilation maligne, impudence et envie) et trois actions (adultère, vol et meurtre) comme exemples d'agissements qui ne doivent jamais être réalisées. Le texte est clair et ne semble pas admettre de nuances : il y a des actions qui, en aucun cas, ne pourraient être qualifiées comme justes et qui, en aucun cas, ne pourraient être « bien réalisées ». Aristote renforce cette idée quand il signale que « l'on ne peut trouver bien ou mal, dans ces conditions, de commettre, par exemple, l'adultère avec celle qu'il faut, quand il faut et de la manière qu'il faut ». C'est-à-dire qu'il existe un genre d'actions dont, même en méconnaissant les circonstances exactes de réalisation concrète, nous pouvons appeler mauvaises sans ambiguïtés²⁵. Quelques pages plus loin, au premier chapitre du livre III, Aristote traite la question des actions volontaires. Il s'interroge notamment sur le statut d'actions forcées : jusqu'où va notre liberté si quelqu'un nous force à réaliser une action ? Dans quelle mesure les actions réalisées sous la contrainte peuvent-elles être appelées volontaires ? Aristote sait bien qu'il s'agit d'un problème difficile, et admet en conséquence que, si quelqu'un fait ce qu'il ne doit pas faire « en raison du genre des maux qui dépassent la nature humaine, et que nul ne peut supporter », il est normal que nous soyons indulgents avec lui. Autrement dit, la pression externe peut, en principe, excuser un certain genre d'actions que nous appellerions, normalement, mauvaises sans trop d'hésitations. Mais, plus loin, Aristote nuance cette position. Toutes les actions que nous appelons mauvaises ne sont pas dignes d'excuse si elles sont réalisées sous une contrainte : « En revanche, il est sans doute certains actes auxquels on ne peut se laisser contraindre. Au contraire, il faut plutôt mourir en subissant

24. Ajoutons encore que plusieurs textes de Strauss traitent cette question, directement ou indirectement (pour n'en mentionner que deux, voir « La doctrine de Locke sur la loi naturelle », dans *Qu'est-ce que la philosophie politique*, Paris, PUF, 1992, p. 209 ; et « Comment étudier le *Traité théologico-politique* de Spinoza », dans *La persécution et l'art d'écrire*, Éditions de l'Éclat, 2003, p. 220). En tout état de cause, Aristote nie explicitement que la guerre puisse être la fin de la cité, et il n'est pas raisonnable de supposer que, dans certaines circonstances, tout doit être subordonné au succès dans la guerre : « Il faut donc évidemment considérer comme bons tous les soins <qu'on prend> pour préparer la guerre, non comme fin ultime de tout, mais comme moyen en vue de cette <fin>. Et le rôle du bon législateur c'est de savoir, devant une cité, une race d'homme ou toute autre communauté, comment ils pourront avoir part à une vie heureuse, c'est-à-dire au bonheur approprié à ce qu'ils sont » (*Politique*, VII, 2, 1325a5-7, nous suivons la traduction citée de Pierre Pellegrin). Péguy avait bien vu la question concernant la guerre : « Un homme de l'ancienne guerre préfère être vaincu dans des circonstances qui prouvent que sa défaite est accidentelle, fortuite, qu'elle vient du hasard, des circonstances, qu'il est réellement le plus fort, plutôt que d'être vainqueur dans des circonstances qui prouvent que sa victoire est additionnelle, fortuite, qu'elle vient du hasard, des circonstances ; un moderne, au contraire, un homme de la guerre moderne, prend de toutes mains ; toute victoire lui est bonne, et qu'elle vienne du hasard autant que de sa vertu ; ce qui est acquis, est acquis ; tout ce qui est fait est fait ; c'est une victoire » (*Œuvres complètes en prose*, vol. II, Paris, Gallimard [coll. « Bibliothèque de la Pléiade »], 2001, p. 176).

25. *Éthique à Nicomaque*, II, 6, 1107a.

les plus terribles tourments ». Aristote nous donne un exemple pris chez Euripide : « En effet, l'Alcméon d'Euripide invoque des raisons manifestement ridicules pour expliquer ce qui l'a contraint au matricide²⁶ ». Cette affirmation du philosophe grec est contraire à la supposition de Leo Strauss, selon laquelle la conduite d'une société lors d'une guerre « dépendra jusqu'à un certain point de ce que son ennemi — peut-être forcé et dépourvu de tout scrupule — l'obligera à faire²⁷ ». À la lumière des textes, nous ne pouvons pas affirmer que l'interprétation de Strauss soit compatible avec la pensée d'Aristote. Plus précisément, il faudrait dire qu'Aristote serait d'accord dans la plupart des cas, mais non dans tous les cas. En reprenant ses termes, nous pourrions dire que, en situation de guerre, les circonstances peuvent faire varier l'évaluation morale d'un certain nombre d'actions que normalement nous appellerions mauvaises. Mais, il y a des actions qui, même en temps de guerre ou sous des contraintes « qui dépassent la nature humaine », ne doivent pas être réalisées, et dans ce cas il vaut mieux mourir que consentir²⁸. Ce qui vaut pour l'individu vaut aussi pour la cité, puisque de même que le but des individus est de faire le bien, celui de la cité est que les citoyens réalisent de bonnes actions. Il nous semble que ces textes indiquent clairement l'existence de normes qui n'admettent aucune exception, et cela dans aucune circonstance²⁹. La variabilité du droit naturel n'implique pas la variabilité de toute norme de justice, et Aristote contredit d'une manière assez explicite cette lecture³⁰. La phrase selon laquelle les choses justes sont passibles de changement, requiert une explication différente de celle proposée par Strauss, parce que celle-ci suppose justement la négation du droit naturel : s'il est parfois juste de ne pas suivre le juste naturel, alors l'idée même de juste naturel perd son sens et sa signification³¹.

26. *Éthique à Nicomaque*, III, 1, 1110a19-25. La référence à Euripide correspond au fragment 68.

27. *Droit naturel et histoire*, p. 147.

28. Dans ce sens, Terence Marshall se trompe aussi quand il affirme, à propos de l'interprétation straussienne, que « contrairement à la morale moderne, l'éthique classique ne comporte pas des règles universelles » : l'éthique classique (au moins celle d'Aristote) comporte des normes universelles, bien que ses fondements soient très différents que ceux des normes modernes (cf. Terence MARSHALL, *À la recherche de l'humanité. Science, poésie ou raison pratique dans la philosophie politique de Jean Jacques Rousseau*, Leo Strauss et James Madison, Paris, PUF [coll. « Leviathan »], 2009, p. 323).

29. Nous pourrions ajouter d'autres références. Dans le contexte de sa critique à la *République* de Platon, Aristote parle de l'inceste comme étant « le comble de l'impudeur » (trad. J. Aubonnet), ce qui laisse peu de place pour admettre des exceptions (*Politique*, II, 4, 1262a36). Au livre VII de la *Politique*, il nous dit que la moralité de l'avortement se définira « par <le critère> de la sensation, c'est-à-dire, de la vie ». Autrement dit, l'avortement est acceptable si et seulement si l'embryon n'a pas reçu encore la vie (*Politique*, VII, 16, 1335b23-25). D'un autre côté, dans la *Rhétorique*, Aristote affirme qu'« il y a une justice et une injustice dont tous les hommes ont comme une divination et dont le sentiment leur est naturel et commun, même quand il n'existe entre eux aucune communauté ni aucun contrat ; c'est évidemment, par exemple, ce dont parle l'*Antigone* de Sophocle, quand elle affirme qu'il était juste d'enfreindre la défense et d'ensevelir Polynice ; car c'était là un droit naturel » (I, 13, 1373b7-13, trad. Médéric Dufour, Paris, Les Belles Lettres, 1960). Cf. Peter L. SIMPSON, « Aristoteles y la justicia natural », *Estudios Públicos*, 130 (2013), p. 1-22.

30. Cf. Pierre AUBENQUE, *La prudence chez Aristote*, Paris, PUF, 1997, p. 98, où l'auteur admet que, pour Aristote, il y a des actions qui ne doivent jamais être réalisées. Voir aussi, du même auteur, *Problèmes aristotéliens : philosophie pratique*, Paris, Vrin, 2011, p. 115-130 et 131-146.

31. Cf. Richard BODÉÛS, « Deux propositions aristotéliennes sur le droit naturel chez les continentaux d'Amérique », *Revue de Métaphysique et de Morale*, 3 (1989), p. 379.

Pour le dire d'une autre façon, dans cette question capitale d'éthique et de philosophie politique, Aristote serait selon Leo Strauss plus proche de Machiavel que de Thomas d'Aquin, plus proche de Hobbes et de Montesquieu que de Cicéron³². Strauss semble chercher chez Aristote une « troisième voie » entre une sorte d'« absolutisme thomiste » et le relativisme moderne³³. Néanmoins, bien qu'il soit certainement vrai que l'éthique admet un grand nombre de degrés et de nuances à l'heure d'analyser des problèmes particuliers, il est vrai aussi qu'en ce qui concerne l'exceptionnalité de certains principes moraux, il n'existe pas de troisième voie : ou bien l'on croit qu'il y a des préceptes sans exceptions, ou bien on admet des exceptions. Bien sûr, on peut discuter du nombre d'exceptions et de ce que sont les préceptes qui n'admettent pas d'exceptions, mais Strauss semble accepter la prémisse selon laquelle, sous certaines conditions, toutes les normes morales sont abolies (il semble penser surtout aux meurtres d'innocents en cas de guerre juste³⁴). En s'appuyant sur un passage très difficile d'Aristote, Strauss conclut que ce dernier ne croit pas qu'il y ait d'absolus moraux à proprement parler. Au fond, ce que nous suggère le penseur allemand, c'est que l'éthique d'Aristote est, au moins dans des situations extrêmes, conséquentialiste : la bonté d'une action, sous certaines circonstances, ne résiderait pas dans sa justice ou dans son injustice intrinsèque, mais plutôt dans ses conséquences. Il est certain qu'Aristote croit que nous devons considérer les conséquences avant de choisir une voie d'action, mais il n'affirme jamais, ni ne laisse entendre, que sous certaines circonstances extrêmes, on ne doit prendre en compte que les conséquences pour déterminer la moralité d'une action. Bien sûr, Aristote n'est pas aveugle face aux nécessités de la vie politique, et il connaît parfaitement les exigences de la *Realpolitik* : à la différence de Platon, il essaie précisément de concilier la justice avec la cité. Il suggère même que la sécurité de la cité est l'affaire des citoyens, et est conscient aussi qu'une cité sans valeur guerrière ne saurait survivre très longtemps³⁵. Seulement, la sécurité ne peut pas être obtenue aux dépens de la justice. Peut-être Aristote est-il conscient de la dimension tragique de tels choix, mais il ne pense pas qu'on puisse renoncer, même dans des cas extrêmes, à certaines considérations de justice : il y a des actes qui ne peuvent jamais être commis.

D'un autre côté, l'argument utilisé par Strauss pour fonder son interprétation de la variabilité du juste naturel présente à son tour quelques difficultés. Affirmer que,

32. « Il y a des actes si honteux et si infâmes qu'un sage ne les commettra jamais, même pour le salut de la patrie » (CICÉRON, *Traité des devoirs*, I, XLV, *Les stoïciens*, Paris, Gallimard [coll. « Bibliothèque de la Pléiade »], 1962, p. 550).

33. Rappels que dans la première partie de *Droit naturel et histoire*, Strauss avait critiqué durement la philosophie de Weber. Sur ce sujet, voir Raymond ARON, « Réponse à Leo Strauss », dans Max WEBER, *Le savant et le politique*, Paris, Plon, 1959, p. 31-52.

34. Dans sa « Lettre à Helmut Kuhn » il éclaire son propos : « [...] en examinant le droit naturel et sa variabilité, je n'envisage pas simplement la relation aux ennemis étrangers, mais également la relation aux ennemis de l'intérieur ; et non seulement la relation aux ennemis [...] je souligne la relation aux ennemis étrangers seulement parce que c'est le cas le plus évident et le plus courant dans lequel des hommes d'État nobles ne sont pas blâmés pour des actions qui seraient injustes dans des conditions normales ». Cette lettre a été recueillie dans le volume intitulé *La philosophie politique et l'histoire*, Paris, Le livre de poche, 2008, trad. Olivier Sedeyn, p. 189.

35. Cf. *Politique*, III, 10, 1281a20 ; III, 4, 1276b26 et III, 13, 1283a20.

dans des cas extrêmes, « le salut public est la loi suprême » équivaut à dire que la survie est le bien le plus précieux d'une communauté politique. Mais attribuer de tels propos à Aristote est un peu plus problématique. Comme l'a bien signalé Richard Bodéüs, « il saute aux yeux que l'interprétation de Strauss choque de front avec l'essentiel de la philosophie politique d'Aristote³⁶ », car celle-ci considère constamment que la « vie bonne » (propre à la cité) est supérieure à la survie (propre à la famille et au village). Les textes qui contredisent la position de Strauss sont nombreux. Limitons-nous à ne mentionner que les plus significatifs. Dans le contexte d'une critique de la politique platonicienne, Aristote nous dit que Socrate (Platon) se trompe, car il suppose que toute cité est constituée « en vue des <choses> indispensables [...] et non pas plutôt en vue du bien³⁷ ». Dans un autre passage, il nous dit que « c'est en vue des belles actions qu'existe la communauté politique et non en vue de vivre ensemble³⁸ ». En fait, au livre I de la *Politique*, le penseur grec avait établi une différence qualitative entre le village et la cité. S'il est vrai que la cité se constitue par la réunion de villages, ceci ne peut pas nous conduire à penser que la fin de la cité et celle du village ne diffèrent que quantitativement. En effet, le village surgit à cause des besoins « non quotidiens » de la vie (la guerre et le commerce seront les exemples avec lesquels Thomas d'Aquin tentera de compléter le passage), alors que la cité existe pour « bien vivre³⁹ ». Bien entendu, le « bien vivre » suppose le « vivre », mais le conflit ne saurait être résolu en sacrifiant le « bien vivre » : réaliser des actions injustes nous éloigne du bonheur, même si elles sont réalisées pour assurer la vie. En tout cas, la solution de la difficulté semble plus problématique que ne le prétend Strauss.

Le rejet de l'interprétation thomiste présente aussi un certain nombre de problèmes. Rappelons que pour saint Thomas, le droit naturel est immuable dans ses principes, mais flexible dans son application. En commentant le texte d'Aristote, Thomas dit que « ce qui est naturel en nous, comme appartenant à la raison même de l'homme, ne varie d'aucune façon », mais « ce qui se suit de la nature, comme les dispositions, les actions et les mouvements, varie dans certains cas⁴⁰ », comme dans le cas du dépôt⁴¹. Strauss ne prend pas en compte le commentaire de Thomas à l'*Éthique*, mais renvoie au traité de la loi de la *Somme théologique*⁴². Cependant, le traité de la loi de saint Thomas ne prétend à aucun moment être une interprétation de l'*Éthique* d'Aristote. Il est même un peu absurde de supposer qu'un traité de la loi

36. Cf. Richard BODÉÜS, « Deux propositions aristotéliennes sur le droit naturel chez les continentaux d'Amérique », p. 375.

37. *Politique*, IV, 4, 1291a18-19.

38. *Politique*, III, 9, 1281a2-3.

39. *Politique*, I, 2, 1252b27-30.

40. *Sententia Libri Ethicorum*, V, 7, 729.

41. Cf. Joaquín GARCÍA HUIDOBRO, « La recepción de la doctrina aristotélica sobre el derecho natural en el *Comentario de la Ética a Nicómaco* de Tomás de Aquino », *Anuario Filosófico*, 32 (1999), p. 225-250.

42. *Summa Theologiae*, I-II, q. 90-97. Voir la q. 94, sur la loi naturelle, et notamment l'article 5 où Thomas d'Aquin se demande si la loi naturelle peut changer. Sur ce problème voir James V. SCHALL, « A Latitude for Statesmanship? Strauss on St. Thomas », dans Kenneth DEUTSCH, Walter NICGORSKI, éd., *Leo Strauss. Political Philosopher and Jewish Thinker*, Lanham, Rowman & Littlefield, 1994, p. 211-230.

puisse être l'espace privilégié pour commenter l'*Éthique à Nicomaque*. Cette œuvre d'Aristote n'est certainement pas, à aucun point de vue, un traité de la loi. Aristote n'est nullement intéressé par la théorie des normes mais par celle de l'action. Il ne parle donc jamais de loi naturelle, ni de droit naturel, mais du juste naturel, de la justice naturelle. Dans ce sens, il est plus approprié, si on veut connaître l'interprétation donnée par Thomas d'Aquin du juste naturel, de lire son commentaire à l'*Éthique*. Dans ce texte, le penseur dominicain ne fait pas mention de la loi éternelle pour expliquer le juste naturel (et il s'agit de la référence qui semble gêner Strauss, car la définition de la loi naturelle dans la *Somme* est « la participation de la loi éternelle dans la créature rationnelle⁴³ »).

Dans une lettre adressée à Helmut Kuhn, qui avait publié un commentaire critique de *Natural Right and History*, Strauss développe un peu plus sa critique de l'interprétation thomiste⁴⁴. Il nous dit que « la doctrine de la loi naturelle de Thomas diffère radicalement de toute doctrine aristotélicienne équivalente parce qu'il n'existe pas de *sinderesis*, pas d'*habitus* des principes pratiques chez Aristote⁴⁵ ». Mais justement, le problème réside dans ce qu'il n'y a pas, à strictement parler, de théorie de la loi naturelle chez Aristote : prétendre le contraire revient à forcer la lecture d'un texte qui ne nous y invite pas. En conséquence, nous ne devons pas être étonnés de ne pas trouver chez Aristote un équivalent de la loi naturelle thomiste. Et comme cela a été noté par R. Bodéüs, s'il est vrai que chez Aristote il n'y a pas de *sinderesis*, il est indéniable qu'il existe, en contrepartie, une conception de la loi naturelle comprise comme une sorte d'intuition universelle et qu'elle est indépendante des accords humains⁴⁶. Bien entendu, le rejet de la position thomiste, chez Strauss, vient de sa conviction profonde selon laquelle il n'est pas possible de concilier les exigences de la raison avec celles de la théologie, « nul ne peut être à la fois philosophe et théologien » nous dit-il, tout en sachant que Thomas d'Aquin est le *philosophe-théologien* par excellence⁴⁷.

43. *Summa Theologiae*, I-II, q. 94, a. 1.

44. « Lettre à Helmut Kuhn », *loc. cit.* La critique de Kuhn, dans « Naturrecht und Historismus », *Zeitschrift für Politik*, 3 (1956), p. 289-304.

45. « Lettre à Helmut Kuhn », p. 185.

46. *Rhétorique*, I, 13, 1373b1-6. Cf. Richard BODÉÜS, « Deux propositions aristotéliciennes sur le droit naturel chez les continentaux d'Amérique », p. 374.

47. Leo STRAUSS, « Progrès ou retour ? », dans *La renaissance du rationalisme politique classique*, p. 352. Voir aussi « Jérusalem et Athènes », dans *Études de philosophie politique platonicienne*, p. 213. Il avait dit aussi en une autre occasion : « Halévi savait trop bien qu'un véritable philosophe ne peut jamais être véritablement converti au judaïsme, pas plus qu'à aucune autre religion révélée. Car, selon lui, un véritable philosophe est un homme comme Socrate qui possède la sagesse humaine et qui est irréductiblement sourd à la sagesse divine [...]. Le philosophe nie les prémisses mêmes sur lesquelles se fonde n'importe quelle démonstration de la vérité de n'importe quelle religion révélée » (« La loi de la raison dans le *Kuzari* », dans *La persécution et l'art d'écrire*, p. 129). L'attitude de Leo Strauss face au problème de la foi est bien illustrée dans ses différences avec Eric Voegelin, dans *Faith and Political Philosophy : the Correspondence between Leo Strauss and Eric Voegelin 1934-1964*, University Park, Pennsylvania University Press, 1994 ; et dans sa correspondance avec Gershom Scholem, dans *Cabale et philosophie. Correspondance 1933-1973*, Paris, Éditions de l'Éclat, 2006. Voir aussi l'article cité « Progrès ou retour ? » et, surtout, sa « Préface à la critique spinoziste de la religion », dans *Pourquoi nous restons juifs*. Sur le problème théologico-politique chez Strauss, voir Daniel TANGUAY, *Leo Strauss : une biographie intellectuelle*, Paris,

IV. UNE THÉORIE DE L'ACTION

Revenons un instant au texte de l'*Éthique à Nicomaque*. Aristote ne parle pas de loi naturelle, mais du juste par nature : nous avons vu qu'il est assez inutile de chercher dans l'*Éthique à Nicomaque* une théorie de la norme ou une justification de l'exceptionnalité ou de la non-exceptionnalité de la loi naturelle. Aristote parle de la justice, c'est-à-dire d'une vertu faisant partie du domaine de la *praxis*. Comme toutes les vertus aristotéliennes, l'élément central ne réside pas tant dans l'ajustement à une norme externe que dans la formation du caractère. L'intention qui parcourt l'*Éthique à Nicomaque* est de faire (de nous) des bonnes personnes, de faire (de nous) des agents moraux meilleurs. Il ne s'agit pas d'une explication de ce que nous devons faire, mais d'une explication de comment nous devons faire ce que nous avons à faire. Aristote nous dit clairement que les actions ne sont pas vertueuses « si elles possèdent telle ou telle qualité », mais encore faut-il que l'agent qui les exécute soit « dans un certain état ». La connaissance est peut-être fondamentale dans les autres arts, mais, en ce qui concerne l'action morale, « la force du savoir est négligeable, voire nulle ». Ce n'est pas la conformité d'une action à la loi qui nous indique si une action est juste ou non, ou à tout le moins il ne s'agit pas principalement de cela : « [...] les faits accomplis sont dits justes et tempérants lorsqu'ils sont tels que les exécuteraient le juste ou le tempérant. D'autre part, l'homme juste et tempérant n'est pas celui qui les exécute sans plus, mais celui qui, les exécutant, agit encore dans les dispositions de ceux qui sont justes et tempérants⁴⁸ ». Inutile donc de chercher dans l'*Éthique* une théorie de la norme⁴⁹. Il y a, bien sûr, des annotations et des observations qui peuvent s'avérer très utiles (et qui d'ailleurs contredisent l'interprétation de Strauss comme nous l'avons vu), mais elles ne constituent en aucun cas une théorie élaborée. Loin de là. C'est dans ce sens que doit être comprise l'affirmation selon laquelle « toute justice est variable » : en effet, l'action juste, dans le sens où elle est réalisée par un agent moral agissant dans un contexte particulier se concrétise toujours d'une manière singulière et adaptée aux circonstances. Il ne suit de la reconnaissance du caractère juste aucune évaluation éthique des actions similaires. Pas d'idéal platonicien de justice statique : il est très probable que l'affirmation d'Aristote, selon laquelle toute justice est variable, vise justement la position de Platon. Néanmoins, les choses humaines ont une perfection qui leur est propre⁵⁰, bien qu'elles soient pré-

Grasset, 2003, chap. 3 et 4 ; Gérald SFEZ, *Leo Strauss, foi et raison*, Paris, Beauchesne, 2007 ; Susan ORR, *Jerusalem and Athens : Reason and Revelation in the Works of Leo Strauss*, Lanham, Littlefield, 1995 ; et, surtout, Heinrich MEIER, *Leo Strauss : le problème théologico-politique*, Paris, Bayard, 2006.

48. *Éthique à Nicomaque*, II, 4, 1105a28-1105b18.

49. « La vérité est qu'Aristote [...] est moins intéressé aux constructions théoriques qu'à la description et à l'interprétation de ce qu'il appelle les phénomènes » (Pierre AUBENQUE, *Problèmes aristotéliens : philosophie pratique*, p. 79).

50. Dans ce sens, l'interprétation proposée par F. Inciarte, selon laquelle les choses justes sont variables parce qu'elles sont « constamment exposées à la perversion, ou au moins à la détérioration », nous semble éloignée du véritable enseignement d'Aristote. Les choses justes sont variables parce que la perfection des choses humaines l'est aussi. Cf. Fernando INCIARTE, *Liberalismo y republicanismo : ensayos de filosofía política*, Pamplona, Eunsa, 2001, p. 173. Voir aussi Bernard MANIN, « Montesquieu et la politique moderne », *Cahiers de philosophie politique*, 2-3 (1984-1985), *Montesquieu*, Université de Reims, p. 157-229.

caires et difficiles à préciser en termes théoriques. C'est ce qui explique que la philosophie des choses humaines ait une méthode particulière, différente de celle que nous utilisons dans les sciences exactes⁵¹. Les actions justes sont variables, car il n'y a pas une action juste identique à une autre, et Strauss a certainement raison sur ce point : Aristote pense à l'ensemble des décisions concrètes que nous pouvons appeler justes, il pense au fait que chaque situation particulière admet une solution juste⁵². Toutefois, en déduire que, dans l'éthique d'Aristote, il n'y a pas de place pour les normes morales n'admettant pas d'exception, semble erroné à la lumière des textes. L'interprétation straussienne nous rappelle une idée que nous ne devons pas négliger (les actions justes existent dans la réalité des choses humaines et sont, dans ce sens, variables), mais elle obscurcit la deuxième partie de la pensée d'Aristote qui est indissociable de la première : le juste par nature se définit par rapport au bien humain. Le texte d'Aristote et, en général, toute sa philosophie des choses humaines, doit être compris comme un effort pour aller au-delà de la dichotomie entre platoniciens et sophistes. Les sophistes se trompent en croyant que toute justice est conventionnelle : ils se trompent, car il y a aussi une justice par nature. Les platoniciens, de leur côté, se trompent en croyant qu'il y a une justice immuable : s'ils ont probablement raison en ce qui concerne les dieux (si jamais il y a entre les dieux des rapports de justice), ils se méprennent pour les choses humaines, car « toute justice varie », dans la mesure où les choses humaines sont forcément instables. Aristote n'élabore pas cependant une théorie de la norme : nous ne pouvons pas conclure de ce raisonnement que toute norme admet des exceptions. La constatation du fait que Strauss est obligé, pour justifier cette thèse téméraire, d'attribuer indûment la suprématie à l'un des principes présent dans la philosophie d'Aristote, en ignorant la relation d'équilibre avec d'autres principes au sein de laquelle il doit toujours être pensé, nous conduit à juger cette interprétation peu vraisemblable.

V. PHILOSOPHIE ET MORALE

Mais il y a encore une difficulté que nous avons perçue : si l'interprétation de Strauss ne semble pas fidèle aux enseignements d'Aristote, nous pouvons peut-être supposer que Strauss le savait mieux que nous, comme le suggèrent d'ailleurs ses allusions énigmatiques et son rapport complexe avec le philosophe de Stagire⁵³. On

51. Cf. *Éthique à Nicomaque*, I, 3, 1094b24-1093a1 ; I, 7, 1098a26-1098b9 ; et II, 1, 1103b34-1104a9. Voir le travail classique de Pierre AUBENQUE, *La prudence chez Aristote* ; et Jonathan BARNES, « Aristotle and the Methods of Ethics », *Revue internationale de philosophie*, 133-134 (1980), p. 490-511.

52. Dans ce sens, Terence Marshall n'a pas tort d'établir un rapport entre l'explication de Strauss avec le livre VI de l'*Éthique à Nicomaque*, mais ce rapprochement ne suffit pas à justifier la portée générale de l'interprétation de Strauss ; cf. Terence MARSHALL, « Leo Strauss et la morale », *Commentaire*, 75 (1996), p. 559-567.

53. En effet, le rapport de Strauss à Aristote est assez énigmatique. D'un côté, il fait constamment référence à son enseignement, mais il ne lui consacre directement qu'un seul texte (le premier chapitre de *La cité et l'homme*). Il est difficile de trancher définitivement, mais on se bornera ici à suggérer que Strauss demeure perplexé devant Aristote parce que la critique que fait ce dernier de Platon ne tient pas compte de l'art d'écrire de Platon. Le problème se pose de savoir si l'interprétation de Platon donnée par Strauss peut être en contradiction ouverte avec ce qu'Aristote disait de son maître : Strauss n'apporte pas de réponse claire, et n'énonce même pas le problème dans les textes rendus publics de son vivant. Dans une lettre adressée à

peut donc penser que les libertés qu'il se permet dans la lecture des textes sont parfaitement conscientes et délibérées et qu'il ne fait qu'attribuer au Stagirite des thèses proprement straussiennes. Ou plutôt : il attribue au Stagirite une thèse que Strauss tire de sa lecture de Platon, et notamment de la figure de Socrate. Sa thèse est tout à fait respectable et défendable, mais rien dans les textes d'Aristote ne nous autorise à penser que l'auteur de la *Politique* la partageait. C'est, bien sûr, l'un des traits de l'écriture ésotérique pratiquée par Strauss : ne jamais parler en son nom propre ni se livrer ouvertement ; mieux vaut se cacher sous l'autorité d'un grand auteur. S'il pratique ce genre d'écriture, c'est parce que son enseignement est hautement polémique, et en ce qui concerne la morale, il l'est parce qu'il contrarie toute *doxa*. En fait, Strauss ne pense pas que les problèmes moraux, en tant que tels, soient décisifs d'un point de vue philosophique : l'importance, ou la priorité, de la morale n'est que secondaire. Il l'admet d'ailleurs lui-même, au cours d'un dialogue avec Jacob Klein, où il explique ses motifs, qui constituent en fait l'axe principal de toute sa pensée et de sa vie intellectuelle. L'une des thèses centrales de Strauss est que la philosophie est la tentative de remplacer la connaissance par l'opinion. Étant donné que l'opinion forme le tissu social, il y a donc un conflit inévitable entre le philosophe et la cité. Le philosophe est, par définition, subversif, et c'est pourquoi il est obligé de recourir à l'écriture ésotérique, pour cacher ses propos susceptibles de rentrer en conflit avec la cité. La philosophie, nous dit Strauss, est, en tant que telle, « supra-politique, supra-religieuse et supra-morale⁵⁴ ». Si le philosophe recherche la vérité, cette recherche ne saurait être limitée par les croyances de la société en question, ni d'ailleurs par des croyances d'aucune sorte. Autrement dit, le philosophe n'est pas tenu par des limites morales, comme les citoyens le sont de fait. Strauss semble préoccupé, avant tout, par la liberté du philosophe : le philosophe se doit d'être complètement libre, la recherche philosophique exige une liberté absolue. Il faut rappeler aussi que, pour notre auteur, le mode de vie philosophique est le mode

Kojève, datée du 28 mai 1957, Strauss dit : « La critique d'Aristote [à la *République*, cf. *Pol II*] est tout à fait raisonnable, il comprend parfaitement ce que fait Platon, mais il refuse de considérer avec ironie ce qui est dit ironiquement, car il croit possible et nécessaire d'écrire des traités et pas seulement des dialogues ; c'est pourquoi il traite la thèse dialogique de la *République* comme une thèse de traité ; certainement parce qu'il croit que la sagesse est accessible, et pas seulement la philosophie. Voilà, me semble-t-il, la différence entre Platon et Aristote, différence qui suppose que tous deux acceptent la doctrine des idées, c'est-à-dire la doctrine selon laquelle le tout n'est caractérisé ni par l'homogénéité noétique (le Parménide exotérique et toute philosophie « mathématique ») ni par l'hétérogénéité sensible (quatre éléments, etc.), mais par l'hétérogénéité noétique » ; et puis, le 11 septembre 1957 : « Les comptes rendus aristotéliens témoignent évidemment d'une connaissance approfondie, mais ils ne répondent pas à la question de savoir dans quelle mesure Platon avançait résolument et sérieusement ce qu'Aristote dit qu'il affirmait » (Leo STRAUSS, *De la tyrannie*. Suivi de *Correspondance avec Alexandre Kojève*, Paris, PUF, 1997, p. 326 et 344). Diskin Clay suggère une hypothèse qui va dans le même sens : « I was never his student and have not read the transcripts of his seminars on Aristotle, but I would guess that Strauss was never certain that our texts of Aristotle's esoteric writings were an immediate expression of his thought. [...] Leo Strauss was not sure that our texts of Aristotle's esoteric writings accurately represented the lines of his thought, or that his mode of presenting his political thought allowed for a reading between the lines. That is, he was not sure that his political thought posed a danger to the city in which he spent most of his adult life as a foreigner » (Diskin CLAY, « On a Forgotten Kind of Reading », dans Alan UDOFF, éd., *Leo Strauss's Thought : Toward a Critical Engagement*, Boulder, Lynne Rienner Publishers, 1991, p. 256).

54. « Jacob Klein-Leo Strauss : une double autobiographie », texte recueilli dans Leo STRAUSS, *Pourquoi nous restons juifs*, p. 127.

de vie supérieur. Cela peut expliquer en partie pourquoi Strauss affirme que ses divergences avec Klein tiennent au « statut de la morale », car pour Klein, poursuit Strauss, la morale « se situe à un niveau plus élevé que pour moi⁵⁵ ». Pour Strauss, les vertus morales doivent être au service de la philosophie, ce qui les démoralise, pour ainsi dire. Ce qui compte pour le philosophe, c'est penser et chercher, « non pas la morale⁵⁶ ». Dans un certain sens, le philosophe a bien sûr besoin de la morale, mais seulement parce que la cité a besoin de la morale, et le philosophe ne peut exister sans la cité. Mais en cas de conflit entre la morale et la survie de la cité, il faut préférer la survie de la cité, parce que seule cette dernière peut permettre au philosophe de continuer ses recherches⁵⁷. Le rapport du philosophe à la cité et à la morale est instrumental : elles sont nécessaires pour permettre à la philosophie, le mode de vie supérieur, d'exister⁵⁸. Strauss se sert d'une thèse plus ou moins discutable (« Dans des cas extrêmes, le salut du peuple est la loi suprême ») pour en cacher une autre, bien plus polémique encore (« Le salut du philosophe est la loi suprême »)⁵⁹. Tout cela, n'en déplaise à Strauss, est déjà bien loin d'Aristote, et bien loin aussi du droit naturel que Strauss prétendait rétablir dans l'introduction de *Droit naturel et histoire*.

55. *Ibid.*, p. 129.

56. *Ibid.*, p. 130.

57. Pierre MANENT, tout en reconnaissant sa profonde dette envers Leo Strauss, montre sa distance envers cette figure straussienne du philosophe, se détachant de la cité et de la morale (cf. *Le regard politique*, Paris, Flammarion, 2010, p. 67-68).

58. Sur toutes ces questions, voir Shadia DRURY, *The Political Ideas of Leo Strauss*, Houndmills, Basingstoke, Hampshire, Macmillan, 1988, p. 94-106.

59. Ajoutons encore que dans les dernières lignes de *Pensées sur Machiavel*, Strauss effectue une comparaison entre le Florentin et les Classiques, et donne raison à Machiavel sur un point, à savoir la guerre : « La reconnaissance par les Classiques des inventions se rapportant à l'art de la guerre renferme une difficulté qui est la seule à fournir un terrain favorable à la critique par Machiavel de la philosophie politique classique » (trad. Michel-Pierre Edmond, Paris, Payot, 1982, p. 322). L'affirmation pourrait sembler anodine, mais en fait elle a une portée immense, dans le sens où elle implique que la critique machiavélique des Classiques n'est pas si déraisonnable que Strauss n'avait voulu le faire croire au lecteur : si Machiavel ne se trompe pas en ce qui concerne la guerre, sa vision du monde contient plus de vérité que celle des classiques. Peut-être doit-on y voir par là une marque de modernisme cachée chez Strauss, dans le sens de la thèse de Lawrence Lampert et Stanley Rosen (cf. Lawrence LAMPERT, *Leo Strauss and Nietzsche*, Chicago, Chicago University Press, 1996 ; Stanley ROSEN, *The Elusiveness of the Ordinary*, New Haven, Yale University Press, 2002 ; et ID., « Leo Strauss and the Problem of the Modern », dans Steven B. SMITH, éd., *The Cambridge Companion to Leo Strauss*, New York, Cambridge University Press, 2009, p. 119-136) ? Pour Rémi Brague, l'invocation du droit naturel que fait Strauss est peut-être rhétorique, ce qui exigerait une lecture ésotérique des textes de Strauss selon les règles herméneutiques que lui-même a fixées. En commentant l'interprétation straussienne de Maïmonide, Brague nous prévient contre le danger de vouloir tout expliquer en analysant Strauss : « [...] la tâche est, disons-le d'emblée, infinie, et le danger de se battre contre des moulins à vent, omniprésents » (cf. Rémi BRAGUE, « Athènes, Jérusalem, La Mecque. L'interprétation "musulmane" de la philosophie grecque chez Leo Strauss », *Revue de Métaphysique et de Morale*, 3 [1989], p. 309-336 ; et ID., « Leo Strauss et Maïmonide », dans S. PINES, Y. YOVEL, éd., *Maimonides and Philosophy*, Dordrecht, Martinus Nijhoff Publishers, 1986, p. 246-268).