

Les racines grecques de la philosophie :
theôria et *praxis* dans le platonisme de Hans-Georg Gadamer et Leo Strauss

Antoine PAGEAU ST-HILAIRE

Thèse présentée à la
Faculté des études supérieures et postdoctorales
en vue de l'obtention du grade de Maître ès arts (M.A.) en philosophie



uOttawa

Département de philosophie
Faculté des arts
Université d'Ottawa

© Antoine Pageau St-Hilaire, Ottawa, Canada, 2017

RÉSUMÉ

Bien qu'ils soient généralement opposés sur la question de l'herméneutique et de l'historicisme, Hans-Georg Gadamer (1900-2002) et Leo Strauss (1899-1973) sont deux des plus grands représentants du retour contemporain à la pensée grecque, et plus particulièrement à Platon. Cette thèse cherche à éclairer le débat entre Gadamer et Strauss en insistant sur cet élément central de leurs philosophies respectives. En dépit de multiples accords interprétatifs sur les *Dialogues*, nous soutenons qu'un désaccord est également perceptible à même leurs lectures de Platon, à savoir qu'ils ne s'entendent pas sur la relation de la dimension théorique et la dimension pratique de l'existence humaine dans la philosophie platonicienne. Nous cherchons d'abord à introduire les problématiques platoniciennes en analysant les réceptions gadamérienne et straussienne de l'interprétation d'Aristote proposée par Martin Heidegger dans les années 1920, laquelle influence de manière déterminante leur approche de Platon. Nous comparons ensuite leurs compréhensions de l'articulation entre *theôria* et *praxis* dans la philosophie platonicienne à l'égard de trois questions : 1) la signification pratique de la forme dialoguée ou dialogique de la philosophie ; 2) le rapport entre philosophie et poésie ; 3) le rapport entre politique et philosophie, *a fortiori* la philosophie comme recherche des Idées. En éclairant ainsi des points de convergence et de divergence entre Gadamer et Strauss en amont de la question de l'herméneutique et de l'historicisme, nous proposons un portrait plus complet et nuancé d'un dialogue qu'on tend trop souvent à réduire à une stricte opposition.

REMERCIEMENTS

La rédaction de cette thèse de maîtrise et les recherches qui y ont conduit ont bénéficié du soutien financier du Conseil de Recherches en Sciences Humaines du Canada (CRSH), du Fonds de Recherche du Québec – Société et Culture (FRQSC), du Régime de bourses d'études supérieures de l'Ontario (BESO) et de l'Université d'Ottawa.

Je tiens d'abord à remercier les membres du comité d'évaluation de ma thèse, les professeurs Denis Dumas et Francisco J. Gonzalez. Je les remercie pour leurs lectures attentives, leur générosité humaine et intellectuelle, mais aussi pour avoir su ramener à des proportions plus raisonnables les ambitions qui étaient les miennes au moment de soutenir le projet de thèse. Je veux également les remercier d'avoir tenu au département de philosophie de l'Université d'Ottawa des ateliers de traduction de textes philosophiques en allemand et en grec ancien. Je tiens aussi à remercier Francisco Gonzalez pour ses enseignements et ses travaux sur la philosophie grecque et l'herméneutique contemporaine : ils ont été, sont et demeureront pour moi une puissante source d'inspiration.

Il m'est impossible de remercier suffisamment mon superviseur, le professeur Daniel Tanguay. La qualité de son enseignement, l'élégance et la perspicacité de sa réflexion et de son écriture philosophiques, son encadrement humain et académique exemplaire, son enthousiasme, sa générosité et sa patience lors de multiples lectures de cette thèse et de nombreuses discussions, son respect pour l'autonomie intellectuelle et son souci pour l'excellence en font un professeur, un directeur de recherche et un être humain extraordinaire. Qu'il reconnaisse ici le témoignage d'une gratitude que je peine à exprimer en si peu de mots.

Le travail intellectuel est souvent un travail solitaire. Je ne pourrais cependant passer sous silence les noms de certains amis avec qui la conversation philosophique a marqué mon passage à l'Université d'Ottawa : Marc-Antoine Beauséjour, Maud Brunet-Fontaine, Samuel Descarreaux, Youna Guérette-Rivard et Maxime Huot-Couture.

Enfin, je ne saurais dire ici convenablement mon amour et ma reconnaissance pour mon épouse, Ariane Blais-Lacombe. Pour sa lecture attentive, sa bienveillance, sa force de caractère, sa patience et sa capacité à me ramener sur la terre ferme lorsque mon esprit s'égaré vers les Idées, mais par dessus tout pour l'amour qu'elle me porte et qu'elle porte à notre fils Élie, venu au monde durant la rédaction de cette thèse et à qui je dédie ces pages.

TABLE DES MATIÈRES

Introduction	1
Liminaire. Une méprise féconde : l'appropriation des premières interprétations heideggériennes d'Aristote chez Gadamer et Strauss	10
<i>Phronêsis</i> et herméneutique : la réappropriation gadamérienne des interprétations heideggériennes d'Aristote	11
Distinction et hiérarchie : la réponse de Strauss à l'interprétation heideggérienne d'Aristote	20
Conclusion partielle	31
Chapitre I : La portée pratique du dialogue philosophique	33
Gadamer et l'idée d'une éthique dialectique	34
Contre Heidegger : le dialogue comme paradigme philosophico-herméneutique	34
<i>Logos</i> et <i>ergon</i> : la situation éthique du dialogue philosophique	42
Leo Strauss : le dialogue, représentation et rhétorique de la philosophie	48
Du traité aristotélicien au dialogue platonicien : science politique et philosophie politique	50
<i>Logos</i> et <i>ergon</i> : le dialogue comme stratégie rhétorique	53
Conclusion partielle	57
Chapitre II : Philosophie et poésie	61
Gadamer, Platon et les poètes	62
Ignorance et esthétisme : la critique platonicienne de la poésie	62
La poésie platonicienne : les limites du théorique et le problème de la hiérarchie	65
Leo Strauss : de la tension à la hiérarchie	69
Socrate et la leçon d'Aristophane	69
Philosophe et poètes : une amitié cachée ?	76
Conclusion partielle	79
Chapitre III : Le philosophe, la cité et les Idées	82
L'esprit gadamérien de la conciliation entre philosophie et politique.....	84
Utopisme et éducation dans la lecture gadamérienne de la <i>République</i>	84
« Le Bien se réfugie dans le Beau » : Idées et juste mesure	91
L'irréductible dualisme de Leo Strauss	97
La <i>République</i> et les limites de la politique	97
<i>Idea</i> et politique : sur l'interprétation straussienne des Idées	101
Conclusion partielle	108
Conclusion	112
Bibliographie	126

LISTE D'ABRÉVIATIONS DES OUVRAGES CITÉS

HANS-GEORG GADAMER

AC : *L'Art de comprendre I*

ANE : *Aristoteles. Nicomachische Ethik VI*

CdH : *Les Chemins de Heidegger*

DD : *Dialogue and Dialectic : Eight Hermeneutical Studies on Plato*

EDP : *L'Éthique dialectique de Platon suivi de Interprétation phénoménologique du Philèbe*

ETJ : « Un écrit "théologique" de jeunesse »

GW : *Gesammelte Werke*

HR : *L'herméneutique en rétrospective*

IB : *L'idée du bien comme enjeu platonico-aristotélicien suivi de Le Savoir pratique*

IG : *Interroger les Grecs : études sur les Présocratiques, Platon et Aristote*

LV : *Langage et Vérité*

PO : « Philosophe en opposition : Strauss et Voegelin sur la communication et la science »

PT : *Praise of Theory*

RAS : *Reason in the Age of Science*

TM : *Truth and Method*

VM : *Vérité et méthode*

MARTIN HEIDEGGER

GA : *Gesamtausgabe*

SZ : *Sein und Zeit*

LEO STRAUSS

CeH : *La Cité et l'homme*

DNH : *Droit naturel et histoire*

DT : *De la Tyrannie*

EPPP : *Études de philosophie politique platonicienne*

FPP : *Foi et philosophie politique. La correspondance Strauss-Voegelin 1934-1964*

HPP : *Histoire de la philosophie politique*

OP : *On Tyranny*, collected and expanded edition including the Strauss-Kojève Correspondence

PAE : *La Persécution et l'art d'écrire*

PF : *Le Platon de Fârâbî*

PL : « La philosophie et la loi », *Maïmonide*

PM : *Pensées sur Machiavel*

PNRJ : *Pourquoi nous restons juifs*

PPH : *La philosophie politique et l'histoire*

QPP : *Qu'est-ce que la philosophie politique?*

RRPC : *La Renaissance du rationalisme politique classique*

SA : *Socrate et Aristophane*

SB : *Sur le Banquet : la philosophie politique de Platon*

SNIPPP : *Sur une nouvelle interprétation de la philosophie politique de Platon*

HANS-GEORG GADAMER ET LEO STRAUSS

CVM : « Correspondance autour de *Vérité et méthode* »

INTRODUCTION

En prenant conscience de notre ignorance des choses les plus importantes nous reconnaissons du même coup que la chose la plus importante pour nous, autrement dit la seule chose nécessaire, est de chercher à connaître les choses les plus importantes, c'est-à-dire de chercher la sagesse. Une telle conclusion n'est pas dépourvue de conséquences politiques, tout lecteur de la *République* de Platon et de la *Politique* d'Aristote le sait bien.

- Leo Strauss, *Droit naturel et histoire*

Platon a-t-il voulu qualifier d'insoluble la tension entre l'existence théorique et l'existence politique ?

- Hans-Georg Gadamer, *L'idée du Bien comme enjeu platonico-aristotélicien*

Si l'histoire de la philosophie peut avoir tendance à confiner la pensée grecque à un intérêt muséal, elle nous indique pourtant aussi que cette pensée fut pour maints philosophes beaucoup plus qu'une référence historique. Qu'il s'agisse de l'aristotélisme médiéval, du socratisme montanien ou diderotien, ou encore de la réappropriation de « l'idéalisme » platonicien dans la tradition kantienne et néokantienne, ce moment grec put être par le biais de différentes lectures source de renouvellements philosophiques majeurs. Le contexte allemand du début du siècle dernier donna une impulsion nouvelle à ce type de ressourcement : voyant dans la crise culturelle de l'après-guerre un symbole de l'échec irréversible du rationalisme moderne, Martin Heidegger annonça la nécessité d'un commencement nouveau, recommencement qui exigeait une forme de remontée jusqu'aux racines grecques de la philosophie. Bien que cette tâche herculéenne allait progressivement se dessiner comme un retour « en deçà » des Grecs par la fréquentation prolongée des méditations présocratiques, sa première phase prit la forme d'une saisie nouvelle des questionnements d'Aristote

et de Platon¹. Les pages qui suivent traitent de deux penseurs qui furent fortement marqués par ce premier mouvement et qui en restèrent pour ainsi dire à une adhésion au platonisme : Hans-Georg Gadamer (1900-2002) et Leo Strauss (1899-1973).

Gadamer et Strauss s'accordent tous les deux sur l'impératif heideggérien d'un « retour » ou peut-être plus exactement d'un recours aux Anciens pour solutionner la crise contemporaine de la philosophie. Leurs approches des écrits de Platon – assez originale en regard de celle de Heidegger et du reste de la tradition –, toutes deux largement influencées par la philologie de Paul Friedländer, sont d'ailleurs similaires à bien des égards. Mais en dépit de ces ressemblances, on signale généralement entre Gadamer et Strauss un rapport d'opposition, opposition attribuée à des prises de position antagonistes sur la question de l'herméneutique et de l'historicisme. Une majeure partie de la littérature consacrée à l'analyse comparative des deux philosophes propose en effet de comprendre leur débat à l'aune de la seule controverse autour de l'historicisme et de l'an historicisme (et des conséquences de cette question sur l'herméneutique)². De telles études ont cependant l'inconvénient de ne faire voir que l'opposition qui anime Strauss et Gadamer et perdre ainsi de vue l'accord général et l'amitié qui rendirent possible ce débat. Gadamer indique pourtant

¹ Voir sur ce point Rémi Brague, « La phénoménologie comme voie d'accès au monde grec. Note sur la critique de la *Vorhandenheit* comme modèle ontologique dans la lecture heideggérienne d'Aristote », dans J.-L. Marion et G. Planty-Bonjour (dir.), *Phénoménologie et métaphysique*, Paris, PUF, 1984, p. 248-249.

² Voir Paul A. Cantor, « Leo Strauss and Contemporary Hermeneutics », dans A. Udoff (ed.), *Leo Strauss's Thought : Toward a Critical Engagement*, Boulder et London, Lynne Rienner Publishers, 1991, p. 267-314 ; Matthew R. Foster, *Gadamer and Practical Philosophy: The Hermeneutics of Moral Confidence*. Atlanta, Scholars Press, 1991, p. 79-120 ; Ronald Beiner, « Gadamer's Philosophy of Dialogue and Its Relation to the Postmodernism of Nietzsche, Heidegger, Derrida, and Strauss », dans B. Krajewsky (ed.), *Gadamer's Repercussions : Reconsidering Philosophical Hermeneutics*, Berkeley, University of California Press, 2004, p. 145-157 ; Catherine H. Zuckert et Michael Zuckert, « Strauss : Hermeneutics or Esotericism ? », dans J. Malpas et H.-H. Gander (ed.), *The Routledge Companion to Hermeneutics*, New York, Routledge, 2015, 127-136 ; Ryan R. Holston, « The Poverty of Antihistoricism. Strauss and Gadamer in Dialogue », *Modern Age*, vol. 58, no. 2, 2016, p. 43-55. Bien que Lammi s'intéresse lui aussi davantage à la question de l'herméneutique et de l'historicisme qu'à la question du platonisme dans leur débat, sa position fait exception puisqu'elle cherche à rapprocher Gadamer et Strauss plutôt que d'orchestrer un rapport d'opposition entre eux – voir Walter Lammi, « On Catherine Zuckert's *Postmodern Platons* and the Strauss-Gadamer Debate », *Interpretation*, vol. 25, no. 2, 1998, p. 223-248. L'appendice de François Renaud sur « l'herméneutique platonicienne de Leo Strauss » dans son ouvrage sur l'herméneutique platonicienne de Gadamer oppose lui aussi Strauss et Gadamer sur la question de l'herméneutique et de l'historicisme, mais invite toutefois à un rapprochement sur la question du platonisme – voir François Renaud, *Die Resozialisierung Platons : Die platonische Hermeneutik Hans-Georg Gadamer's*, Sankt Augustin, Akademia Verlag, 2000, p. 152-159.

que son dialogue avec Strauss au sujet de Platon était si déterminant que la pensée de Strauss était particulièrement vive à son esprit au moment de publier le septième tome de sa *Gesammelte Werke*, *Plato im Dialog*³. Dans « Aristote et la question socratique », il affirme également que ses réflexions sur la relation entre le platonisme et l'aristotélisme furent alimentées par celles de Strauss sur le même sujet (IG 263). Qui plus est, la vaste question de l'herméneutique ou de l'interprétation (et par conséquent de l'historicisme et de l'ahistoricisme) est intimement liée chez Gadamer comme chez Strauss à leur interprétation de Platon⁴. Nous proposons donc ici d'exploiter un angle interprétatif somme toute assez peu exploré, ce qui permettra, nous l'espérons, de rendre mieux compte de la complexité de la relation philosophique entre les deux penseurs : il s'agira ici d'examiner comment leur désaccord est à l'œuvre dans un accord plus général sur la nécessité d'un recours à Platon, c'est-à-dire dans ce que nous appelons ici leur platonisme.

Notre thèse cherche donc à expliciter un tel désaccord dans les interprétations gadamérienne et straussienne de Platon. L'hypothèse interprétative que nous privilégions pour guider cette approche s'appuie sur les termes dans lesquels Strauss et Gadamer ont exprimé leur désaccord à maintes reprises : la « Querelle des Anciens et des Modernes »⁵. Toutefois, cette querelle, au sein de laquelle Strauss affirme favoriser contre Gadamer le camp des Anciens, n'exprime pas qu'une façon de concevoir notre rapport à l'histoire. En effet, lorsque Strauss oppose l'antiquité et la modernité, il ne renvoie pas à une périodisation historique – pour preuve sa propre adhésion au camp des Anciens –, mais plutôt à deux usages distincts de la raison humaine qui fondent deux modes de vie distincts : tandis que la philosophie ancienne aurait privilégié la vie théorétique, la pensée moderne aurait opté

³ Hans-Georg Gadamer, « Reply to Stanley Rosen », dans L. Hahn (ed.), *The Philosophy of Hans-Georg Gadamer*, Peru, Open Court Publishing Company, 1997, p. 219.

⁴ Dans le cas de Gadamer, elle s'appuie essentiellement sur le modèle dialogique du philosophe platonicien ; dans le cas de Strauss, sur l'expérience socratique d'une persécution politique de la philosophie. Nous reviendrons sur cette différence dans le premier chapitre de la présente thèse.

⁵ Pour Strauss, voir *CVM* 86; pour Gadamer, voir *AC* 73, *PO* 284 ainsi que Hans-Georg Gadamer, « Reply to Stanley Rosen », p. 219 et Ernest L. Fortin, « Gadamer on Strauss : An Interview », *Interpretation: A Journal of Political Philosophy*, vol. 12, no. 1, 1984, p. 3.

pour le primat de la raison pratique (PL 103)⁶. Pour peu que la « Querelle des Anciens et des Modernes » soit encore ouverte, l'homme ferait donc face à un choix essentiel entre une vie théorétique et une vie pratique. On doit cependant tout de suite souligner que cette question trouve déjà son expression chez Aristote – avec la présentation du *bios theôrêtikos* et du *bios politikos* – et traverse en quelque sorte toute la philosophie grecque. Il y a donc lieu de transposer les termes de ladite « Querelle » dans le cadre de l'interprétation de la philosophie ancienne et de penser que la question de l'articulation adéquate de la *theôria* et de la *praxis* est le problème au cœur du désaccord entre le platonisme de Gadamer et celui de Strauss⁷. Cette tendance lourde du débat entre ces deux approches contemporaines de Platon n'a jusqu'à présent jamais été relevée ou discutée.

Nous chercherons donc ici à montrer comment, au fil de leurs compréhensions respectives de Platon, se profile leur désaccord concernant le rapport de l'être humain à la vie théorétique et à la vie pratique. Nous verrons que Gadamer tâche d'articuler dans sa lecture du platonisme une conception selon laquelle cette alternative peut se résoudre dans l'harmonie d'un rapport réciproque, tandis que Strauss comprend plutôt ce problème comme un conflit insoluble dont la seule solution possible réside dans l'affirmation du primat de la vie théorétique.

Or, comme nous l'avons indiqué, les retours gadamérien et straussien à Platon furent largement influencés par l'invitation heideggérienne à relire les Grecs. Afin d'être mieux à même d'exposer la question qui anime leur platonisme, nous tâcherons de cerner préalablement le contexte philosophique au sein duquel nos deux auteurs ont pu élaborer leur propre questionnement. Le liminaire qui précède les trois chapitres principaux porte donc sur la réception et la réappropriation des interprétations heideggériennes d'Aristote sur cette question chez Gadamer et Strauss. Nous

⁶ Pour une discussion de cette interprétation straussienne de la distinction entre les Anciens et les Modernes, voir Daniel Tanguay, « Leo Strauss et les Lumières modernes », dans F. Coppens, D. Janssens et Y. Yomtov (dir.), *Leo Strauss. À quoi sert la philosophie politique ?*, Paris, PUF, 2014, p. 47-56

⁷ Gadamer reconnaît ce désaccord avec Strauss dans leur interprétation respective de la philosophie politique platonicienne (voir IB 67).

suggerons que l'ambivalence qui persiste tout au long des lectures phénoménologiques d'Aristote proposées par Heidegger est à la source du conflit des interprétations gadamérienne et straussienne. Le travail heideggérien sur l'articulation entre la *phronêsis* et la *sophia* est à ce point équivoque que Gadamer crut d'abord y apercevoir une valorisation de la *praxis* accompagnée d'une critique de la *theôria*, tandis que Strauss pensa qu'il s'agissait plutôt d'une réactivation inouïe du motif du *bios theôrêtikos*. Ce jeu d'influence se fonde sur une sorte de méprise ou de malentendu puisque Gadamer et Strauss ont finalement pensé qu'il s'agissait respectivement d'une valorisation induite de la *theôria* et d'un rejet de la *theôria* au profit d'une *praxis* qui n'a paradoxalement rien d'une *praxis*. C'est précisément l'histoire de cette méprise qui permet de comprendre le sens de l'impulsion qui a conduit Gadamer et Strauss dans leur retour aux Anciens : le premier cherchant à rétablir la valeur intrinsèque de la *praxis* et de l'arrimer avec l'activité théorétique, le second à réaffirmer la dignité d'une *sophia* qui ne serait pas « finitisée » par les limites ontologiques de la *phronêsis*.

Tels sont donc à notre sens les termes dans lesquels s'articulent les platonismes respectifs de Gadamer et de Strauss. Ces deux voies se profilent dans trois dimensions essentielles à leurs lectures de Platon : la signification du dialogue (chapitre 1), la relation entre la philosophie et la poésie (chapitre 2) et entre la philosophie et la cité (chapitre 3). Nous devons d'emblée préciser que dans ces trois chapitres, nous ne cherchons pas tant à évaluer la valeur philologique ou l'acuité historique des lectures que Gadamer et Strauss font de la philosophie ancienne qu'à cerner la proposition fondamentale qui guide leurs interprétations de Platon eu égard à l'articulation de la *theôria* et de la *praxis*. Nous résumons ici brièvement le contenu de ces chapitres.

Toute interprétation des *Dialogues*⁸ repose en premier lieu sur la façon d'aborder le mode de présentation privilégié de la philosophie platonicienne. Le premier chapitre montre comment la

⁸ La mention « *Dialogues* » renvoie tout au long du texte aux dialogues platoniciens.

structure dialogique de la philosophie lui confère dans le platonisme de Gadamer une fonction éthique, et chez Strauss une fonction plus rhétorique. Il ne s'agit évidemment pas d'éviter la rhétorique chez Strauss de tout contenu éthique ou encore de bannir la rhétorique de la conception gadamérienne du dialogue. Il s'agit plutôt de voir que la version gadamérienne de la conversation philosophique conduit à une éthique de la transparence qui est à maints égards aux antipodes de la rhétorique de la dissimulation qu'on observe chez le Platon de Strauss. Cette transparence et cette dissimulation recèlent une compréhension fort différente du rapport qu'entretiennent les deux pôles de l'écrit platonicien : les paroles et pensées des personnages (le *logos* du dialogue) et la façon dont les personnages interagissent (l'*ergon* ou le *drama* du dialogue). Chez Gadamer, le dialogue platonicien établit entre les interlocuteurs une éthique de la transparence où le *logos* et l'*ergon* se fondent l'un l'autre en un tout harmonieux qui guide toute bonne interprétation d'un dialogue. Chez Strauss, l'ironie socratique-platonicienne cherche plutôt à dissimuler la pensée qu'à la rendre transparente, si bien que le *logos* peut très bien servir à voiler l'*ergon* ou vice versa. Si tel est le cas, c'est que, selon Strauss, la situation politique du philosophe le contraint à dissimuler la radicalité de son questionnement et donc à ne faire qu'à de très rares occasions preuve de franchise. Ainsi la rhétorique de la dissimulation dans l'approche straussienne au dialogue platonicien renvoie ultimement au décalage entre la réflexion philosophique et les nécessités pratiques du politique. Chez Gadamer, au contraire, la réciprocité des *logoi* et des *erga* constitue toujours à la fois la trame dramatique et l'intention du dialogue. L'approche interprétative du style de la philosophie platonicienne révèle ainsi d'emblée chez Gadamer comme chez Strauss des vues très distinctes sur l'articulation de la *theôria* et de la *praxis*.

Dans la mesure où elle est dialogique, la philosophie platonicienne se comprend elle-même au fil des dialogues qu'elle entretient avec ses interlocuteurs. À cet égard, pour Gadamer comme pour Strauss, le dialogue platonicien est d'emblée en dialogue avec la parole poétique. Cette idée est si

importante dans leur approche de Platon que tous les deux ont considéré que la question du rapport entre philosophie et poésie était absolument décisive dans le platonisme. Celle-ci occupera notre second chapitre. Gadamer comme Strauss, contre les interprétations de Platon plus littérales, pensent que la critique platonicienne des poètes est ironique – ironie dont témoignerait le caractère éminemment poétique des écrits du philosophe. Platon ne critique pas les poètes comme tels, mais plutôt le danger qu'ils représentent : leur force persuasive pourrait, s'ils sont trop éloignés de la philosophie, propager très efficacement un discours faux. Or, Gadamer soutient que l'articulation platonicienne du discours philosophique et du discours poétique n'en est pas essentiellement une de subordination ou de hiérarchisation : certaines vérités seraient philosophiquement inexprimables et c'est pourquoi la philosophie doit dans une certaine mesure se convertir à la poésie. L'usage de mythes par Socrate et la forme poétique des *Dialogues* ne seraient donc pas pour Gadamer une simple adaptation d'un contenu philosophique à la forme – plus séduisante et derechef plus convaincante – de la poésie, comme le pense pour sa part Strauss. Chez Gadamer, la philosophie doit reconnaître que la compréhension procède d'une « fusion des horizons », fusion dont les horizons pratiques propres à l'expérience esthétique sont au moins aussi importants que ceux qui relèvent exclusivement de la *theôria*. Pour Strauss, en revanche, Platon a plutôt cherché à adapter son interrogation philosophique à une forme poétique qui s'avère être politiquement beaucoup plus persuasive : il subordonne la dimension pratique de la poésie à la philosophie et à son caractère théorétique. Bien que Strauss reconnaisse dans ses derniers travaux sur Aristophane une forme d'amitié possible entre Socrate et ce dernier, le « dépassement » – s'il en est un – du conflit entre philosophie et poésie renvoie tout de même à la supériorité d'un savoir théorétique que posséderait le poète. La subordination platonicienne de la poésie à la philosophie ne serait en dernière instance qu'une version implicite d'une même hiérarchie chez Aristophane. Ainsi, ce qui est chez Gadamer une *poésie philosophique* et chez Strauss une *philosophie poétique* exprime encore une fois un rapport

différent entre vie théorétique et vie pratique

Le troisième chapitre cherche à aller plus au cœur de l'articulation entre vie théorétique et vie pratique en examinant le traitement gadamérien et straussien du rapport auquel cette distinction réfère le plus originellement, à savoir le rapport entre la vie philosophique et la vie politique. Cet examen s'articule en deux temps. Nous examinons d'abord les lectures que chacun propose de la *République*, lectures qui se séparent dans les deux cas des interprétations littérales en ce qu'elles affirment que Platon ne jugeait ni possible ni souhaitable l'établissement de la *kallipolis*. Or, par-delà cette commune limite assignée à la politique, Gadamer voit dans la *République* un effort platonicien de montrer les bienfaits politiques d'une éducation philosophique, ce qui implique une forme de continuité entre la vie pratique et la vie théorétique. Chez Strauss, seules les limites de la cité sont indiquées en regard de la philosophie et ces deux termes sont à nouveau maintenus dans une disjonction ferme qui signale une tension, semble-t-il, irréconciliable.

Plus profondément encore, ces rapports différents entre *bios theôretikos* et *bios politikos* chez Gadamer et chez Strauss renvoient ultimement aux considérations métaphysiques sur lesquelles ils reposent : l'articulation de la *theôria* et de la *praxis* se fonde ontologiquement sur une certaine compréhension des Idées de Platon. Contre l'idée d'un *khôrismos* entre le sensible et l'intelligible, Gadamer fait valoir l'importance de l'idée d'une participation (*methexis*) au sein du platonisme. Mais la façon dont s'opère pour Gadamer cette *methexis* ne révèle pas tant une participation à la transcendance des Idées qu'une immanence radicale des Idées, ramenées pour l'essentiel au modèle de l'Idée du Beau qui ne serait d'aucune façon séparable de sa manifestation sensible. L'ontologie gadamérienne des Idées implique donc que l'Être est immanent à notre monde, et par suite à notre temporalité : c'est dans cette mesure que l'activité philosophique, la *theôria*, n'excède en rien la sphère *praxique* de notre expérience. Tout en refusant le *khôrismos* et en reconnaissant notre participation à

l'intelligible, Strauss tient quant à lui à conserver une forme de transcendance des Idées sans laquelle le *bios theôrêtikos* ne transcenderait pas le *bios politikos*. C'est au caractère transhistorique des Idées que l'interprétation straussienne s'attache, mais en essayant toutefois de ne pas récuser la finitude humaine face à cette transhistoricité. Ainsi, si les Idées sont éternelles pour Strauss, ce n'est pas en tant que réponses – il n'y a donc pas lieu d'affirmer une essence immuable des choses –, mais en tant qu'elles sont des questions pérennes : la permanence des Idées correspondrait à la permanence des problèmes fondamentaux auxquels l'homme en tant qu'homme se trouve inévitablement confronté. L'être humain participerait donc à la transcendance des Idées en s'ouvrant sur celle-ci par son interrogation philosophique. Dans cette perspective, le *bios theôrêtikos* pourrait selon Strauss surpasser la temporalité de la *praxis* humaine sans outrepasser l'expérience humaine de la finitude.

En somme, l'analyse de l'articulation entre *theôria* et *praxis* permet donc selon nous de mieux comprendre le platonisme de Gadamer et celui de Strauss, ainsi que le dialogue qu'il y a lieu d'articuler explicitement entre ceux-ci. Nous espérons pouvoir jeter ainsi un éclairage nouveau sur le débat entre Strauss et Gadamer : d'une part, en proposant une interprétation plus nuancée d'une relation qu'on tend trop souvent à réduire au pur et simple désaccord ; d'autre part, en montrant que leurs thèses divergentes sur l'enjeu de l'historicisme s'inspire de manière décisive d'une interprétation de la pensée platonicienne. Nous espérons ainsi révéler l'ampleur et la complexité philosophique d'un dialogue qu'on tend trop souvent à traiter comme une opposition circonscrite à une seule question.

LIMINAIRE. UNE MÉPRISE FÉCONDE : L'APPROPRIATION DES PREMIÈRES INTERPRÉTATIONS HEIDEGGÉRIENNES D'ARISTOTE CHEZ GADAMER ET STRAUSS

Remarquons en passant que ce qui est ici élaboré par Aristote sur la base de phénomènes dont la teneur est difficile à cerner, et qui est discuté sous le titre de φρόνησις et de σοφία, est cela même qui viendra plus tard en discussion dans la philosophie sous l'intitulé de raison *théorique et pratique*. Sans doute cette discussion moderne des facultés de la raison est-elle passée à travers de multiples influences au sein de l'histoire de la philosophie et elle en a été imprégnée, en sorte que le sol originaire n'est que difficilement reconnaissable si l'on ne suit pas le travail d'Aristote.

- Martin Heidegger, *Platon : Le Sophiste*

À partir du début des années 1920, Martin Heidegger joue un rôle de plus en plus important dans la philosophie allemande de l'après-guerre. Le jeune *Privadozent* qui assiste alors Edmund Husserl à Fribourg est connu de la jeunesse étudiante par ses enseignements uniques qui s'efforcent d'éclaircir les fondements de la vie humaine concrète tout en restant fidèle aux limites inhérentes à celle-ci. Heidegger avait en effet compris le mot d'ordre husserlien du retour aux choses elles-mêmes d'une manière singulière : d'après ce qu'indiquait la sixième *Recherche logique*, la conscience n'est rien d'autre qu'un flux de vécus. Ce faisceau de vécus constitue la facticité de la vie humaine. Ainsi la tâche de la phénoménologie n'a pour lui rien à voir avec l'idéalisme transcendantal des *Ideen*, mais consiste plutôt à rendre compte de la vie facticielle conformément à sa mobilité. C'est cette recherche de la mobilité (*Bewegtheit*) du *Dasein* qui conduit Heidegger vers les recherches aristotéliennes qui occupent une partie majeure de ses travaux jusqu'à l'écriture de *Sein und Zeit*, qui devait à l'origine être un *Aristoteles-Buch*. Dans la mesure où Heidegger cherche alors à se défaire du primat théorético-scientifique des différentes postures idéalistes, la question de l'articulation de l'idéal théorétique et de la vie pratique est au cœur de ses travaux sur Aristote. Les résultats de ces recherches sont exposés dans des cours et séminaires suivis en tout ou en partie par Hans-Georg Gadamer et Leo Strauss. Cet enseignement a donné une impulsion décisive à leur propre pensée. Nous proposons en ce sens

de retracer ici les grands traits de la réception et de la réappropriation gadamériennes et straussiennes des premiers enseignements de Heidegger sur Aristote afin de voir comment elles influencent leur traitement de la problématique platonicienne du rapport entre *theôria* et *praxis*⁹.

***Phronêsis* et herméneutique : la réappropriation gadamérienne des interprétations heideggériennes d'Aristote**

Gadamer témoigne à plusieurs reprises de l'influence que les premiers enseignements de Heidegger sur Aristote ont eue sur lui¹⁰. Lecteur privilégié du *Natorp-Bericht* intitulé *Interprétations phénoménologiques d'Aristote. Indication de la situation herméneutique*, Gadamer parle de ce texte comme d'une « véritable source d'inspiration » pour l'ensemble de son projet philosophique : « Quand je relis aujourd'hui cette première partie de l'introduction aux études aristotéliennes de Heidegger [...], c'est comme si j'y retrouvais le fil conducteur de mon propre développement philosophique et devais répéter l'élaboration qui m'a conduit finalement à l'herméneutique philosophique » (*ETJ*, 10-11). Or, en dépit de la « force de [cette] impulsion » à peine descriptible (*ETJ* 11, *HR* 51), Gadamer parle de sa première réception des enseignements de son maître dans les termes d'une mécompréhension (*ETJ* 12). C'est donc dire que ce qui l'a fasciné à l'époque dans ces travaux ne s'y trouve pas tout à fait ou que la façon dont il comprend ces enseignements ne correspond pas

⁹ Il nous semble à cet égard notable que Heidegger ait considéré Aristote comme une bonne introduction à Platon, en suivant le principe selon lequel une interprétation adéquate de la tradition doit remonter de ce qui est plus près de nous à ce qui est plus lointain. En reprenant à leur façon la structure du cours sur le *Sophiste*, Gadamer et Strauss semblent donner raison à Heidegger en faisant eux aussi des écrits d'Aristote une introduction convenable aux dialogues platoniciens plus difficilement accessibles, notamment dans l'*Éthique dialectique de Platon* et dans *La cité et l'homme*. Les analyses qui suivent cherchent à montrer comment Gadamer comme Strauss nous « préparent » à leur lecture de Platon par leur réponse à la lecture heideggérienne d'Aristote. Dans la mesure où les écrits de Gadamer qui traitent de son rapport à Heidegger sont beaucoup plus nombreux que ceux de Strauss sur Heidegger, la section de ce chapitre portant sur le second est inévitablement plus expérimentale et, de ce fait même, plus longue.

¹⁰ Nous savons que Gadamer a assisté au cours de 1923 intitulé *Ontologie. Herméneutique de la facticité*, dont une brève section est consacrée à Aristote, ainsi qu'au cours de 1924-1925, *Platon : Le Sophiste* dont plus du tiers est consacré à Aristote (voir *HR* 50 et Jacques Taminiaux, *Sillages phénoménologiques. Auditeurs et lecteurs d'Heidegger*, Bruxelles, Ousia, 2002, p. 158).

exactement aux intentions de Heidegger. Jacques Taminiaux a justement traité de cette réception inadéquate en parlant de la « fécondité d'une méprise¹¹ ». Il nous semble néanmoins possible de retracer dans les textes de Gadamer sur ces cours et écrits sa réception et son appropriation des premières interprétations heideggériennes d'Aristote.

Le contact de Gadamer avec la phénoménologie se produit par la fréquentation de Heidegger plutôt que de Husserl. Tandis que le pionnier de la phénoménologie allemande édifiait ses analyses de la conscience intentionnelle sur la base d'une relative mise entre parenthèses de la tradition philosophique, Heidegger jugeait essentielle une explication philosophique avec celle-ci. Aussi la sensibilité du jeune Gadamer – qui venait alors de rédiger une thèse de doctorat sur Aristote – l'a conduit à Fribourg pour apprendre des interprétations heideggériennes d'Aristote plutôt que de la phénoménologie de Husserl (*CdH* 162). La première dimension des enseignements du jeune Heidegger qui a influencé Gadamer est d'ailleurs cette impulsion phénoménologique de la *Destruktion* de la tradition. Cette *Destruktion* est phénoménologique dans la mesure où elle propose un déblayage des couches interprétatives qui auraient recouvert avec le temps l'intention originale des concepts (*CdH* 251)¹². Elle se présente surtout à Gadamer comme un simple dégagement des textes d'Aristote du poids de la tradition thomiste, de la scolastique et de la néo-scolastique qui en aurait progressivement altéré le sens véritable (*CdH* 26, 175, 229). Par contraste également avec la lecture néokantienne simplificatrice de la pensée d'Aristote qui lui avait été présentée par Paul Natorp et qui, en plus d'être influencée par la scolastique (*CdH* 237), tendait à absorber simplement les Anciens dans le cadre kantien (voir *CdH* 252, 259, 278), cette nouvelle voie vers la philosophie ancienne fait paraître Heidegger comme un véritable *Aristoteles redivivus* (*CdH* 237). Si ce dernier a pu

¹¹ Voir Jacques Taminiaux, *Sillages phénoménologiques*, p. 155-202 ainsi que Jacques Taminiaux, « Gadamer à l'écoute de Heidegger ou la fécondité d'un malentendu », dans J.-C. Gens, P. Kontos et P. Rodrigo (dir.), *Gadamer et les Grecs*, Paris, Vrin, 2004, p. 109-138.

¹² Voir Gérard Guest, « Destruction/Dé-struction. *Die Destruktion* », dans P. Arjakovsky, F. Fédier, H. France-Lanord (dir.), *Dictionnaire Martin Heidegger : vocabulaire polyphonique de sa pensée*, Paris, Cerf, 2013, p. 333-336.

donner à ce point l'impression qu'Aristote « parlait au présent » (*ETJ* 11), c'est que son interprétation faisait rencontrer les problèmes de la philosophie aristotélicienne « en chair et en os » (*CdH* 161), de manière pour ainsi dire immédiate. Outre cette exploitation des intuitions phénoménologiques husserliennes (*CdH* 247), Heidegger devait également pour ce faire user d'une forme de générosité herméneutique : faire parler Aristote au présent implique de consentir au moins à la possibilité que ses œuvres aient quelque chose à nous dire et qu'en principe, Aristote puisse avoir raison. Heidegger aurait compris avec Platon (voir *Sophiste* 246d) qu'un tel exercice exige de rendre au préalable la plus forte possible la position de son adversaire, et que c'est seulement par suite qu'on pouvait tâcher de lui répondre. Gadamer a puisé fortement dans cette dimension « positive » de la *Destruktion* herméneutique heideggérienne. Avec son maître, il pense que la philosophie doit s'engager dans un dialogue direct avec la tradition et qu'afin de rendre contemporains des interlocuteurs lointains, un principe de générosité interprétative – supposer humblement que son interlocuteur soit égal ou supérieur à soi – est de mise. Ironiquement cependant, Gadamer, sans doute trop fasciné à l'époque par cette contemporanéité nouvelle d'Aristote et de Platon¹³, n'aperçoit pas au départ l'intention fondamentalement critique derrière le retour heideggérien aux Anciens (*ETJ* 13)¹⁴. Ainsi n'a-t-il observé que plus tard la part plus littéralement destructrice qui accompagnait le déblayage de la *Destruktion*, et donc la violence des interprétations heideggériennes qui cherchent ultimement à comprendre les Grecs mieux qu'ils ne se sont compris eux-mêmes, et ce, « au-delà de ce qui est immédiatement présent dans le texte »¹⁵ – violence contre laquelle Gadamer s'est par la suite opposé à maintes reprises (*CdH* 53, 163, 221 ; *HR* 94).

¹³ Gadamer parle de cet aveuglement comme d'une naïveté (*CH* 237).

¹⁴ Voir aussi *CdH* 237 : « Nous ne nous rendions pas compte qu'Aristote était pour lui le rempart ennemi qu'il cherchait à percer ».

¹⁵ Voir Martin Heidegger, *Platon : Le Sophiste*, GA 21, 77-78. Sur la violence avouée de la *Destruktion*, voir aussi *Kant et le problème de la métaphysique*, GA 3, 202. Toutes les références aux textes de Martin Heidegger renvoient aux tomes et à la pagination de la *Gesamtausgabe* (GA), à l'exception de *Sein und Zeit* (*SZ*) dont nous indiquerons la pagination allemande et celle de la traduction française par Emmanuel Martineau (Martin Heidegger, *Être et Temps*, trad. E. Martineau, Paris, Authentica, 1985).

Mais la force phénoménologique des interprétations heideggériennes ne tient pas uniquement à cette nouvelle voie herméneutique vers Aristote et Platon. Outre la méthode, en effet, les interprétations de Heidegger, en phase avec la phénoménologie, s'efforcent de souligner la concrétude des analyses d'Aristote. Il accède pour ce faire aux textes du Stagirite « par le bas », faisant ainsi de la *Rhétorique* et de l'*Éthique à Nicomaque* les analyses de la vie humaine concrète dont il faut partir pour éviter les embarras de l'idéalisme (*CdH* 248, 21). Puisque Heidegger cherchait à faire voir que l'aspiration théorique en l'homme s'enracine dans des dispositions pratiques d'une vie vécue¹⁶, l'analyse aristotélicienne de la sphère de la *praxis* occupe une place prépondérante dans ses interprétations. En regard de la *theôria*, la *praxis* désigne d'abord pour lui le domaine de la vie facticielle, c'est-à-dire ce qui concerne l'historicité du *Dasein* et son existence finie. Derechef, la *praxis* s'oppose à toute notion d'application d'un savoir théorique pur à une situation concrète telle qu'elle pouvait être comprise dans le néokantisme¹⁷. La *praxis* est plutôt une sphère d'activité autonome dont la rationalité est immanente et qui a une valeur intrinsèque. Gadamer suit Heidegger sur ce point crucial, qu'il réitère à maintes reprises, y compris dans sa propre traduction du livre VI de l'*Éthique à Nicomaque* et dans des textes plus tardifs (voir *ANE* 11 et *LV* 234). Il estimait également que cette conquête de la sphère praxique doit tenir compte de l'historicité et la finitude de l'herméneute – c'est d'ailleurs, d'après une lettre qu'il adresse à Leo Strauss, le principal apprentissage qu'il dit devoir à la fréquentation de Martin Heidegger (*CVM* 84)¹⁸. En effet, dès sa thèse d'habilitation de 1931, finitude et historicité sont les points d'ancrage de « l'éthique dialectique » qu'il voit à l'œuvre dans le dialogue platonicien. C'est la finitude du *Dasein* dans

¹⁶ En définitive, Heidegger aurait, selon Gadamer, surtout cherché à montrer que la *phronêsis* est la condition de la *theôria*, à laquelle elle demeure inférieure (voir *HR* 57, surtout la référence significative à Strauss). Cette position qui affirme le caractère dérivé du théorique mais néanmoins supérieur par rapport à la *praxis*, est celle de Strauss. On verra cependant plus loin que Strauss pense que Heidegger n'a pas uniquement affirmé le caractère dérivé de la *theôria*, mais qu'il a aussi rejeté la possibilité même de la *theôria*.

¹⁷ Dans le même sens, voir la pointe de Gadamer contre le néokantisme, *ANE* 9 : « *Ist Ethik 'reine' Philosophie oder dient sie nicht auch der Vernünftigkeit im Handeln ?* ».

¹⁸ Voir aussi *HR* 89: « Voilà ce que nous enseigne l'herméneutique de la facticité. Elle vise à s'opposer de manière radicale à l'esprit absolu de Hegel et à sa transparence à lui-même. »

l'interprétation heideggérienne qui guide ici Gadamer¹⁹ et le conduit à déclasser la *theória* au profit de la *praxis*. Plus encore, notre temporalité finie empêcherait un accès véritable aux *archai*, qui seraient l'apanage du divin (*HR* 58), et aurait conduit Aristote à élaborer conceptuellement un espace propre à l'intellect humain, espace au sein duquel il peut librement dévoiler l'étant qui est à sa mesure²⁰.

Cette délimitation de la *praxis* comme le lieu de compréhension de l'être de l'homme conduit Heidegger, et Gadamer à sa suite, à accorder une attention toute particulière à la vertu qui gouverne dans la pensée aristotélicienne la sphère pratique : la *phronésis*. Communément traduite par le terme français de « prudence », l'excellence pratique qu'est la *phronésis* n'est cependant jamais mise en valeur comme telle par Heidegger et Gadamer. Car dans cette acception traditionnelle, le *phronimos anēr* apparaît comme un homme dont le jugement guide adroitement ses actions. Or, c'est autre chose qu'observe chacun des deux philosophes en interprétant la *phronésis* comme une vertu herméneutique.

L'identification d'une dimension herméneutique à la *phronésis* remonte à la lecture heideggérienne des vertus dianoétiques du livre VI de l'*Éthique*, plus précisément à l'analyse qu'il propose de leurs structures « aléthéiques ». Aristote parle en effet des vertus dianoétiques comme de diverses manières dont l'âme « énonce la vérité » – de manière plus heideggérienne, dont l'âme dévoile [l'étant] (*hois alétheuei hé psuché*, *EN* 1139b15). Or, dans la mesure où la *phronésis* guide la *praxis* humaine, ce qu'elle a à découvrir ou à dévoiler, c'est le bien agir (*eu prattein*) humain. Heidegger affirme alors que ce que l'homme dévoile dans la *phronésis*, c'est l'homme lui-même²¹. Si l'être humain a un tel besoin de dévoilement, c'est que de prime abord et le plus souvent, il est dissimulé à lui-

¹⁹ Voir sur ce point Rodney R. Coltman, *The Language of Hermeneutics: Gadamer and Heidegger in Dialogue*, Albany, SUNY Press, 1998, p. 22.

²⁰ Voir aussi Martin Heidegger, *GA* 21, 134 et Ernest L. Fortin, « Gadamer on Strauss : An Interview », 12-13.

²¹ On notera le saut dans l'argument heideggérien. Alors qu'on s'attendrait à ce que la *phronésis* opère un dévoilement de l'étant humain *agissant*, il n'en est rien : il s'agit d'un dévoilement de l'homme *vivant* tout au plus, c'est-à-dire de l'être humain facticiel, historique, temporel.

même²². La *phronêsis* est alors comprise par Heidegger comme une excellence permettant à l'être humain de s'extirper de son recouvrement (la *Ruinanz* ou le *Verfallen*) et de s'éclairer lui-même jusqu'à ce qu'il parvienne à une existence authentique, c'est-à-dire à une prise de conscience, de sa mobilité fondamentale (*Grundbewegtheit*²³), de sa temporalité et par suite de la mort comme l'objet ultime de son souci (*der Tod als der Gegenstand der Sorge*²⁴). Ainsi comprise, la *phronêsis* est le regard circonspect (*Umsicht, sich umsehen*) qui parvient à interpréter correctement le *Dasein* jusqu'aux significations dernières de sa mobilité. Dans le *Natorp-Bericht* (1922), l'emploi de termes liés au regard (*Umsicht, Augenblick*) et à l'éclairage (*überhellen, Umgangserhellung*²⁵) pour décrire la *praxis* du *Dasein* rappelle la visée apophantique d'une herméneutique de la vie facticielle et détache celle-ci de l'action à proprement parler. Cette ontologisation de la *praxis* – le rejet de toute dimension ontique, et donc proprement active ou agissante – fait donc de la *phronêsis* une vertu herméneutique dont l'objet est le *Dasein*. C'est en continuité avec cette tendance « ontologisante » que Heidegger parle dans le cours sur le *Sophiste* (1924-1925) de la *phronêsis* comme de la conscience (*Gewissen*)²⁶ : bien que le terme de *Gewissen* fasse écho à la conscience morale, Heidegger en fera dans son ontologie fondamentale la voie d'attestation de l'être-pour-la-mort de l'être-là humain, soit le moment essentiel de l'herméneutique du *Dasein*²⁷.

Gadamer a certainement été fasciné par cette attention portée à la *phronêsis*, attention qu'il interprète dans un premier temps comme une valorisation et qu'il fait sienne²⁸. Or, son appropriation de l'interprétation heideggérienne de cette vertu doit être comprise à la lumière de son

²² Martin Heidegger, GA 21, 51-52

²³ Martin Heidegger, *Interprétations phénoménologiques d'Aristote. Indication de la situation herméneutique*, GA 61, 3.

²⁴ Martin Heidegger, GA 61, 12

²⁵ Martin Heidegger, GA 61, 24, 28, 36.

²⁶ Voir Martin Heidegger, GA 21, 56. Gadamer a témoigné de cette traduction avant la publication du cours de Heidegger sur le *Sophiste* (CdH 52, 250).

²⁷ Voir Martin Heidegger, *SZ* §57.

²⁸ Sur la dévaluation gadamérienne de la *sophia* et de la *theôria* dans son interprétation du livre VI de l'*Éthique à Nicomaque*, voir Enrico Berti, « Gadamer and the Reception of Aristotle's Intellectual Virtues », *Revista Portuguesa de Filosofia*, no. 56, 2000, p. 358, 359, 360.

aveu de mécompréhension :

En relisant le programme retrouvé, ce qui me frappe aujourd'hui, c'est que dans le manuscrit de Heidegger, ce n'est pas tellement la *Phronêsis* qui vient au premier plan, que bien plutôt la vertu de la vie théorétique, la *Sophia*. Cela indique que ce qui occupait le jeune Heidegger, c'était moins l'actualité de la philosophie pratique que sa signification pour l'ontologie aristotélicienne, pour la *Métaphysique*. Le livre VI de l'*Éthique à Nicomaque* apparaît en vérité dans cet écrit programme plutôt comme une introduction à la *Physique* d'Aristote (ETJ 12)²⁹.

Gadamer n'avait donc pas aperçu l'absolutisation de la part ontologique de la *phronêsis* – c'est-à-dire de son caractère « aléthéique » et de la signification de celui-ci en regard de la *Seinsfrage* – dans l'interprétation de Heidegger. À rebours de cette interprétation, il conçoit alors la possibilité d'accorder une importance à l'*alêthein* de la *phronêsis* sans la reconduire au « regard pur » (HR 58), et donc sans la dissocier complètement de l'agir³⁰. En se démarquant clairement ici de Heidegger qui fait délibérément abstraction de toute signification éthique de la *praxis* aristotélicienne³¹, Gadamer rappelle que « l'impulsion pratique » est une « tension vers le Bien » (HR 57). Si la fonction dévoilante de la *phronêsis* a un sens chez Gadamer, elle ne cherche plus à éclairer la seule temporalité du *Dasein*, mais bien à interpréter l'homme de manière à guider son action. La *phronêsis* est interprétative puisqu'elle permet à l'être humain de s'orienter dans son rapport à autrui, de manière à se comprendre lui-même et à interagir le plus adéquatement possible avec les autres : à titre

²⁹ Voir également CH 236 : « Même si les premiers auditeurs, dont j'ai fait partie, n'ont compris cet aspect que beaucoup plus tard, l'intention des interprétations de Heidegger était très claire : il s'agissait de montrer que si Aristote avait bel et bien mis en œuvre le tournant fatal qui conduisait à la métaphysique de la présence, puis à son triomphe, mouvement que la pensée du jeune Heidegger se donnait pour mission de dépasser, Aristote était tout de même le seul penseur auquel Heidegger était disposé à reconnaître le mérite d'avoir développé une conceptualité appropriée à ses intentions ».

³⁰ Voir Martin Heidegger, GA 21, 167: « le pur et simple ἀληθεύειν propre à la φρόνησις, remis à lui-même, ne contribue en rien à l'action ». Ainsi Gadamer, dans son introduction à sa traduction du livre VI de l'*Éthique*, réitère que « dans le cas de la *praxis*, il s'agit aussi d'un type particulier de vérité (*alêtheia*) [im Falle der Praxis ist es also eine besondere Art von Wahrheit (*Aletheia*)] ». Voir ANE 4.

³¹ Martin Heidegger, GA 61, 29. Bien que Heidegger indique que cette abstraction soit provisoire, la « problématique éthique » ne revient pour ainsi dire jamais dans les développements ultérieurs de sa pensée. La raison en est peut-être que du point de vue de l'ontologie fondamentale que Heidegger veut développer, la question du bien éthique suppose une réponse à la question de l'être-en-dette originaire, à savoir, si nous comprenons bien, de la question du néant (voir SZ 286 ; trad. fr. 206). C'est pourquoi l'être-en-dette le plus propre du *Dasein* s'avère être la résolution, qui, prête à l'angoisse, s'approche le plus de l'expérience du néant (SZ 297 ; trad. fr. 212).

précisément de vertu intellectuelle *et* pratique, elle conjugue compréhension *et* action³².

La *praxis* est donc pour Gadamer l'action (*Handeln*) et la conduite de soi (*Sich-Verhalten*) dans le sens du bien agir (*im Sinne der Eupragia*)³³ en même temps que la *phronésis* constitue la vertu herméneutique fondamentale (*hermeneutische Grundtugend*) en ce qu'elle cherche à comprendre autrui (*Verstehen des Anderen meint*)³⁴. À partir de cette caractérisation se profile ce qui constitue pour Gadamer la situation praxique paradigmatique, où action et compréhension humaines se conjuguent de la manière la plus évidente : à partir des interprétations phénoménologiques d'Aristote, on peut donc décrire la situation herméneutique fondamentale comme *situation dialogique*. Le dialogue est en effet le cadre dans lequel se déploie la *phronésis* comme vertu interprétative et comme vertu conduisant l'action, si bien que l'herméneutique – textuelle comme existentielle – s'établira très tôt chez Gadamer sur le modèle du dialogue. Cette réception singulière de la *phronésis* par le truchement des lectures heideggériennes du Stagirite joue un rôle crucial dans l'herméneutique gadamérienne de Platon puisque cette compréhension de la *praxis* humaine nous conduit directement, selon Gadamer, à l'intention véritable des dialogues socratiques et de la dialectique platonicienne (*in Wahrheit die Intention des sokratischen Dialogs und der platonischen Dialektik*)³⁵. Si Gadamer refuse de voir en Platon, comme Heidegger, un précurseur de la métaphysique aristotélicienne (CH 258), il semble pourtant consentir à une telle filiation sur le plan de la *praxis*.

³² Voir François Renaud, « L'appropriation de la philosophie grecque chez Hans-Georg Gadamer », dans C. Collobert (dir.), *L'avenir de la philosophie est-il grec?*, Fides, Anjou, 2002, p. 86 : « Gadamer tente de minimiser l'importance de la distinction aristotélicienne entre vertu intellectuelle et vertu morale. » Il importe toutefois de noter que par ce geste interprétatif, Gadamer, réconcilie les versants théoriques et pratiques *à même la pratique*, c'est-à-dire au risque, comme le dit Renaud, de de « s'en [tenir] à une côté de l'alternative aristotélicienne et [d']en compromett[re] ainsi le sens » (*Ibid.*, p. 86). Voir aussi Emmanuel Cattin, « L'herméneutique comme philosophie pratique. Aristote dans Gadamer », *Philosophie*, vol. 2, no. 73, 2002, p. 85 : « L'herméneutique philosophique est bien ainsi théorétique, conduisant à la clarté ce qui est en jeu dans le comprendre, et cependant pratique au sens où l'était déjà la philosophie pratique, c'est-à-dire émergeant de la *praxis* elle-même et retournant à la *praxis*, orientée résolument vers elle ».

³³ Gadamer affirmera aussi dans le même sens que la vertu de *phronésis* est inséparable de celle de modération (*sophrosunê*), ce qui distingue fortement son appropriation de la sagesse pratique de celle de son maître (IB 171).

³⁴ ANE 7, 9, 15. Sur la *phronésis* comme « vertu herméneutique », voir aussi CdH 161 et Enrico Berti, « Gadamer and the Reception of Aristotle's Intellectual Virtues », 355.

³⁵ ANE, 15.

Récapitulons. Gadamer comprend d'abord de la phénoménologie du jeune Heidegger que la philosophie devait faire face aux textes fondateurs de la tradition philosophique, et il retient du geste de la *Destruktion* qu'il est possible de remonter jusqu'aux origines de cette tradition en désencombrant celle-ci des couches interprétatives qui les auraient peu à peu déformées. Sans percevoir tout d'abord la charge critique et « destructrice » contenue dans ce retour heideggérien aux Grecs, il estime à la fois avec et contre Heidegger qu'un tel dialogue avec Platon et Aristote n'est possible que sur la base d'une herméneutique généreuse qui les conçoit comme des interlocuteurs authentiques plutôt que comme des adversaires à réfuter. Suivant la critique heideggérienne de l'idéalisme théorique, il cherche à investir l'espace de la *praxis* qu'il comprit également comme le domaine où se fait jour la facticité humaine en son historicité et sa finitude. Cependant, la *phronésis* est pour lui plus qu'une vertu qui dirige l'herméneutique du *Dasein* – l'interprétation des *ta anthrôpina* rassemble compréhension et action dans une situation dialogique qui s'établit entre des interlocuteurs, si bien que le dialogue platonicien peut être conçu comme le lieu par excellence où s'exerce la *phronésis* comme vertu herméneutique³⁶. Par suite, Gadamer comprend le dialogue comme le paradigme de la situation herméneutique – et donc de l'approche de Platon comme du contenu des *Dialogues*, contre Heidegger qui voyait dans la parole échangée une tendance du *Dasein* à se décharger de sa responsabilité envers lui-même. Cette tendance heideggérienne à dévaluer le dialogue pourrait bien être la cause de la négligence de l'art littéraire de Platon que Gadamer reproche à Heidegger (*CdH* 255) : celle-ci tempère l'abstraction métaphysique par une attention soignée à la facticité du philosophe dans le dialogue, laquelle rend à son tour nécessaire un exercice socratique de la *phronésis*. Ainsi, la réception gadamérienne des interprétations heideggériennes

³⁶ Kontos pense néanmoins que la réappropriation gadamérienne de la *phronésis* « abandonne le terrain même de l'action ». Voir Pavlos Kontos, « Gadamer, lecteur d'Aristote : *phronésis* et sciences morales », dans D. LORIES ET L. RIZZERIO (dir.), *Le jugement pratique. Autour de la notion de phronésis*, Paris, Vrin, 2008, p. 330. Il nous faut admettre avec lui que l'entreprise herméneutique n'a pas une vocation éthique ou politique, et qu'en ce sens, la *phronésis* est effectivement subordonnée à un idéal de dialogue et de compréhension plutôt que de réalisation du bien.

d'Aristote pose les termes théorético-pratiques dans lesquels le platonisme commence à être pensé par Gadamer³⁷.

Distinction et hiérarchie : la réponse de Strauss à l'interprétation heideggérienne d'Aristote

La façon dont Leo Strauss a reçu les enseignements de Heidegger auxquels il a assisté est documentée d'une manière beaucoup moins détaillée que dans le cas de Gadamer³⁸. Strauss indique néanmoins que le cours de 1922, *Interprétation phénoménologique d'études sélectionnées d'Aristote sur l'ontologie et la logique* [*Phänomenologische Interpretation ausgewählter Abhandlungen des Aristoteles zu Ontologie und Logik*] auquel il participa a suscité chez lui une profonde admiration et l'a conduit peu à peu vers sa propre voie philosophique. Les interprétations heideggériennes d'Aristote lui ont alors semblé incomparablement supérieures à celles du savant philologue Werner Jaeger (*PPH* 75). Cette fascination a essentiellement deux causes. D'une part, Strauss a été séduit par l'originalité de la phénoménologie, et *a fortiori* de la phénoménologie heideggérienne, qui s'efforce de révéler, à son avis, le caractère dérivé de toute activité théorique par rapport à un univers préthéorique : « Notre compréhension première du monde n'est pas une compréhension des choses comme des objets, mais une compréhension de ce que les Grecs désignaient comme les *pragmata*, les choses que nous prenons en main et que nous utilisons » (*PPH* 76-77). L'épistémologie sophistiquée du néokantisme au sein duquel Strauss a été éduqué apparaît alors comme une tentative vaine de « commencer par le “toit” de l'édifice » (*PPH* 76), c'est-à-dire par la théorie de la connaissance et non par les premières

³⁷ Coltman insiste aussi sur ce lien entre l'interprétation d'Aristote et celle de Platon chez Gadamer. Il observe notamment que le fait de tenir compte de l'interprétation de la *phronésis* permet de porter une attention plus soutenue au contexte dialogique qu'aux soi-disant doctrines platoniciennes. Voir Rodney R. Coltman, *The Language of Hermeneutics*, 24, 37. Sur le fait que les lectures gadamériennes d'Aristote invitent à lire Platon, voir Cyndie Sautereau, « *Phronésis* et philosophie pratique dans l'herméneutique de Hans-Georg Gadamer », dans S. Castonguay et C. Sautereau (dir.), *Pratique et langage. Études herméneutiques*, Québec, Presses de l'Université Laval, 2012, p. 142.

³⁸ Strauss traite principalement de Heidegger dans sa conférence intitulée « Une introduction à l'existentialisme de Heidegger », reproduite dans *La Renaissance du rationalisme politique classique* (RRCP 93-122) et dans un texte sur Husserl et Heidegger intitulé « La philosophie comme science rigoureuse et la philosophie politique », premier texte de ses *Études de philosophie politique platonicienne* (EPPP 41-53). Certains renseignements sont aussi contenus dans des entretiens avec Jacob Klein publiés en langue française dans *Pourquoi nous sommes juifs ?* (PNRJ 115-131). Dans *Droit Naturel et Histoire*, Strauss réfère à Heidegger sous le nom de « l'historiciste radical » à quelques reprises, surtout dans le chapitre 1.

expériences humaines. S'ajoute d'autre part à ce goût pour l'originare la voie herméneutique heideggérienne vers les Grecs, celle de la *Destruktion*³⁹. Comme nous l'avons signalé plus haut, la *Destruktion* est phénoménologique puisqu'elle cherche à saisir chez les penseurs anciens l'origine de la philosophie en deçà des concepts abstraits qui l'auraient progressivement occultée :

Le travail de Heidegger exigeait et comprenait ce qu'il appelait une *Destruktion* de la tradition (*Destruktion* n'est pas un mot aussi fort que « destruction », il signifie faire tomber, le contraire de la construction). Il voulait déraciner la philosophie grecque, spécialement Aristote, mais cela présupposait la mise à nu de ses racines, une mise à nu de ce qu'elle était en soi et non pas telle qu'elle apparaissait à la lumière de la tradition et de la philosophie moderne (PNRJ 126)⁴⁰.

Or, bien que fasciné par cette découverte simultanée de l'ancrage préscientifique de l'activité théorique et de la possibilité d'un retour aux racines grecques de la philosophie, Strauss a été rebuté toute sa vie durant par l'engagement politique de Heidegger en 1933. Quoi que puissent penser les nombreux commentateurs sur la relation entre les recherches philosophiques de Heidegger et son errance politique, il ne fait aucun doute que pour Strauss, les premières expliquent la seconde :

Ce que je ne pouvais pas digérer, c'était son enseignement moral, car en dépit de ses négations il avait bel et bien un tel enseignement. Le mot clé est la « résolution », sans qu'il donne aucune indication sur ce sur quoi il convient d'être résolu. Il y a une ligne directe qui conduit de la « résolution » de Heidegger à sa prise de parti en faveur de ceux que l'on a appelés les nazis en 1933 (PNRJ 125).

Sans spéculer sur la nature du lien qui unit les interprétations heideggériennes d'Aristote et la notion d'*Entschlossenheit* et, par suite, de la relation entre celle-ci et la compromission de Heidegger

³⁹ Renaud corrobore cette intuition – voir François Renaud, *Die Resozialisierung Platons*, p. 154 : « Strauss' Rückbesinnung auf Platon ist – ähnlich wie Gadamer – eng mit dem Husserlschen und vor allem Heideggerschen Projekt einer Entsedimentierung der abendländischen philosophischen Tradition verbunden ».

⁴⁰ Strauss, comme Gadamer, vise surtout ici la tradition thomiste : « Heidegger fut le premier grand philosophe allemand d'origine et d'éducation catholique ; il eut ainsi dès le départ une familiarité prémoderne avec Aristote ; il fut ainsi prémuni contre le danger de moderniser Aristote. Mais en tant que philosophe, Heidegger n'était pas chrétien. Ainsi, il n'a pas tenté de comprendre Aristote à la lumière de Thomas d'Aquin. » (PNRJ 117).

avec le nazisme, Strauss pense néanmoins qu'un tel lien est indéniable⁴¹.

Comme nous l'avons expliqué plus haut, l'interprétation heideggérienne des textes d'Aristote cherche au moins en apparence à destituer le primat classique du théorétique au profit d'une herméneutique du *Dasein* et de son rapport pratique au monde. Cette modélisation de la philosophie sur les limites inhérentes à la *praxis* fait de l'herméneutique du *Dasein* la seule forme authentique de la pensée⁴², et selon cette interprétation, seul le *Dasein* qui agit résolument fait preuve d'une compréhension adéquate de sa finitude radicale⁴³. En dépréciant le *bios theôrêtikos* traditionnel pour rappeler son ancrage dans une facticité préscientifique⁴⁴, Heidegger aurait donc fini par dénier la possibilité de la *theôria* et à confondre ainsi la philosophie avec l'action⁴⁵. Cette réduction de la pensée à l'action est problématique en soi pour Strauss, mais elle l'est d'autant plus en raison des termes qui caractérisent cette appropriation heideggérienne de la *praxis*. Premièrement, en évitant toute considération ontique, l'ontologisation de la *praxis* sape toutes les questions de moralité – l'agir ainsi

⁴¹ Sur l'interprétation heideggérienne de la *proairesis* aristotélicienne comme *Entschlossenheit*, voir Franco Volpi, « *Dasein* comme *praxis* : L'assimilation et la radicalisation heideggerienne de la philosophie pratique d'Aristote », *Heidegger et l'idée de la phénoménologie*, Dordrecht/Boston/London, Kluwer Academic Publishers, Phaenomenologica, vol. 108, 1988, p. 31-32. Sur le lien plus direct entre l'aristotélisme heideggérien et l'engagement nazi, voir Michael A. Gillespie, « Martin Heidegger's Aristotelian National Socialism », *Political Theory*, vol. 28, no. 2, 2000, p. 140-166. Ces interprétations donnent évidemment raison à l'intuition générale de Strauss, pour qui, comme l'affirme avec justesse O'Connor, le *Discours du rectorat* devait constituer un texte privilégié pour comprendre la pensée de Heidegger. Voir David O'Connor, « Leo Strauss's Aristotle and Martin Heidegger's Politics », dans A. Tessitore (ed.), *Aristotle and Modern Politics : The Persistence of Political Philosophy*, Notre Dame, University of Notre Dame Press, 2002, p. 168.

⁴² Concernant l'*Eigentlichkeit* de la philosophie heideggérienne, voir Christian Sommer, *Heidegger, Aristote, Luther. Les sources aristotéliciennes et néo-testamentaires d'Être et Temps*, Paris, PUF, 2005, p. 309-311.

⁴³ Voir Martin Heidegger, *SZ* § 62.

⁴⁴ Dans son résumé du séminaire de 1922 auquel Strauss assista, Kisiel indique que la connaissance est interprétée par Heidegger comme un « mouvement de la vie » ou une « façon de se rapporter au monde » (Theodore Kisiel, *The Genesis of Heidegger's Being and Time*, Berkeley, University of California Press, 1993, p. 240). Strauss reprend un sens cette caractérisation préthéorique de l'attitude théorique en parlant de la philosophie comme un « mode de vie ».

⁴⁵ Voir David O'Connor, « Leo Strauss's Aristotle and Martin Heidegger's Politics », p. 166-167 et *DNH 36*: « Pour esquiver le danger qui menace la vie, Nietzsche avait deux solutions : il pouvait soit insister sur le caractère strictement ésotérique d'une analyse théorique de la vie, c'est-à-dire restaurer la notion platonicienne de la 'noble supercherie', soit refuser la possibilité de la théorie à proprement parler [deny the possibility of theory proper] et concevoir ainsi la pensée comme essentiellement asservie ou dépendante de la vie ou du destin. Si Nietzsche lui-même ne se prononça pas, ses successeurs du moins adoptèrent le second terme de l'alternative » (trad. modifiée, nous soulignons).

valorisé se trouve à être d'emblée par-delà (ou en deçà) bien et mal⁴⁶. Deuxièmement, la prudence qui doit baliser l'action chez Aristote se voit transformée en son opposé : le choix prudent (*proairesis*) devient la résolution (*Entschlossenheit*).

Il est clair que pour Strauss, une telle transformation est due à une confusion entre *theôria* et *praxis*, confusion dont la philosophie heideggérienne serait probablement un exemple paradigmatique – c'est ce qu'il laisse entendre dans une lettre à Eric Voegelin datée du 14 mars 1950 :

La philosophie existentialiste apparaîtra peut-être un jour comme l'effort paradoxal pour conduire la pensée de la *praxis*, du pratique à ce qui constitue, à mes yeux, ses conséquences les plus absurdes. Dans ces conditions, la pratique cesse assurément d'être effectivement *praxis* pour se transformer en « existence ». Si je ne me trompe pas entièrement, la racine de *toutes les ténèbres modernes* depuis le XVII^e siècle se trouve dans l'occultation de la différence entre la théorie et la *praxis*, occultation qui conduit d'abord vers la réduction de la *praxis* à la théorie (c'est ce que signifie le soi-disant rationalisme) et ensuite, en revanche, *vers le rejet de la théorie au nom d'une praxis qui n'est plus intelligible en tant que praxis* (FPP 96).

Voilà précisément ce que Strauss reproche à Heidegger : une confusion théorético-pratique qui glisse vers une forme de *praxis* qui n'a paradoxalement rien d'une *praxis*. Pour surmonter cette tendance dévastatrice, il pense devoir renouer avec une forme de rationalisme qui soit capable de bien distinguer la *theôria* de la *praxis* afin de redonner à chacune ses lettres de noblesse, c'est-à-dire leur intelligibilité propre. S'il y a donc une réception des lectures heideggériennes d'Aristote chez Strauss, celle-ci doit surtout s'observer dans une appropriation hautement critique qui cherchera à retourner aux Grecs en radicalisant la méthode phénoménologique pour prévenir toute ontologisation de la *praxis*. À cet égard, O'Connor est allé jusqu'à caractériser l'interprétation straussienne d'Aristote en ces termes : « It became the central vehicle through which Strauss worked

⁴⁶ D'où le choix judicieux du titre de l'article de Francisco Gonzalez : Francisco J. Gonzalez, « Beyond or Beneath Good and Evil ? Heidegger's Purification of Aristotle's Ethics », dans D. A. Hyland and J. P. Manoussakis (ed.), *Heidegger and the Greeks : Interpretative Essays*, Bloomington, Indiana University Press, 2006, p. 127-155.

out his own complicated appropriation of and resistance to Heidegger⁴⁷ ». Bien que nous pensons que le rapport complexe de la pensée de Strauss à celle de Heidegger dépasse largement les limites de son interprétation d'Aristote⁴⁸, O'Connor a tout de même raison d'indiquer que le commentaire des *Politiques* qu'on trouve dans *La Cité et l'homme* propose un correctif aux principes supposément erronés qui auraient conduit Heidegger à ontologiser la *praxis*. Cette tâche s'articule en deux temps : il s'agit d'abord d'autonomiser la *praxis* par rapport aux autres domaines du savoir et d'en garantir à la fois la validité et la spécificité, puis d'établir une hiérarchie entre *theoria* et *praxis*.

Or, comme nous l'avons dit, il ne s'agit pas simplement pour Strauss de critiquer Heidegger. En faisant sien un aspect important de la méthode phénoménologique, Strauss s'approprie la pensée heideggérienne en la critiquant : en effet, la motivation première de son retour à Aristote est de retrouver l'enracinement préscientifique de la philosophie, et par suite d'une certaine continuité entre le théorique et le préthéorique. Il soutient dès lors que la compréhension préthéorique des choses politiques doit être trouvée dans « l'opinion de sens commun sur les choses politiques », c'est-à-dire « les choses politiques telles que le citoyen et le politique en font l'expérience » (*CeH* 82, voir aussi *NP* 106-107). Selon Strauss, cette matrice de la philosophie politique « nous est donnée dans la *Politique* d'Aristote ». Cette idée est si cruciale pour Strauss qu'il en fait l'argument principal de la thèse qui sous-tend tout son commentaire d'Aristote, à savoir que ce dernier est le fondateur de la science politique⁴⁹. Le nerf de cette science politique serait de n'être « rien d'autre que la forme pleinement consciente de la compréhension de sens commun des choses politiques » qui ne « présuppose pas la “science” » au sens théorique du terme (*CeH* 82-83). Cette appréhension

⁴⁷ David O'Connor, « Leo Strauss's Aristotle and Martin Heidegger's Politics », 164.

⁴⁸ Terence Marshall, « Leo Strauss, la perception politique et la philosophie constitutionnelle », dans F. Coppens, D. Janssens et Y. Yomtov (dir.), *Leo Strauss. À quoi sert la philosophie politique ?*, Paris, PUF, 2014, p. 171 : « Dans *Droit naturel et histoire*, sa réponse à *Être et Temps* de Heidegger [...] ». Pour une appréciation plus générale de la confrontation entre Strauss et Heidegger, voir Richard Velkley, *Heidegger, Strauss, and the Premises of Philosophy on Original Forgetting*, Chicago et London, University of Chicago Press, 2011.

⁴⁹ La distinction straussienne entre science politique et philosophie politique est traitée au chapitre 1 de la présente thèse (*infra*, p. 50-52).

phénoménologique du politique consiste pour l'essentiel, comme l'a fait remarquer Widmaier, à regarder plus loin que le citoyen ou le législateur, mais « dans la même direction »⁵⁰. Ainsi, la *Politique* d'Aristote chercherait essentiellement à consolider l'assise préthéorique d'un savoir politique possible sans occulter cet univers préscientifique par quelque spéculation théorique que ce soit. On remarquera cependant que le cadre phénoménologique décrit par l'analyse straussienne d'Aristote n'est pas celui de l'historicité de l'existence humaine comme elle l'est chez Heidegger, ni même celui d'une situation dialogique comme chez Gadamer, mais bien un cadre proprement *politique*, c'est-à-dire celui de la *polis* : Strauss semble penser qu'il n'y ait pas de *Lebenswelt* plus originaire que la cité⁵¹.

Cette nécessité proprement phénoménologique d'un non-recouvrement du préthéorique par le théorique conduit l'interprétation straussienne d'Aristote à une conclusion tout aussi évidente que déterminante. Si la compréhension préthéorique ne peut être informée par la théorie qu'au risque d'être déformée par celle-ci, une science politique pleinement conforme à la phénoménalité du politique aura sa sphère de rationalité propre. Comme Gadamer, Strauss pense donc que la *praxis* possède chez Aristote une forme de rationalité immanente qui est décrite par la vertu intellectuelle de la *phronésis*. Mais contrairement à Gadamer, Strauss affirme que « le domaine régi par la prudence est clos » (*CeH* 106). Cette *clôture* du domaine pratique est décisive pour Strauss. En effet, si « les principes de la prudence – les fins à la lumière desquelles la prudence guide l'homme sont connues indépendamment de la science théorique », la *praxis* *exclut* de son champ du savoir toute *theôria*. Dans la mesure où l'errance heideggérienne repose selon Strauss sur une occultation de la différence entre ces deux domaines, l'affirmation de l'autonomie de la *praxis* chez Aristote constitue un correctif considérable.

⁵⁰ Carole Widmaier, « Leo Strauss : sens historique et pensée de la tradition », *Esprit*, vol. 11, no. 289, 2002, p. 45.

⁵¹ Voir Catherine et Michael Zuckert, *Leo Strauss and the Problem of Political Philosophy*, Chicago et London, University of Chicago Press, 2014, p. 159. Sur la *Lebenswelt* husserlienne ou l'*In-der-Welt-sein* heideggérien comme objet de réappropriation de la part de Strauss, voir aussi François Renaud, *Die Resozialisierung Platons*, p. 155.

Mais cette autonomisation de la sphère praxique est en même temps ce qui assure chez Strauss le caractère moral de la *praxis*. En effet, la *praxis* présuppose que la vertu est supérieure au vice et qu'il est bon et noble de bien agir. Ces présuppositions sont celles des citoyens bien élevés, des *gentlemen*⁵² à qui seulement la science politique d'Aristote serait destinée (*CeH* 107). Outre les raisons pédagogiques qui motiveraient une telle sélection des destinataires des *Politiques*, Aristote considère que la *praxis* doit reposer sur ces prémisses afin de rester indépendante des considérations théoriques. En effet, si un citoyen, au lieu de s'interroger sur les moyens de bien agir ou de se demander quelles sont les vertus morales, posait la question « pourquoi agir vertueusement ? », une investigation théorétique serait nécessaire. Si la *praxis* doit supposer que la vertu est bonne, et même qu'elle est « digne de choix pour elle-même » (*CeH* 107), c'est parce qu'une démonstration de la bonté et de la dignité intrinsèque de l'acte vertueux nécessitent des spéculations psychologiques (*CeH* 108) – sur la nature de l'âme et de ses facultés – ainsi que métaphysiques – notamment sur le lien entre la bonté intrinsèque des actes vertueux et la notion d'*energeia*. Or, ce ne sont pas pour ces raisons psychologiques ou métaphysiques que les *gentlemen* agissent vertueusement, mais par éducation, habitude et exercice : les principes qui guident leur prudence ne proviennent que du domaine de la *praxis*. Ainsi, la clôture de la sphère pratique assure la moralité de l'action puisqu'elle la suppose toujours. Ce « *nomos* non écrit que les gens bien élevés reconnaissent partout » constituerait alors la « limite ou le plafond » de toute *praxis*. La *phronésis* est donc éminemment morale pour Strauss et tient explicitement lieu de « conscience morale » (*CeH* 108, voir aussi 105, 106), contrairement à la conscience amoral (*Gewissen*) qu'y voit Heidegger et qui est assimilée en dernier lieu à une révélation de notre être-pour-la-mort. La sagesse pratique traduite comme prudence se voit alors comprise comme une forme de modération ou de piété – et donc comme un sens moral

⁵² Ainsi Strauss traduit le terme grec *kaloskagathos*, qui désigne celui qui est bon et noble.

des limites⁵³ – qui permet de prévenir les risques liés à l’ontologisation heideggérienne de la *phronêsis*, laquelle cherche plutôt à investir la *praxis* non certes contre la vertu morale, mais *sans* la vertu morale. En liant de manière inséparable la prudence et la morale, l’autonomisation straussienne de la *praxis* vient du même coup garantir l’autonomie morale et prévenir ses dérives.

Pourtant, la question que Strauss dit interdite à la *praxis* aristotélicienne est en même temps éminemment philosophique – c’est d’ailleurs celle que pose Adimante à Socrate et qui initie l’interrogation philosophique de la *République* de Platon (II. 367e)⁵⁴. Il est incontestable – et ce dialogue platonicien le prouve bien – qu’un tel questionnement nécessite de s’élever de la simple pratique à des considérations théorétiques. Mais il est beaucoup moins évident qu’une telle élévation implique à son tour une rupture avec la sphère pratique : comment la *theôria* peut-elle considérer la justice en faisant pleinement abstraction des choses humaines qui sont justes et injustes, soit de la *praxis* ? Comment, autrement dit, une philosophie politique théorétique peut-elle être parfaitement imperméable à l’action humaine ? Mais une *theôria* qui s’attache aux choses humaines ne court-elle pas le risque de se compromettre avec le politique, voire littéralement de se *politiser* comme semble l’avoir fait la pensée heideggérienne ? La tâche qui incombe à Strauss consiste donc à concevoir une articulation entre *praxis* et *theôria* qui garantit une autonomie de la *theôria* en regard de la *praxis* sans priver la première de son intérêt pour les choses politiques et sans nier toute continuité entre le théorique et le préthéorique (négation qui minerait les fondements phénoménologiques de la

⁵³ Voir DNH 123 : « Du fait de sa rationalité, l’homme dispose de plus de possibilités qu’aucun être au monde : la conscience de cette latitude, de cette liberté est associée au sentiment que l’exercice sans frein de cette liberté n’est pas juste. La liberté de l’homme va de pair avec une terreur sacrée, avec une sorte de pressentiment [*divination*] que tout n’est pas permis. Nous pouvons appeler cette terreur sacrée la conscience naturelle de l’homme ». On ne pourrait trouver formulation plus opposée à la valorisation heideggérienne de l’*Entschlossenheit*.

⁵⁴ Sur la caractérisation de la philosophie politique socratique-platonicienne par cette percée hors de la *praxis*, voir Susan D. Collins, « Aristotle’s Political Science, Common Sense, and the Socratic Tradition in *The City and Man* », dans T. Burns (ed.), *Brill’s Companion to Leo Strauss’s Writings on Classical Political Thought*, Leiden, Brill, 2015, p. 457.

position aristotélicienne)⁵⁵.

Strauss ne nie jamais qu'il existe une continuité entre *praxis* et *theôria*. Au contraire, il insiste sur le fait que la vie morale et politique « fait signe au-delà d'elle-même », c'est-à-dire vers la « vie consacrée à la philosophie » (*CeH* 110). Le citoyen éclairé peut en venir à s'interroger sur le fondement de l'action. Au moment où il questionne le *nomos* non écrit qui régit la sphère de la prudence ou qu'il cherche à la fonder en raison, il s'ouvre à la philosophie et peut alors comprendre que « la prudence apparaît en dernière instance comme soumise à une science » (*CeH* 113). Cette possibilité conduit Strauss à admettre que « la sphère morale et politique n'est donc pas totalement fermée à la science théorique » (*CeH* 112). Mais comment peut-il affirmer sans se contredire que la sphère de la prudence est à la fois close et ouverte à la sphère théorique ? Lorsque Strauss affirme que le domaine de la prudence est clos ou autonome, il signifie qu'il ne dépend en aucune façon de la *theôria*, et lorsqu'il affirme que cette fermeture n'est pas complète, il indique qu'il est possible de passer d'une sphère à l'autre : le citoyen peut devenir philosophe et le philosophe a nécessairement été d'abord un citoyen – toute philosophie naît pour Strauss d'une remise en question des opinions morales et politiques⁵⁶.

Dès lors, ne faudrait-il pas dire que le philosophe est à la fois citoyen et philosophe, et admettre en ce sens que *theôria* et *praxis* peuvent cohabiter en l'être humain qui philosophe et qui est aussi vertueux ? Il s'agit là pour Strauss d'une impossibilité de principe. Dans la mesure où le philosophe a remis en question le *nomos* non écrit des citoyens, il questionne la valeur intrinsèque de la vertu

⁵⁵ Nous suivons ici de près O'Connor sur la tâche qui incombe à Strauss. Voir David O'Connor, « Leo Strauss's Aristotle and Martin Heidegger's Politics », 164. Voir aussi Catherine et Michael Zuckert, *Leo Strauss and the Problem of Political Philosophy*, 150.

⁵⁶ Strauss va en fait bien plus loin : « Lorsqu' Aristote le philosophe adresse sa science politique à des gentilhommes plus ou moins parfaits, il leur montre autant que possible que le mode de vie du parfait gentilhomme fait signe vers le mode de vie philosophique ; il enlève ce qui fait écran. Il formule pour ses destinataires le *nomos* non écrit qui était la limite de leur vision *tout en se tenant lui-même au-delà de cette limite*. [...] Le gentilhomme est par nature susceptible d'être touché par la philosophie ; la science politique d'Aristote est une tentative pour faire passer à l'acte cette puissance » (*CeH* 111-112, nous soulignons).

morale⁵⁷. Puisque selon lui la philosophie est zététique⁵⁸ – qu'elle est une recherche de la sagesse plutôt qu'une possession de celle-ci, le fondement de la valeur intrinsèque des vertus morales ne peut pas être définitivement établi et le philosophe doit s'en remettre à considérer l'action juste comme un *moyen nécessaire à la réalisation de son activité théorique*. Cette instrumentalisation de la vertu morale serait ce qui distingue essentiellement le philosophe du bon citoyen (*CeH* 109)⁵⁹. Ainsi le philosophe politique serait en mesure de considérer les choses humaines d'un point de vue théorique sans pour autant participer à la *praxis* : *theôria* et *praxis* demeurent de cette façon autonomes puisque le citoyen qui opère le passage vers la sphère théorique n'agit plus véritablement à titre de citoyen. Strauss insiste sur cette idée en affirmant que le philosophe en ce sens n'est jamais un partisan, ni même un patriote, mais un étranger à sa cité et un citoyen du Tout (voir *DT* 172, 201, 343-344). Or, encore une fois, le caractère transpolitique de la vie philosophique est reflété dans l'excellence de l'homme magnanime, confirmant une fois de plus qu'Aristote conçoit la continuité entre la sphère présocratique et la sphère théorique (*CeH* 110-11).

L'instrumentalisation de la vertu morale par le philosophe est le dispositif qui permet à Strauss de penser une forte autonomie des sphères pratique et théorique, mais aussi de les hiérarchiser. Bien que l'homme magnanime qui est un bienfaiteur pour sa cité soit en un sens au-dessus de celle-ci, il demeure prisonnier des honneurs qui lui sont dus. Le philosophe quant à lui n'a pas besoin de la cité, si ce n'est qu'à titre de moyen ; or, l'homme magnanime ne peut en aucun cas instrumentaliser

⁵⁷ Selon Mansuy, c'est cette caractérisation de la philosophie comme « supramorale » et « transpolitique » qui empêche Strauss de lire convenablement Aristote. Selon Zuckert et Zuckert, c'est plutôt ce qui l'empêche d'être aristotélicien. Cf. Daniel Mansuy, « Leo Strauss, Aristote et le droit naturel », *Laval théologique et philosophique*, vol. 70, no. 2, 2014, p. 328-239 et Catherine et Michael Zuckert, *Leo Strauss and the Problem of Political Philosophy*, 166.

⁵⁸ Sur le sens zététique de la philosophie pour Strauss, voir notamment Daniel Tanguay, *Leo Strauss. Une biographie intellectuelle*, Paris, Grasset, 2003, p. 163-164 et 341-342. Voir aussi le chapitre 1 de la présente thèse (*infra*, p. 52-54).

⁵⁹ Il s'agit évidemment du bon citoyen aux yeux d'Aristote. Le bon citoyen moderne – machiavélien, hobbesien ou encore lockéen – peut sans grande difficulté entretenir un rapport instrumental à la vertu publique. Pour une caractérisation des plus radicales de la duplicité du philosophe straussien et de son instrumentalisation de la vertu, voir David O'Connor, « Leo Strauss's Aristotle and Martin Heidegger's Politics », p. 181 : « A uncharitable critic might think Strauss's interpretation makes Aristotle fulfill on the intellectual plane the male sexual fantasy of the lover who is both the madonna and the whore : sober decency in public, maniac eroticism in private ».

sa cité, auquel cas sa magnanimité perdrait son sens : la plus grande autarcie du philosophe montrerait la supériorité de celui-ci sur celle du citoyen le plus excellent, de la *theôria* sur la *praxis*⁶⁰.

En somme, Strauss parvient par son interprétation de la pensée politique d'Aristote à esquisser une réponse à l'errance heideggérienne en distinguant et en autonomisant les domaines de la pensée et de l'action et en établissant la moralité de l'action. Cette stratégie interprétative permet d'éviter une politisation de la *theôria* et une valorisation d'une *praxis* qui n'est plus intelligible en tant que *praxis*, c'est-à-dire une *praxis* sans prudence, sans limites – la résolution devançante. En plus de rétablir cette distinction qu'aurait brouillée Heidegger, il cherche à réaffirmer la supériorité de la *theôria* pour pallier ce qu'il considère être chez Heidegger un rejet de la *theôria*. Mais cette autonomisation des sphères du savoir et cette hiérarchie ne conduisent jamais Strauss à penser que l'activité théorique existe abstraitement. Celle-ci se déploie au contraire depuis un univers préthéorique particulier. Simplement, cette facticité du philosophe sur laquelle insistent tant Heidegger et Gadamer n'est pas l'*In-der-Welt-Sein* du *Dasein*, ni même la situation dialogique de l'herméneute. Le véritable cadre *pragm*-atique qui constitue la matrice de toute compréhension est celui de la communauté politique, de la cité et de la compréhension préthéorique qui forment les citoyens via les opinions, les lois, les us et coutumes. Cette facticité politique et cette hiérarchie entre la *theôria* et la *praxis* font de l'allégorie platonicienne de la caverne la représentation phénoménologiquement adéquate de la philosophie et de sa situation. En les faisant apparaître au fil de sa lecture d'Aristote et de sa réponse au Aristote de Heidegger, Strauss nous présente le prisme de sa lecture des *Dialogues* de Platon.

⁶⁰ Strauss réaffirme en fait la hiérarchie traditionnelle qui veut que la *praxis* soit supérieure aux arts (à la *poiêsis*) et que la sagesse théorique (*sophia*) soit supérieure à la *phronêsis* (CdH 106).

Conclusion partielle

Gadamer et Strauss ont donc tous les deux été influencés par les interprétations heideggériennes d'Aristote pour articuler leur propre compréhension de l'articulation de la *theôria* et de la *praxis*. Toutefois, leurs réceptions de ces interprétations témoignent de l'équivoque qui marque le traitement réservé par Heidegger à ce problème dans la philosophie aristotélicienne. D'un côté, Gadamer a vu *d'abord* dans l'ontologisation de la *praxis* une valorisation de la part pratique du comprendre au détriment de la *theôria* pour *ensuite* déceler chez Heidegger un souci plus grand pour la *sophia* et la *theôria* que pour la *phronêsis* et la *praxis*. De l'autre, Strauss a d'abord été fasciné par la redécouverte heideggérienne de la *theôria* et de son enracinement dans le monde préthéorique dont elle dérive, pour ensuite voir dans le développement de ses interprétations d'Aristote un rejet de cette activité théorique au profit d'une *praxis* dégénérée⁶¹. Cette ambivalence du geste heideggérien réside dans le fait que, comme Strauss l'indique, il y a une confusion du pratique et du théorique dans la *praxis* ontologisée de Heidegger qui conduit à interpréter la *praxis* tantôt comme une herméneutique du *Dasein* (ce que déplore Gadamer), tantôt comme l'agir résolu qui témoignerait de la conscience la plus aiguë de la finitude humaine (ce que critique Strauss)⁶².

Il n'en demeure pas moins que c'est à partir de ce point de départ que Gadamer et Strauss se réapproprient la problématique de Heidegger. Leurs lectures de la philosophie pratique d'Aristote indiquent comment ils conçoivent la relation entre théorie et pratique et de quelle façon ces

⁶¹ Cela semble aller à l'encontre de la thèse de Jacques Taminiaux, qui soutient au contraire que Strauss conserve de Heidegger le primat du *bios theôrêtikos* sur le *bios politikos* (Jacques Taminiaux, *Sillages phénoménologiques*, p. 215). Taminiaux – plus proche de Hans-Georg Gadamer et d'Hannah Arendt à ce sujet – a peut-être raison, mais à condition que Strauss ait tort lorsqu'il voit un rejet de la *theôria* chez Heidegger. Un examen de cette question dépasse largement les limites de ce liminaire.

⁶² Cette ambivalence repose surtout sur le choix des textes de Heidegger considérés. Si l'on considère les premiers développements de la *praxis* ontologisée, on peut comprendre comme semble l'avoir fait Gadamer, la *praxis* comme une herméneutique du *Dasein*. Or, si on lit cette ontologisation à la lumière de *Sein und Zeit*, la distinction aristotélicienne entre vertu et vice se voit transformée en un partage entre l'authenticité de l'agir résolu et l'inauthenticité de l'existence quotidienne. Voir sur ce dernier point Francisco J. Gonzalez, « Beyond or Beneath Good and Evil? Heidegger's Purification of Aristotle's Ethics », p. 143.

interprétations conduisent à une lecture de Platon et modèlent pour ainsi dire celle-ci. Gadamer reprend à Heidegger la *praxis* conçue comme historicité et la dimension herméneutique de la *phronêsis* pour élaborer une situation où interprétation théorique et action se répondent l'une l'autre : la situation dialogique nous conduit ainsi aux dialogues platoniciens et nous indiquent les termes dans lesquels il convient de les aborder. Leo Strauss reprend de Heidegger et de la phénoménologie l'attention portée à la facticité préthéorique qui précède et permet l'activité théorique – le cadre *pragmatic* de la communauté politique –, mais de manière à conserver une distinction ferme entre la *praxis* et la *theôria*. En thématissant tout de même l'ouverture à la sphère théorique au sein de la *praxis* aristotélicienne, il suggère que la science politique d'Aristote est une discipline qui pointe au-delà d'elle-même, c'est-à-dire vers une investigation autrement plus large et complexe : la philosophie politique platonicienne. L'autonomie que son interprétation d'Aristote confère respectivement à la *theôria* et à la *praxis* indique donc que sa compréhension des *Dialogues* sera tout autre que celle de Gadamer. Il n'en demeure pas moins qu'en dépit de cette différence, un souci commun à chacun des deux philosophes pour la situation préthéorique ou facticielle de la philosophie les incite à porter une attention très soignée à la forme dramatique de l'œuvre platonicienne.

CHAPITRE I : LA PORTÉE PRATIQUE DU DIALOGUE PHILOSOPHIQUE

C'est Platon qui nous fournit toujours le modèle par excellence du dialogue authentique.

- Hans-Georg Gadamer, « Aristote et la question socratique »

Convenablement entendue, la question littéraire est la question du rapport entre la société et la philosophie.

- Leo Strauss, *La Cité et l'homme*

Gadamer et Strauss sont tous les deux réputés pour leur approche particulière des *Dialogues* de Platon, approche qui confère une grande importance à la forme dialoguée de l'œuvre platonicienne. S'il peut sembler à certains lecteurs contemporains que cette vigilance méthodologique relève de la banalité, il importe cependant de rappeler qu'il n'en fut pas toujours ainsi, tant s'en faut. Dans la mesure où la plus grande part de la tradition exégétique a plutôt cherché à restituer à partir des *Dialogues* un corps de doctrines qui serait propre à la pensée de Platon et à l'enseignement de l'Académie, on doit en fait beaucoup aux travaux menés au siècle dernier pour mettre en valeur le caractère littéraire des textes platoniciens⁶³. Et si tant est qu'en ce sens les recherches de Gadamer et de Strauss sur Platon aient pu donner une tournure considérable aux études platoniciennes, c'est surtout grâce à la philologie de Paul Friedländer que de telles percées ont pu être faites.

Friedländer posait en effet sans détour la question qui sera abordée dans ce chapitre : « Que signifie le dialogue – et particulièrement le dialogue socratique – chez Platon ?⁶⁴ ». Or, il n'est pas certain que cette question ait conduit le philologue à élaborer une signification philosophiquement

⁶³ Hyland note que même au sein de la philosophie continentale contemporaine, une approche doctrinale domine, notamment chez Heidegger et Derrida et que Gadamer apparaît à cet égard comme un platonicien exemplaire. Voir Drew A. Hyland, *Questioning Platonism : Continental Interpretations of Plato*, Albany, SUNY Press, 2004, p. 165-167.

⁶⁴ Paul Friedländer, *Plato : An Introduction*, trad. H. Meyerhoff, New York et Evanton, Harper & Row, 1958, p. 164. Nous traduisons de l'anglais.

féconde de la forme dialoguée⁶⁵ – c’est à tout le moins ce que semblent avoir pensé Gadamer et Strauss⁶⁶. Il leur a néanmoins fait découvrir la structure littéraire des *Dialogues* qui, imitant une conversation humaine véritable, est composée de paroles – celles de personnages, mais jamais celle de Platon⁶⁷ – et d’actes. Ainsi un texte platonicien n’est jamais qu’un discours (*logos*), mais toujours un enchevêtrement complexe de différents discours (*logoi*) et d’interactions ou d’actions (*erga*). L’interprète qui cherche à comprendre le sens d’un dialogue doit donc chercher à saisir le sens de cet entrelacement particulier. Or, dans le cas de Gadamer et de Strauss, la signification du dialogue déborde largement le cadre de cette précaution herméneutique. En réfléchissant sur la seule forme dialoguée chez Platon, tous deux ont cru voir une part importante de la philosophie platonicienne, particulièrement à l’égard de l’articulation de la recherche théorétique et de la conduite pratique.

Gadamer et l’idée d’une éthique dialectique

Contre Heidegger : le dialogue comme paradigme philosophico-herméneutique

Nous avons vu que Gadamer reprochait à Heidegger de n’avoir jamais porté suffisamment attention au caractère littéraire de l’œuvre de Platon. Cela, pense Gadamer, était dû au fait que son maître lisait Platon de manière rétrospective, c’est-à-dire à la lumière de la métaphysique aristotélicienne. Heidegger cherchait ainsi à repérer dans les *Dialogues* les éléments ontologiques qui pourraient d’une façon ou d’une autre préfigurer les thèses d’Aristote sur l’être. Ce faisant, il aurait vu en Platon

⁶⁵ Friedländer semble s’en remettre à une solution qui, de son propre aveu, est assez simple, sinon simpliste : le dialogue est la forme indiquée par Platon pour présenter sa « nouvelle vision » métaphysique des formes éternelles parce que c’est par la dialectique ironique socratique qu’il en est arrivé à une telle vision (voir *ibid.*, 168-169).

⁶⁶ Dans ses « portraits philosophiques », Gadamer (GW 10, 403-405) ne mentionne que le talent philologique et linguistique de Friedländer et dans l’entrevue avec Fortin, il affirme qu’il était philosophiquement supérieur au classiciste (Ernest Fortin, « Gadamer on Strauss : An Interview », p. 7). Strauss est quant à lui beaucoup plus sévère : « L’helléniste Paul Friedländer avait dans une certaine mesure pris conscience de cela [le caractère dramatique des *Dialogues*], mais il n’avait aucune idée de ce que Platon entendait par philosophie » (PNRJ 126). Sur l’influence de Friedländer et d’autres philologues allemands sur Gadamer, voir Robert R. Sullivan, *Political Hermeneutics : The Early Thinking of Hans-Georg Gadamer*, University Park et London, Pennsylvania State University Press, 1989, p. 17-52.

⁶⁷ La plus grande « participation » explicite de Platon à un des *Dialogues* consiste dans son offre de contribution monétaire pour payer l’amende de trente mines proposée à Socrate lors de son procès (voir *Apologie de Socrate* 38b).

l'inspirateur d'une métaphysique fondée injustement sur le primat du temps présent et qui pense incidemment l'être comme la fixité d'une pure présence (*Gegenwart, Anwesensein, Anwesenheit, Vorhandenheit*), s'aveuglant *eo ipso* à tout ce qui fait le *mouvement* des dialogues. Or, s'il ne s'était pas de la sorte empêché un accès « dramatique » aux *Dialogues*, Heidegger aurait pu, pense Gadamer, comprendre autrement l'ontologie grecque⁶⁸. Pourtant, nous avons aussi vu que l'attention portée par l'interprétation heideggérienne de la *phronêsis* aristotélicienne à la facticité du *Dasein* a conduit Gadamer à concevoir la situation dialogique comme le lieu d'exercice par excellence de cette vertu herméneutique, situation dialogique qui est en même temps la représentation platonicienne de la facticité de la philosophie⁶⁹. C'est donc à nouveau avec et contre Heidegger que Gadamer lit les Grecs puisqu'une herméneutique phénoménologique devrait normalement chercher à comprendre les *Dialogues* tels qu'ils se donnent à comprendre – à savoir *en tant que dialogues* et non en tant que recueils doctrinaires – ainsi qu'à examiner en eux la charge existentielle ou facticielle de l'activité philosophique, qui s'avère autrement plus évidente dans la représentation platonicienne de la conversation philosophique que dans les travaux d'Aristote qui sont parvenus jusqu'à nous.

Non seulement Gadamer refuse chez Heidegger cette éclipse de Platon par Aristote, mais il s'oppose également à la dévaluation du dialogue en tant que tel. Heidegger tend en effet à penser que les formes partagées ou échangées du discours courent toujours le risque de tomber dans des usages pervers de la parole. Dans ses premiers écrits sur Aristote, le *bios politikos* et le *logos* délibératif qu'il implique sont réduits au rang de l'opinion vulgaire du *das Man*⁷⁰. En effet, dans *Être et Temps*, la parole est de prime abord et le plus souvent échangée sous le mode inauthentique du bavardage, de

⁶⁸ Gadamer récuse en effet la réduction heideggérienne de la métaphysique platonicienne et aristotélicienne à une ontologie de la présence (voir *CdH* 101-112).

⁶⁹ Robert R. Sullivan, *Political Hermeneutics*, p. 82.

⁷⁰ Par exemple Martin Heidegger, *Basic Concepts of Aristotelian Philosophy*, GA 18, 63-64. Voir sur ce point Jacques Taminioux, *Sillages phénoménologiques*, p. 50-64.

la curiosité et de l'équivoque⁷¹. Celles-ci sont autant de versions « déchéantes » du *logos* qui font en dernière instance du *silence* et de sa capacité à interrompre le bavardage du On la *seule* forme de parole authentique⁷² – à savoir la seule « parole » capable d'arracher le *Dasein* à sa quotidienneté et de le préparer à l'angoisse devant sa finitude. Il n'est donc pas surprenant de voir dans le cours de Heidegger sur le *Sophiste* de Platon l'expression d'un véritable dédain pour le *dialegesthai* platonicien⁷³.

À l'encontre de son maître, Gadamer rejette vigoureusement ce discrédit du dialogue. Néanmoins sensible à la phénoménologie heideggérienne de la parole et donc au risque imminent du *Verfallen*, il cherche à décrire phénoménologiquement un dialogue possiblement authentique, qui serait à même de constituer l'archétype du *Verstehen* plutôt que la voie de sa déchéance. Gadamer tâche donc de resituer le comprendre dans l'horizon du *logos partagé* en montrant la structure dialogique de la compréhension. Ainsi, toute interprétation et donc toute compréhension doit être comprise comme un dialogue qui est parvenu à l'accord ou à l'entente. Cette idée traverse toute l'œuvre de Gadamer : dans *L'Éthique dialectique de Platon*, le comprendre est caractérisé comme l'entente authentique d'interlocuteurs qui s'orientent sérieusement sur un même sujet ou une même chose (*die Sache*)⁷⁴ ; dans *Vérité et méthode*, la compréhension est décrite dans les termes d'un dialogue authentique de la question et de la réponse⁷⁵ et Gadamer y ajoute que compréhension et mécompréhension recourent la distinction platonicienne du discours authentique et inauthentique

⁷¹ *SZ* §§35-37.

⁷² *SZ* 164-165 ; trad. fr. 131.

⁷³ Voir Martin Heidegger, *GA* 19, 198.

⁷⁴ Voir *EDP* 52, 53, 63, 73, 75, 88, 91, 107-108. C'est le cas aussi dans « Le Savoir Pratique », essai rédigé par Gadamer un an avant la parution de son *Habilitationsschrift* (voir *IB* 159).

⁷⁵ Sur l'influence socratique de cette dimension de l'herméneutique gadamérienne, voir Francisco J. Gonzalez, « The Socratic Hermeneutics of Heidegger and Gadamer », dans S. Ahbel-Rappe and R. Kamtekar (ed.), *A Companion to Socrates*, Malden-Oxford-Carlton, Blackwell Publishing, 2006, p. 433-438.

(*VM* 386 ; *GW* 1, 368-369)⁷⁶. Il s'agit donc pour l'herméneute de poser les conditions de l'authenticité de cette entente, et par là d'établir la possibilité d'un dialogue qui échappe aux modalités inauthentiques du discours et qui parvient véritablement à fonder la compréhension⁷⁷.

Cette tâche est largement entamée dans *L'Éthique dialectique de Platon*. Dans la partie qui précède l'interprétation du *Phèdre*, Gadamer explore longuement la structure de la forme dialoguée. Curieusement toutefois, ses remarques sont assez rarement appuyées par des références directes aux *Dialogues*⁷⁸, et dans cette mesure, sa méthode phénoménologique n'est pas purement descriptive. En effet, Gadamer ne semble pas à ce moment chercher à décrire les textes de Platon tels qu'ils se donnent en eux-mêmes, mais plutôt à dégager les éléments qui font en sorte qu'une conversation humaine soit susceptible de conduire vers la connaissance. À cet égard, on pourrait raisonnablement suggérer que Gadamer opère une eidétique phénoménologique du dialogue dont la fonction est transcendente : il s'agit de découvrir l'essence du dialogue qui serait la condition de possibilité pour ses participants d'une compréhension de la chose en question. Au terme de cette eidétique, il est possible d'apercevoir la teneur éthique du dialogue et de la dialectique chez Platon.

Gadamer caractérise d'abord en des termes très heideggériens le premier sens de la forme dialogique de la philosophie. Au contraire d'une philosophie qui expose de manière passablement

⁷⁶ Il importe donc de souligner ici contre Jacques Taminiaux que le partage entre les régimes d'authenticité et d'inauthenticité joue bel et bien un rôle dans la philosophie de Gadamer et que sur ce point, il suit largement l'intuition de fond du premier Heidegger : il n'y a de véritable compréhension que sur fond d'authenticité. Il semble simplement se jouer chez Gadamer un déplacement du critère qui discrimine l'authentique de l'inauthentique (cf. Jacques Taminiaux, *Sillages phénoménologiques*, p. 173). Contre l'être-pour-la-mort de Heidegger, Gadamer parle dans *L'Éthique dialectique de Platon* d'un être-pour-la-chose (*Sein zur Sache*, *GW* 5, 22, 25, 26, 37, 82). Autant dire qu'il y a conservation du partage entre authentique et inauthentique, mais extension simultanée du domaine des choses elles-mêmes, extension par laquelle la *Sache* n'est plus seulement la temporalité finie du *Dasein* mais toute chose que ce dernier cherche véritablement à comprendre.

⁷⁷ Thérien fournit une brillante introduction aux grands moments de cette tentative gadamérienne – voir Claude Thérien, « Gadamer et la phénoménologie du dialogue », *Laval théologique et philosophique*, 1997, vol. 53, no. 1, p. 167-180.

⁷⁸ À travers l'ensemble de la première partie, on trouve les références textuelles suivantes aux *Dialogues* : *Banquet* (*EDP* 30), *Parménide* (51, 150, 152, 155) et *Sophiste* (51, 144, 146, 149), *Lois* (81), *Protagoras* (87, 102, 105), *Phèdre* (87, 135-142, 147-148, 153, 155-156), *Protagoras*, *Charmide* et *Gorgias* (93), *Lachès* (94-95, 105), *République* (95, 122-125), *Phédon* (111, 114-116, 120, 131), *Politique* (139, 155-156). Sauf erreur de notre part, les pages dédiées à la phénoménologie du dialogue (1-108) ne comportent donc que 9 références directes à Platon.

abstraite ses enseignements dans un traité, le dialogue philosophique rappelle à chaque instant que l'investigation théorique s'enracine dans une « modalité nouvelle du souci du *Dasein* » (EDP 58-59). L'ancrage existentiel ou facticiel de la philosophie est constamment mis en évidence dans un des pôles structurels du dialogue : l'*ergon*, qui, par contraste avec le simple *logos*, manifeste l'interaction humaine à partir et en fonction de laquelle un discours peut émerger. Ainsi une phrase contenue dans un dialogue ne peut être reprise ou répétée sans en tordre le sens si abstraction est faite du contexte pratique dans lequel cette phrase a été originellement prononcée. Si tel est le cas, c'est que la philosophie en dialogue n'est jamais qu'une simple présentation dramatique du déroulement logique d'un argument. Le *logos* est au contraire profondément *affecté* par le contexte actif duquel il émerge et par l'existence concrète de celui qui le prononce :

En effet, dans toute parole portant sur une chose donnée, s'exprime toujours en même temps le *Dasein* lui-même. Le ton de la voix et les gestes, plus encore que les mots prononcés, manifestent l'état d'âme et la disposition intérieure de celui qui parle. En entendant ce que l'autre pense et énonce, j'entends toujours aussi en même temps sa disposition intérieure, et cette écoute, elle aussi en situation, modifie la compréhension que j'ai de son propos (EDP 73).

Le dialogue philosophique ne serait donc pas de prime abord et le plus souvent une pure orientation vers la connaissance, mais plutôt une « manière de faire part de soi » (EDP 73). Cette dimension du dialogue est certainement insuffisante, et on peut même penser qu'elle tend à faire obstacle à la fécondité philosophique du dialogue. Pourtant, nous dit Gadamer, il y aura compréhension malgré tout : même si un tel dialogue ne vise pas l'entente au sujet de la chose en question, il est possible de se comprendre l'un et l'autre, pourvu que chacun exprime ce qu'il est ou qui il est d'une manière « expressément transparent[e] » (EDP 73). Ainsi, en dépit d'un défaut d'orientation sur la chose, le dialogue produit toujours de la compréhension et cette compréhension est intimement liée à une forme d'authenticité ou de transparence dans l'agir. La situation facticielle de la philosophie qu'indique le dialogue met au jour une influence mutuelle du *logos* et de l'*ergon*,

influence aussi limitative dans la mesure où elle rend impossible une *theôria* pure (voir *EDP* 31, 197, 233, 322-324). Celle-ci sera toujours d'une façon *mêlée* aux *actes* des êtres humains qui s'y engagent, ce qui n'empêche pas pour autant les participants au dialogue d'accéder à une certaine expérience de vérité.

Or, bien que la franchise dans l'agir et dans la manifestation de soi permette à la compréhension d'advenir, cette compréhension est à double tranchant. Le danger auquel les interlocuteurs s'exposent dans ce type de compréhension d'autrui consiste précisément à « exclure » autrui du dialogue ou à tout le moins de minimiser implicitement sa contribution à la conversation en raison de la compréhension qu'on en a. En effet, si j'en viens à comprendre mon interlocuteur, je m'expose à la tendance de réduire chacune de ses affirmations à son horizon de compréhension ou à ses présupposés, m'évitant la tâche d'évaluer la pertinence réelle de ce qu'il propose en regard de ce qui est examiné. Ainsi, « trop » comprendre autrui risque de me faire refuser tacitement toute participation véritable de mon interlocuteur à la conversation, et par conséquent de m'ôter à moi aussi tout accès au dialogue philosophique : « C'est alors l'autre qui s'exclut lui-même du terrain commun de l'entente objective, puisque loin d'accueillir le propos dans sa visée objective et d'y consacrer sa réponse, il fait implicitement retour sur les présupposés de son interlocuteur en prétendant les "comprendre", par quoi il se ferme à la teneur objective de l'avis qui vient de s'exprimer. » (*EDP* 77)⁷⁹.

Il importe donc pour que le dialogue soit orienté vers le vrai que les interlocuteurs cherchent à comprendre autre chose que cette manifestation inévitable de soi, cette « mise en jeu » du *Dasein*. Il faut autrement dit que soit dérivée de cette « manière de faire par soi » une attention plus soutenue à

⁷⁹ Voir aussi *EDP* 76 : « On dit 'comprendre' l'objection de l'autre, bref on préfère se l'expliquer comme différence de deux présupposés qui tombent l'un et l'autre hors du champ de la discussion – au lieu de faire de ces présupposés eux-mêmes l'objet du débat : on prive ainsi l'autre de sa fonction positive, on le neutralise comme partenaire requis pour l'approbation et l'entente objectives. »

l'endroit de la chose examinée. Le *logos* des interlocuteurs doit cesser de refléter uniquement ce qu'ils sont en propre, mais viser autant que possible « l'adéquation du Logos à la chose » (EDP 77). Mais un tel effacement des personnalités et de leurs motifs devant la chose est-il seulement possible ?

Certes, admet Gadamer, on ne trouve ni n'écoute d'objections sans qu'interviennent *aussi* des motivations n'ayant rien à voir avec la chose débattue. [...] Mais l'exigence d'objectivité du dialogue sera amplement satisfaite si seuls les arguments objectifs, et non ces motivations factuelles, sont pris en compte dans le débat. Il faut mettre entre parenthèses, spontanément, ces facteurs extérieurs pour avancer dans son enquête sur la chose (EDP 79).

Un dialogue authentique qui est autre chose que le développement d'arguments sur la base de présupposés serait donc possible pour Gadamer si les interlocuteurs ont véritablement l'intention d'interroger et de répondre en ayant en vue la chose en question. Si c'est sur cette base et dans cette visée qu'est mené le dialogue, l'horizon de l'entente dépasse largement celui d'une concordance des personnalités et indique plutôt « une mise en lumière » et une « appropriation de l'objet en connaissance de cause » (EDP 78, voir aussi 77). Dans un tel dialogue, la réfutation n'est jamais *ad hominem* mais toujours *ad rem* (voir EDP 81) : ainsi Gadamer interprète-t-il la formule de Socrate selon laquelle il est facile de le contredire lui, mais qu'il en va autrement de la vérité (Banquet 201c). Et s'il y a désaccord, ce n'est pas en raison du caractère insoluble du problème, mais plutôt parce que l'enquête doit être reprise : « C'est le sens même du dialogue que de pouvoir être renoué et de progresser, grâce à une inlassable reprise, vers l'éclaircissement de la chose et donc aussi vers la concordance de vues » (EDP 76). On peut toutefois se demander si ce dialogue consacré entièrement à la chose ne conduit pas à un effacement de l'ancrage pratico-existential de la conversation, et par conséquent si ce à quoi se réfère Gadamer ne conduit pas à une sorte d'éclipse de l'*ergon* au profit du seul *logos* ? N'y aura-t-il pas alors un déséquilibre plutôt qu'un rapport de réciprocité entre le discours et les actes du dialogue ? Il semblerait que non : il ne s'agit pas en effet d'éclipser la part pratique du dialogue au profit d'une attitude plus théorique puisque ce n'est que par

une certaine disposition ou conduite pratique qu'il est possible de se dédier à la chose examinée. Ainsi, il y a modification ou changement pratique plutôt qu'éclipse de la *praxis*, et en ce sens, réciprocité du *logos* et de l'*ergon*⁸⁰. La détermination pratique par lequel le *logos* du dialogue peut être véritablement orienté sur la chose est double : d'une part, il s'agit d'exclure toute malveillance (*phthonos*) du dialogue ; de l'autre, il importe de se comporter en regard de son interlocuteur en respectant son altérité.

Dans son chapitre de *L'Éthique dialectique de Platon* sur « les usages pervertis de la parole », Gadamer utilise le terme de *phthonos* pour distinguer la sophistique – et plus spécifiquement l'éristique – de l'usage philosophique du discours. Le *phthonos* désigne la malice, la mauvaise intention, mais également la jalousie ou l'envie à l'égard des dieux ou de ceux qui ont une bonne fortune. La description gadamérienne des sophistes est donc centrée autour de cette attitude orgueilleuse sur laquelle se fonde le désir de vaincre. Le discours sophistique est plus désireux de victoire que de vérité : « Le souci constant de l'emporter dans la polémique détourne ainsi le regard de la question initiale » et privilégie la persuasion à la démonstration (EDP 86). Pour parvenir à leurs fins, les sophistes usent de subterfuges pour faire glisser le sens des affirmations de leurs interlocuteurs et simuler ainsi la contradiction – Gadamer se réfère ici à l'*Euthydème* (EDP 88-89). Or, la source de telles usurpations du *logos* n'est nullement théorique : c'est dans la disposition éthique du *phthonos* que s'enracine les formes inauthentiques vers lesquelles peut dévier la parole. En revanche, pense Gadamer, une pratique du dialogue plus humble, moins ambitieuse, est plus à même de guider la conversation vers la chose à élucider.

Si une conduite dépourvue de *phthonos* peut davantage assurer un « authentique rapport à l'autre

⁸⁰ Pierre Fruchon parle d'une « unité » du *logos* et de l'*ergon*, terme qui nous semble trop fort et qui recouvre peut-être le caractère dynamique ou relationnel des paroles et des actes dans l'interprétation gadamérienne des *Dialogues* – voir Pierre Fruchon, *L'herméneutique de Gadamer. Platonisme et modernité*, Paris, Cerf, 1994, p. 338, 348-349. Sur l'« harmonie » du *logos* et de l'*ergon* comme fondement de la dimension éthique de la pensée platonicienne, voir François Renaud, *Die Resokratisierung Platons*, p. 52-55.

dans l'être-pour la chose » (EDP 88), c'est parce qu'une telle attitude permet précisément de préserver l'altérité d'autrui. Le sophiste élimine l'altérité de son interlocuteur en considérant d'emblée ses affirmations comme rien d'autre que des moyens en vue de son exposé : autrui est ainsi « absorbé » ou assimilé par la position sophistique. Certes, dans un dialogue philosophique, les affirmations des interlocuteurs sont essentiellement des moyens en vue du vrai, mais elles ne sont précisément de tels moyens qu'à condition de les envisager d'un certain point de vue, c'est-à-dire en préservant le fait que le point de vue d'autrui provienne d'autrui. Le danger est grand en effet de « comprendre » autrui à partir d'une perspective de surplomb et ainsi de se priver de son horizon de compréhension et de ce qu'il peut véritablement apporter au dialogue. En me conduisant de manière *apthobonos*, je respecte l'altérité de mon interlocuteur puisque je ne me situe pas d'emblée d'un point de vue supérieur et accepte la possibilité qu'autrui puisse avoir raison et que je puisse avoir tort : la seule façon de conserver l'altérité dans le dialogue consiste en ce que les interlocuteurs se considèrent comme égaux en dépit de toute inégalité de fait⁸¹. Seule une telle disposition pratique permet de bien servir la visée théorique du dialogue philosophique.

Logos et ergon : la situation éthique du dialogue philosophique

Le dialogue platonicien est donc pour Gadamer *logos* et *ergon*, enchevêtrement de paroles et d'actes qui s'influencent mutuellement et déterminent la recherche de la vérité au sujet de la chose examinée. Gadamer attribue à cet enchevêtrement le nom « d'éthique dialectique ». Il reconnaît toutefois d'entrée de jeu dans son avant-propos à l'*Éthique dialectique de Platon*, que ce titre est trompeur : il ne s'agit pas tant de voir en quoi l'éthique platonicienne serait dialectique, mais plutôt

⁸¹ Pierre Fruchon, *L'herméneutique de Gadamer. Platonisme et modernité*, p. 339. Sur l'importance de l'altérité dans la fonction critique inhérente au dialogue herméneutique chez Gadamer, voir Francisco J. Gonzalez, « Dialectique et dialogue dans l'herméneutique de Paul Ricoeur et de H.-G. Gadamer », dans S. Castonguay et C. Sautereau (dir.), *Pratique et langage. Études herméneutiques*, Québec, Presses de l'Université Laval, 2012, p. 180.

de mettre en évidence le caractère éthique de la dialectique platonicienne, dans la mesure où celle-ci est toujours ancrée dans le dialogue (voir *EDP* 17)⁸². Les implications intersubjectives de l'objectivité décrites ci-haut comme les conditions d'un dialogue authentique ne peuvent être réduites à une simple méthodologie épistémologique. Ces critères épistémologiques impliquent en effet une façon de se conduire de telle sorte que l'idée de science ou la *theôria* exige une certaine *praxis* – être transparent face à l'autre, s'orienter vers la chose, se comporter humblement ou entretenir un rapport d'égalité à l'égard de son interlocuteur, respecter son altérité, etc. Mais cette conduite de soi n'est-elle pas qu'un simple moyen ou une simple condition inévitable en vue de la découverte de la vérité et dès lors n'y a-t-il pas une subordination de la *praxis* à la *theôria* ?

Selon Gadamer, on poserait de la sorte un faux dilemme. Si Platon avait vraiment voulu indiquer une telle distinction et une telle subordination, il aurait pu exposer les résultats de sa philosophie indépendamment des voies empruntées pour y parvenir, comme l'ont fait la plupart des philosophes à travers l'histoire. En nous présentant des dialogues, Platon semble au contraire refuser de dissocier le processus de la découverte de la découverte elle-même, et montrer ainsi comment la pratique philosophique et son contenu s'entrecroisent intimement.

Dans ses interprétations des *Dialogues*, Gadamer ne revient pourtant pas explicitement sur les conditions éthiques du dialogue authentique. Il n'en fait pas moins ressortir la dimension éminemment éthique de la conversation philosophique et la réciprocité théorico-pratique qui s'en dégage. Il le fait d'abord en insistant à maintes reprises sur le fait que la sagesse socratique du non-savoir est indiquée par Platon par le nom de *phronêsis*. Or, si ce type de savoir désigne chez Aristote une sagesse purement pratique ou une prudence dans l'agir, elle représente avant tout chez Platon une forme de savoir qui se distingue à la fois de la *technê* et de l'*epistêmê* (voir *IB* 40, 150). La *phronêsis*

⁸² Voir Robert R. Sullivan, *Political Hermeneutics : The Early Thinking of Hans-Georg Gadamer*, p. 121 : « It is more accurate, therefore, to say that there is no moral philosophizing in Gadamer's habilitation ». Voir aussi François Renaud, « Gadamer, lecteur de Platon », *Études Phénoménologiques*, no. 26, 1997, p. 41-44.

platonicienne serait un entre-deux. À la différence de la *techné* qui désigne un savoir systématiquement reproductible, et donc pour l'essentiel indifférent aux circonstances et à la situation, mais aussi à la différence de l'*epistémé* qui ne s'attache qu'à connaître l'universel, cette sagesse mitoyenne connaît le particulier et comprend que le particulier varie au gré du temps : elle connaît l'être humain. À l'image de la *techné* dont le savoir engage celui qui sait à agir ou à faire quelque chose, mais aussi à l'image de l'*epistémé* dont le savoir a une valeur intrinsèque si bien qu'elle ne produit rien d'extérieur à elle-même, la *phronésis* engage une action humaine et ne cherche pas à *produire* quoi que ce soit. La *phronésis* de Socrate aurait donc un sens pratique *et* théorique⁸³ qui lui permettrait à la fois de se conduire de manière appropriée dans le dialogue et de mener à bien la conversation. Cette forme de sagesse socratique conduit Gadamer à interpréter les *Dialogues* en faisant ressortir une seconde constante qui indique la réciprocité de la *theôria* et de la *praxis* : l'harmonie du *logos* et de l'*ergon* ne s'observe pas seulement dans une eidétique du dialogue, mais est à l'œuvre à chaque moment de l'enquête philosophique menée par Socrate.

On peut clairement voir à l'œuvre les présupposés herméneutiques de Gadamer dans son interprétation de dialogues comme le *Lysis* et le *Phédon*. Tandis que le *Lysis* pointe en apparence vers une aporie de telle sorte qu'on ne sache pas ce en quoi consiste l'amitié, Gadamer en dégage au moins une caractérisation positive de l'amitié en concluant qu'une compréhension adéquate de l'amitié nécessite une longue expérience de l'amitié – c'est-à-dire qu'en matière d'amitié ou à tout le moins pour ce qui est de l'amitié à laquelle Socrate pense, théorie et pratique sont indissociables et se prêtent un secours mutuel (*DD* 20). Et tandis que le *Phédon* tâche en apparence de prouver l'immortalité de l'âme individuelle, Gadamer pense au contraire que le dialogue n'y parvient pas du tout (*DD* 36, 38). D'une fin apparemment négative on est amené à un contenu positif, et d'une

⁸³ Pierre Fruchon, *L'herméneutique de Gadamer. Platonisme et modernité*, 344 ; Catherine H. Zuckert, « Hermeneutics in Practice : Gadamer on Ancient Philosophy », dans R.J. Dostal (ed.), *The Cambridge Companion to Gadamer*, New York, Cambridge University Press, 2002, 214.

conclusion apparemment positive on est reconduit à l'aporie : l'interprétation gadamérienne semble dans les deux cas conclure à l'opposé de ce que Platon indique à première vue. Il est remarquable que ce genre de conclusion sur l'amitié et l'âme s'apparente largement à ce qu'écrit Aristote sur ces sujets⁸⁴. D'un point de vue gadamérien, une telle similitude n'a rien de surprenant étant donné qu'il voit entre Platon et Aristote beaucoup plus de continuité que de ruptures. Ce qui est cependant notable, c'est qu'une telle continuité n'apparaît aussi clairement qu'à condition de considérer les *Dialogues* en leur qualité précisément de dialogues.

En effet, ce genre d'interprétation n'est possible que si l'herméneutique se détache de la seule « lettre » du texte pour éclairer celle-ci à la lumière des actes posés par les personnages, de leurs situations, de leurs motivations, etc. Le titre du commentaire du *Lysis* est précisément « *Logos et Ergon* dans le *Lysis* de Platon⁸⁵ » et Gadamer y indique dès le début que « l'harmonie dorienne du logos et de l'ergon » est une « exigence » spécifiquement socratique (AC 279). C'est pourquoi il pense que la voie interprétative correcte ne consiste pas à évaluer logiquement la force des arguments, mais plutôt à chercher la « correspondance [*die Entsprechung*] entre logos et ergon » dans la voie argumentative (AC 283). Or, ce qui frappe Gadamer, c'est que le *logos* de Socrate « met en pièces [*zerschlagen*] » systématiquement les propositions des jeunes gens avec qui il converse en utilisant des moyens sophistiques (AC 283). Il incombe donc à l'interprète de chercher la cohérence du dialogue dans l'*ergon* visé par cet étrange *logos* socratique. Gadamer comprend ainsi la stratégie de Socrate : « On reconnaît tout à coup qu'un entretien que Socrate mène sur l'amitié avec deux garçons doit s'achever en aporie, parce que des enfants ne savent pas encore ce qu'est l'amitié et quelle réalité pleine de tensions constitue l'amitié entre des amis et sa constance » (AC 283). Il va sans dire qu'une lecture exclusive de l'argumentation exposée dans le *Lysis* aurait conduit l'interprète

⁸⁴ Sur l'importance d'une expérience commune prolongée pour la consolidation de l'amitié, voir *EN* 1156b26 *sq.* ; sur le caractère absurde d'une migration de l'âme à l'extérieur du corps, *De An.* 406b3-5.

⁸⁵ Les références au texte allemand sont tirées de GW 6, 171-186.

à expliquer la finale aporétique par la faiblesse des interlocuteurs, accordant implicitement aux sophismes de Socrate valeur d'argument. Une saine compréhension du dialogue, et donc de l'amitié, implique pour Gadamer de joindre l'*ergon* au *logos*.

D'une manière tout à fait similaire, le commentaire de Gadamer sur « Les preuves de l'immortalité dans le *Phédon* de Platon » débute en signalant « qu'il ne faut pas sous-estimer le caractère mimétique des dialogues de Platon⁸⁶ » (DD 21, nous traduisons). Gadamer insiste sur le fait que le *logos* de Socrate n'est pas convaincant, mais que sur le plan de l'*ergon*, sa seule *présence humaine*, elle, l'est (DD 22). Pour comprendre l'enjeu du dialogue, Gadamer pense qu'il importe d'en préciser le contexte : Socrate ne parle pas *ex nihilo* de la mort et de l'immortalité de l'âme, mais s'adresse principalement à Simmias et Cébès, deux pythagoriciens qui auraient abandonné ou qui ignoreraient simplement la part métaphysique et religieuse de l'enseignement des sectes pythagoriciennes (DD 23). En somme, le souci pour l'âme ne semble avoir aucune place dans leurs interrogations philosophiques (DD 24), si bien que ces pythagoriciens seraient des adeptes d'une forme de scepticisme matérialiste (DD 25). Ainsi les preuves de Socrate n'ont pas tant la forme d'arguments logiques que celle d'une « exhortation morale » (DD 28) – et cela, Gadamer pense que le lecteur est censé s'en apercevoir (DD 26). Contre presque l'entière de la tradition platonicienne, l'interprétation gadamérienne pense donc que Socrate ne cherche pas à prouver l'immortalité de l'âme, mais bien à inciter à la mise en pratique morale (*die moralische Anwendung*) du souci pour l'âme (DD 36). Ainsi le *logos* socratique répondrait à une visée sur le plan de l'*ergon*, et on peut présumer que selon Gadamer, si les personnages du *Phédon* n'étaient pas aussi sceptiques qu'ils ne semblent l'être, le discours de Socrate aurait été différent : l'investigation théorique influence la pratique, mais aussi inversement. La structure *logos-ergon* des *Dialogues* permet véritablement à Gadamer de faire valoir une réciprocité de la *theôria* et de la *praxis*.

⁸⁶ Les références au texte allemand sont tirées de GW 6, 187-200.

La caractérisation gadamérienne du dialogue met donc en lumière sa signification éthique. Bien que cette éthique du dialogue soit évidente à la fois dans la phénoménologie du dialogue présentée au début de *L'Éthique dialectique de Platon* et dans l'interprétation des *Dialogues* que nous offre Gadamer, il semble toutefois y avoir un décalage entre la première et la seconde sur un point bien précis mais néanmoins fondamental : le statut de l'ironie socratique-platonicienne. En introduisant sa thèse d'habilitation, Gadamer admet un défaut essentiel de l'interprétation qu'il y présente : « Elle néglige le flottement ironique dont les écrits platoniciens portent partout la marque, et pas seulement là où l'ironie est parente » (*EDP* 42-43). Or, l'herméneutique gadamérienne appliquée aux *Dialogues* recourt à maintes reprises à l'ironie⁸⁷. Selon l'aveu même de Gadamer, l'ironie est une forme de dissimulation qui masque une supériorité (*EDP* 96). La question se pose dès lors de savoir dans quelle mesure il est possible à Socrate d'être ironique en demeurant honnête ou franc et sans faire preuve de *phthonos*. En ce sens, d'ailleurs, Gadamer admet que Socrate use de stratégies éristiques ou sophistiques (*EDP* 97-09) : fait-il vraiment place à l'altérité de son interlocuteur ? La différence, croit Gadamer, entre Socrate et les sophistes réside en ce que Socrate conserverait, en dépit de son usage de ces stratégies, son orientation pour la *Sache* du dialogue, ne cherchant pas « la réfutation en tant que telle » mais la préparation de « l'adversaire à un questionnement commun et objectif » (*EDP* 98). L'ironie aurait donc une fonction pédagogique préalable au dialogue véritable, mais si Socrate est

⁸⁷ Notamment au sujet du *Phèdre* (*IG* 139), de l'*Euthyphron* (*IG* 192, 194 *sq.*), de la *République* (*IG* 226), du *Sophiste* et du *Politique* (*IG* 248), du *Lysis* et du *Phédon* (voir ci-haut). Sur l'importance de l'ironie dans l'interprétation gadamérienne de Platon, voir Charles Griswold, « Gadamer and the Interpretation of Plato », *Ancient Philosophy*, no. 1, 1981, p. 175.

ironique « partout », n'est-ce pas alors dire qu'il n'y a jamais vraiment de dialogue authentique⁸⁸ ? Chose certaine, Gadamer ne pense pas pour autant que l'activité socratique est « inauthentique », mais peut-être cherche-t-il à faire voir la possibilité d'un dialogue plus authentique à un autre niveau, à savoir entre le lecteur et Platon. En nous faisant nous-mêmes les interlocuteurs des *Dialogues* – interlocuteurs attentifs à l'ironie, il va sans dire – nous pouvons peut-être avoir une conversation fondée sur le modèle de l'entente et progresser vers une saisie des choses que Platon a examinées dans ses écrits. Ce dialogue herméneutique auquel nous invitent les recherches de Gadamer n'enlève néanmoins rien à l'ambiguïté de la parole ironique si chère à Socrate. Or, là où Gadamer continue d'y voir une réciprocité de la théorie et de la pratique dans l'harmonie dorienne du *logos* et de l'*ergon*, Leo Strauss cherche plutôt à montrer la tension que recèle cette relation.

Leo Strauss : le dialogue, représentation et rhétorique de la philosophie

Comme Gadamer, Strauss fait jouer à la structure dialogique des écrits platoniciens un rôle absolument central. Alors qu'il publie son premier essai sur Platon, il reproche précisément à John Wild de négliger le fait que Platon ait légué des dialogues qui ne se laissent d'aucune façon réduire à un corps de doctrines (voir *SNIPP* 52 *sq* – surtout 58). Mais quel est le sens d'une telle écriture non doctrinaire ? Au début de son commentaire de la *République* dans la *Cité et l'homme*, Strauss insiste sur

⁸⁸ D'où la question importante que soulève Dostal : « Can Gadamer's Platonism and his hermeneutics be reconciled ? » – voir Robert J. Dostal, « Gadamerian Hermeneutics and Irony : Between Strauss and Derrida », *Research in Phenomenology*, vol. 38, 2008, p. 255. Dostal expose la solution gadamérienne en vertu de laquelle une familiarité entre l'interprète et la *Sache* dont traite l'auteur permettrait de comprendre l'ironie. Or, il n'est pas certain qu'un tel accès à la *Sache* soit possible si celle-ci est exprimée à travers une parole ironique. Dans la mesure où un accès à la *Sache* demande une compréhension de l'ironie et une compréhension de l'ironie demande une compréhension de la *Sache*, la façon dont nous pourrions entrer dans ce cercle herméneutique est pour le moins obscure. Une explication possible du problème que pose l'ironie pour la phénoménologie gadamérienne du dialogue consiste à dire que Gadamer ne parvient pas (peut-être en partie à cause de son influence heideggérienne) à s'extirper complètement de l'approche doctrinale lorsqu'il tâche, par exemple, d'élaborer une forme de théorie du dialogue et de la dialectique dans sa thèse d'habilitation – sur cette critique, voir Drew A. Hyland, *Questioning Platonism*, p. 174-175. Zuckert aussi reproche à Gadamer de parfois lire Platon contre ses propres principes herméneutiques – voir Catherine H. Zuckert, « Hermeneutics in Practice : Gadamer on Ancient Philosophy », p. 219.

le caractère dramatique des *Dialogues*, et donc sur la représentation qui y est faite de conversations philosophiques entre des individus différents. Strauss est à ce point sensible à cette facticité ou à cette dimension existentielle du philosophe chez Platon que Tigerstedt a réservé ses commentaires sur le Platon de Strauss à la courte section de son livre intitulée « Platonism and Existentialism⁸⁹ » – classification pour le moins ironique si l'on considère la charge critique de Strauss contre l'existentialisme (voir *RRPC* 88-92, 93-122 et *EPPP* 42-48) et si l'on assume que sa « réponse » à l'existentialisme consiste à proposer une forme nouvelle de retour aux Anciens. Cette catégorisation touche toutefois un point important en soulignant la « situation existentielle⁹⁰ » à laquelle nous convient les *Dialogues* dans ce genre d'interprétation. Doit-on pour autant dire avec Tigerstedt que cette sensibilité conduit Strauss à confondre le vrai et le faux ou à faire triompher une forme de subjectivisme⁹¹ ? Tant s'en faut. Voyons donc comment Strauss en vient à comprendre les prolongements de l'enseignement non doctrinaire des *Dialogues*.

Cette découverte d'un platonisme non doctrinaire est cruciale dans l'adoption par Strauss d'une interprétation plus littéraire des textes de Platon. En retrouvant la philosophie platonicienne par le biais du philosophe arabe Al-Fârâbî, Strauss fut consterné par le fait que les deux doctrines qui étaient au cœur de la majeure partie de la tradition de la réception de Platon étaient absentes : il n'y était ni question de l'immortalité de l'âme, ni de la théorie des Formes ou des Idées (*PF* 38-39, 46-47, 83)⁹². Cette prétendue absence de doctrine chez Platon est cruciale dans la distinction que Strauss observe entre le traité aristotélicien et le dialogue platonicien.

⁸⁹ Voir Eugene N. Tigerstedt, *Interpreting Plato*, Uppsala, Almqvist & Wiksell, 1977, p. 101-103.

⁹⁰ *Ibid.*, 101

⁹¹ *Ibid.*, 103.

⁹² Catherine et Michael Zuckert, *Leo Strauss and the Problem of Political Philosophy*, 117. Pour une explication détaillée du « tournant farabien » dans la découverte straussienne de Platon, voir Daniel Tanguay, *Leo Strauss. Une biographie intellectuelle*, 149-182.

Comme nous l'avons vu plus haut, la différence principale qui distingue la pensée d'Aristote de celle de Socrate et Platon réside selon Strauss en ce qu'Aristote serait le fondateur de la science, par contraste avec la philosophie. À en croire le premier chapitre de *La Cité et l'homme*, le trait caractéristique de cette fondation de la science serait la séparabilité des disciplines : Aristote est devenu le fondateur de la science politique lorsqu'il isola les *ta anthrôpina* du reste du savoir. Bien qu'apparemment anodine, cette séparation des disciplines est cruciale pour comprendre ce que signifie la différence pour Strauss entre science politique et philosophie politique, et, par conséquent, ce qui caractérise en propre le dialogue platonicien. Strauss répète à maintes reprises que la philosophie en son sens originel est la recherche de la connaissance du Tout (e.g. *QPP* 16-17). Au moins à partir de sa version socratique, cette recherche suppose ce que Strauss appelle l'hétérogénéité noétique : l'être n'est ni seulement un et indifférencié, ni une seule multiplicité sensible sans unité (*OT* 277, *RRPC* 261-262) ; l'être est une totalité intelligible composée de parties. La connaissance du Tout requiert donc une connaissance de l'ensemble des parties qui composent le Tout, mais elle ne saurait pour autant se réduire à une connaissance exhaustive de ses parties, puisque celles-ci occupent une place spécifique dans l'ordre du Tout, faute de quoi elles ne formeraient qu'un agrégat de parties. Or, la connaissance de la place qui revient à chaque partie qui compose le Tout, et donc la connaissance véritable de chacune des parties, repose à son tour sur une connaissance du Tout.

De la même façon, la totalité du savoir est composée d'une multiplicité de savoirs qui ont chacun une place précise au sein de cette totalité. Or, la seule façon de séparer ces savoirs est d'en posséder la connaissance : on ne peut en effet séparer la physique et la métaphysique qu'à condition de connaître la physique et la métaphysique. Mais il est également impossible de connaître une

discipline sans connaître la place qui lui revient dans l'ordre de la totalité des savoirs. Cela signifie que la connaissance d'une discipline, et donc de sa séparabilité des autres disciplines repose en dernière instance sur une connaissance du Tout. Strauss pense donc que la séparation aristotélicienne des disciplines suppose un achèvement du savoir ou à tout le moins la possibilité d'un tel achèvement. Ainsi l'enseignement aristotélicien sous la forme de traités serait le reflet de cette séparabilité des disciplines, et du savoir que cette séparabilité implique, tandis que les dialogues platoniciens imiteraient une investigation plus incertaine qui naviguerait sans gêne d'un thème ou d'une discipline à l'autre – « tandis que l'enseignement platonicien se présente *nécessairement* sous forme de dialogues, l'enseignement aristotélicien se présente *nécessairement* sous forme de traités » (*CeH* 99, nous soulignons). Expliquant de cette façon à Kojève un apparent refus du dialogique dans la réception aristotélicienne de Platon⁹³, Strauss affirme : « Undoubtedly because he [Aristotle] believes that wisdom and not merely philosophy is available. This seems to me to be *the* difference between Platon and Aristotle » (*OT* 277)⁹⁴.

Dans cet esprit, Strauss indique au début de son commentaire de la *République* que la pensée politique de Platon ne peut être connue de la même façon que celle d'Aristote : « En lisant la *République*, nous n'entendons jamais Platon » (*CeH* 149). L'ironie de Socrate, de même que la présence d'autres personnages non moins importants à travers les *Dialogues* (Timée, l'Étranger d'Athènes, l'Étranger d'Élée, Parménide, etc.) semble faire de l'écriture platonicienne un mode de discours inapproprié à la transmission de connaissances : les *Dialogues* « ne nous donnent pas tant

⁹³ Notons que cette supposition de Strauss suppose un rejet implicite des thèses de l'école de Tübingen selon lesquelles Platon aurait aussi professé un enseignement non dialogique, de même que des témoignages anciens (Cicéron, Thémistius, Plutarque, Diogène Laërte) concernant des dialogues écrits par Aristote (voir Joseph-Victor Leclerc, « Notes » dans *Œuvres complètes de M. T. Cicéron. Tome XXII*, Paris, Lefèvre, 1821, note 74, p. 292). Une discussion des impacts de ce refus sur la position de Strauss déborderait cependant le cadre de ce travail.

⁹⁴ Il poursuit, confirmant nos intuitions: « [...] a difference which presupposes the acceptance by both of the doctrine of ideas, i.e., of the *doctrine* that the whole is characterized neither by noetic homogeneity (the exoteric Parmenides, and all 'mathematical' philosophy), nor by sensible heterogeneity (four elements, etc.) but by *noetic heterogeneity* » (nous soulignons). Cela signifie donc qu'en dépit d'une approche non doctrinaire à Platon, Strauss est contraint de reconnaître que la philosophie platonicienne repose en dernière instance sur une doctrine métaphysique non négligeable.

une réponse à l'énigme de l'être qu'une "imitation" extrêmement claire de cette énigme » (*SNIPP* 58). La vérité première du dialogue serait d'indiquer le caractère mystérieux ou énigmatique du Tout (*QPPP* 43) – à la manière dont chacun des *Dialogues* jouerait humblement le rôle de partie dans la totalité d'un savoir inachevé, le « *cosmos* platonicien » (voir *CeH* 169). Cela distinguerait la philosophie de la science qui prétendrait pour sa part à une connaissance de ce Tout. Ainsi Benardete affirme qu'il y a pour le Platon de Strauss une forme d'« ésotérisme métaphysique » en fonction duquel « il est dans la nature des choses que les choses soient cachées⁹⁵ ». Cette énigme ontologique ou cet ésotérisme métaphysique expliquerait pourquoi Strauss pense que la philosophie platonicienne est essentiellement aporétique ou zététique. En effet, si l'être est nécessairement inaccessible ou mystérieux, la philosophie ne peut être autre chose qu'une recherche inachevée, qu'une activité tendue vers son objet. Strauss pense en effet que la philosophie demeure pour Socrate Platon un désir (*eros*) à jamais inassouvi, faute de quoi l'amour de la sagesse (*philosophia*) cesserait et deviendrait sagesse ou savoir (*sophia*). Contrairement à la science aristotélicienne, la philosophie platonicienne serait donc profondément sceptique :

La philosophie, comme telle, n'est rien d'autre que la conscience réelle des problèmes sans être attiré vers une solution, vers l'une ou l'autre des quelques rares solutions typiques. Cependant, aussi longtemps qu'il n'y a pas de sagesse, mais seulement la recherche de la sagesse, l'évidence de toutes les solutions est nécessairement plus petite que l'évidence des problèmes. Par conséquent, le philosophe cesse d'être un philosophe au moment où sa « certitude subjective » de la vérité d'une solution devient égale à sa conscience des problèmes ou au moment où la « certitude subjective » d'une solution devient plus forte que la conscience qu'il peut avoir du caractère problématique de cette solution (*DT* 316-317).

La structure zététique ou aporétique des *Dialogues* reflèterait donc le refus par Platon de clore son questionnement philosophique d'une manière ou d'une autre et de mettre en scène de la sorte son scepticisme indépassable (voir aussi *PF* 87-88) – voilà au moins une façon de comprendre

⁹⁵ Seth Benardete, « Strauss on Plato », dans *The Argument of the Action*, University of Chicago Press, Chicago-London, 2000, p. 409. Nous traduisons.

l'affirmation de Strauss selon laquelle « le problème inhérent à la surface des choses et seulement à la surface des choses est au cœur des choses » (*PM* 45)⁹⁶. Les commentaires de Strauss des écrits platoniciens n'en scrutent pas moins attentivement la construction dramatique de ceux-ci à la recherche, semble-t-il, d'un enseignement. En comparant Platon à Shakespeare, Strauss écrit qu'il serait ridicule et vain d'attribuer les déclarations de Macbeth sur l'absurdité de l'existence humaine à la pensée de Shakespeare lui-même (*CdH* 165). Il n'en demeure pas moins qu'en s'intéressant à l'interaction de Macbeth avec les autres personnages ainsi qu'aux actes qu'il commet dans la pièce, il est peut-être possible de comprendre ce que Shakespeare cherche à dire au sujet de Macbeth et de la vie humaine. De la même façon, les écrits de Strauss sur Platon regorgent d'observations sur les actions des personnages, leurs motivations, leur ton, etc. S'il porte une telle attention au *logos* et à l'*ergon* des *Dialogues*, c'est parce que la signification du dialogue dépasse la simple représentation d'un philosophe sceptique ou de l'énigme de l'être.

Logos et ergon : le dialogue comme stratégie rhétorique

Il n'en demeure pas moins que cette seconde signification du dialogue explorée par Strauss repose essentiellement sur la première. Le scepticisme zététique de Platon ouvre en effet un problème que le dialogue platonicien illustre et tente de surmonter tout à la fois. Ce problème à la surface des *Dialogues* est celui qui est au cœur des *Dialogues* selon Strauss : le problème de la philosophie politique.

Le problème de la philosophie politique provient du fait que la philosophie dépend nécessairement de la cité. Non seulement elle en dépend chronologiquement au sens où seule une civilisation minimalement développée rend possible une telle activité intellectuelle, mais aussi plus

⁹⁶ *Ibid.*

essentiellement par son caractère interrogatif ou zététique. Puisque la philosophie n'est pas une science, elle ne peut se constituer en un corps de savoir qui serait en marge de l'opinion. Au contraire, l'interrogation philosophique porte précisément sur l'opinion, et puisqu'elle demeure toujours incertaine des solutions qui se présentent à elle dans la recherche, « il n'y a aucun dépassement inconditionnel, même pour l'homme le plus sage en tant que tel, de la sphère de l'opinion » (*CeH* 98). Fidèle à cette limitation de la philosophie, le dialogue présente une pluralité d'opinions sur la question dont il traite, et pour autant que certaines de ces opinions ne sont pas entièrement erronées, elles constituent pour ainsi dire des « parties » de la vérité recherchée (voir *CeH* 169).

Quoi qu'il en soit, la philosophie est circonscrite par le politique et demeure donc irrémédiablement liée au contexte de sa cité. Ce contexte serait sans cesse rappelé par la situation dramatique des *Dialogues*, où Socrate est illustré, selon les mots de l'*Apologie*, comme le taon qui pique le cheval qu'est la cité athénienne. Mais cette situation qui rend possible la philosophie politique la rend également problématique. Car la philosophie politique cherche à remplacer l'opinion sur les choses politiques par la connaissance des choses politiques et, ce faisant, elle doit remettre en question ces opinions (*QPPP* 17). Or, comme l'illustre l'allégorie de la caverne, la communauté politique repose selon Platon sur des opinions. Dans la mesure donc où la philosophie zététique interroge ces opinions sans pouvoir les remplacer par un savoir véritable, l'activité de la philosophie politique fait naître un double danger. Le premier danger concerne la cité elle-même, qui court le risque de voir les fondements de ses opinions sapés par l'enquête philosophique. De là découle le second danger, celui que court le philosophe d'être persécuté par la communauté dont il scrute les opinions. Ces deux dangers sont l'envers et l'endroit du procès de Socrate. Selon Strauss, dans l'intention de remédier à ces deux dangers, Platon et Socrate auraient fait usage d'une potentialité propre à la parole échangée dans un dialogue : l'ironie.

L'ironie est en effet au cœur de l'interprétation straussienne de Platon : « Beaucoup, pour ne pas dire tout, semble dépendre de ce qu'est l'ironie socratique » (*CdH* 151). Référant implicitement à la signification grecque du mot *eirōneia*, il indique d'emblée que l'ironie est une forme de dissimulation (*CdH* 151, 152). Si dans le *Phèdre*, Platon critique toute forme d'écriture qui s'adresse de la même façon à tous les interlocuteurs, Strauss signale, en référence à un passage des *Amoureux rivaux* (133d), que l'ironie consiste précisément à « parler différemment à des gens différents » (cf. *CdH* 154 et 152). L'ironie est pour Strauss une façon pour le philosophe de camoufler à certains la portée de son interrogation et la révéler à d'autres, c'est-à-dire à ceux qui sont suffisamment astucieux pour saisir son ironie : « Il ne serait pas étrange que Socrate ait essayé de conduire ceux qui sont capables de penser vers la vérité, et de conduire les autres à un accord sur des opinions saines ou de les y confirmer » (*CdH* 155). C'est ce genre de procédé rhétorique que Strauss appelle « ésotérisme », procédé qui serait essentiel aux philosophes politiques puisque ceux-ci ne peuvent rester en marge de la cité pour éviter le danger de la persécution. Qui plus est, en employant l'ironie, ils peuvent en toute subtilité séduire les potentiels philosophes, qui comprendront à leur tour le risque encouru par la philosophie politique, et, par suite, la responsabilité qui leur incombe et les précautions qu'ils doivent prendre⁹⁷. Il convient ici de noter que la rhétorique socratico-platonicienne qui prend forme avec le dialogue suppose donc pour Strauss une inégalité fondamentale entre les interlocuteurs : « Il n'y a pas de dialogue platonicien entre des hommes qui sont, ou qui pourraient être, considérés comme égaux » (*CeH* 157).

Or, la seule façon de comprendre l'ironie dans un dialogue platonicien est d'analyser minutieusement, non pas seulement les *logoi* du dialogue, mais le contexte dans lequel ils

⁹⁷ Cette stratégie éducative en contexte de persécution est pour Strauss la meilleure façon par laquelle les philosophes ont pu répondre à la « question politique par excellence, celle de savoir comment concilier un ordre qui ne soit pas oppression avec une liberté qui ne soit pas licence » (*PAE* 69). On remarquera que cette solution, cet équilibre entre liberté et licence, passe pour Strauss par une dissociation entre la conduite des philosophes et leur pensée, entre *theōria* et *praxis* : ils peuvent penser ce qu'ils veulent à condition de ne pas agir en conséquence.

s'expriment : à quels personnages ceux-ci s'adressent, à quel moment, dans quel ordre, bref, l'articulation du *logos* et de l'*ergon*. Strauss pense à cet effet que la structure ironique du dialogue socratico-platonicien révèle une articulation particulière du *logos* et de l'*ergon*. Si un *logos* est ironique, il n'y a d'autre moyen de le remarquer qu'en observant comment l'action correspondante diffère de la parole prononcée. Inversement, un acte ironique ne sera révélé que par contraste avec tel ou tel dire (voir *RRPC* 326). Ainsi le dialogue platonicien serait toujours une sorte de double discours qui se sert, pour dévoiler une vérité plus profonde, de la disparité entre les actes, les paroles et les pensées⁹⁸.

La lecture que propose Strauss de l'*Euthydème*, par exemple, suggère que Socrate use de multiples mensonges en s'adressant à Criton, lequel serait incapable de se rendre compte de son ironie (*EPPP* 119). Elle suggère également que le contenu explicite de la discussion de Socrate avec les deux sophistes est ultimement moins important que l'action visée par Socrate lorsqu'il raconte en la déformant cette discussion à Criton. Cette interprétation révèle son sens profond lorsque Strauss explique que le but de l'*Euthydème* est de convaincre Criton de lui payer des leçons auprès d'Euthydème et de Dyonisodore puisque, en définitive, ils auraient compris quelque chose que Criton est incapable de saisir : « Ils sont conscients de la différence radicale entre la philosophie et la politique » (*EPPP* 126). Aux yeux de Strauss, il n'y a pas lieu de rejeter toute compromission de la philosophie avec la sophistique puisque le dialogue constitue un cadre dans lequel la franchise et la recherche authentique du vrai par la dialectique de la question et de la réponse doit céder à une rhétorique qui vise une conduite particulière des âmes en fonction de leur aptitude ou de leur

⁹⁸ *CeH* 167 : « En comprenant les discours à la lumière des actes, on transforme une réalité à deux dimensions en quelque chose qui en a trois, ou plutôt on retrouve les trois dimensions originelles ». Il nous semble que cette troisième dimension originelle de l'action s'ajoute pour Strauss aux deux dimensions originelles du *logos* (parole et pensée).

inaptitude à la philosophie⁹⁹.

Les philosophes font donc ultimement autre chose que ce qu'ils disent ou disent autre chose que ce qu'ils font parce que les exigences de la philosophie diffèrent de celles de la cité. Le dialogue platonicien illustre pour Strauss une asymétrie entre la conduite du philosophe et sa pensée, entre la *praxis* et la *theôria*. Aussi Benardete commente-t-il avec justesse le titre d'un des derniers ouvrages de Strauss, *Argument et action des Lois de Platon*, en disant que le titre est trompeur et que celui-ci « underlines the initial separateness of argument and action in a Platonic dialogue¹⁰⁰ ». Le dialogue platonicien signifierait en dernière analyse que la philosophie et la politique forment ensemble un *problème* plutôt qu'une harmonie.

Conclusion partielle

Nous avons vu que les approches gadamérienne et straussienne de Platon se ressemblent beaucoup par leur souci du caractère littéraire et dramatique des *Dialogues*. Dans les deux cas, cette approche s'enracine dans une méthode phénoménologique qui cherche à expliquer les choses telles qu'elles se donnent elles-mêmes. Si cette visée conduit Strauss à essayer de comprendre autant que possible les auteurs philosophiques tels qu'ils se sont compris eux-mêmes, Gadamer, pour qui cette intention fut en dernière analyse toujours vaine¹⁰¹, pense néanmoins que ce serait faire violence à la forme dialoguée de l'interpréter comme un traité. Mais par-delà les enjeux méthodologiques, l'attention à la

⁹⁹ Rosano ajoute que cette proximité pourrait venir du fait que « plusieurs arguments sophistiques impliquent des questions socratiques » (Michael Rosano, « Eristics, Protreptics, and [Dialectics]: Strauss on Plato's *Euthydemus* », Dans T. Burns (ed.), *Brill's Companion to Leo Strauss's Writings on Classical Political Thought*, Leiden, Brill, 2015, p. 394).

¹⁰⁰ *Ibid.* Voir aussi sur ce point David Janssens, « Les habits anciens du philosophe : poésie, philosophie et art d'écrire », dans F. Coppens, D. Janssens et Y. Yomtov (dir.), *Leo Strauss. À quoi sert la philosophie politique ?*, Paris, PUF, 2014, p. 136.

¹⁰¹ Hans-Georg Gadamer, « Reply to Stanley Rosen », p. 219. Voir la nuance importante qu'apportent les Zuckert (Catherine H. Zuckert et Michael Zuckert, « Strauss : Hermeneutics or Esotericism ? », p. 131) : « His [Strauss's] unconditional affirmation of authorial understanding as the primary aim of all interpretation stands more clearly as a regulative methodological idea than as a realized attainment. » Voir aussi *ibid.*, p. 134 : « Strauss in effect concedes that no incontestable reading of a philosopher allegedly engaging in esoteric writing can ever be established. »

forme littéraire privilégiée par Platon conduit chacun des deux penseurs à attribuer à l'articulation du *logos* et de l'*ergon* une signification profonde en ce qui a trait à la nature de la philosophie platonicienne.

Si Gadamer et Strauss jugent tous deux crucial pour la bonne compréhension d'un dialogue platonicien de ne jamais abstraire les paroles des actes et inversement, la raison invoquée par chacun d'eux est singulièrement différente. D'une part, elle révèle la structure dialogique, et par suite éthique, de toute compréhension humaine ; de l'autre, elle permet de suivre le filon de l'ironie socratico-platonicienne, c'est-à-dire de découvrir ce qui serait volontairement dissimulé à l'interlocuteur ou au lecteur inattentif. En portant attention aux mêmes types de détails et d'une manière particulièrement similaire, l'un croit voir entrelacement et réciprocité des paroles et des actes, l'autre une dislocation de la pensée, des actes et des paroles, mise au service d'une stratégie rhétorique de défense de la philosophie. Quand bien même leurs interprétations apparaissent souvent assez semblables – c'est le cas par exemple en ce qui concerne l'intention non politique de la *République*¹⁰² et l'immortalité de l'âme, elles pointent toutefois dans des directions différentes. L'idéal de franchise dialogique dont Gadamer fait le portrait est ainsi aux antipodes de l'inégalité des interlocuteurs dont parle Strauss : l'attention gadamérienne portée à la chose s'oppose au souci rhétorique straussien pour la présentation politique de la philosophie.

Les vues opposées de Gadamer et de Strauss sur le sens dernier de la forme dialoguée chez Platon s'illustrent plus particulièrement dans la fonction qu'a pour eux l'aporie socratique. Chez le premier, l'aporie est productive (voir *IG* 270 et *WM* 368-384), c'est-à-dire que l'expérience de compréhension, bien que pour nous infinie, est toujours capable d'approfondissement et de progrès. Chez le second, l'aporie indique le caractère mystérieux de l'être, et désigne donc une forme de

¹⁰² Voir le chapitre 3 de la présente thèse.

scepticisme politiquement dangereux pour la cité et le philosophe. Or ces deux conclusions sur la nature de la philosophie platonicienne – dialogique ou sceptique – semblent être à la fois au terme et au début de leur interrogation respective sur la signification du dialogue. Or, dans les deux cas, ce qui pourrait avoir l’air d’une pétition de principe semble plutôt avoir le caractère « vertueux » du cercle herméneutique¹⁰³ : la vérité qui se dégage de chacune de ces deux circularités demeure à prouver à mesure que se déploient les interprétations qu’elles produisent.

Gadamer et Strauss ont donc tous les deux vu qu’il y avait dans le dialogue une forme de rhétorique et chacun à leur manière ont pu expliquer celle-ci par des motifs philosophiques. Or la structure essentielle de cette rhétorique est la dialectique entre les paroles et les actes, et en ce sens, il s’agit d’une structure dramatique. Suivant à cet égard Friedländer, Gadamer et Strauss reconnaissent que Platon, en écrivant ses *Dialogues*, compose un type d’écrit qui est sur ce point crucial analogue aux compositions poétiques grecques. Sous la plume platonicienne, donc, la philosophie prend la forme d’une rhétorique qui a quelque chose d’éminemment poétique. Pour chacun des deux interprètes, la question se pose alors de savoir quel rapport Platon, non seulement à titre d’écrivain mais plus fondamentalement à titre de philosophe, entretient avec la poésie.

La philosophie platonicienne est dialogique dans sa forme, mais comme le montrent Gadamer et Strauss, cette forme imprègne de part en part son contenu. Dans leur esprit, ce n’est pas uniquement Socrate qui dialogue dans la philosophie platonicienne, mais Platon qui par ses *Dialogues* entre lui aussi en dialogue. Or, comme le montre Gadamer, tout dialogue repose sur une altérité, de telle sorte que la philosophie platonicienne doit elle aussi, si elle veut être dialogique, entrer en conversation avec son « autre ». Sous le regard de nos deux auteurs, le caractère poétique de la forme

¹⁰³ Voir à cet égard Giovanni R. F. Ferrari, « Strauss’s Plato », *Arion*, vol. 5, no. 2, 1997, p. 62 : « But in any case, given the state of our sources, there is in fact no other way to establish that Plato is a politic writer than to produce a politic reading of him that convinces. If this procedure is circular, it is a hermeneutic rather than a vicious circle. And those who find Plato *not* to be a politic writer perform in the very same ring ».

dialogique indiquerait que la philosophie platonicienne est d'abord et avant tout dans un dialogue – tantôt implicite, tantôt explicite – avec la poésie. Notre prochain chapitre examine comment Gadamer et Strauss ont compris le rapport de la philosophie de Platon à la poésie et comment l'interprétation de cette « querelle » fait voir à nouveau leur désaccord sur la relation de la théorie et de la pratique.

CHAPITRE II : PHILOSOPHIE ET POÉSIE

Of course Plato himself alludes here to this age-old conflict between philosophers and poets, and precisely in order to assure us that this longstanding enmity is *not* reflected in his criticism.

- Hans-Georg Gadamer, « Plato and the Poets »

On peut dire que le Socrate présenté par Platon et par Xénophon était entièrement d'accord avec le jugement d'Aristophane sur le Socrate mis en scène par le poète comique.

- Leo Strauss, *Socrate et Aristophane*

L'ancienne querelle opposant les philosophes et les poètes est au cœur des interprétations gadamériennes et straussiennes de Platon. Cependant, chez Gadamer comme chez Strauss, la compréhension de cette querelle est beaucoup plus complexe que ne le laisse soupçonner le rejet platonicien des poètes hors les murs de sa cité idéale. Bien que les deux interprètes portent une attention particulière à cette charge critique de Platon contre les poètes, ils voient tout de même dans son écriture une forme de poésie. Gadamer et Strauss interprètent en effet tous les deux la finale du *Banquet* – où Socrate « triomphe » sur Agathon et Aristophane après s'être entendu avec eux sur le fait qu'il appartient au même poète de maîtriser l'art tragique et l'art comique – comme un dépassement de la poésie traditionnelle par la poésie platonicienne (cf. *DD* 40 et *SA* 5-6). Il se pourrait ainsi que cette vieille inimitié entre philosophes et poètes ne soit qu'apparente et qu'elle recouvre une relation infiniment plus trouble, et à certains égards même, plus proche d'une forme d'amitié.

Gadamer, Platon et les poètes

Ignorance et esthétisme : la critique platonicienne de la poésie

Gadamer ouvre « *Plato und die Dichter* » en rappelant qu'avant de connaître Socrate, Platon écrivait des tragédies. Il insiste sur le fait que la conversion de Platon à la philosophie n'avait rien à voir avec son habileté ou non poétique, mais avec son désir (DD 40). Pourtant, la tension entre philosophes et poètes ne renvoie pas essentiellement à une querelle qui opposerait sans plus différentes sensibilités qui auraient un goût soit pour la poésie soit pour la philosophie. Au contraire, Gadamer comprend bien que l'enjeu de cette querelle est la question de savoir à qui il revient de se charger de l'éducation, c'est-à-dire non pas d'instruire simplement mais de former les âmes, au sens de leur donner une forme (*Gestaltung*¹⁰⁴). Or, « les poètes savent que leurs plus grands effets sont sur les jeunes » et qu'ils agissent donc à titre d'éducateurs (DD 44). Selon les philosophes, une telle mainmise de l'éducation par la poésie est dangereuse. Gadamer souligne avec une attention particulière deux dangers d'une telle éducation : celui de l'ignorance liée à l'inspiration poétique, et celui de former les âmes à une conscience esthétique.

L'ignorance des poètes est un thème récurrent dans l'œuvre platonicienne. Dans l'*Apologie*, Socrate explique que les poètes qu'il a interrogés n'échappent pas à l'ignorance double qui est le lot de la plupart des êtres humains. Les poètes prétendent au savoir alors qu'ils sont au mieux inspirés de manière non rationnelle et même non-consciente par les muses et par les dieux (DD 42), et au pire guidés par le goût de leur public – c'est-à-dire par un guide médiocre et ignorant : la foule (voir DD 63). Peut-être en raison de ses origines douteuses, la sagesse poétique est pour le moins discutable. La description homérique des dieux, par exemple, comme des modèles amplifiés des qualités mais aussi de la bêtise des êtres humains apparaît problématique à Platon : comment en effet

¹⁰⁴ Robert R. Sullivan, *Political Hermeneutics*, p. 140.

les êtres suprêmes pourraient-ils avoir des défauts (*Rép.* 364b *sq*), et comment est-il possible de suivre la loi divine si les dieux se contredisent et se querellent de façon incessante (*Enthyph.* 7b) ? Gadamer rappelle aussi le scepticisme socratique à l'égard de la présentation de l'Hadès chez Homère. Non seulement Socrate doute-t-il de la possibilité d'une telle issue après la mort (*Apol.* 40c-41d), mais il juge néfaste son effet moral – la crainte irrationnelle de la mort. Qui plus est, les héros homériques sont loin d'être des modèles de vertu. La justice n'est ainsi jamais présentée par la poésie homérique comme une fin en soi et l'injustice jamais punie en tant qu'intrinsèquement mauvaise (*DD* 51), tâche qui sera celle au contraire de l'édification en paroles de la *kallipolis*.

Dans les termes de la *République*, la présentation homérique du divin et de la mort a des effets délétères sur la configuration de la *psuché* : elle risque d'exalter la part passionnelle de l'âme au détriment de sa part « virile » (*thumos*) et de ses capacités rationnelles. Ainsi au lieu d'assurer une formation, l'éducation poétique court le risque d'une *déformation* des âmes. Une éducation philosophique serait en principe plus rationnelle et plus à même d'énoncer les principes qui ordonnent véritablement les âmes.

Or, prise ainsi, la critique philosophique de la poésie ne semble s'adresser qu'à certains mythes plutôt qu'à la poésie en tant que telle (*DD* 43). Mais Platon va plus loin, précise Gadamer, en faisant valoir dans sa critique un argument ontologique contre la structure même de la poésie. Selon ce dernier, la critique platonicienne du discours direct et de la *mimêsis* propres au discours poétique constitue une puissante attaque contre ce que les modernes ont appelé la conscience esthétique.

La dimension mimétique de la poésie n'est possible en effet que grâce au discours direct, qui « imite » les dires de personnages plutôt que de simplement les rapporter. Dans la *République*, Platon réécrit le début de l'*Illiade* dans la forme indirecte. Gadamer remarque que la fonction d'une telle réécriture est de « censurer les éléments spécifiquement musicaux » du texte homérique (*DD* 45).

Comme le fait remarquer Sullivan, ces éléments charment le lecteur au point de lui faire perdre sa vigilance intellectuelle : « Direct speech [...] blends emotions and action into one literary form and thus makes literature a problem as well as a pleasure. Literature is a pleasure because we are able to feel what is happening but a problem because our own feelings as readers interfere with our thinking about what is happening¹⁰⁵. » Il nous faudrait peut-être même dire que c'est le plaisir que procure le discours direct qui est la source du problème posé par la poésie. En effet, il y a un danger d'être si absorbé par les plaisirs poétiques que ceux-ci deviennent les critères d'appréciation des œuvres plutôt que les vérités qu'elles communiqueraient et soumettraient à notre évaluation rationnelle. Or, c'est précisément lorsque l'expérience subjective des plaisirs esthétiques prend le dessus sur l'expérience de vérité dans l'appréciation de l'œuvre d'art que nous faisons face au phénomène de la « conscience esthétique » (*ästhetisches Bewußtsein*, DD 65 voir aussi WM 87 sq).

Selon le Platon de Gadamer, cette conscience esthétique ou cet esthétisme a pour effet l'auto-aliénation de l'être humain (DD 64). Dans le discours direct, cette aliénation s'explique par le fait que l'homme se voit entièrement absorbé dans ses passions, et ainsi s'aliène à la part rationnelle de son âme que Platon appelait « *logistikon* ». En distinguant soigneusement ce qui relève des émotions et du vécu des personnages et ce qui est dit, une poésie écrite en discours indirect nous rend plus capable d'en évaluer le contenu, et ainsi, de nous « ramener à une vision authentique de la part philosophique en nous¹⁰⁶ ». Cette critique de l'auto-aliénation causée par l'expérience esthétique du discours direct rejoint l'argument ontologique contre la *mimêsis*. Dans l'imitation en effet, celui qui imite n'est plus lui-même, mais il n'est pas non plus à proprement parler un autre puisqu'il n'est qu'une imitation d'un autre. Et celui qui assiste à cette imitation, en s'identifiant au personnage imité, se perd lui-

¹⁰⁵ *Ibid.*, p. 150.

¹⁰⁶ *Ibid.*, p. 151 : « returning us to ourselves, more accurately, to an authentic vision of the philosophic *self* in us ».

même en se projetant dans ce qu'il croit être un autre mais qui n'est en fait rien sinon la simple image d'un autre (DD 64).

En s'attaquant à l'ignorance et à l'esthétisme des poètes, le Platon de Gadamer s'oppose essentiellement au déséquilibre psychique qui en résulte, déséquilibre qui est aux antipodes de ce que devrait être une bonne éducation. On peut dès lors se demander si une poésie qui n'aurait pas les effets délétères de l'esthétisme et de l'ignorance critiquée par Platon est possible. Cette question nous dirige selon Gadamer vers la « nouvelle poésie » platonicienne (DD 65) : « Plato's critique of poetry, a critique which culminates in his rejection of aesthetic consciousness, is intended to support the claim which he makes for his own dialogues » (DD 67, voir aussi 58). En effet, Platon procéderait à une « purification » de la poésie plutôt qu'à son simple abandon.

La poésie platonicienne : les limites du théorique et le problème de la hiérarchie

La purification dont il est question dans la réappropriation platonicienne de la poésie n'exclut pas toute forme de *mimésis* (DD 70, IG 239). La puissance de l'imitation pourrait donc servir à des fins autres qu'esthétiques et ainsi éviter l'aliénation de soi. Platon, selon Gadamer, ne jugerait pas naïve la « foi dans la puissance d'une instruction purement rationnelle » (DD 58) et se serait à cette fin exercé à rendre poétique la philosophie. Cela signifie que la poésie n'éduque pas à proprement parler ou à tout le moins pas d'abord par le biais d'arguments rationnels, mais plutôt en *montrant* dans leurs *œuvres* des *exemples* de paroles et d'actions humaines (DD 41). La transmission poétique d'un savoir, surtout dans le cas de poésie imitative, est toujours plus pratique que théorique, et dans cette mesure, le dialogue socratique est – comme il a été indiqué au précédent chapitre – un mélange d'investigations théorétiques et d'expériences pratiques.

Mais la concession platonicienne à la poésie réussirait à éviter l'écueil esthétique en produisant une *mimêsis* qui encourage à la pratique du dialogue philosophique, dans lequel, pour reprendre les mots de l'*Alcibiade*, la préoccupation centrale est toujours de près ou de loin le « soin de soi », contre tout oubli de soi-même (DD 67). Ne faudrait-il pas alors dire que la solution platonicienne consiste à subordonner entièrement l'élément poétique à l'investigation philosophique, et ainsi le pratique au théorique ? Gadamer ne le pense pas : en envisageant l'articulation de la poésie et de la philosophie dans le cadre de la question de l'éducation, Platon, selon lui, ne subordonne pas la poésie à une éducation strictement philosophique ou théorétique. Il pense plutôt que Platon vise une éducation morale et civique, et c'est pourquoi il critique la dépravation morale et civique dont serait porteuse l'éducation poétique (voir DD 60-63) de la « théatrocration athénienne » (DD 63). La compromission poétique de la philosophie ne serait donc pas tant à comprendre comme une soumission de la dimension pratique de l'existence humaine aux exigences d'une philosophie théorique, mais plutôt comme un service rendu par la théorie à la communauté politique : « Plato is guided by the *one important task* of creating the inner constitution of mankind on the basis of which alone *the order of human life in the state* could be renewed » (DD 72, nous soulignons). C'est dans cet esprit que doivent être interprétés les préludes aux lois – créations platoniciennes – dans les *Lois* (DD 72). L'éducation philosophique dans la cité – dont il sera plus amplement question au prochain chapitre – ne se présente pas comme un primat de la *theôria* sur la *praxis* mais plutôt sous l'aspect d'un rapport harmonieux.

Toutefois, la poésie ne fait pas que permettre le passage de la théorie à la pratique par le biais d'une éducation civique. Elle indique aussi pour le Platon de Gadamer une limite importante à la part théorétique de la philosophie. Cette limite serait visible dans l'usage platonicien des mythes à certains moments des conversations philosophiques dépeintes par les *Dialogues*. Contrairement aux charmes poétiques de l'esthétisme, les mythes platoniciens ne sont pas censés être causes d'aliénation

en transportant leurs auditeurs hors d'eux-mêmes dans quelque extase où ils pourraient s'oublier (DD 68). Les mythes platoniciens traduiraient plutôt une expérience que l'être humain fait de lui-même ; ils sont ainsi censés nous ramener autrement que par la raison à la vérité de cette expérience. Est-ce dire que l'usage de mythes est une simple voie alternative à celle de la démonstration rationnelle ? Gadamer refuse cette avenue : « Nevertheless, one cannot say that the sole function of such myth is to make Socratic truth understandable by expressing it allegorically » (DD 69).

Si le mythe n'est pas qu'une simple traduction d'un *logos*, c'est parce qu'il y a des expériences qui résistent aux explications dont le *logos* est capable. À ce moment, le mythe doit *suppléer* à l'explication rationnelle, sinon même instruire la raison. Gadamer souligne cependant que ce remplacement n'équivaut pas à une quelconque expérience de foi de nature religieuse : *il y a bel et bien* des mystères dans l'âme – comme la puissance de la justice ou de l'amour – dont on fait une expérience très forte sans pouvoir intégralement l'expliquer¹⁰⁷. Celui qui prétend tout expliquer de cette expérience psychique est pour le Platon de Gadamer présomptueux puisqu'il ne reconnaît pas nos limites dans la connaissance de soi : seul un visionnaire pourrait voir complètement sa propre âme, être pleinement transparent à lui-même (DD 69). D'un point de vue strictement philosophique, ce genre de tentative d'expliquer l'ensemble du phénomène psychique reviendrait donc à mésinterpréter l'expérience de l'âme plutôt que de l'expliquer véritablement.

Cela signifie que l'âme humaine demeure aux prises avec des certitudes inexplicables qui, selon le Platon de Gadamer, posent certaines *limites* à l'investigation philosophique (DD 70). L'expérience pratique qu'exprime alors la poésie des mythes socratico-platoniciens peut dans cette mesure compléter ou instruire l'investigation théorétique à certains égards. La tâche de la philosophie, insiste

¹⁰⁷ La question se pose évidemment de savoir quelles sont la nature et la source de cette expérience. Plus précisément, il est possible de se demander si celle-ci ne relève pas en dernière analyse d'une forme d'*enthousiasmos* que Platon et Socrate critiquent chez les poètes. Gadamer n'aborde pas cette question, sauf en affirmant sans expliquer que cette expérience psychique ne relève pas de la foi.

Gadamer, n'en est pas moins cruciale parce qu'elle a ses limites (DD 70). L'intégration de la poésie au cœur de cette tâche indique cependant qu'une philosophie en bonne et due forme ne peut se contenter de la seule contribution d'un usage théorique de la raison, faute de quoi elle s'aveuglera elle-même. La *praxis* peut enseigner à la *theôria* ses limites.

Dans la mesure où la *theôria* a précisément des limites, elle doit être considérée avec le sérieux qui lui revient. En prenant convenablement la mesure de sa finitude, la philosophie platonicienne est à même d'apprécier sa valeur *cum grano salis*. En cela, elle serait supérieure aux autres poésies qui tendent à accorder trop d'importance à ce qui n'en a que peu : « The theme voiced continually in Plato's critique of the poets is that they take seriously what is not worth being taken seriously. Here and there Plato gives us indications that his own creations, because they are in jest and are only meant to be in jest, are the true poetry » (DD 71). Ainsi la « meilleure tragédie » à laquelle l'Étranger des *Lois* (817b) fait allusion aurait peut-être plus à voir avec la comédie qu'avec la tragédie.

En somme, Gadamer pense que Platon critique la poésie pour des raisons essentiellement morales et politiques et qu'une poésie philosophique en bonne et due forme est à même de corriger les défauts inhérents à la tradition poétique grecque. Cette poétisation de la philosophie non seulement consiste à arrimer les considérations théoriques aux besoins pratiques de la communauté politique, mais elle enseigne aussi à la *theôria* les limites qui lui sont propres à l'égard du mystère de l'âme humaine, mystère dont nous pouvons cependant faire l'expérience sur un plan plus pratique. Ce serait finalement par respect pour ces limites que les *Dialogues* seraient des formes de créations artistiques « comiques », c'est-à-dire qui ne se donnent pas plus d'importance qu'elles en ont réellement. Comme nous le verrons maintenant, cette relation étroite de la philosophie avec la comédie est, elle aussi, au cœur de l'interprétation straussienne de la relation entre philosophie et poésie.

Leo Strauss et la querelle de la philosophie et de la poésie

La question du rapport entre philosophie et poésie est centrale dans l'appréciation straussienne du « problème de Socrate ». Elle occupe trois des cinq conférences ainsi nommées et Strauss y consacra également un de ses derniers ouvrages, *Socrate et Aristophane*¹⁰⁸. À de multiples reprises dans son œuvre, Strauss affirme qu'il est essentiel de ranimer la querelle de la philosophie et de la poésie et c'est en effet une des querelles principales qui informe sa réflexion philosophique. Sans doute dans l'esprit d'une telle ranimation, Strauss s'intéresse au moins autant – sinon plus – à la charge des poètes contre les philosophes qu'à la charge de Platon contre les poètes. Ce principe de générosité herméneutique dont parle souvent Gadamer est en effet celui par lequel Strauss expose de la manière la plus convaincante possible la position de l'adversaire. Ainsi, selon Strauss, Aristophane joue un rôle bien plus grand qu'Homère dans la compréhension de cette querelle. Cette compréhension est si complexe que, dans l'interprétation straussienne, Aristophane est pour Socrate à la fois un ennemi, un enseignant et un ami.

Socrate et la leçon d'Aristophane

Selon Strauss, nous pouvons trouver un indice de l'équivoque platonicienne au sujet de la relation entre poètes et philosophes dans le fait que, en dépit de l'expulsion des poètes traditionnels de la *République*, Platon a tout de même écrit les *Dialogues* sous une forme imitative et à bien des égards poétique. La critique platonicienne de la poésie ne serait donc pas une critique sans réserve. Sur ce point, Strauss et Gadamer se rejoignent. Or, la piste que suit l'interprétation straussienne pour

¹⁰⁸ Ces conférences sont publiées dans la *Renaissance du rationalisme politique classique* (RRPC 205-272). *Socrate et Aristophane* (trad. O. Sedeyn, Paris, l'Éclat, 1993) est un des derniers ouvrages de Strauss – celui qu'il désigne comme son « véritable travail (*my real work*) » dans une lettre à Kojève (OT 309). La question de la poésie et de la philosophie est aussi omniprésente dans le cours de Strauss sur le *Banquet* de Platon (Leo Strauss, *Sur « Le Banquet »*. *La philosophie politique de Platon*, éd. S. Benardete, trad. O. Sedeyn, Paris, l'Éclat, 2006).

éclairer cette ambiguïté part d'un constat relativement hétérodoxe sur les réponses que le Socrate de Platon fait aux accusations implicites des *Nuées* : Socrate ne répondrait tout simplement pas adéquatement à chacune d'entre elles. Strauss indique par exemple assez clairement qu'il ne réfute pas, ou du moins pas complètement, l'accusation d'impiété élevée contre lui par Aristophane (*EPPP* 58-60, 76-77). Autrement dit, la caricature de Socrate dont Aristophane est le créateur n'est pas qu'une caricature pure et simple. Elle contiendrait même une part de vérité sur Socrate. En effet, toute l'herméneutique straussienne d'Aristophane repose sur cette intuition selon laquelle ses comédies ne présentent pas que des choses risibles ou ridicules mais aussi, à travers ces choses ridicules, des choses sérieuses (*SA* 6-7). En se moquant de Socrate, Aristophane ne fait pas que divertir son public : il prodigue un enseignement critique au sujet du mode de vie socratique.

Cet enseignement semble à première vue s'apparenter à une condamnation pure et simple. À grands traits, en effet, les *Nuées* est une représentation de l'activité socratique comme vaine, risible et nuisible. Cette représentation, puisqu'elle est une caricature, ne fait pas dans la nuance : la vie socratique est une vie exclusivement théorétique ; c'est une existence consacrée à la pure contemplation des réalités éthérées accompagnée d'un mépris franc pour le corps et l'ensemble des choses humaines. Les recherches que Socrate mène au « penser », où il est littéralement suspendu au-dessus du sol dans un panier, incluent des questions aussi vaines que la mesure de la longueur des sauts de puces. Or, Socrate y enseigne aussi de main de maître la rhétorique : Pheidippidès fréquente par l'entremise de Socrate à la fois le Discours Juste et le Discours Injuste – indirectement au moins, aux yeux de la foule, Socrate enseigne l'injustice. Pheidippidès sort de cet enseignement capable de choses si révoltantes qu'elles apparaissent risibles : renier les dieux olympiens et les anciens poètes (*Nuées* 1469-1471, 1361-1367), réciter des vers poétiques louant l'inceste (1371-1372), battre son propre père, justifier cet affront au moyen du discours juste et proposer d'agir de la même façon envers sa mère (1378-1453).

L'enseignement socratique tel que dépeint par Aristophane menace donc sur presque tous les plans la tradition et la famille, assises de la cité et par conséquent de la vie pratique des hommes. Selon Strauss, en dépit de son exagération ou de sa part caricaturale, l'accusation d'Aristophane dit quelque chose de vrai sur la vie socratique, sans quoi elle n'aurait pas pu trouver des échos dans les accusations réelles dont Socrate fut la cible. Comme le mentionne Strauss, « ne faut-il pas qu'il y ait quelque feu là où il y a tant de fumée » (*EPPP* 59) ? Les contours de la critique d'Aristophane seraient justes puisqu'ils soulignent le caractère apolitique de l'investigation socratique, de même que le problème qui en découle. Selon Strauss, toutefois, cette critique doit être interprétée dans toutes ses nuances. Il est important, souligne-t-il, de résister à la tentation de considérer le dénouement des pièces d'Aristophane comme le reflet fidèle du jugement dernier qu'il porte sur ses protagonistes (*SA* 13). En d'autres mots, nous ne pouvons pas être certains « qu'Aristophane désapprouvait les manières de Socrate », et quand bien même ce serait le cas, nous ne pourrions pas être assurés que le sort funeste qu'il réserve à Socrate dans les *Nuées* serait tout à fait mérité en raison des « opinions » de Socrate (*SA* 13-14). Rien n'indiquerait donc qu'Aristophane cherchait à faire condamner Socrate.

Dans cette perspective, Strauss conçoit les *Nuées* davantage comme une leçon – « un avertissement amical » – d'Aristophane destinée à Socrate que comme une simple accusation (*RRCP* 208). Le sens de cette leçon doit être compris à partir de ce qui provoque la défaite définitive de Socrate – l'incendie du « penser » : le point de départ de cette « déconfiture », le point de départ de la pièce, n'est donc pas tant Socrate que Strepsiade (*SA* 14). Par cette allusion évasive, il nous semble que Strauss indique que le problème de Socrate n'est pas Socrate lui-même, mais bien la relation de Socrate avec d'autres individus, et *a fortiori* avec des individus comme Strepsiade. Ainsi envisagé, le problème de Socrate ne serait pas pour Aristophane la philosophie socratique à strictement parler, mais bien son rapport à ce qui lui est étranger, à son « autre ». Une telle affirmation peut surprendre : le « penser » n'est-il pas une chose risible ? La vie théorétique n'est-elle pas ridiculisée par Aristophane

dans les *Nuées* ? Oui et non. Strauss affirme que la raison pour laquelle la philosophie est un bon sujet de comédie est que « le philosophe est nécessairement ridicule aux yeux du grand nombre » (SA 6). Or, il est loin d'être certain pour Strauss qu'Aristophane fasse partie de cette multitude. En fait, toute la leçon d'Aristophane dans l'interprétation straussienne repose sur l'idée selon laquelle Aristophane ne fait pas partie de ce grand nombre (voir SA 28), même si ce dernier est tout à fait conscient de l'importance effective du pouvoir exercé par celui-ci.

À plusieurs reprises dans son commentaire des *Nuées*, Strauss indique que le Socrate d'Aristophane ne porte pas une attention suffisante à la distinction entre la foule et ceux qui n'en font pas partie – disons, pour faire court, entre la multitude et les sages. Il semblerait que les hommes du type de Strepsiade sont ceux qui composent la multitude : « Il [Socrate] lui a dévoilé les innovations les plus scandaleuses à propos des dieux *avant de savoir si Strepsiade était capable de les supporter* » (SA 27). La conséquence directe de ce manque de précautions de la part de Socrate à son égard serait la démesure, l'*hybris* qui le pousserait à « rendre publiques les choses les plus terribles qu'il a apprises au “pensoir” » (SA 45). Ces choses « scandaleuses » et « terribles » concernent l'impiété de Socrate à l'égard des dieux olympiens ou les « dieux de la cité ». Le Socrate d'Aristophane nie explicitement l'existence de Zeus et lui fait adorer de nouveaux « Dieux » : les Nuées. Dans la mesure où l'investigation socratique nécessite un tel scepticisme à l'égard des divinités traditionnelles, il importe de « garder certaines choses secrètes pour tout le monde sauf pour des élèves » (SA 46), d'où la négligence propre à l'enseignement de Socrate au pensoir. Le reproche d'Aristophane à Socrate ne serait donc pas à proprement parler le fait qu'il soit un philosophe, mais le fait qu'il ne se « soucie en rien de la cité ou de la famille » et que par suite il manque de prudence à l'égard de celle-ci (SA 61).

Nous avons vu au chapitre précédent qu'en écrivant des dialogues, Strauss pense que Platon surmonte ces difficultés liées au contact de l'enquête philosophique et de la société. Or, il insiste dans sa lecture d'Aristophane pour dire que la leçon d'Aristophane qui conduit à cette poétisation de la philosophie par Platon ne se résume en rien au simple rappel de nécessités rhétoriques pour la philosophie. La présentation poétique de la philosophie obéit à un impératif tout autre, et, pourrait-on dire, de plus grande dignité : l'impératif socratique de connaissance de soi. Il peut paraître ironique qu'Aristophane rappelle cette exigence à celui qui a fait du mot delphique « *gnôthi seauton* » son leitmotiv, mais c'est bel et bien ce que Strauss soutient :

La tentative de Socrate et de ses disciples ne pourrait réussir que s'ils étaient faits en chênes ou en rochers. C'est ce besoin de ressource extérieure, et *non pas l'amour du gain*, qui le pousse à bien recevoir Strepsiade « l'éphémère », malgré tout le mépris qu'il nourrit à l'égard de tous les éphémères. Mais Socrate *n'a pas conscience de sa dépendance*. Il y a un argument du Discours juste et seulement un auquel le Discours Injuste ne se confronte pas : *le Discours Juste dit à son adversaire que la cité le nourrit*. On peut justement porter la même accusation contre le Socrate d'Aristophane, qui ne manifeste pas non plus le moindre signe d'esprit civique. *Il a le défaut du théoricien pur ; il manque de phronésis ; il n'a pas réfléchi aux conditions ou au contexte de ce qu'il fait : il manque de connaissance de soi* » (SA 61-62, nous soulignons).

La leçon d'Aristophane à Socrate ne serait donc pas uniquement de nature pratique ou rhétorique. L'erreur de Socrate, selon l'interprétation straussienne d'Aristophane, est une erreur philosophique : « Ce scrutateur de la nature [Socrate] *n'examine pas comme il convient la nature* dans ce qui est en pratique son aspect le plus important : les différences naturelles entre les hommes » (SA 62). La négligence pratique du Socrate d'Aristophane correspondrait en ce sens à une négligence théorique car elle est ultimement une négligence d'une part importante de l'ensemble de la nature qu'il étudie : l'homme. Pour Aristophane, une étude adéquate de la nature comprend d'office une étude de l'être humain, et par conséquent une lucidité à l'égard du « fait même de la supériorité du point de vue de la force » et sur la « raison de cette supériorité », c'est-à-dire une connaissance du « dernier *logos* de la cité » : « Le fait que la plupart des hommes sont surtout membres de leur famille

et non pas de la communauté des savants » (SA 62). Le Socrate d'Aristophane devrait apprendre qu'il existe une défense de la *praxis* qui n'est pas uniquement fondée sur les coutumes et la tradition (sur les « opinions ancestrales ») mais bien « sur la connaissance de la nature de l'homme » (SA 62). Cette connaissance aristophanesque de la nature humaine serait avant tout une connaissance de ce qui relève en lui du corps et du désir, de l'*eros*.

Dans le *Banquet*, pense Strauss, Platon expose brillamment cette connaissance de l'être humain dans le discours d'Aristophane. L'amour véritable est le désir ce de qui est à soi, de ce qui nous appartient : le désir de retrouver sa moitié est un désir de se retrouver soi-même et de jouir de soi. En pensant l'homme en fonction de cet amour de ce qui nous est propre (« love of one's own », *e.g.* SB 171), il est aisé d'expliquer le sens de l'amour conjugal, de la famille, et de l'appartenance à une culture ou à une patrie. Selon Strauss, Platon aurait finalement pris acte de la leçon d'Aristophane. La critique que ce dernier adresse à Socrate serait valide en ce qui a trait au Socrate « présocratique », c'est-à-dire au jeune Socrate d'avant la « seconde traversée » plutôt qu'au Socrate dépeint par Platon¹⁰⁹. Le tournant de Socrate vers les *logoi* témoigne chez Platon d'un passage de la philosophie naturelle à la philosophie politique. La seconde se distingue de la première en ce qu'elle estime nécessaire, pour comprendre la nature du Tout, de comprendre l'être humain et par conséquent de comprendre ce qui l'anime – à savoir la poursuite du bien.

Une telle philosophie des choses humaines est pour Strauss en harmonie avec les nécessités rhétoriques qui sont les siennes, d'où l'écriture dialogique et, en un sens essentiel, poétique de Platon. Les dimensions politique et poétique sembleraient aller de pair parce que la question de la

¹⁰⁹ Cf. RRPC 206-207 sur la philosophie naturelle du jeune Socrate et p. 299-300 : « Ce problème et cet obstacle [ceux de la philosophie politique] apparaissent clairement dans la présentation de Socrate chez Aristophane. Socrate est non politique parce qu'il lui manque la connaissance de soi. Il ne comprend pas le contexte politique dans lequel existe la philosophie. Il ne comprend pas le caractère spécifique du politique. Parce qu'il est non érotique et non musical. Xénophon et Platon donnent la même réponse. Socrate *est* politique et érotique. Il *comprend* le caractère non rationnel du politique. Il *comprend* l'importance décisive du *thymos*, de l'ardeur, comme lien entre les philosophes et la multitude. Il *comprend* le caractère spécifique du politique. » (Nous soulignons.)

prudence est liée à la question de l'*eros*. En effet, Strauss assimile le manque de prudence du Socrate d'Aristophane au fait de ne pas avoir de « pouvoir de divination » ou de *daimonion* (*SA* 27, 35) – nous savons que Strauss s'appuie sur le *Théagès* et sur le *Banquet* pour identifier le démon de Socrate et *eros* (*EPPP* 67-68, *SB* 217). Contentons-nous d'indiquer ici que prudence et *eros* sont reliés pour au moins deux raisons : d'une part, c'est la réalité érotique de l'homme telle que la comprend Aristophane qui rend nécessaire un traitement prudent de cette réalité ; d'autre part, la prudence du philosophe exige que son travail soit présenté de manière à attiser l'*eros* intellectuel de certains tout en ne mettant pas en péril l'attachement du plus grand nombre pour le bien de la Cité. En d'autres mots, le philosophe doit être lui-même *erotikos*, sans détruire l'amour ordinaire des êtres humains pour ce qui leur est propre. À en juger par l'action du *Banquet*, le Socrate de Platon joue ce rôle de séduction à merveille – pour ne rien dire de la séduction qu'exerce sur ses lecteurs le *Banquet* lui-même. Les dialogues de Platon sont à la fois érotiques, rhétoriques, poétiques et politiques¹¹⁰.

Mais qu'en est-il alors de la thèse d'Aristophane sur la nature érotique de l'homme ? Qu'en est-il du point de vue comique dans les dialogues de Platon ? Doit-on dire que le conflit entre philosophes et poètes est résolu par la prise en compte par Platon de la leçon d'Aristophane ? Pas tout à fait. L'enseignement d'Aristophane porte avant tout sur le corps et les passions humaines, plus spécifiquement sur les tensions inhérentes à celles-ci (voir *SB* 165). Tandis que la tragédie cherche à purifier ou modérer ces passions en les faisant s'entrechoquer jusqu'au désastre, la comédie les tourne en dérision et fait ainsi de nous-mêmes des sujets de moqueries : en nous montrant comment nous sommes ainsi risibles, elle nous invite à vivre plus modérément cette vie passionnée afin de

¹¹⁰ Il nous faut ici donner raison à Zuckert qui souligne la fonction persuasive de la poésie dans l'interprétation straussienne de Platon (voir Catherine H. Zuckert, *Postmodern Platos: Nietzsche, Heidegger, Strauss, Gadamer, Derrida*, Chicago-London, University of Chicago Press, 1996, p. 276). Nous pourrions raisonnablement ajouter que la prudence et *eros* travaillent de concert dans la persuasion.

pouvoir jouir de ses joies et de ses plaisirs malgré sa dimension tragique¹¹¹. Or, le *Banquet* n'est ni comique, ni tragique, mais il demeure poétique au moins en ce que Platon y présente des discours tragique et comique – ceux d'Agathon et d'Aristophane. Mais en un sens, ces discours nous préparent au discours de Socrate, qui exhorte à la vie philosophique en louant une ascension d'*eros* vers les réalités intelligibles. Nous pourrions aussi dire que les discours d'Agathon et d'Aristophane prouvent la capacité de Platon à écrire des tragédies, des comédies sans pourtant adopter la vision tragique ou comique de l'existence humaine : il subordonne les deux à la vie philosophique, voire il les « subsume » sous la *theôria*. Telle semble donc être la position de Strauss sur cette vieille querelle opposant philosophes et poètes :

La poésie présente la vie humaine telle qu'elle apparaît si on ne l'envisage pas comme étant dirigée vers la philosophie. La poésie autonome présente la vie non philosophique comme étant autonome. Toutefois, en articulant le problème cardinal de la vie humaine tel qu'il est visible dans la vie non philosophique, la poésie prépare à la vie philosophique. La poésie n'est légitime qu'au service du dialogue platonicien, qui est lui-même au service de la connaissance. La poésie autonome est aveugle sur le point décisif. Elle vit dans l'élément de l'imagination et de la passion, d'images passionnées, de la passion s'exprimant en images qui déclenchent la passion et la modifient cependant. Elle ennoblit et purifie la passion. Mais la poésie autonome ne connaît pas la fin pour le bien de laquelle la purification de la passion est requise (RRPC, 320-321).

Philosophe et poètes : une amitié cachée ?

En affirmant aussi radicalement que la poésie est en elle-même « aveugle sur le point décisif », Strauss veut dire que le travail bénéfique de la poésie sur les passions humaines est dépourvu de finalités qui pourraient donner sens à cette *katharsis*. Une philosophie poétique orienterait la purification des passions en vue de la réflexion philosophique, impliquant une subordination assez nette du pratique au théorétique, tandis que la poésie seule ne saurait pas *pourquoi* elle opère cette purification. Mais est-ce bien le cas ? Ne faudrait-il pas plutôt dire que les poètes – *a fortiori*

¹¹¹ Voir sur ce point Christopher Baldwin, « Learning to Love Aristophanes : Reading Aristophanes with Strauss », dans T. Burns (ed.), *Brill's Companion to Leo Strauss's Writings on Classical Political Thought*, Leiden, Brill, 2015, p. 187-188.

Aristophane – connaissent très bien les raisons pour lesquelles ils essaient de modérer les passions humaines ? À plusieurs reprises, Strauss semble indiquer que tel est bien le cas. Ainsi, son traitement du conflit entre poésie et philosophie est extrêmement ambigu et semble à certains moments pointer vers une forme d'amitié cachée.

Strauss va même jusqu'à suggérer qu'Aristophane est à sa manière un philosophe : « Le fondement de la comédie d'Aristophane est la connaissance de la nature, ce qui signifie, pour les Anciens, la philosophie » (RRPC 226)¹¹². Mais cette connaissance de la nature, comme nous avons vu, révèle la structure érotique et charnelle de l'homme et le guide vers une vie de plaisirs sensuels. En effet, l'analyse aristophanesque des problèmes humains semble conduire à une appréciation plus favorable de la famille que de la cité, mais peut-être plus encore des plaisirs érotiques comme tels¹¹³. Est-ce dire que la philosophie « naturelle » d'Aristophane est une forme d'hédonisme et que sa poésie cherche à purifier les passions afin de pouvoir simplement mieux en jouir ? Strauss ne semble pouvoir se satisfaire d'une telle interprétation. Comme le fait remarquer Baldwin, il pense plutôt que les plaisirs sensuels représentés dans les pièces sont des « équivalents comiques » des plaisirs de la comédie elle-même (SA 97), c'est-à-dire, des « plaisirs sublimes qui accompagnent la connaissance de la nature » (RRPC 222-223). Pour Strauss, la poésie à son meilleur pointerait de manière ésotérique vers une forme de plaisir théorétique. À la manière de la philosophie platonicienne, cette *theôria* serait une recherche de la nature des choses, voire une « célébration » de la nature, par-delà les conventions (RRPC 222). Contrairement à ce que pourrait par exemple indiquer une première lecture des *Nuées*, l'interrogation poétique est au moins aussi subversive que l'interrogation socratique – à maintes reprises, les comédies d'Aristophane présentent le caractère souhaitable et

¹¹² Sur cette caractérisation de la poésie étendue à d'autres poètes qu'Aristophane, voir David Janssens, « Les habits anciens du philosophe », p. 142 et Matthew Sharpe, « Publicizing the Essentially Private : Leo Strauss's Platonic Aristophanes », *Symposium*, vol. 18, no. 2, 2014, p. 21-26.

¹¹³ Sur cette gradation, voir Christopher Baldwin, « Learning to Love Aristophanes : Reading Aristophanes with Strauss », p. 174-175.

même possible d'une rébellion contre les dieux¹¹⁴. Et à la manière de la philosophie politique platonicienne, la poésie à son meilleur est consciente du danger de cette subversion et cherche à y remédier – Aristophane présente ces rébellions comme des farces plutôt que d'en faire la promotion purement et simplement¹¹⁵. Dans cette perspective, le savoir poétique comme le savoir philosophique seraient pour Strauss le même savoir, c'est-à-dire essentiellement un savoir de dissimulation et de dévoilement simultané – un savoir qui, en somme, ne pourrait être dévoilé que par l'usage de l'ironie. Ce principe qui consiste à « dire des mensonges qui ressemblent à la vérité » (voir *RRPC* 303), est ce qui selon Strauss laisserait penser à bon droit que des poètes aussi anciens qu'Homère et Hésiode « devraient être reconnus comme étant déjà dans l'orbite de la philosophie¹¹⁶ ». Le fait que les poètes épiques aient inventé des dieux (voir *SB* 196)¹¹⁷ pointerait au moins autant que les moqueries d'Aristophane à l'égard de ces derniers vers « la relation entre l'argument et l'action », entre *theôria* et *praxis*.

Si pour Strauss la querelle entre philosophie et poésie n'en est peut-être pas une, ce ne serait en tout cas qu'à condition que l'une et l'autre expriment la même idée fondamentale, à savoir la disparité entre *theôria* et *praxis* et par suite la supériorité de la première sur la seconde. L'amitié cachée

¹¹⁴ *Ibid.*, 180.

¹¹⁵ *Ibid.*, 184, 186.

¹¹⁶ Janssens rapporte ces mots de Benardete au sujet de Strauss. David Janssens, « Les habits anciens du philosophe », 143. L'extrait de la lettre de Strauss à Benardete que Janssens cite par la suite confirme cette idée (144) : « Un jour, ma conviction qu'Homère a commencé tout, et qu'il y a une tradition continue à partir d'Homère jusqu'à la fin du XVIIIe siècle sera justifiée ».

¹¹⁷ Voir aussi Matthew Sharpe, « The Poetic Presentation of Philosophy : *Leo Strauss on Plato's 'Symposium'* », *Poetics Today*, vol. 34, no. 4, 2013, p. 586-587.

entre Socrate et Aristophane revêtirait alors le même aspect que leur apparente inimitié¹¹⁸.

Conclusion partielle

Le rapport entre poésie et philosophie dans le platonisme de Gadamer et de Strauss est en somme un bon révélateur de leurs vues sur le rapport entre théorie et pratique. Pour chacun des deux, ce premier rapport est plus complexe qu'un simple conflit : Platon n'a pas fait que rejeter les poètes, il a lui-même présenté sa philosophie sous une forme poétique. Mais les deux interprètes ne comprennent pas de la même façon les raisons derrière cet usage philosophique platonicien de la poésie.

Gadamer insiste par exemple sur l'ignorance des poètes et sur le danger que celle-ci représente pour l'éducation civique des jeunes générations : sa critique aurait en ce sens une visée pratique. Strauss pense quant à lui que cette ignorance n'en est pas vraiment une ; les poètes seraient conscients qu'ils présentent dans leurs œuvres des nobles mensonges visant à consolider le *nomos* de la Cité dans le cœur des citoyens. À l'instar des philosophes, les poètes seraient en possession d'une connaissance théorique qui considère les nécessités pratiques d'un point de vue de surplomb.

Si Gadamer reprend l'argument ontologique contre l'imitation, tandis que Strauss souligne au contraire les vertus cathartiques de la *mimêsis* de la poésie et de la philosophie, tous deux s'opposent à

¹¹⁸ Christopher Baldwin résume bien la nature de cette relation: « Aristophanes was not an enemy of Socrates, but rather a kindred spirit who largely, but perhaps not entirely, agreed with his Socrates ». (« Learning to Love Aristophanes : Reading Aristophanes with Strauss », p. 187). Or, la question qu'un tel constat soulève – et qui dépasse les limites de la présente étude – est la suivante : dans quelle mesure Aristophane peut-il être d'accord avec son Socrate et avec celui de Platon ? Il semblerait en effet qu'afin de faire du conflit entre philosophes et poètes un conflit de nature simplement apparente ou exotérique, il faudrait que la différence entre la philosophie présocratique et la philosophie socratique soit moins grande que la différence entre la philosophie tout court et la *praxis*. Il faudrait, en un mot, faire abstraction du contenu positif de la philosophie au profit de sa seule interrogation – ce qui est en effet un trait distinctif de l'interprétation straussienne. Heinrich Meier, par exemple, pense que selon Strauss, les doctrines des différents philosophes à travers l'histoire sont des enseignements exotériques d'une relative inimportance en regard de l'acte véritable de leurs recherches philosophiques – voir Heinrich Meier, *Leo Strauss and the Theologico-Political Problem*, trad. M. Brainard, New York, Cambridge University Press, 2006, p. 72–73.

l'esthétisme poétique. La conscience esthétique que Gadamer résume à une considération de l'expérience artistique en elle-même indépendamment de sa vérité – la thèse de « l'art pour l'art », pourrait-on dire – recoupe ce que Strauss appelle la « poésie autonome », qui ne conduit vers rien d'autre qu'elle-même. Or, contrairement à Gadamer, Strauss ne pense pas que les poètes dont parle Platon étaient de tels « esthètes » puisqu'ils auraient été à leur manière des philosophes dont la vie aurait été consacrée à l'étude de la nature.

Ainsi, tandis que le Platon de Gadamer critique les poètes pour le bien de la cité, le Platon de Strauss s'en ferait des amis *par-delà* la cité. Et tandis que selon Gadamer la poésie est capable d'enseigner à la philosophie des limites de la raison théorétique, la poésie cherche pour Strauss à enseigner certaines limites de la raison théorétique, non pas en général, mais pour la multitude des hommes par opposition aux sages, philosophes et poètes confondus. La poésie est donc ultimement dans l'interprétation straussienne une rhétorique séductrice conforme au contexte politique, un mode d'expression très subtil d'une investigation théorétique – caractérisation que Gadamer refuse explicitement. Ce refus s'explique par le fait que Strauss consent à opposer *theôria* et *praxis* dans la philosophie *et* dans la poésie, tandis que Gadamer s'évertue à montrer qu'il existe plutôt, au sein de toute compréhension humaine digne de ce nom, une fusion d'horizons multiples dont il faut reconnaître le rapport de complétude sans chercher à les hiérarchiser. Parmi ces horizons, la poésie et son expérience pratique intraduisibles par le simple *logos* ont au moins autant droit de cité que les lumières de la raison qui, en la personne de Socrate, ont tant séduit Platon¹¹⁹.

La « poésie philosophique » dont parle Gadamer désamorce la querelle des philosophes et des poètes en réconciliant les dimensions théoriques et pratiques de la compréhension en vue d'une

¹¹⁹ Voir à cet égard ce reproche que fait Strauss à Gadamer : « Votre livre contient une philosophie de l'art, mais la relation de la philosophie et de l'art n'est pas examinée sinon lorsque vous rejetez l'opinion de Hegel (et avec la sienne celle de Platon et d'Aristote) selon laquelle la compréhension philosophique est supérieure à la compréhension artistique » (*CVM* 79).

éducation politique authentique, tandis que les philosophes et les poètes que nous présente Strauss cherchent dans tous les cas à montrer subtilement, à ceux qui savent entendre, que la destination de l'homme est transpolitique. De telles vues supposent, évidemment, des interprétations différentes de la pensée politique de Platon, et au premier chef de la relation entre le philosophe et la communauté politique. Nous pensons que le dialogue de la philosophie avec la cité est la dimension de la pensée platonicienne la plus indiquée nous éclairer sur la question du rapport entre *theôria* et *praxis*.

CHAPITRE III : LE PHILOSOPHE, LA CITÉ ET LES IDÉES

Plato tries no other route to power than philosophical education.

- Hans-Georg Gadamer, « Plato's Educational State »

Socrate montre dans la *République* quel caractère la cité devrait posséder afin de satisfaire le besoin le plus élevé de l'homme. En nous permettant de voir que la cité construite conformément à cette exigence n'est pas possible, il nous permet de voir les limites essentielles, la nature, de la cité.

- Leo Strauss, *La Cité et l'homme*

Qui s'intéresse à la relation de la philosophie et de la politique chez Platon ne peut faire l'impasse sur une lecture de la *République*. Gadamer et Strauss ont tous les deux accordé une grande attention à ce texte et en ont livré deux interprétations qui, quoique différentes, se rejoignent au moins en ce qu'elles sont toutes deux franchement hétérodoxes. En effet, la longue tradition de commentateurs de Platon a reconduit l'avis selon lequel la philosophie platonicienne est une forme d'idéalisme politique arrimée à un idéalisme ontologique – la célèbre doctrine des Idées. Dans cet esprit, on a souvent pensé que Platon transpose de manière quelque peu brutale un modèle théorique à la réalité pratique, faisant ainsi, comme le pense par exemple Hannah Arendt, de l'action une production technique¹²⁰. À cette transposition malhabile s'opposerait, chez Aristote par exemple, l'idée d'un savoir pratique (*phronésis*) qui éclaire l'action sans étouffer sa part d'instabilité et d'impondérables. Dans le contexte de la fin de la Seconde Guerre mondiale, une telle ligne interprétative a pu conduire un penseur comme Karl Popper à voir dans la pensée politique de Platon une ébauche du totalitarisme dont il faudrait se prémunir, sinon se débarrasser¹²¹. Les références à la *République* dans la *Rektoratsrede* de Martin Heidegger témoignent de ce terrible risque

¹²⁰ Hannah Arendt, *The Human Condition*, Chicago, University of Chicago Press, 1998, §31, 220-230.

¹²¹ Karl Popper, *The Open Society and Its Enemies. Volume I: The Spell of Plato*, Londres, George Routledge & Sons, 1947 [1945].

que court le texte de Platon¹²².

Or, selon Gadamer et Strauss, la signification véritable de la *République* serait tout à fait contraire à ce que prétend Popper ou à ce qu'ont pu en penser Heidegger et Arendt – et dans une large mesure la tradition interprétative qui y a mené. Leurs propres interprétations sont à cet égard hétérodoxes puisqu'ils affirment que la *République* ne doit en aucun cas être lue comme un programme politique. C'est pourtant en ayant à l'esprit les mêmes catastrophes du XX^e siècle que Popper qu'ils cherchent à défendre la philosophie politique platonicienne. Bien comprise, la *République* serait pour Gadamer une exhortation au dialogue et à l'éducation philosophique, et pour Strauss, « la cure la plus magnifique jamais imaginée pour toute forme d'ambition politique » (*CeH* 175), et par suite une introduction à la vie philosophique (*SNIPP* 58). Certes, tous deux admettent que ce grand dialogue est une utopie, mais ils pensent tous les deux que « la pensée utopique » de Platon n'a pas pour fonction son application directe à la vie politique. Ils admettent aussi que la pensée politique platonicienne est liée en quelque façon à sa fameuse théorie des Idées – mais ils proposent des interprétations encore une fois hétérodoxes et inédites de celle-ci et de la façon dont elle détermine celle-là.

En examinant ici tour à tour les grandes lignes des lectures gadamérienne et straussienne de la *République* et de la théorie platonicienne des Idées, nous chercherons à montrer que Gadamer voit chez Platon une forme de dépassement de la tension entre philosophie et politique, et que Strauss réitère le primat de la vie théorique sur les limites du politique. Bien que ni un ni l'autre n'accepte les vues traditionnelles sur le caractère soi-disant « technique » de l'articulation entre *theôria* et *praxis* – sans quoi la *République* serait à nouveau comprise comme un programme politique – et que leurs

¹²² Heidegger, Martin, *L'auto-affirmation de l'université allemande : discours tenu pour la prise en charge solennelle de rectorat de l'université Fribourg-en-Brigsau*, trad. G. Granel, Mauvezin, Éditions Trans-Europ-Repress, 1987 [1933]. Sur le platonisme politique de Heidegger à cette époque, voir Christian Sommer, *Heidegger 1933: Le programme platonicien du Discours du rectorat*, Paris, Hermann, 2013.

lectures partagent de nombreux points communs, ils sont donc à nouveau en désaccord sur ce problème fondamental qu'est la relation entre vie théorique et vie pratique.

L'esprit gadamérien de la conciliation entre philosophie et politique

Utopisme et éducation dans la lecture gadamérienne de la République

Dans « La pensée utopique de Platon », Gadamer affirme que les propositions politiques « parfois excessives » de la *République* ne sont pas simplement à rejeter, mais constituent plutôt pour nous une sorte de « défi » herméneutique (IG 207). Afin de relever ce défi, il incombe à l'interprète de comprendre d'abord le caractère « utopique » de la pensée platonicienne. Opposé au terme de « dystopie », l'utopie semble être, à nous modernes, une représentation idéale du monde ou de la société – ce qu'elle est en un sens aussi pour les Grecs. Or, les Grecs et *a fortiori* Platon n'auraient pas compris l'utopie comme un idéal à réaliser, mais comme une idée, un objet de réflexion intellectuelle ou théorique (IG 212-213). La pensée utopique de Platon aurait beaucoup plus à voir avec le sens étymologique du mot « utopie », qui exprime précisément la négation (*ou*) de l'existence d'un lieu (*topos*) propice à sa réalisation.

En distinguant la « pensée utopique » de la *République* de la « politique platonicienne » à proprement parler, Gadamer ne pense pas que Platon ait voulu faire de la Sicile ce non-lieu où il aurait pu mettre sur pied sa *kallipolis* (IG 217). Si les propos politiques de Platon dans la *Septième lettre* sont fort différents de la réforme radicale proposée dans la *République*, c'est, pense Gadamer, précisément parce que l'utopisme de Platon n'est *pas* un programme politique, mais plutôt une réflexion philosophique sur le politique. Gadamer explique de manière générale cette radicalité par la visée provocatrice du « style » utopique (IG 219). Or, le caractère non programmatique de la

République ne peut pas être déduit uniquement à partir de ces considérations sur la manière propre au genre littéraire de l'utopie. L'ensemble de la lecture de Gadamer cherche à porter plus loin cette intuition, et par là, espère-t-il, à la confirmer.

On pourrait qualifier la direction herméneutique de l'interprétation gadamérienne de la *République* – comme celle de Strauss, on le verra –, de *psycho-politique*. C'est-à-dire que le dialogue sur la justice ne s'intéresse pas d'abord ou ultimement à l'articulation de la justice dans la cité, ni d'abord ou ultimement à la configuration juste de l'âme humaine¹²³, mais bien « au rapport indissoluble entre l'âme individuelle et la *polis* » (IG 222). Si une telle interprétation psycho-politique pouvait conduire à un programme politique, il faudrait que la configuration juste de l'âme humaine corresponde parfaitement à la configuration juste de la cité. Or, Gadamer pense que nonobstant cette relation déterminante ou ce « rapport indissoluble », la correspondance entre l'âme et la cité est plus difficile à établir qu'on pourrait le penser. En montrant comment la *République* fait voir à la fois les différences entre le pôle de l'âme et celui de la cité et la réciprocité qui les unit, Gadamer pense être en mesure de soutenir que l'utopie platonicienne ne vise aucunement son application pure et simple, mais tout aussi peu une disjonction radicale entre l'âme du philosophe – puisque telle est bien l'âme juste selon la *République* – et la cité bonne.

La cité sera juste, dit Platon, si chaque partie de la cité accomplit la tâche pour laquelle elle est la plus excellente. La correspondance de la justice civique et individuelle exigerait donc qu'il en aille ainsi de l'âme, c'est-à-dire que chacune de ses parties ou de ses facultés accomplisse sa fonction. Platon pense qu'un tel ordre de l'âme n'est possible que si la raison s'assure qu'aucune des parties de l'âme n'outrepasse ses limites. Gadamer réitère ainsi la perspective platonicienne selon laquelle une

¹²³ Ou plutôt, la configuration juste de l'âme humaine est bien la raison d'être de la *kallipolis*, mais une telle âme saine devrait se reconnaître comme un être politique : « Plato's state is a "paradigm in heaven" for someone who wants to order *himself* and his inner constitution. Its sole reason d'être is to make it possible for a person to recognize himself in the paradigm. Of course the point is precisely that he who recognizes himself therein does not recognize himself as an isolated individual without a state » (DD 49).

âme harmonieuse est une âme dont les désirs (*epithumiai*) et l'ardeur (*thumos*) sont subordonnés au *logos* : « The constitution of oneself as an internally well ordered soul is the true measure of *Dasein's* self-understanding (*Sich-Verstehen des Daseins*), i.e., of *sophia* » (DD 86). À première vue, cela pose problème puisque seule une maigre portion de la population de la cité idéale se voit offerte une éducation nécessaire à un tel ordonnancement psychique, à savoir la portion des gardiens qui accèdent à l'éducation philosophique. Les artisans et les gardiens qui ne sont que des soldats ne pourraient-ils donc pas être justes ? La solution à ce problème consiste en ceci que leurs âmes seront justes si et seulement si elles se subordonnent aux âmes dont le *logistikon* gouverne. La juste configuration de l'ensemble des âmes des citoyens exige donc une configuration particulière de la cité. Si les gardiens qui philosophent commandent aux soldats et aux artisans, l'ensemble des citoyens pourra être juste. C'est pourquoi Platon en vient à la proposition radicale pour laquelle il est si célèbre : aucune cité ne sera juste avant que les philosophes ne deviennent rois ou les rois philosophes.

L'harmonie de l'âme et de la cité repose donc sur la possibilité de conjuguer philosophie et pouvoir politique. Paraphrasant la réaction de Glaucon lorsque Socrate annonce que les philosophes devront redescendre dans la caverne après leur période autorisée de contemplation philosophique, Gadamer se demande si le dédain du philosophe pour le monde politique, voire pour les réalités d'ici-bas tout court, ne pose pas problème. La réponse de Socrate à cette difficulté est toutefois cohérente : dans la cité idéale, les préférences individuelles doivent être écartées au profit du bien commun. Cependant, Gadamer n'est pas un lecteur naïf et il sait qu'en formulant une telle proposition, Platon a à l'esprit la difficile tension qu'il cherche apparemment à résoudre. Autrement dit, il ne faut pas se laisser berner par le fait que « dans la "cité des nuées" platonicienne, tous les problèmes qui, d'ordinaire, perturbent la vie communautaire, y introduisant autant de fausses notes, se trouvent résolus de façon idéale » (IB 65). Dans un passage où il s'apprête à se positionner

explicitement par rapport à la lecture que fait Leo Strauss de la *République*, Gadamer va encore plus loin :

Il n'y a donc plus place ici pour aucun conflit. Mais qu'est-ce à dire ? N'est-ce pas là précisément une façon de le signaler, ce conflit, à ceux du moins qui ont des oreilles pour entendre ? Tout porte à le croire en effet. Je ne doute pas que Platon ait en vue, dans toute son acuité, le conflit entre la connaissance de la vérité, à laquelle se consacre l'« existence théorique », et la vie politique concrète, et qu'il le présente implicitement en montrant qu'il n'est susceptible d'être résolu que dans sa « solution » utopique. (DD 66, nous soulignons).

Comme nous le verrons, Gadamer est ici extrêmement près de la position straussienne. Il va même jusqu'à reconnaître que « la décision d'adopter une vie *apolitique*, théorique apparaît *pleinement justifiée* à Platon » (IB 66, nous soulignons). Il se garde toutefois de conclure en ce sens et persiste dans son interrogation en faisant référence à Strauss : « Faut-il aller jusqu'à voir l'expression d'une incompatibilité foncière entre philosophie et politique ? Platon a-t-il voulu qualifier d'insoluble la tension entre l'existence théorique et l'existence politique ? [...] Platon vise-t-il simplement à établir que le conflit entre *theoria* et politique est tout bonnement insoluble ? » (IB 66-67). Avant de préciser la nature de sa position, Gadamer introduit quelques remarques herméneutiques sur ce qu'il appelle une lecture « dialectique ». La structure dialectique empêcherait de prendre au mot Platon : l'enchevêtrement du *logos* et de l'*ergon* dont il a été question dans notre premier chapitre l'interdirait. De toute façon, affirme Gadamer – non sans quelque désinvolture¹²⁴, même « un aveugle est à même de voir qu'une pareille cité n'est pas possible, ce qui est précisément souligné par la démonstration détaillée de sa possibilité » (IB 67). Mais une lecture dialectique n'autorise pas non plus de tenir simplement pour vrai « le contre-pied de ce qui est dit » explicitement par le *logos* (IB 67). Il ne faut donc pas déduire du fait que la *République* ne soit pas un programme politique, et plus

¹²⁴ En effet, notwithstanding notre sympathie pour cette approche de la *République*, Gadamer et Strauss traitent tous deux de l'impossibilité de la *kallipolis* comme s'il s'agissait d'une évidence indiscutable, ce qu'elle n'est pas du tout pour peu qu'on se réfère à l'abondante littérature sur le sujet, d'ailleurs très parcimonieusement citée dans leurs propres travaux. Sur l'opposition vive qu'une attitude aussi désinvolte a pu provoquer, voir George Klosko, « The 'Straussian' Interpretation of Plato's *Republic* », *History of Political Thought*, vol. 7, no. 2, 1986, p. 275-293 et Miles F. Burnyeat, « Sphinx Without a Secret », *The New York Review of Books*, May 30, 1985, p. 30-36.

spécifiquement de l'impossibilité du philosophe-roi, un simple rejet du politique par la philosophie. Une lecture herméneutique doit être plus conciliante et savoir « penser à travers les formes de jeux rationnels qui sont présentés dans le dialogue » (IG 228, nous soulignons) : « Lire de façon dialectique signifie en l'occurrence qu'il faut rapporter ces exigences utopiques, cas par cas, à leurs contraires, afin de dégager, *quelque part dans l'entre-deux*, ce qui est proprement "visé" à travers elles, c'est-à-dire afin de reconnaître ce qui est et *comment ce pourrait être meilleur*. » (IB 67, nous soulignons)

Sans prendre Platon à la lettre et sans non plus faire valoir la thèse opposée, Gadamer cherche à dégager, dans son interprétation du rôle de l'éducation dans la *kallipolis*, cet « entre-deux » entre le programme politique et le strict conflit de la théorie et de la pratique. Il est certes manifeste que l'édification de la cité idéale culmine dans l'éducation des gardiens, laquelle s'achève à son tour dans l'exercice de la philosophie. Gadamer écrit à cet égard : « Indeed the concern here is not even with the right laws for the state but solely with the right education for it, education in citizenship. Ultimately, however, the latter is education in philosophy » (DD 73). Cette éducation philosophique semble avoir lieu sur trois plans : d'abord, il y a l'éducation dans la cité idéale ; ensuite, il y a l'éducation du dialogue qui a lieu dans la maison de Céphale ; finalement, il y a l'éducation à laquelle s'évertue Platon lui-même par le biais de la *République*. Gadamer insiste tout particulièrement sur ce dernier niveau et attribue à l'écriture philosophique de Platon une fonction politique similaire à celle que Socrate décrit lorsqu'il explicite son activité dialogique dans l'*Apologie* : « Plato abandons political career and only then begins to try to influence the course of events *through his writing*, to try to summon people to philosophy and to urge that the leaders responsible for the state be educated in philosophy. [...] Plato tries no other route to power than philosophical education » (DD 75, nous soulignons). Que l'éducation philosophique soit capable d'influencer le cours des choses politiques suppose néanmoins deux choses : premièrement, que l'éducation philosophique soit susceptible

d'aider ceux qui prennent part aux activités politiques – les dirigeants, mais aussi les citoyens ; deuxièmement, que ces derniers soient réceptifs à l'éducation philosophique.

La difficile expérience de Socrate à Athènes montre que la satisfaction de ce double réquisit ne va pas de soi. Gadamer soutient néanmoins qu'une telle continuité bidirectionnelle entre le savoir philosophique et la citoyenneté est possible. La réceptivité à la philosophie de la part des citoyens serait suggérée dans les définitions de la justice proposée par Céphale et Polémarque au livre I de la *République* (DD 78-79). En effet, outre le traditionalisme et le rétributivisme implicites dans l'injonction à « payer ses dettes » ou à rendre à chacun son dû, Céphale affirme que l'homme juste doit aussi dire la *vérité*. La définition de Polémarque – faire du bien à ses amis et du mal à ses ennemis – implique quant à elle qu'on soit en mesure de distinguer l'ami de l'ennemi : elle implique une forme de *savoir*. Cette affinité pressentie par des interlocuteurs non philosophes entre la justice, la vérité et le savoir indiquerait que la cité est potentiellement ouverte la philosophie. D'ailleurs, Gadamer joint à cet amour des siens auquel fait appel Polémarque l'image du caractère « canin » que doivent posséder les gardiens de la cité et l'interprète en un sens éminemment philosophique : « the dog is a friend of what is “known”, which is to say, *of knowledge*. *He is quite literally a philosopher* » (DD 56, nous soulignons). Gadamer affirme donc que « the paradoxical philosopher-king, though long kept in the background and explicitly introduced only after considerable delay, is essentially implied in the way the question is put from the beginning » (DD 83)¹²⁵. L'anticipation du « philosophique » à même l'élément citoyen dans l'analyse de Gadamer demeure, malgré sa radicalité, assez convenue : le

¹²⁵ Leo Strauss pense aussi que le premier livre préfigure d'une certaine façon l'ensemble des mesures proposées dans la *République*. Mais à la différence de Gadamer qui n'accorde une importance positive qu'à Céphale et Polémarque (cf. DD 78-79 et 80-81), Strauss voit en Thrasymaque plus qu'un simple sophiste ou tyran – et même un potentiel allié ou « ami » de Socrate. En ce sens, la *kallipolis* telle qu'elle est interprétée par Strauss s'avère étonnamment plus « inclusive » que celle que décrit Gadamer, comme l'a fait remarquer Fuyarchuk en comparant l'interprétation de Gadamer à celle de Stanley Rosen, laquelle est sur ce point très proche de celle de Strauss. Voir Andrew Fuyarchuk, *Gadamer's Path to Plato: A Response to Heidegger and a Rejoinder by Stanley Rosen*, Eugene, Wipf & Stock Publishers, 2010, p. 188-190.

fait que la cité pointe vers la philosophie ou s'ouvre potentiellement à celle-ci, et donc que la cité soit la condition de possibilité de la philosophie, est indiqué par la célèbre allégorie de la caverne.

Or, une continuité en sens contraire est beaucoup moins évidente : aussi exigeante soit l'ascension hors de la caverne, la descente du philosophe est autrement plus périlleuse. Car si le rapport entre politique et philosophie doit être réciproque, il ne faut pas seulement que la *praxis* permette une fuite vers la *theôria*. Il faut que la première puisse bénéficier de la seconde en retour. La possibilité et la nature d'un tel bénéfice dépendent toutes deux du type d'éducation que transmettent et donc du type de savoir dont disposent les philosophes. En un mot, il faudrait que « l'éducation par et pour la *théoria* » (IB 64) ne soit *pas uniquement* pour la *theôria*. Nous avons vu au précédent chapitre que Gadamer pense que la nouvelle philosophie poétique de Platon est garante de l'éducation *morale* de ses destinataires, et donc que sa visée est aussi pratique. Ce savoir théorétique qui informe la pratique est toutefois présenté dans la *République* comme un savoir des Idées et par-dessus tout comme un savoir du Bien, puisque l'Idée du Bien est garante de l'unité des multiples *arêtai*. Le problème de l'éducation théorético-pratique dont Gadamer veut se faire le défenseur recoupe donc inéluctablement le problème de l'unité de la vertu. En fait, il nous semble que la seule façon d'assurer la cohérence de la conception gadamérienne de la fonction politique de l'éducation philosophique est de montrer que le savoir de l'unité de la vertu qui permet cette éducation opère en lui-même un passage entre la *theôria* – la contemplation de l'idée du Bien – et la *praxis* – le bien agir. Dans *Plato's Educational State*, Gadamer laisse entrevoir la direction que prendra son interprétation complexe de l'Idée du Bien. Vers la fin de cet essai, il affirme en effet que la *sophrosunê*, la modération, est un *savoir* de soi qui assure la constitution unitaire et harmonieuse de l'âme et il assimile ce savoir moral à la vertu intellectuelle de *phronêsis* (DD 88-89). Il nous semble qu'en faisant

ainsi de l'Idée du Bien un « enjeu platonico-aristotélicien »¹²⁶, Gadamer est à même d'interpréter la théorie platonicienne des Idées de façon à ce que celles-ci informent réellement la sphère immanente de la pratique. Aussi nous verrons que la formule de Fruchon selon laquelle il s'agit de lire et comprendre autrement la « “transcendance” du Bien »¹²⁷ est un euphémisme : le réaménagement de cette transcendance a bien plus à voir avec un passage vers un plan d'immanence¹²⁸.

« *Le Bien se réfugie dans le Beau* » : *Idées et juste mesure*

L'interprétation gadamérienne des Idées platoniciennes s'inscrit en faux contre une part importante de la tradition interprétative – largement dominée par le néoplatonisme – qui pose une séparation radicale (*khorismos*) entre notre monde sensible et un soi-disant monde intelligible où se tiendrait un certain nombre d'entités métaphysiques. Bien qu'elle ait été en un sens initiée par la critique aristotélicienne de Platon, la conception selon laquelle les Idées seraient entièrement « séparées » est aux yeux de Gadamer indéfendable. Il serait en effet très difficile de concevoir que les Idées puissent être causes du sensible si elles en sont aussi radicalement séparées : comment se pourrait-il que l'Idée du Bien soit la cause de la « vérité » et du « savoir » ici-bas si le Bien n'a *rien à voir* avec notre expérience sublunaire de la vérité et de la connaissance (*IB* 80 et *Rep.* 508e) ? La métaphore analogique du soleil employée par Platon est cruciale à cet égard. Si toutes les choses illuminées que nous pouvons voir le sont en raison du soleil, elles ne sont pourtant pas le soleil lui-même ; le soleil cause cette lumière qui lui est donc inéluctablement apparentée sans toutefois lui être identique.

¹²⁶ L'harmonie de pensée entre Platon et Aristote chez Gadamer proviendrait selon Grondin de sa *Destruction* socratique de la tradition, qui chercherait à « reconduire l'ensemble de l'histoire de la philosophie grecque à sa substance socratique oubliée (*die gesamte Geschichte der griechischen Philosophie auf ihre vergangene sokratische Substanz zurückführen*) ». Voir Jean Grondin, « Gadamer's sokratische Destruktion der griechischen Philosophie », *Der Sinn für Hermeneutik*, Darmstadt, Wissenschaftliche Buchgesellschaft, 1994, p. 57.

¹²⁷ Pierre Fruchon, *L'herméneutique de Gadamer. Platonisme et modernité*, p. 363.

¹²⁸ Pour un diagnostic similaire à l'égard de l'immanence des Idées chez Gadamer, voir François Renaud, « Gadamer, lecteur de Platon », p. 51-54 et François Renaud, *Die Resokratisierung Platons*, p. 81.

Platon a donné à cette relation trouble de rapport différencié le nom presque aussi énigmatique de « participation » (*methexis*). Dans la mesure où cette *methexis* est l'antidote aux apories – voire au non-sens – de la thèse d'un *kbôrismos* radical, l'interprétation gadamérienne cherche surtout à expliquer la nature de cette participation, laquelle permettrait de restituer aux Idées leur pertinence pour articuler notre expérience immanente du savoir et de la vérité¹²⁹.

L'idée de l'Idée – si on nous permet cette expression – est plus aisément compréhensible pour peu qu'on se fie au modèle mathématique que privilégierait l'ontologie platonicienne. À tout le moins, la géométrie semble intuitivement exiger l'hypothèse des Idées : un triangle ou un cercle dessiné sur une feuille de papier, peu importe la précision des instruments utilisés, ne sera jamais aussi parfait que le triangle véritable ou le cercle véritable qu'ils « imitent » et qui en ce sens les causent. Or, si la forme ou l'idée du cercle n'est pas controversée, on ne peut en dire autant au sujet de la justice ou de la beauté. Si Platon est cohérent, il faut donc qu'il y ait quelque chose de commun entre des Idées aussi différentes que celles du Juste, du Bien et du Cercle. Gadamer pense que la solution à cette énigme réside dans le modèle ontologique de Platon qui n'est pas la géométrie, mais bien les mathématiques ou plus spécifiquement l'arithmétique. Si l'Idée est un enjeu « platonico-aristotélien », la critique aristotélienne d'une soi-disant théorie platonicienne des nombres idéaux est un filon à explorer pour comprendre la structure de l'Idée. Aussi Gadamer pense-t-il trouver à la lumière de cette dispute la structure arithmétique du *logos* chez Platon.

La question de la justice ouvre donc sur le problème des Idées qui nous force, pense Gadamer, à nous poser la question : « qu'est-ce qu'un nombre ? ». Le nombre est un mélange d'un et de

¹²⁹ D'aucuns ont souligné l'influence de Natorp et de Friedländer dans le refus gadamérien du *kbôrismos* – voir Rodney R. Coltman, *The Language of Hermeneutics*, p. 25-30 et François Renaud, « Gadamer, lecteur de Platon », p. 51 n. 84. Sur le motif anti-heideggerien de ce refus, voir Robert J. Dostal, « Gadamer's Continuous challenge : Heidegger's Plato Interpretation », dans L. Hahn (ed.), *The Philosophy of Hans-Georg Gadamer*, Peru, Open Court Publishing Company, 1997, p. 289-307, Walter Lammi, « Hans-Georg Gadamer's Platonic *Destruction* of the Later Heidegger », *Philosophy Today*, vol. 41, no. 3, 1997, p. 394-404 et François Renaud, « L'appropriation de la philosophie grecque chez Hans-Georg Gadamer », p. 84.

multiple : « À la multiplicité qui contient l'un en elle-même revient la détermination numérique. C'est un multiple, non pas un multiple indéterminé, mais un multiple bien précis » (IB 105). Suivant les travaux de Jacob Klein sur la philosophie grecque des mathématiques, Gadamer insiste sur le caractère phénoménologique de la compréhension du nombre : le nombre est indissociable de l'acte (humain) de compter¹³⁰. En comptant, l'intelligence humaine délimite une pluralité. Compter *trois* pommes ne revient pas à réitérer à trois reprises la présence d'*une* pomme – ce n'est pas une simple succession d'unités – non plus à dire simplement qu'on a affaire à *des* pommes. Le nombre trois est une nouvelle unité qui délimite et détermine une pluralité¹³¹. Toutefois, cette délimitation de la pluralité par le dénombrement n'est pas une fiction projetée sur les étants : le fait que les choses soient bel et bien dénombrables indiquerait plutôt leur structure eidétique¹³².

La « coordination de l'idée et du nombre » (IB 105) s'explique pour Gadamer si l'on porte attention à la dialectique du *Philèbe* et à la doctrine des quatre genres qui s'y déploie – la limite (*peiras*), l'illimité (*apeiron*), le mélange et la cause. Ce troisième genre du mélange n'est rien d'autre que le composé de *peiras* et d'*apeiron* car la limite est toujours la limite d'un illimité. Aussi Gadamer affirme-t-il que la limite et l'illimité n'existent *pas par eux-mêmes*, mais sont toujours deux aspects du mélange. Le genre mixte du *Philèbe* correspond donc pour Gadamer à la structure du nombre : les choses n'ont jamais absolument le caractère d'unité, ni celui d'une multiplicité indéfinie ; les choses sont nombrées en ce qu'elles sont un mélange d'unité et de multiplicité, car le nombre vient précisément poser une limite à l'illimité. Gadamer pense que le couple *peiras-apeiron* et la structure arithmétique qui lui correspond constitue le cadre adéquat pour comprendre la théorie des Idées¹³³. Si l'Idée est

¹³⁰ Catherine Zuckert, *Postmodern Platos*, p. 96-99

¹³¹ Voir Christopher Gibson, « One and Many in Gadamer's Philosophical Hermeneutics », *Gnosis*, vol. 15, no. 1, p. 23-34 et François Renaud, *Die Resozialisierung Platons*, p. 71-72

¹³² Christopher Gibson, « One and Many in Gadamer's Philosophical Hermeneutics », p. 22 : « Plato's point is rather that unity and multiplicity are inseparable properties of being ».

¹³³ Pour un commentaire éclairant du lien entre la structure arithmétique du *logos* et l'ontologie platonicienne dans l'interprétation de Gadamer, voir « Entre la dyade du *Philèbe* et l'infini. L'itinéraire philosophique de Gadamer », dans C.

l'équivalent de la limite ou de l'unité formelle, elle est toujours limite d'une multiplicité qu'elle unifie. Ainsi l'Idée ne peut être séparée, où du moins elle ne se manifeste jamais de manière séparée : nous n'avons accès à celle-ci qu'à travers la pluralité des choses qui y participent, qu'elles délimitent. La structure arithmétique de l'Idée et l'ontologie du troisième genre exigent alors pour Gadamer que le *khôrismos* cède unilatéralement la place à la *methexis*, à un point où, comme l'a fait remarquer Lynch¹³⁴, la doctrine platonicienne de l'*idea* devient pratiquement impossible à distinguer de la doctrine aristotélicienne de l'*eidōs*.

Cette unité aristotélico-platonicienne de l'approche de Gadamer se poursuit de manière encore plus insistante dans la suite de son interprétation. Si « le sens ontologique du Bien apparaît à la réalité du mixte », le Bien ne prend pas part à l'absolu, mais bien à « ce qui convient » selon des justes « proportions » (IB 106-107). Si le Bien n'a de sens que dans le cadre de la participation des actions bonnes, il est alors indissociable des circonstances dans lesquelles il apparaît. Référant donc à la métrétique dont il est question dans le *Politique* de Platon (284e), Gadamer affirme qu'on « trouve ici précisément les concepts fondamentaux de l'éthique aristotélicienne » (IB 108). Il est vrai que Platon évoque dans ce passage les concepts de mesure, de convenable, d'opportun et de requis (*to metrion kai to prepon kai to kairon kai to deon*), mais l'audace de l'interprétation gadamérienne est de lier ces vertus du bon *politikos* au savoir de l'idée du Bien. Aussi affirme-t-il que le Bien « apparaît en tant que beau » par la proportion, la mesure et la vérité (IB 102). La participation du Bien semble exiger son retrait, sa fuite dans le Beau. Le savoir du Bien est par conséquent transformé en savoir du Beau.

Au terme de *Vérité et Méthode*, Gadamer explicite sa conception de la vérité herméneutique par le biais de la métaphysique platonicienne du Beau. Le Beau est choisi comme paradigme puisque son

Gill et F. Renaud (ed.), *Hermeneutic, Philosophy and Plato. Gadamer's response to the Philebus*, Sankt Augustin, Academia, 2010, p. 84-88.

¹³⁴ Greg Lynch, « Limit and Unlimitedness in the *Philebus* : An Argument for the Gadamerian Reading », *Apeiron*, vol. 46, no. 1, 2013, p. 61.

essence et sa manifestation sont indissociables : être et apparaître s'y confondent (*VM* 506-507 ; GA 1, 484-485). Le Beau, comme le vrai, resplendit par son ordre, ses proportions, sa symétrie, sa conformité à la mesure (*VM* 504 ; GA 1, 483). De manière analogue, l'expérience de vérité herméneutique repose sur le choix des mots appropriés à la chose ou à l'expérience qu'ils décrivent, mots qui doivent être également mesurés ou proportionnés en fonction des circonstances pour pouvoir tirer pleinement profit de la structure spéculative du langage (GA 1, 460-478) et ainsi faire jaillir la compréhension. En mettant des mots sur une expérience multiforme et plurivoque, le langage, comme l'Idée et le nombre, limite l'illimité¹³⁵. Mais cette unification de la multiplicité doit être à chaque fois reprise : le bon mot ne sera pas toujours le bon mot. La compréhension ne sera maximisée qu'à condition d'assumer le caractère radicalement immanent ou historique de l'événement de vérité (*Geschehen, Ereignischarakter* ; GA 1, 488-489)¹³⁶. L'effort de connaissance en herméneutique est donc tributaire d'une forme de rationalité pratique qui s'apparente largement, comme s'efforce de le montrer Gadamer dans la section sur « l'actualité herméneutique d'Aristote », à la *phronêsis*. En somme, si le Bien se réfugie dans le Beau, la *methexis* exige que l'Idée du Bien ne soit connu que par une telle raison pratique.

Ce survol de l'interprétation gadamérienne des Idées nous permet de répondre à la question relative au type de savoir philosophique qui permet aux philosophes d'investir la sphère du politique. Car à en croire Gadamer, le savoir du Bien comme tel, du Bien « séparé » est impossible : le Bien est « absolument insaisissable (*schlechthin ungreifbaren*) » (GA 1, 484). Il faut plutôt penser le Bien à travers

¹³⁵ Sur le *logos* platonicien comme analogue au « nombrement », voir *IG* 248. Voir Rudolf Boutet, « La métaphysique en dialogue. Sur l'appropriation herméneutique de Platon par H.-G. Gadamer », *Archives de Philosophie*, no. 3, 2014, p. 476 : « toute connaissance se trouve entre le déterminé et l'indéterminé. Si l'Un représente le principe d'unité vers lequel tout savoir cohérent s'achemine, la Dyade détermine ce même savoir comme différenciation au sein de l'unité ».

¹³⁶ Voir sur ce point James Risser, « Hermeneutics and the Appearing Word : Gadamer's Debt to Plato », *Studia Phaenomenologica II*, 2002, p. 226-229 et Rudolf Boutet, « La métaphysique en dialogue. Sur l'appropriation herméneutique de Platon par H.-G. Gadamer », p. 480.

le Beau¹³⁷, et ainsi le connaître sous la forme de la convenance circonstancielle, de la juste mesure proportionnée à l'évènement¹³⁸. Si telle est l'activité philosophique – et elle est telle dans la mesure où la philosophie est toujours pour Gadamer le travail d'une conscience herméneutique finie¹³⁹ – le savoir de la philosophie s'harmonise plus aisément aux exigences de la cité. L'éducation philosophique devient alors possible puisqu'elle s'exprime sous la forme d'un savoir attentif aux circonstances, à l'histoire, aux conjectures particulières qui constituent le contexte de son exercice¹⁴⁰. Il est par conséquent tout à fait cohérent que Gadamer ne précise jamais le contenu de l'éducation philosophique dans la cité idéale : si celle-ci est conforme au savoir herméneutique, son contenu ne peut ni être déterminé par avance ni fixé pour toujours ; il changera selon le cours des choses et de l'histoire. Le Bien n'est donc pas susceptible d'être connu par un savoir technique qu'on pourrait simplement appliquer à chacune des situations politiques¹⁴¹. Sous la plume de Gadamer, la *kallipolis* platonicienne semble se transformer en un espace ouvert au dialogue herméneutique¹⁴², dialogue

¹³⁷ On peut se demander si cette fuite du Bien dans le Beau et l'avantage ou le primat du second sur le premier, comme l'a suggéré Mariannina Failla (« das Schöne habe einen gewissen Vorzug gegenüber dem Guten »), n'illustre pas en dernière analyse une fuite de l'analyse gadamérienne devant la question du bien et ses prolongements éthiques et politiques au profit d'une réflexion phénoménologico-ontologique sur la dimension esthétique de l'expérience herméneutique. Voir Mariannina Failla, *Hans-Georg Gadamer als Platon-Interpret : Die Musik*, trad. L. Schröder, Frankfurt am Main, Lang, 2009, p. 82.

¹³⁸ Smith a raison de souligner le caractère évènementiel de la conception gadamérienne du langage. Toutefois, en affirmant que la théorie platonicienne des Idées fait en cela obstacle à l'herméneutique de Gadamer, il néglige précisément l'interprétation immanentiste et évènementielle que ce dernier fait de celles-ci – voir Christopher P. Smith, « Plato as Impulse and Obstacle in Gadamer's Development of a Hermeneutical Theory », dans H. Silverman (ed.), *Gadamer and Hermeneutics*, New York, Routledge, p. 33, 41. Il faudrait plutôt éviter d'opérer, comme le fait Smith, une séparation entre un platonisme dialogique et un platonisme métaphysique puisque pour Gadamer, la métaphysique platonicienne est éminemment dialogique.

¹³⁹ Sur l'interprétation gadamérienne des Idées en direction de l'historicité de la conscience herméneutique, voir François Renaud, *Die Resozialisierung Platons*, p. 75 : « Insofern findet Gadamer in Platon doch eine prinzipielle Anerkennung der grundsätzlichen Geschichtlichkeit menschlichen Verstehens. »

¹⁴⁰ Lammi remarque aussi cette transposition de la connaissance théorique de l'Idée vers un savoir pratique apparemment plus socratique. Voir Walter Lammi, « Hans-Georg Gadamer's Platonic *Destruction* of the Latter Heidegger », p. 401.

¹⁴¹ Voir les remarques de Catherine Zuckert, qui souligne aussi l'harmonisation opérée par Gadamer entre Platon et Aristote sur ce point – Catherine H. Zuckert, « Hermeneutics in Practice: Gadamer on Ancient Philosophy », p. 213.

¹⁴² C'est le sens de l'interprétation politique proposée par Sullivan de l'herméneutique du jeune Gadamer – voir Robert R. Sullivan, *Political Hermeneutics*, p. 157-160. Gadamer va en effet jusqu'à affirmer que la véritable éducation en est une dont le contenu n'est que questionnement (DD 52). Fuyarchuk affirme pour sa part que « justice is realized when the citizens become philosophers » (Andre Fuyarchuk, *Gadamer's Path to Plato*, p. 153), affirmation qu'il nous faudrait préciser ainsi : la justice est réalisée pour Gadamer lorsque les citoyens sont ouverts au dialogue herméneutique – et en ce sens « participent » à la philosophie sans être nécessairement philosophes.

dans lequel la philosophie la plus théorique – la connaissance des Idées – semble s'apparenter à l'action politique des philosophes, à savoir l'éducation (voir *DD* 92). En proposant une interprétation radicalement immanentiste des Idées, Gadamer semble donc parvenir à réconcilier *theôria* et *praxis* dans sa lecture de la *République*.

L'irréductible dualisme de Leo Strauss

Bien qu'il soit lui aussi d'avis que la *République* ne doit en aucun cas être lu comme un programme politique, Leo Strauss ne partage pas avec Gadamer cet esprit de réconciliation de la philosophie avec la cité. Son interprétation de la *République* présente à l'inverse un dualisme assez rigide entre la philosophie et la politique. À son avis, le dialogue présente d'abord et avant tout les *limites* de la politique. Ces limites sont essentiellement les limites du politique vis-à-vis de l'activité philosophique.

La République et les limites de la politique

Comme l'indique le titre de l'ouvrage dans lequel Strauss a fait paraître pour la première fois sa lecture de la *République*, son interprétation s'articule autour du parallèle proposé par Socrate entre la cité et l'homme, c'est-à-dire entre la cité et l'âme individuelle. Or, là où Gadamer reconnaît des difficultés, Strauss va jusqu'à soutenir que le parallélisme est non seulement « imparfait », mais même « insoutenable » (cf. *HPP* 45, 51, 73). Cela le conduira à conclure que « la philosophie et la cité s'écartent l'une de l'autre et prennent des directions *opposées* » et de parler aussi d'une « *tension naturelle* entre la cité et les philosophes » (*HPP* 63, nous soulignons).

Ce caractère insoutenable proviendrait du problème susmentionné concernant les vertus parallèles de chacune des parties de l'âme et de la cité. La justice exige que chaque partie opère selon son excellence propre. La justice psychologique exige donc que la sagesse gouverne le courage afin de triompher des passions. Or, seuls les philosophes ont la capacité d'être justes en ce sens. La justice des autres citoyens est une justice par procuration : ils ne sont justes qu'en se subordonnant à l'ordre juste de la cité¹⁴³. Or la justice politique demande à son tour que la partie sage de la cité soit aux commandes : elle exige que les philosophes gouvernent. Selon Strauss, nous faisons face ici à un double problème. D'abord, il semble que la justice dans l'âme conduise à la vie philosophique et puisque celle-ci est apparentée à la santé de l'âme, et son contraire à la maladie de l'âme, il est en un sens prouvé que la justice est bonne indépendamment de ses conséquences. Il semblerait donc, selon Strauss, que la question initiale de Glaucon et Adimante soit résolue indépendamment de celle de l'ordre politique juste (*HPP* 51 et *CeH* 251). Ensuite, l'ordre politique juste qui correspondrait à l'âme juste demande une « coïncidence » improbable du pouvoir politique et de la philosophie (*HPP* 60).

Cette improbabilité est le résultat de plusieurs facteurs. D'abord, la philosophie serait présentée, d'une part, comme la justice dans l'âme donc comme une fin bonne en elle-même et, d'autre part, comme un *moyen* de réalisation de la cité juste. Évidemment, cela n'est pas problématique du point de vue logique, puisque la philosophie n'est pas présentée comme fin et moyen sous le même rapport : elle est une fin pour l'âme et un moyen pour la cité. Mais en dépit de cette possibilité logique, Strauss semble penser que le philosophe ne consentira pas aisément à considérer son activité à la fois comme fin et comme moyen. En effet, les philosophes n'ont pas naturellement la volonté de gouverner. Mais à cette difficulté s'ajoute celle concernant les cités, qui n'ont en retour

¹⁴³ Pour une critique de cet argument de Strauss à l'effet que, selon Platon, seul les philosophes sont capables de justice individuelle, voir Robert Hall, « Plato's Just Man : Thoughts on Strauss' Plato », dans J. V. Downton et D. K. Hart (ed.), *Perspectives on Political Philosophy. Volume I : Thucydides Through Machiavelli*, New York, Holt, Rinehart and Winston, 1971, p. 94-110.

aucune envie d'être gouvernées par les philosophes. La réalisation de la cité juste demande donc une inversion de cette double tendance. C'est une telle réforme, à la fois des cités et des philosophes, que Strauss considère plus qu'improbable.

Pourtant, cette improbabilité semblerait à première vue surmontable par le moyen du « bon genre de persuasion ». Or, l'art de persuader n'est pas l'apanage des philosophes et c'est pourquoi il faudrait « l'art de Thrasymaque dirigé par le philosophe et mis au service de la philosophie » (*HPP* 61). La nécessité d'allier philosophie et rhétorique pour faire advenir le meilleur régime est pour Strauss la raison principale de la nouvelle amitié entre Socrate et Thrasymaque¹⁴⁴. Toutefois, pour que quelqu'un comme Thrasymaque puisse persuader les non-philosophes du bien-fondé du gouvernement des philosophes, il faudrait d'abord que ces derniers désirent gouverner. Il se dessine ici une circularité logique, si bien que la persuasion ne semble pas pouvoir à elle seule faire advenir le règne des philosophes. Comme Platon l'indique dans l'allégorie de la caverne, les philosophes devront être *contraints* de redescendre dans la cité. Strauss répète à maintes reprises que les philosophes ne peuvent pas être persuadés de gouverner. Pourtant, pour qu'une telle contrainte soit opérante, il faut qu'un ou des gouvernants – donc un *philosophe* – soit convaincu du bien-fondé de la contrainte qu'il exerce sur les autres philosophes. L'argument de Socrate qui permettrait ultimement d'éviter la régression *ad infinitum* dans cette apparente chaîne de contrainte entre philosophes consiste à dire que le philosophe se persuadera lui-même du bien-fondé de son gouvernement dans la mesure où, s'il ne gouverne pas la cité, il sera, comme sa cité, gouverné par moins sage que lui.

On a reproché à Strauss de faire fi ou de taire cet argument crucial dans le développement du cinquième livre de la *République*¹⁴⁵. Il est vrai que Strauss n'examine pas explicitement cet argument. Il

¹⁴⁴ Sur une interprétation détaillée de cette amitié et de son rôle crucial dans l'interprétation de Strauss, voir Linda R. Rabieh, « Leo Strauss on the Politics of Plato's *Republic* », dans T. Burns (ed.), *Brill's Companion to Leo Strauss's Writings on Classical Political Thought*, Leiden, Brill, 2015, p. 321-343.

¹⁴⁵ George Klosko, « The 'Straussian' Interpretation of Plato's *Republic* », p. 290-291.

nous semble néanmoins qu'il traite cette difficulté en *niant* implicitement qu'une telle autopersuasion du philosophe soit véritablement une persuasion. Strauss en effet établit la distinction entre contrainte et persuasion en la faisant correspondre à la distinction entre ce qui est bon en soi-même et ce qui n'est bon que pour ses conséquences. Ainsi comprise, puisqu'elle n'est pas initiée directement par *eros*, l'autopersuasion n'est pas une persuasion véritable, mais une contrainte. Aussi Strauss ajoute-t-il, avec une sorte d'arrogance qui préfigure les critiques qu'on lui a faites : « Il ne devrait pas être nécessaire, mais il est nécessaire d'ajouter que la contrainte ne cesse pas d'être contrainte quand elle s'exerce sur soi » (*CeH* 284). Le gouvernement des philosophes repose donc davantage sur une contrainte que les philosophes exercent sur eux-mêmes que sur la persuasion.

Mais le fait que les philosophes gouvernent par contrainte ne mine pas la possibilité de leur gouvernement. Cela signifie que si ce gouvernement est bel et bien improbable, ce n'est pas à cause d'un problème de volonté de la part des philosophes. Il semblerait en effet que la persuasion des non-philosophes soit autrement plus difficile que la contrainte des philosophes. Strauss reprend ici l'allégorie de la caverne pour souligner cette difficulté :

[...] les meilleurs entre les non-philosophes, les bons citoyens, sont passionnément attachés à ces opinions et ils sont par conséquent hostiles à la philosophie (517a), qui est la tentative d'aller au-delà de l'opinion vers la connaissance : la multitude ne peut être aussi facilement persuadée par les philosophes que nous l'avions précédemment affirmé avec optimisme. Voilà la *vraie raison* de l'extrême improbabilité de la coïncidence de la philosophie et du pouvoir politique : la philosophie et la cité s'écartent l'une de l'autre dans des directions opposées (*CeH* 279).

Strauss insiste sur la disparité entre l'opinion – qui est essentiellement mensongère – et la philosophie – qui est essentiellement recherche du vrai. Or, là où Gadamer entrevoit la possibilité d'une éducation philosophique qui guiderait vers la vérité, Strauss pense qu'une telle continuité est impossible. Il attire à cet égard l'attention de son lecteur sur l'affinité entre l'élément politique et le mensonge : même la meilleure des cités est édifiée sur un mensonge – un mensonge noble, mais un

mensonge tout de même. Tandis que Gadamer fait l'éloge de Céphale pour son attachement au devoir de dire la vérité, Strauss remarque que la reprise par Polémarque de la définition de la justice proposée par son père exclut précisément cet aspect (*HPP* 36). Selon Strauss, la cité ne pourra jamais se purger du mensonge pour la même raison que la majorité de ses citoyens ne pourront jamais philosopher. Or, ne serait-il pas possible, comme semble le penser Gadamer, d'extirper peu à peu les citoyens à ces mensonges par l'éducation ? Afin de comprendre pourquoi et dans quelle mesure une telle solution n'en est pas une pour Strauss, il nous faut comprendre la façon dont il conçoit l'activité philosophique. Et puisque l'allégorie de la caverne est si cruciale dans son interprétation, il nous semble qu'il est impossible de comprendre convenablement sa conception de la philosophie sans chercher à comprendre celle qu'il se fait de la doctrine des Idées.

Idea et politique : sur l'interprétation straussienne des Idées

Une telle trajectoire interprétative de notre part ne va pas de soi. Strauss est réputé pour faire somme toute assez peu de cas de la théorie des Idées¹⁴⁶, et même d'avoir ramené à l'attention des interprètes le platonisme d'Al-Fârâbî pour la raison précise que celui-ci ferait fi de la portion métaphysique de la pensée de Platon au profit du politique (voir *PF* 83-88). Pourtant, Strauss n'éclipse pas complètement la théorie des Idées : s'il pense que la philosophie platonicienne se veut originellement une pensée non doctrinaire, il comprend qu'une interprétation cohérente de cette pensée ne peut néanmoins faire l'impasse sur une interprétation des Idées. Même qu'à un certain point, il affirme que la part politique de la philosophie socratique-platonicienne est tributaire des Idées : « Il [Socrate] comprend le caractère spécifique du politique. En fait, nul avant lui ne l'a compris. Car il est le

¹⁴⁶ Tucker Landy, par exemple, a récemment essayé de montrer que Strauss cherche simplement à se débarrasser des Idées autant que possible, et ce essentiellement pour des motifs anti-théologiques – voir Tucker Landy, *After Leo Strauss : New Directions in Platonic Political Philosophy*, Albany, SUNY Press, 2014, p. 65-74. Cela semble être aussi l'avis des Zuckert. Voir Catherine H. Zuckert et Michael Zuckert, *Leo Strauss and the Problem of Political Philosophy*, p. 117-143.

premier à saisir la signification de l'*idea*, du fait que le tout est articulé en classes ou en genres, dont le caractère ne peut être compris que par la pensée et non par la perception sensible » (RRPC 300). L'interprétation straussienne des Idées platoniciennes, il nous semble, s'éclaire quelque peu si l'on cherche à comprendre ce lien passablement obscur entre Idée et politique.

Si l'on suit la seconde partie de ce passage, Strauss explique ce que sont les Idées dans les termes – auxquels il fait référence à quelques autres reprises (e.g. NP 123, RRCP 261-262) – de l'« hétérogénéité noétique ». Comme nous l'avons expliqué précédemment, l'hétérogénéité noétique signifie que l'être est multiple – ce n'est pas l'Un parménidien –, mais que cette multiplicité n'est pas une pluralité indéfinie – un flux de matière, comme pourrait peut-être le laisser croire l'image du fleuve d'Héraclite. Si, comme le dit Strauss, le tout est « articulé en classes et en genres », c'est parce que la diversité à laquelle nous faisons face se présente à nous de manière déterminée, c'est-à-dire comme un ensemble de parties ou d'unités et non comme un chaos : il y a pour l'âme humaine des formes ou des unités formelles¹⁴⁷. Cette structure hétérogène de l'être est à peu de choses près la même que décrit Gadamer lorsqu'il parle, à la suite de Jacob Klein¹⁴⁸, du caractère dénombrable des étants. Aussi cette interprétation, comme celle de Gadamer, ne différencie pas de prime abord les

¹⁴⁷ La question se pose évidemment de savoir si, pour le Platon de Strauss, l'articulation hétérogène de l'être est seulement *pros bêmas* ou si elle est aussi *phusei*. Dans la mesure où la doctrine de l'hétérogénéité noétique est coextensive au tournant socratique vers les *logoi*, on pourrait penser que la structure intelligible du Tout *dépend de l'interrogation humaine* sur celui-ci. L'interprétation straussienne des Idées comme questions fondamentales et permanentes laisse penser que les Idées dépendent en effet de la relation de l'homme à l'être plutôt que de l'être lui-même. Or, si tel est bien le cas, nous ne pouvons ultimement savoir si ces questions ou ces Idées correspondent bel et bien au réel ou non: la différenciation d'un type psychologique propre au philosophe sur lequel Strauss insiste tant serait alors une distinction des plus incertaines. Daniel Tanguay défend à cet égard une interprétation non-métaphysique de l'appropriation straussienne des Idées, qui souligne précisément la dépendance des Idées vis-à-vis de l'interrogation de l'âme humaine. Il indique conséquemment que la défense straussienne de la vie philosophique est une défense zététique, c'est-à-dire une défense « faible » ou « minimale » de la philosophie face à ces adversaires. Voir Daniel Tanguay, *Leo Strauss. Une biographie intellectuelle*, p. 268, 326-342. Thomas Pangle soutient, quant à lui, qu'il n'y aurait pas pour Strauss de raison suffisante de douter radicalement de la structure hétérogène de l'être telle qu'elle nous apparaît. Il affirme alors que celle-ci ne « sont pas conçues comme des constructions mentales – conscientes ou inconscientes ». Cela n'empêche évidemment pas que la forme telle qu'elle apparaît *pros bêmas* conduise par la dialectique à des questions éternelles plutôt qu'à des réponses éternelles. Voir Thomas Pangle, « Introduction » dans Leo Strauss, *Études de philosophie politique platonicienne*, Paris, Belin, 1992, p. 10-11. L'ambiguïté avec laquelle Strauss traite du problème des Idées nous oblige à garder ici cette question du « réalisme » de l'hétérogénéité noétique – et avec elle celle de l'adéquation entre les Idées et le monde – ouverte.

¹⁴⁸ L'importance de l'ouvrage de Klein sur l'origine grecque de l'algèbre pour Strauss traverse l'ensemble de sa correspondance avec Kojève.

approches platonicienne et aristotélicienne du problème de la forme. En effet, comme nous l'avons signalé, Strauss pense qu'Aristote et Platon partagent cette même « doctrine » (OT 277).

Jusqu'à un certain point, Strauss semble donc endosser la théorie des Idées. Toutefois, il se fait beaucoup plus sceptique lorsqu'il expose cette même doctrine dans le cadre de son interprétation de la *République*. Son doute porte sur le caractère « auto-subsistant » des Idées : si les Idées subsistent par elles-mêmes en tant qu'Idées, elles subsistent indépendamment de la matière. Autrement dit, si les Idées subsistent réellement par elles-mêmes, n'est-ce donc pas dire qu'elles sont séparées ? La tradition a en effet pratiquement toujours compris la version platonicienne de l'hétérogénéité noétique dans les termes d'un *khôrismos*. Ainsi Strauss exprime son scepticisme :

La doctrine des idées que Socrate expose à Glaucon est très difficile à comprendre ; au début, elle est *totalelement incroyable*, pour ne pas dire qu'elle *semble fantastique*. [...] il nous est demandé de croire qu'elle [la justice] est auto-subsistante, et qu'elle est chez elle pour ainsi dire en un lieu tout autre que celui des êtres humains et de tout ce qui participe à la justice. *Personne n'a jamais* réussi à donner une explication satisfaisante ou claire de cette doctrine des idées. Il est possible cependant de définir assez précisément la *difficulté centrale*. « Idée » désigne premièrement les apparences ou le contour d'une chose ; ce mot désigne ensuite un genre ou une classe de choses qui sont unies par le fait qu'elles possèdent toutes les mêmes « apparences », c'est-à-dire le même caractère et la même vertu ou la même « nature ; ainsi, il désigne le caractère de classe ou la nature des choses appartenant à la classe en question : l'« idée » d'une chose est ce que nous désignons lorsque nous essayons de découvrir « ce qu'est » une chose ou une classe de choses ou leur « nature ». [...] Cela n'explique pas, cependant, pourquoi *les idées sont présentées comme « séparées » des choses* qui sont ce qu'elles sont par participation à une idée [...] (HPP 58, nous soulignons)

Nous avons vu que Gadamer solutionne le problème du *khôrismos* en le récusant, c'est-à-dire en insistant au contraire sur la *methexis*, qui, dans le Beau, fait voir non seulement une participation, mais un *mélange* de l'eidétique et du sensible. Strauss semble pour sa part vouloir conserver une part importante de transcendance aux Idées. Il affirme en effet que deux types de phénomènes autorisent à penser avec Socrate et Platon une telle « séparation » : les choses mathématiques et la vertu (HPP 58-59). Si le cercle « en soi » peut effectivement être pensé comme « séparé », cela semble un peu moins évident pour ce qui est de la vertu. Pourtant, Strauss affirme que « les hommes le plus justes

furent et sont précisément ceux qui ont le plus conscience des imperfections de leur justice » (*HPP* 59) : autrement dit, si l'idée est conçue comme la perfection de la chose dont elle est l'idée et que nous sommes des êtres imparfaits ou finis, la séparation des Idées est concevable. La véritable réserve de Strauss à l'égard du *kehôrismos* concerne plutôt les Idées des êtres non naturels, c'est-à-dire des produits de l'art comme un lit ou une chaise - il n'est pas évident qu'un lit parfait soit concevable au même titre que ne l'est un cercle parfait (*HPP* 59). Mais cette concession à la transcendance des Idées ne signifie pas que Strauss pense le platonisme dans les termes des « deux mondes » : la participation demeure au contraire essentielle pour lui – il n'y a pas de *kehôrismos* au sens strict, et peut-être que les Idées ne sont « séparées » ou « séparables » que par un effort humain d'abstraction. Dans sa correspondance avec Kojève, Strauss affirme en effet : « The separateness of the ideas makes it impossible to understand the whole which consists of onta and gignomena [...] Instead of assimilating onta and gignomena one must seek for the bond between them » (*OT* 292). La participation aux Idées doit permettre d'expliquer le lien entre l'expérience humaine et les Idées.

Cette expérience peut être décelée si l'on comprend ce sur quoi Strauss insiste lorsqu'il assume la part de transcendance des Idées : les Idées désignent les « natures ». Chez Strauss, comme le signale le titre de son *opus magnum* *Natural Right and History*, la « nature » est ce qui s'oppose à « l'histoire ». La nature d'une chose ou son « *quid* » correspond à la réponse à la question « qu'est-ce que ? », c'est-à-dire à ce qu'une chose est invariablement, intemporellement¹⁴⁹.

Mais selon Strauss, Platon aurait compris que de telles réponses ne pouvaient être trouvées aisément. Plus encore, il aurait compris que l'âme humaine ne peut jamais être pleinement certaine d'elle-même face aux questions que soulève la quête de la nature des choses ou des Idées. C'est à ce

¹⁴⁹ En faisant aussi contraster les Idées avec les nouvelles divinités de la théologie de la *République* (*HPP* 59), Strauss insiste sur leur caractère impersonnel (voir *RRPC* 122). Aussi les dieux seraient selon lui remplacés par les Idées chez Platon (cf. *HPP* 59-60 et *RRPC* 352).

stade que l'on peut comprendre le lien qui unit chez Strauss l'interprétation des Idées comme hétérogénéité noétique et l'interprétation des Idées comme questions fondamentales et éternelles. Dans *Qu'est-ce que la philosophie politique ?* Strauss explique qu'« il [Socrate] voyait l'homme à la lumière des idées invariables, c'est-à-dire des problèmes fondamentaux et permanents » (*QPP* 43, 114 voir aussi *DT* 316-317). Pour Strauss, une réflexion sur le mouvement de l'âme en direction des Idées permet de concevoir celles-ci comme des questions ou des problèmes plutôt que des solutions ou des réponses. Le mouvement d'ascension des opinions vers les Idées est celui de la philosophie. Mais puisqu'il est *philo-sophia*, ce mouvement n'arrive jamais à la sagesse¹⁵⁰. L'âme participe aux Idées en « participant » aux questions qui font signe vers celles-ci. La participation aux Idées est donc cruciale pour Strauss, mais il s'agit d'une participation ascendante qui décrit l'ouverture de l'âme humaine sur la structure du tout. La direction exclusivement ascendante de ce mouvement est particulièrement bien décrite dans sa correspondance avec Kojève :

The problem of diaeresis is the problem of the organization of the realm of ideas, and in particular the problem of the knowability of that organization. *If wisdom is not available but only philosophy, the diaeresis as descent from the One to all ideas is not available.* We live and think in the derivative and ascent to some extent but not to the origin of things (*OT* 279)

Puisque nous n'avons pas accès à proprement parler aux Idées et que nous n'y participons que par un questionnement incessant, il est impossible de redescendre de cette recherche des Idées vers ce qui en participerait. Cela signifie que si les *gignomena* participent aux Idées, les Idées en revanche ne se mélangent pas au devenir : la participation serait unilatérale. Le vocabulaire de dialectique ascendante et descendante employé par Strauss dans ses remarques adressées à Kojève nous semble autoriser un parallèle avec la présentation des Idées dans le cadre de la *République*. Plus encore, il nous semble que nous pouvons, à partir de cette participation à sens unique, mieux comprendre le lien annoncé par Strauss entre l'*idea* et la politique. En vertu de cette participation unidirectionnelle,

¹⁵⁰ Comme nous l'avons indiqué au chapitre I, c'est en cela que consisterait selon Strauss la différence d'avec la doctrine aristotélicienne (*OT* 277).

le *philosophe ne peut redescendre dans la caverne et éclairer la cité par son savoir*. Contrairement à Gadamer, donc, Strauss pense que l'éducation philosophique demeure à la destination seule de certaines personnes disposées à la philosophie : l'éducation véritable – qui est présumément une éducation à l'*interrogation philosophique* – n'est pas offerte à l'ensemble du corps des citoyens, qui devra pour sa part se satisfaire de nobles mensonges.

En effet, si l'âme humaine est ce lien qui permet de faire le pont entre *ta onta* et *ta gignomena*, il ne s'agit pas de n'importe quelle âme, mais bien de l'âme philosophe. Strauss affirme en effet que la participation est ce qui permet de comprendre l'âme humaine, « et par conséquent le philosophe qui ne peut être compris que par contraste avec le non-philosophe » (OT 292). En quoi, pouvons-nous demander maintenant, cette compréhension et cette distinction revêtent-elles un caractère spécifiquement politique ? Si l'on se rapporte au passage sur « Le problème de Socrate » qui affirme le lien entre *idea* et politique, on remarque que Strauss voit cette relation dans la reconnaissance et la compréhension, de la part du philosophe, d'une sorte de psychologie politique ou d'une typologie politique de l'âme humaine : « Il [Socrate] comprend le caractère non rationnel du politique. Il comprend l'importance décisive du *thymos*, de l'ardeur, comme lien entre les philosophes et la multitude ». Le détour par l'interprétation des Idées comme hétérogénéité noétique puis comme questions fondamentales et permanentes permet d'expliquer le lien entre l'Idée et cette psychologie politique. L'idée révèle une structure hétérogène qui permet en premier lieu de distinguer entre les choses qui sont politiques et les choses qui ne le sont pas (RRPC 261-262), et qui se reflète ensuite sur le plan politique dans une différenciation des types d'êtres humains. Or, cette différenciation ne va pas de soi si la philosophie est zététique et que nous ne pouvons parvenir à une connaissance finale de l'âme humaine. Pourtant, Strauss pense que l'Idée nous achemine vers cette distinction dans la mesure où, même si nous ne détenons aucune psychologie définitive, seule une minorité d'âmes se dirigent *de facto* vers les Idées. Ces âmes qui philosophent font face aux véritables

questions plutôt que de se satisfaire de l'opinion. Par contraste, l'âme des non-philosophes manifeste un attachement ardent pour les opinions auxquelles elle adhère – ardeur (*thumos*) dont seraient dépourvus les philosophes. La structure interrogative impliquée par l'*idea* rendrait donc d'elle-même manifeste la différence entre philosophe et non-philosophes¹⁵¹. Selon Strauss, cette distinction n'est pas une distinction parmi d'autres d'un point de vue politique pour la simple raison que la vie philosophique apparaît dans la *République* comme la vie juste (*HPP* 64). Cela signifie que la question du rapport entre ceux qui font de la philosophie – les justes – et ceux qui ne la pratiquent pas est cruciale pour la politique. Si Socrate comprend cette distinction et le rapport tendu qui lie chacun des ses deux pôles, il comprend donc le rapport essentiel entre justice et injustice – question politique fondamentale s'il en est une.

La théorie des Idées est donc cruciale pour Strauss puisqu'elle structure à la fois l'activité philosophique et son contraste avec la vie politique. La participation unilatérale ou unidirectionnelle de l'âme philosophe avec les Idées demeure aux prises avec un interdit zététique de ne parvenir à aucune autre connaissance que la connaissance de l'ignorance, et *in extenso* d'une reconnaissance de l'ignorance double des non-philosophes. Aussi, lorsque Strauss affirme que la « vraie raison » de l'antagonisme de la politique et de la philosophie réside dans l'attachement aux opinions chez les non-philosophes, il ne décrit que la moitié du problème. En effet, quand bien même les non-philosophes seraient prêts à se départir de leurs opinions, la philosophie serait selon Strauss incapable de les remplacer par quelque savoir que ce soit. Dans la mesure où il est impossible que tout un chacun vive paisiblement dans le pur questionnement sans réponses, la vie philosophique ne peut donc s'étendre au-delà du (rare) public qui se plaît à la perpétuelle interrogation. Il n'est

¹⁵¹ Rappelons que si l'hétérogénéité noétique ou essentielle relève de l'activité constitutive de l'intelligence humaine plutôt que du réel lui-même, cette distinction est troublée. Il est intéressant de remarquer que pour Gadamer, une différence *essentielle* entre philosophe et non-philosophe s'avère impossible – en témoigne la tentation de voir un philosophe en la personne de Céphale –, précisément parce que la médiation historique de notre rapport aux Idées empêche celles-ci d'être immuables et intemporelles.

finalement pas si sûr que la véritable raison de l'échec de la relation entre philosophie et politique soit l'attachement des non-philosophes à l'opinion plutôt que la nature de la philosophie telle que la conçoit le Platon de Strauss.

Si, dans la *République*, les philosophes ne sont censés redescendre dans la caverne qu'après avoir contemplé l'Idée du Bien, il est clair que le règne des philosophes est – selon l'interprétation straussienne – absolument impossible. Il est tout aussi clair, d'après le portrait que Strauss fait de la philosophie, qu'une éducation des non-philosophes par les philosophes, et par conséquent une forme d'infusion de la philosophie dans la société, est impossible. L'exemple de la condamnation à mort de Socrate serait un témoin supplémentaire de l'échec de cette solution. Ainsi, la cité la meilleure, puisqu'elle ne peut philosopher, s'oppose à l'âme la meilleure – celle qui philosophe. En cela, le philosophe peut apercevoir les contours de la cité, c'est-à-dire ses « limites essentielles » (*CeH* 302). La relation du pouvoir politique et de la philosophie – de la *praxis* et de la *theôria* – doit donc se résoudre à une tension. En présentant la *theôria* comme la justice, Strauss y subordonne la *praxis* qui n'en devient qu'un moyen. Le caractère « transpolitique » de la justice – aussi paradoxal puisse cela paraître – s'accommode de la vie politique comme d'un passage obligé, d'un *medium* nécessaire, mais néanmoins inférieur.

Conclusion partielle

Les interprétations gadamérienne et straussienne de la *République* illustrent donc à nouveau le cœur du désaccord qui ponctue une approche similaire. En effet, Gadamer comme Strauss évitent toute lecture « politisante » du dialogue qui prétendrait révéler les intentions révolutionnaires ou réformatrices de Platon. On peut même affirmer que l'éducation plutôt que la politique est pour

chacun d'eux le cœur de la *République* (voir *HPP* 64), et la conduite vers la vie philosophique son objectif principal. La différence principale réside dans l'étendue des destinataires de cette mission platonicienne : tandis que Gadamer pense que l'éducation philosophique peut prendre place dans un espace politique ouvert au dialogue, Strauss croit que les âmes disposées à la philosophie sont rares, et que celles qui n'y sont pas disposées représentent un danger potentiel pour les philosophes. Mais cette divergence repose sur une divergence plus originelle concernant la nature même de l'activité philosophique.

Car si la justice est l'éducation à la philosophie ou au dialogue philosophique, elle ne peut en aucun cas être assimilée à un savoir technique – ce que chacun des deux interprètes souligne (*IB* 41-51, 73, 76 ; *CeH* 187). Typiquement, le savoir de la *techné* s'oppose au savoir de la *praxis* et au savoir de la *theôria*. En interprétant de manière radicale la participation des Idées, Gadamer en vient à comprendre le savoir théorétique dans un horizon pratique : assimilé à une compréhension et un usage herméneutiques du langage, le savoir du Bien et du Beau devient apparenté à la *phronêsis* aristotélicienne. Strauss, lui, insiste pour conserver une part de transcendance aux Idées – elles seraient éternelles, permanentes et non événementielles, comme le pense Gadamer. Notre participation aux Idées par l'élan interrogatif de la philosophie constituerait l'essentiel de la vie théorétique, mais la nature sceptique de la philosophie empêche tout savoir de se constituer, si bien que le philosophe est incapable d'« éclairer la caverne ». Il peut à cet égard tout au plus initier d'autres âmes prédisposées à la philosophie au questionnement incessant sur l'éternel. Ainsi comprise, la vie juste comme vie philosophique est une *theôria* qui s'arrime assez mal à la *praxis*. Le domaine de la pratique est alors toujours subordonné à la sphère théorique : la prudence du philosophe, s'il en est, est un simple instrument qui permet d'éviter la persécution politique ; les opinions citoyennes et les lois sont autant de moyens de l'ascension dialectique vers la nature véritable des choses. La *praxis* perd chez Strauss sa dignité propre et est refoulée au rang de moyen :

le primat est accordé à la *theôria*. Leurs interprétations de la *République* montrent une fois de plus que c'est bien l'articulation de la *theôria* et de la *praxis* qui est au fond du désaccord entre Gadamer et Strauss.

Ce désaccord est visible dans leur attitude respective à l'égard d'une question centrale dans la *République* – la question du régime politique. Gadamer ne traite pas de front cette question – le contexte d'écriture de son interprétation du dialogue, celui de la Deuxième Guerre, en explique peut-être la raison. On peut néanmoins comprendre qu'en refusant la possibilité de la *kallipolis* comme telle et en indiquant que l'État platonicien est un État « éducatif », la question du meilleur régime doit pour lui se résoudre dans une forme politique favorable à l'éducation philosophique, c'est-à-dire au déploiement du dialogue dans l'espace public. En ce sens, Zuckert pense que, par son platonisme, Gadamer adhère ultimement au libéralisme moderne¹⁵². Ce jugement nous apparaît toutefois hâtif et inexact : si la liberté de parole est en principe permise dans un régime libéral, il est loin d'être certain que le dialogue y soit le vecteur véritable de l'action comme de la réflexion en commun. Un tel régime serait, il nous semble, beaucoup plus apparenté à une forme de démocratie délibérative au sein de laquelle l'activité philosophique et politique, comme discussion toujours reprise du juste et de l'injuste, est au centre de la vie commune¹⁵³. Pour Strauss aussi, il apparaît qu'étant donné l'impossibilité de la cité juste, la démocratie est la meilleure alternative (*HPP* 68). Son appréciation positive de la démocratie – comme celle de Platon – n'est toutefois pas sans réserve, et elle repose essentiellement sur un seul aspect de ce régime : la liberté y permet la philosophie. En dépit de la

¹⁵² Catherine H. Zuckert, *Postmodern Platos*, p. 102-103 : « Gadamer is fundamentally a liberal ». Le jugement de Zuckert nous semble hâtif dans la mesure où il s'appuie sur une seule référence à *Reason in the Age of Science* où Gadamer affirme qu'il est impossible de revenir en-deça de la liberté moderne et que ce fait ouvre des tâches infinies pour la « marche de l'histoire mondiale (*march of world history*) » (*RAS* 37). Non seulement le contexte d'une discussion de Hegel est négligé par Zuckert, mais il ne nous semble pas que l'idée d'une marche ou d'un cours de l'histoire implique quelque direction au sens hégélien, et encore moins que les possibles ouverts par l'histoire soient confinés à un stricte libéralisme politique.

¹⁵³ Notre position est en ce sens plus proche de celle développée par Sullivan, bien que ce dernier ne mentionne pas explicitement la démocratie mais plutôt une « politique dialectique » et la « *polis* aristotélicienne ». Voir Robert R. Sullivan, *Political Hermeneutics*, p. 169 *sq.* Très récemment, Darren Walhof a même soutenu qu'il y avait dans l'herméneutique gadamérienne une « théorie démocratique » (Darren Walhof, *The Democratic Theory of Hans-Georg Gadamer*, Cham, Palgrave Macmillan, 2017).

ressemblance entre ces deux vues sur la question constitutionnelle, la différence est de taille et témoigne de l'opposition que nous avons cherché à faire voir jusqu'ici. Tandis que Gadamer imagine une politique où le dialogue philosophique serait le principe et la fin de l'action, Strauss donne son aval à la démocratie puisqu'elle est un espace politique qui rend possible sa désertion philosophique vers les Idées¹⁵⁴. Pour Gadamer, *theôria* et *praxis* participent l'une à l'autre ; pour Strauss, elles ne sont réconciliables que par une hiérarchie stricte : la *praxis* doit servir le primat de la *theôria*.

¹⁵⁴ Voir sur ce point Steven B. Smith, *Reading Leo Strauss : Politics, Philosophy, Judaism*, Chicago et London, University of Chicago Press, 2006, p. 106-107.

CONCLUSION

Je vous suis très reconnaissant de m'avoir envoyé votre livre et je suis très content que vous l'ayez écrit. C'est un important travail. À ma connaissance, c'est l'ouvrage le plus important qu'ait écrit un heideggérien.

- Leo Strauss, lettre à Gadamer du 26 février 1961

Leo Strauss's criticism of modern faith in history, which appears in a number of outstanding books on political philosophy, seems to me more radical. He is Professor of Political Philosophy at Chicago, and it is one of the encouraging features of our world, increasingly restricted as it is in its area of freedom, that such a radical critic of the political thought of our contemporary world works there.

- Hans-Georg Gadamer, *Truth and Method*

Je suis d'accord avec vous sur le fait que nos accords pratiques sont bien plus grands que notre désaccord théorique ne semble le montrer.

- Leo Strauss, lettre à Gadamer du 14 mai 1961

Dans sa correspondance avec Hans-Georg Gadamer au sujet de *Vérité et méthode*, Leo Strauss affirmait : « Nous avons avancé à partir d'un terrain commun dans des directions contraires » (*CVM* 76). L'intuition derrière les développements qui précèdent est qu'il est nécessaire, pour rendre pleinement intelligible le débat entre Gadamer et Strauss, de comprendre la relation entre ce point de départ commun et les voies différentes qu'ils allaient ouvrir. Il appert que parmi ceux qui se sont intéressés à ce débat, la plupart ont cherché d'une part à souligner une opposition vive entre l'herméneutique historiciste de Gadamer et la critique straussienne de l'historicisme et de ses répercussions sur la pratique de l'interprétation, et d'autre part à se ranger derrière un des deux penseurs. Il ne s'est pas agi ici et il ne s'agit toujours pas de rejeter ce type d'approche ou de nier de quelque façon que ce soit l'importance de la question de l'historicisme dans la confrontation entre Strauss et Gadamer. Au contraire, le fait qu'encore à ce jour, des commentateurs continuent à se référer à ce débat et estiment nécessaire de s'y positionner, et que de telles prises de position transcendent la question politique d'une simple opposition entre conservatisme et modernité, témoigne au contraire de la richesse de chacun des deux penseurs et du potentiel philosophique de

leur confrontation. Toutefois, il nous semble que cette manière de l'aborder a le désavantage d'accentuer de manière parfois excessive la part conflictuelle de la relation entre ces deux philosophes, et ainsi de *transformer en antagonisme et en querelle ce qui aurait le mérite d'être considéré comme une conversation ou un dialogue.*

Cependant, aucun dialogue ne peut s'établir sur la base d'une inimitié ou d'une stricte opposition. Une mésentente, si elle est dialogique, nécessite donc une forme d'entente préalable entre les interlocuteurs. Ainsi comprise, l'indication de Strauss à l'effet qu'il y avait un « terrain commun » entre Gadamer et lui n'empêche en rien le désaccord entre leurs intuitions philosophiques respectives et apparaît plutôt comme la condition même pour que leur désaccord soit plus qu'une simple rivalité stérile. Il y avait d'ailleurs entre chacun des deux penseurs une amitié et une admiration mutuelle qu'on peine (malheureusement) souvent à expliquer. À ce compte, un déplacement de l'attention portée à ce débat vers le point de départ qui le rendit possible n'est pas sans intérêt. Nos analyses ont cherché à éclairer ce point de départ.

Il nous semble qu'un des traits les plus distinctifs de ce contexte et de cette communauté d'esprit communs, outre leur formation auprès des néokantiens de l'école de Marbourg, fut l'impulsion heideggérienne d'un retour aux racines grecques de la philosophie. L'influence de ce nouvel essor philosophique pour la philosophie grecque fut si décisive qu'on en est venu à considérer Gadamer et Strauss comme deux des membres les plus influents de « l'école platonicienne de Marbourg¹⁵⁵ ». Il apparaît alors justifié de penser qu'une part substantielle de l'entente préalable aux désaccords de Gadamer et de Strauss réside dans une forme de platonisme partagé.

¹⁵⁵ Voir François Renaud, « Gadamer, lecteur de Platon », p. 35. On compterait aussi parmi ces platoniciens de Marbourg Walter Bröcker, Jacob Klein, Gerhard Krüger, Georg Picht et Wilhelm Szilasi.

Or, si on peut penser que ce retour ou ce recours à Platon constitue bel et bien une dimension importante du terrain commun auquel réfère Strauss, il faut également voir que leur accord ne s'arrête pas là. En effet, Strauss écrit à Gadamer : « Je suis d'accord avec vous sur le fait que nos accords pratiques sont bien plus grands que notre désaccord théorique ne semble le montrer (*CVM* 85-86). Ces « accords pratiques » réfèrent notamment dans leur correspondance à des interprétations similaires de textes de philosophie grecque, mais nous soutenons qu'ils débordent le seul cadre de leur échange épistolaire sur *Vérité et méthode*. Par-delà cette discussion explicite, on trouve une quantité considérable d'accords interprétatifs au sujet de Platon. Il ne s'agissait par pour nous de montrer ici comment ces accords particuliers peuvent être expliqués par des influences et de fréquentations communes (le néokantisme, Martin Heidegger, Paul Friedländer, Jacob Klein, etc.), mais plutôt de les considérer comme des éléments fondamentaux d'une entente permettant un dialogue enrichissant.

Or, un tel dialogue ne peut consister en une pure entente. Il serait d'ailleurs difficile à expliquer qu'un accord pratique ou interprétatif intégral sur la question du platonisme puisse conduire à un désaccord théorique. Il nous semble plutôt que c'est en montrant comment les « accords pratiques » entre Gadamer et Strauss sur la philosophie platonicienne sont ponctués de désaccords qu'on peut comprendre comment de si nombreuses concordances interprétatives peuvent bel et bien mener à un désaccord « théorique » sur la question de l'historicisme. Nous avons cherché dans le chemin que nous avons parcouru à mettre en lumière ces désaccords qui traversent leurs interprétations de Platon. Notre angle interprétatif s'est précisé à l'aune de l'entente mutuelle entre Gadamer et Strauss à l'effet que leur divergence peut se résumer à la *Querelle des Anciens et des Modernes* dans laquelle Strauss prendrait pour les Anciens et Gadamer pour les Modernes. Les interprètes abordent généralement cette formulation du débat entre Gadamer et Strauss comme si les Anciens étaient le parti anhistoriciste et les Modernes étaient historicistes. Cette compréhension n'est pas simplement

fausse, mais elle a l'inconvénient de mal se transposer à une querelle au sujet du platonisme. En revanche, l'interprétation straussienne du conflit entre Anciens et Modernes comme un conflit entre le primat de la raison théorique et celui de la raison pratique a l'avantage non seulement de s'y transposer élégamment, mais aussi d'éclairer véritablement ces deux platonismes contemporains.

Un problème aristotélicien, trois questions platoniciennes

Que la question de la relation de la vie théorique et de la vie pratique soit au cœur des interprétations gadamérienne et straussienne de Platon ne surprend guère si l'on considère à quel point elle jouait un rôle important dans le retour heideggérien vers les Grecs. En s'intéressant en guise de liminaire à la réception par Gadamer et Strauss des cours de Heidegger sur la *praxis* chez Aristote, nous avons cherché à illustrer de quelles façons ils se sont réapproprié cette question. Pour Heidegger, un détour par Aristote était nécessaire afin de pénétrer les *Dialogues* de Platon puisque la clarté conceptuelle d'Aristote (élaborée à partir des intuitions platoniciennes plus diffuses) est censée faciliter l'accès à ceux-ci. L'influence heideggérienne sur Gadamer et Strauss est sur ces deux points sensible : 1) La question du rapport entre *theôria* et *praxis* est centrale dans leurs lectures d'Aristote ; 2) Ils estiment également qu'une attention soutenue à ce problème aristotélicien facilite l'accès aux questions platoniciennes, comme en témoigne la structure de leurs premiers ouvrages respectifs portant sur la pensée de Platon¹⁵⁶.

En dépit d'une fascination et d'une admiration commune pour l'idée d'une lecture phénoménologique des Grecs en deçà des diverses couches de traditions interprétatives, la réception gadamérienne et straussienne des cours de Heidegger sur Aristote est ultimement une réception critique. Gadamer fut d'abord séduit par l'idée d'une résurgence de la philosophie pratique. Strauss,

¹⁵⁶ Nous faisons ici référence à *Platos dialektische Ethik* (1931) et à *The City and Man* (1964).

quant à lui, pensa qu'il y avait plutôt dans les cours de Heidegger une renaissance de l'idéal ancien d'une vie consacrée à la *sophia*. Cette double méprise s'explique, pensons-nous, par l'ambiguïté du geste herméneutique heideggérien : en ontologisant les catégories propres à la *praxis*, Heidegger à la fois rejette la *theôria* dans son acception traditionnelle et rejette la question de l'action à proprement parler, c'est-à-dire au sens moral et politique, lequel sens ne peut se passer d'un contenu ou d'un remplissement « ontique » de ces catégories. Il en résulte une nouvelle forme de *sophia* qui déplace la problématique ontologique pour la centrer sur l'homme, et par suite, pour la « finitiser » en la modelant sur le temps toujours changeant et fuyant de la *praxis* : l'herméneutique du *Dasein* conçue comme ontologie fondamentale. La distanciation temporelle eut finalement raison de cette impression vive d'un *Aristoteles redivivus* en la personne de Heidegger. Gadamer dut reconnaître en relisant le *Natorp Bericht*, qui l'avait de son aveu tant influencé à l'époque, que le souci dernier de Heidegger était métaphysique ou ontologique et qu'il avait la tendance fâcheuse à écraser la problématique éthique, c'est-à-dire une préoccupation réelle pour la pratique. Strauss, quant à lui, finit par comprendre que Heidegger rejetait la possibilité de la *theôria* pour se retourner vers une *praxis* qui n'a paradoxalement plus rien de pratique. Les lectures gadamérienne et straussienne d'Aristote ont chacune cherché à répondre à ces problèmes qu'ils voyaient dans les interprétations heideggériennes. Il s'est agi pour Gadamer de récuser ce qu'il voit comme un rejet de la pratique par Heidegger en concevant *theôria* et *praxis* comme deux termes réciproques chez le Stagirite. Strauss a pour sa part voulu distinguer *theôria* et *praxis* de manière à empêcher que la pratique soit conçue de façon amonale et à assurer à chacune des deux sphères leur dignité propre. Un tel effort de distinction n'allait cependant pas pour lui sans séparation et sans hiérarchisation (de la *theôria* sur la *praxis* plutôt qu'un rapport de réciprocité).

En interprétant de la sorte la relation de la théorie et de la pratique chez Aristote, Gadamer et Strauss ont anticipé les termes à travers lesquels ils pourraient comprendre Platon. Afin de présenter

leurs interprétations, nous avons ciblé trois questions platoniciennes qui sont non seulement au cœur de la pensée de Platon, mais qui jouent aussi un rôle déterminant dans l'approche de Gadamer et Strauss à celle-ci. Les questions de la structure dialogique de l'écriture philosophique, du rapport entre philosophie et poésie et entre philosophie et politique démontrent en fait qu'un même désaccord marque plusieurs accords de fond sur ces problèmes dans leurs lectures de Platon.

Gadamer et Strauss analysent tous les deux la forme dialoguée des écrits platoniciens à la lumière d'une distinction et d'une articulation entre le *logos* et l'*ergon* des différents personnages des *Dialogues*. Dès lors, ils sont très attentifs à la relation entre la pensée et la parole, soit le versant plus théorétique de la conversation philosophique, et les actions ou interactions des personnages, soit la dimension pratique et existentielle au sein de laquelle la philosophie socratique-platonicienne a toujours lieu. Gadamer pense que Platon cherche à montrer par cette structure comment le contexte pratique de la philosophie influence la recherche de la vérité, et comment, en retour, la philosophie règle aussi la conduite du dialogue. Il y a donc réciprocité ou, comme il se plaît à le dire, « harmonie dorienne » entre le *logos* et l'*ergon*, et par suite de la *theôria* et de la *praxis* au sein du dialogue philosophique. Strauss perçoit plutôt entre pensée, paroles et actes une profonde discordance. En interprétant la situation dialogique dans les termes d'une facticité politique de la philosophie, il pense que la structure complexe du *logos* et de l'*ergon* sert surtout à Platon pour camoufler ses intentions véritables à certains interlocuteurs tout en les révélant à d'autres. De la sorte, il peut élaborer une sorte de politique de la philosophie qui cherche à faire prospérer cette dernière tout en la protégeant contre la persécution politique qui la guette toujours. La conclusion qu'il dégage de cette interprétation est que la pratique dialogique est une pratique politique dont la fonction véritable est de servir la pensée, et donc, que Platon subordonne la *praxis* à la *theôria*.

En dépit de ce désaccord sur la question du dialogue, Gadamer et Strauss admettent tous les deux en un sens plus général la nécessité pour la philosophie platonicienne de dialoguer. Si la philosophie consiste, comme le dit Socrate, à « rendre le logos » (*logon didonai*), c'est qu'elle doit justifier son existence et son exercice devant ce qui lui est autre ou étranger et qui interroge sa prétention au savoir. De la même manière que Socrate prétend dans l'*Apologie* discuter avec des artisans, les poètes et les politiciens, Platon cherche à confronter la philosophie avec la poésie et la philosophie.

Gadamer et Strauss s'accordent pour dire que la philosophie platonicienne est par son style éminemment poétique, refusant d'emblée d'interpréter la critique platonicienne de la poésie comme une critique sans reste ou un rejet pur et simple. Il s'agirait plutôt de récuser la prétention totalisante des poètes à connaître l'être humain et ainsi de pouvoir l'éduquer. En refusant cette prétention – par le biais chez Gadamer d'une critique de la conscience esthétique et chez Strauss de l'autonomie de la poésie, nos deux auteurs pensent que philosophie et poésie doivent travailler de concert. Ils sont toutefois en désaccord sur la façon d'orchestrer la bonne relation des poètes et des philosophes, de sorte qu'en définitive ils comprennent différemment la vieille querelle de la philosophie et de la poésie. Gadamer pense que l'appropriation platonicienne d'éléments poétiques vise d'une part à pourvoir plus efficacement à une éducation morale et politique et ainsi à servir la pratique. Mais il croit d'autre part que certains traits poétiques dans les *Dialogues* ne sont pas une traduction morale et politique de contenus philosophiques et sont plutôt destinés à indiquer les limites de la réflexion théorique à expliquer de manière pleinement satisfaisante l'expérience de l'âme humaine. L'articulation de la poésie et de la philosophie chez le Platon de Gadamer surmonte donc la tension entre philosophes et poètes en reconnaissant à la fois les retombées pratiques *et* théoriques d'une bonne harmonie de ces deux types. Au final, Strauss pense lui aussi qu'il est possible de surmonter cette querelle. Contrairement à ce qu'on peut penser de prime abord en lisant ses analyses, les poètes

n'ont pas une simple fonction de subordination à l'égard de la philosophie. Une lecture plus approfondie de la poésie permettrait selon lui de montrer plutôt que les bons poètes sont conscients que leurs vers sont autant de mensonges enchanteurs cherchant à consolider l'esprit civique de leur public. Ainsi, les poètes partageraient *avec les philosophes* une forme de connaissance plus élevée que ces nécessités pratiques et un plaisir commun dans la pure compréhension. De la sorte, Strauss perçoit une amitié plus profonde entre poètes et philosophes que ne le laisse voir une querelle apparente, mais il le fait à condition d'opposer la compréhension théorique et la *praxis* dans la philosophie *et* dans la poésie, c'est-à-dire qu'il situe cette amitié dans un destin transpolitique commun.

La question soulevée par le rapport entre philosophie et poésie conduit donc Gadamer et Strauss à la question de la relation entre philosophie et politique. Comme nous avons essayé de le montrer, leur compréhension d'ensemble de la *République* est similaire. L'édification d'une cité idéale en paroles n'a ni pour l'un ni pour l'autre une visée politique à proprement parler, contrairement à ce qu'a pu penser la plus grande partie de la tradition interprétative jusqu'aujourd'hui. Ils pensent également que la clé pour ne pas prendre au mot les propositions de Platon dans la *République* est de considérer sérieusement l'affirmation de Socrate à l'effet que la *kallipolis* est un miroir dans lequel l'âme peut se voir « en gros caractères ». Or, ce que révèle une interprétation psycho-politique attentive du texte, selon Gadamer comme Strauss, est que la justice dans l'âme et la justice dans la cité ne peuvent pas correspondre parfaitement. En effet, le *réquisit* de cette correspondance est le gouvernement des philosophes, et le succès d'un tel règne ne va pas de soi. C'est sur ce point que les interprétations de Gadamer et de Strauss commencent à diverger. Gadamer pense qu'il faut comprendre le règne des philosophes *cum grano salis* et qu'il suffit de montrer en quoi la philosophie peut être bénéfique à la communauté politique pour soutenir le bien-fondé de l'intention véritable de Platon. Il est d'avis que le savoir de la philosophie est bel et bien capable de contribuer à la vie en

commun par l'éducation philosophique, et que telle est l'ambition de la philosophie platonicienne. À une telle conception, Leo Strauss s'oppose vivement : selon lui, l'éducation philosophique telle que Platon la conçoit ne peut pas véritablement avoir une fonction politique.

Chacune de leurs positions sur ce problème repose sur une interprétation du type de savoir que recherche le philosophe dans son ascension dialectique. Leurs lectures hétérodoxes de la part politique de la *République* s'appuient à cet effet sur une lecture tout aussi hétérodoxe de sa part ontologique ou métaphysique, c'est-à-dire de la célèbre théorie des Idées. En s'opposant à l'interprétation traditionnelle dominante voulant que Platon ait posé une séparation rigide (*khôrismos*) entre les choses sensibles et un monde intelligible d'entités métaphysiques, ils désamorcent à leur manière l'idée selon laquelle Platon défendrait une conception métaphysique dogmatique du monde.

Gadamer prend très au sérieux le revers du *khôrismos*, à savoir la participation (*methexis*) des Idées. Son interprétation de l'ontologie platonicienne s'appuie sur la structure arithmétique du *logos* : le nombre est un mélange d'Un et de multiple (la dyade indéfinie selon la théorie pseudo-platonicienne des nombres idéaux), c'est-à-dire la limitation d'un illimité (la *peiras* et d'un *apeiron* selon les mots du *Philèbe*). Il n'y aurait pas donc d'Idées pensables sans leur participation ; l'intelligible et le sensible sont toujours mêlés dans l'expérience humaine du *logos* ou du langage. Suivant l'indication de Platon à l'effet que le Bien se réfugie dans le Beau, l'interprétation gadamérienne des Idées se modèle sur l'expérience de la beauté, où être et apparaître se confondent. Or, le Beau est indissociable de l'expérience immanente qu'on en fait, et obéit à ce titre à un critère de convenance ou de mesure proportionnée à l'événement. Le savoir de l'Idée du Beau devient alors pour Gadamer, comme le savoir inhérent à la structure spéculative du langage, un savoir du changeant et de l'occasionnel, savoir qu'il reconduit ultimement à la raison pratique (*phronêsis*) telle qu'elle est conçue par Aristote. En substituant le Beau au Bien, Gadamer peut donc concevoir le

savoir théorétique de l'Idée comme un savoir propre à éclairer le domaine de la *praxis*. Il est alors à même de se représenter l'éducation philosophique comme une éducation par et pour le dialogue, inscrivant du coup la recherche philosophique et la conversation civique sur un plan de continuité.

Strauss interprète les Idées de façon à en réduire les implications métaphysiques. En suggérant que les formes platoniciennes renvoient à des questions ou des problèmes fondamentaux et permanents, sa lecture conserve une forme de transcendance. En se tournant de manière zététique vers l'éternel, le Platon de Strauss refuse en effet de rabattre les Idées sur un plan d'immanence comme le fait le Platon de Gadamer. Aussi, le savoir des Idées est un savoir théorétique qui cherche précisément à dépasser la sphère pratique. Ainsi les philosophes participent aux Idées par leur questionnement, par leur conscience aiguë que les grandes questions sont permanentes. Mais l'éducation philosophique, dès lors, se voit incapable d'informer la politique en lui infusant un quelconque savoir, et contrairement à celle que conçoit Gadamer, elle ne peut s'adresser qu'à une minorité d'individus qui se sentent appelés à une contemplation toujours inachevée de ces questions. Aussi l'interprétation straussienne des Idées platoniciennes conduit une fois de plus à une disjonction entre la *theoria* et la *praxis* et à l'affirmation du primat de la première sur la seconde.

Le platonisme de Gadamer et celui de Strauss sont donc à la fois très près l'un de l'autre et très distants. La marque de cette distance consiste en une compréhension considérablement différente du rapport entre la théorie et la pratique. Ce différend interprétatif traverse l'ensemble des questions platoniciennes que nous avons parcouru.

Platon, les Anciens et les Modernes : quelle modernité ?

Si nos analyses sont justes, le terrain commun qui permet à Gadamer d'emprunter des voies différentes réside au moins en bonne partie dans l'idée commune selon laquelle un recours à Platon est possible et même nécessaire pour la pensée contemporaine. Or, en comparant leur platonisme respectif, on remarque qu'à même ce terrain commun, des différences importantes commencent à se dessiner. Ces différences peuvent se résumer, pensons-nous, à une façon différente de concevoir l'articulation entre la *theôria* et la *praxis*. Pour eux, en effet, cette articulation ne se résume pas à un problème aristotélicien. Aristote aurait plutôt élaboré conceptuellement avec la clarté qui est la sienne une question dont les termes et les conséquences dépassent largement sa propre philosophie. Est-ce alors possible que, pour Strauss et Gadamer, la question de la *theôria* et de la *praxis* dépasse également les seules bornes de la philosophie ancienne et se pose à nous comme une question fondamentale pour les problèmes contemporains ? Plus précisément, est-il possible que ce désaccord perceptible à même la question du platonisme se prolonge jusqu'à leur divergence sur la question de l'historicisme ?

Il est impossible d'amorcer ici une discussion du rapport entre *theôria* et *praxis* dans l'historicisme de Gadamer et la critique straussienne de l'historicisme. Toutefois, on ne manquera pas d'observer que nos analyses de cette question dans leurs interprétations de Platon ont montré qu'il y a bel et bien un lien entre la question du platonisme et la question du temps ou de l'histoire. Cette problématique est en effet inévitable au moment de proposer une interprétation de la célèbre doctrine des Idées. Dans sa version traditionnelle, cette doctrine est chez Platon un attirail métaphysique de prédilection pour extirper la compréhension humaine du cours changeant de l'histoire. Nous avons vu que Gadamer et Strauss récusent les interprétations traditionnelles de cette hypothèse platonicienne. Ce faisant, le premier semble rendre compatible la théorie des Idées avec

un horizon historiciste de compréhension, et le second à réhabiliter une forme d'ahistoricisme des Idées, quoique de manière métaphysiquement timide. L'interprétation gadamérienne des Idées réconcilie la *theôria* et la *praxis* dans un rapport de réciprocité et l'interprétation straussienne les maintient dans une tension insoluble et un rapport hiérarchique assez strict. Dans la mesure où l'historicisme de l'herméneutique gadamérienne repose sur le caractère événementiel de la vérité (*Ereignischarakter*) modelée sur une interprétation de la métaphysique platonicienne du Beau, et dans la mesure où Strauss critique l'historicisme sur la base d'une supposée permanence des problèmes philosophiques à travers l'histoire, on ne peut exclure l'hypothèse selon laquelle leur désaccord sur cette question est en fait un prolongement et un approfondissement d'un désaccord théorético-pratique qui se fait jour à même le terrain commun du platonisme.

Nous pouvons espérer à ce titre que notre analyse de ce désaccord puisse contribuer à une appréciation plus nuancée et plus juste du débat entre Gadamer et Strauss. En ramenant par une analyse comparée de leurs platonismes la querelle des Anciens et des Modernes sur le terrain même des Anciens, nous sommes en mesure de comprendre un peu mieux la portée de cette formulation de leur désaccord. Il est vrai que Gadamer donne à plusieurs reprises son aval à cette formulation de Strauss, à savoir que leur désaccord porte sur la querelle des Anciens et des Modernes. Or, il est important de noter que Gadamer ne reformule jamais *tel quel* ce que dit son interlocuteur, à savoir que Strauss aurait pris le parti des Anciens et Gadamer celui des Modernes. Il ne nie pas que Strauss ait pris le parti des Anciens, mais il exprime un doute important quant à la possibilité d'être intégralement avec ces derniers, c'est-à-dire de nier complètement la modernité :

[T]o what extent could this famous seventeenth-century quarrel be reopened in the twentieth century and was it still possible to side with the Ancients against the Moderns? I argued that this kind of debate was necessary, that it challenged the modern period to find its own evidence, but that the choice was not really an open one. I tried to convince Strauss that one could recognize the superiority of Plato and Aristotle without being committed to the view that their thought was immediately recoverable and that, even though we have to take seriously the challenge which they present to our own prejudices, we are never spared the hermeneutical effort of

finding a bridge to them¹⁵⁷.

Cet effort de faire le pont entre nous, Modernes, et les Anciens est essentiel pour Gadamer. Une telle tâche est en effet nécessaire pour pouvoir se dire lui-même à la fois moderne et platonicien. Gadamer accorde à Strauss que leur désaccord porte sur la querelle des Anciens et des Modernes, mais il refuse d'assigner unilatéralement sa propre position au camp des Modernes. Gadamer ne pense pas que nous pouvons prendre parti à la manière dont Strauss le croit. Ultimement, donc, il ne pense pas que les Anciens et les Modernes représentent un strict rapport d'opposition. Cela n'est pas étonnant si l'on se rappelle l'interprétation straussienne de cette querelle : pour Gadamer, Anciens et Modernes peuvent être entremêlés comme peuvent, voire comme *doivent l'être* la *theôria* et la *praxis*.

Cette approche divergente concernant la querelle des Anciens et des Modernes témoigne en fait de deux styles de philosophie différents : alors que la philosophie de Strauss est une pensée de la tension, celle de Gadamer en est plutôt une de la réconciliation. Mais cette évaluation différente de la célèbre querelle soulève surtout une autre question absolument essentielle pour comprendre le dialogue entre ces deux penseurs convenablement. En effet, il ne suffit pas ici d'opposer à la modernité gadamérienne un antimodernisme straussien, car une telle opposition serait vaine si l'on ne comprend pas la façon dont ils conçoivent la modernité, ses apports et ses problèmes. Il est en effet loin d'être certain que Gadamer et Strauss aient à l'esprit la même chose lorsqu'ils réfèrent à la modernité. À cet effet, Strauss fait remarquer à Gadamer :

Il est étrange qu'il y ait entre nous une divergence dans laquelle vous preniez position contre Heidegger et moi en sa faveur. [...] Il est nécessaire de réfléchir sur la situation qui exige la nouvelle herméneutique, c'est-à-dire notre situation; cette réflexion mettra nécessairement en lumière une crise radicale, une crise sans précédent et c'est là ce que Heidegger désignait par l'approche de la nuit du monde (*CVM* 85).

¹⁵⁷ Ernest Fortin, « Gadamer on Strauss : An Interview », p. 3.

Comme le fait remarquer Strauss, leur débat sur l'herméneutique et l'historicisme est indissociable d'un diagnostic philosophique sur la modernité, sa nature et son destin. Il importe donc pour accorder au dialogue entre Gadamer et Strauss sa pleine intelligibilité, de chercher à répondre à la question de la modernité et de sa situation – critique ou non. Si notre enquête sur leur platonisme permet donc de combler un vide dans les recherches qui ont cherché à comprendre leur confrontation, il permet aussi d'indiquer des directions supplémentaires vers lesquelles il faut se tourner pour parvenir à prendre la pleine mesure de leur débat philosophique.

En effet, ce débat est si complexe qu'au terme de sa correspondance avec Gadamer, Strauss admettait au sujet de la querelle des Anciens et des Modernes : « Je ne crois pas que ni l'un ni l'autre d'entre nous soit parfaitement clair sur cette question : nous en avons d'autant plus de raisons de continuer à essayer d'apprendre l'un de l'autre. Je vous promets de le faire » (*CVM* 86). Nous qui sommes aussi confrontés à la question de l'herméneutique et de l'historicisme aurions tout intérêt à imiter Gadamer et Strauss et à chercher, au lieu de solutionner hâtivement leur opposition sur cette question, à apprendre d'eux en nous faisant plus attentifs à la complexité philosophique de leur dialogue.

BIBLIOGRAPHIE

Littérature primaire

Hans-Georg Gadamer et Leo Strauss

GADAMER, Hans-Georg et STRAUSS, Leo, « Correspondance autour de *Vérité et méthode* », trad. O. Sedeyn, *Philosophie*, no. 75, vol. 3, 2002, pp. 76-86.

Martin Heidegger

HEIDEGGER, Martin, *Gesamtausgabe*, Frankfurt am Main, Vittorio Klostermann, 1975-.

———, *Basic Concepts of Aristotelian Philosophy* [GA 18], trad. R. D. METCALF et M. B. TANZER, Bloomington et Indianapolis, Indiana University Press, 2009 [1924].

———, *Concepts fondamentaux de la philosophie antique* [GA 22], trad. A. BOUTOT, Paris, Gallimard, 2003 [1926].

———, *Être et Temps* [SZ], trad. E. MARTINEAU, Paris, Authentica, 1985 [1927].

———, *Interprétations phénoménologiques d'Aristote. Indication de la situation herméneutique* [in GA 62], trad. J.-F. COURTINE, Mauvezin, Trans Europ Repress, 1992 [1921-1922].

———, *Ontologie. Herméneutique de la factivité* [GA 63], trad. A. BOUTOT, Paris, Gallimard, 2002 [1923].

———, *Platon : Le Sophiste* [GA 19], trad. J.-F. COURTINE, P. DAVID, D. PRADELLE et P. QUESNE, Paris, Gallimard, 2001 [1924-1925].

Hans-Georg Gadamer

GADAMER, Hans-Georg, *Gesammelte Werke*, Tübingen, Mohr Siebeck, 1985-1995.

———, *Années d'apprentissage philosophique. Une rétrospective*, trad. E. POULAIN, Paris, Criterion, 1992.

———, *Aristoteles. Nicomachische Ethik VI*, Frankfurt am Main, Vittorio Klostermann, 1998.

———, « Hermeneutics as Practical Philosophy », *Reason in the Age of Science*, trad. F. G. Lawrence, Cambridge, MIT Press, 1989, p. 88-112.

———, « Philosopher en opposition: Strauss et Voegelin sur la communication et la science », dans P. EMBERLEY et B. COOPER (ed.), *Foi et philosophie politique. Correspondance Strauss-Voegelin 1934-1964*, trad. S. COURTINE-DENAMY, Paris, Vrin, 2004, p. 283-293.

———, « Praise of Theory », *Praise of Theory : Speeches and Essays*, trad. C. DAWSON, New Haven et London, Yale University Press, 1998, p. 16-36.

———, « Reply to Stanley Rosen », dans L. HAHN (ed.), *The Philosophy of Hans-Georg Gadamer*, Peru, Open Court Publishing Company, 1997, p. 219-221.

———, « Text and Interpretation », *The Gadamer Reader : A Bouquet of the Later Writings*, trad. et ed. R. E. PALMER, Evanston, Northwestern University Press, 2007, p. 157-191.

———, « Un écrit "théologique" de jeunesse », dans HEIDEGGER, M., *Interprétations phénoménologiques d'Aristote*, trad. J.-F. COURTINE, Mauvezin, T.E.R., 1992, p. 9-15.

———, *Dialogue and Dialectic: Eight Hermeneutical Studies on Plato*, trad. P. C. SMITH, New Haven, Yale University Press, 1983.

———, *Interroger les Grecs. Études sur les Présocratiques, Platon et Aristote*, trad. D. IPPERCIEL, dir. F.

- RENAUD et C. COLLOBERT, Paris, Fides, 2006.
- , *L'Art de comprendre. Écrits I : Herméneutique et tradition philosophique*, trad. M. SIMON, Paris, Aubier, 1982.
- , *L'Éthique dialectique de Platon*, trad. F. VATAN et V. SCHENCK, Arles, Actes Sud, 1994.
- , *L'Idée du Bien comme enjeu platonico-aristotélicien* suivi de *Le Savoir pratique*, trad. P. DAVID et D. SAATDJIAN, Paris, Vrin, 1994.
- , *Les Chemins de Heidegger*, trad. J. GRONDIN, Paris, Vrin, 2002.
- , *Truth and Method*, trad. J. WEINSHEIMER et D. G. MARSHALL, London: New York, Bloomsbury, 2014.
- , *Vérité et méthode*, trad. P. FRUCHON, J. GRONDIN et G. MERLIO, Paris, Seuil, 1996.

Leo Strauss

- STRAUSS, Leo, *Argument et action des Lois de Platon*, trad. O. SEDEYN, Paris, Vrin, 1990.
- , *De la Tyrannie*, trad. H. KERN, Paris, Gallimard, 1954.
- , *Droit naturel et histoire*, trad. E. DAMPIERRE et M. NATHAN, Paris, Flammarion, 2008.
- , *Études de philosophie politique platonicienne*, trad. O. SEDEYN, Paris, Belin, 1992.
- , *Histoire de la philosophie politique*, trad. O. SEDEYN, Paris, PUF, 1994.
- , *La Cité et l'homme*, trad. O. SEDEYN, Paris, Le Livre de Poche, 2005.
- , *La Persécution et l'art d'écrire*, trad. O. SEDEYN, Paris, Gallimard, 2009.
- , « La philosophie et la loi », *Maimonide*, éd. et trad. R. BRAGUE, Paris, PUF, 1988.
- , *La Philosophie politique et l'histoire*, éd. et trad. O. SEDEYN, Paris, Le Livre de Poche, 2008.
- , *La Renaissance du rationalisme politique classique*, éd. T. L. PANGLE, trad. P. GUGLIELMINA, Paris, Gallimard, 2009.
- , *Le Platon de Fârâbí*, trad. O. SEDEYN, Paris, Allia, 2002.
- , *Libéralisme Antique et Moderne*, trad. O. SEDEYN, Paris, PUF, 1990.
- , *On Tyranny*, éd. V. Gourevitch et M. S. ROTH, Chicago et London, University of Chicago Press, 2013.
- , *Pensées sur Machiavel*, trad. O. SEDEYN, Paris, Payot, 2007.
- , *Pourquoi nous restons juifs*, trad. O. SEDEYN, Paris, Gallimard, 2001.
- , *Qu'est-ce que la philosophie politique?*, trad. O. SEDEYN, Paris, PUF, 1992.
- , *Socrate et Aristophane*, trad. O. SEDEYN, Paris, l'Éclat, 1993.
- , *Sur le Banquet : la philosophie politique de Platon*, trad. O. SEDEYN, Paris, l'Éclat, 2006.
- , *Sur une nouvelle interprétation de la philosophie politique de Platon*, trad. O. SEDEYN, Paris, Allia, 2004.

Littérature secondaire

Martin Heidegger

- ARRIEN, Sophie-Jan, « Herméneutique et $\phi\rho\acute{o}\nu\eta\sigma\iota\varsigma$ chez le jeune Heidegger », *Revue philosophique de Louvain*, 108 (3), 2010, p. 421-441.
- ARRIEN, Sophie-Jan, « Éthique et herméneutique du soi : Heidegger et Ricoeur, lecteurs d'Aristote »,

- dans S. CASTONGUAY et C. SAUTEREAU (dir.), *Pratique et langage. Études herméneutiques*, Québec, Presses de l'Université Laval, 2012, p. 95-110.
- ARRIEN, Sophie-Jan, *L'inquiétude de la pensée. L'herméneutique de la vie du jeune Heidegger (1919-1923)*, Paris, Presses universitaires de France, 2014.
- BEISTEGUI, Miguel de, « "Homo Prudens" », dans F. RAFFOUL and D. PETTIGREW (ed.), *Heidegger and Practical Philosophy*, Albany, State University of New York Press, 2002, p. 117-131.
- BERNASCONI, Robert, « Heidegger's Destruction of Phronesis », *The Southern Journal of Philosophy*, Vol. 28, Supplement, 1989, p. 127-147.
- BERNASCONI, Robert, « The Fate of the Distinction between *Praxis* and *Poiesis* », dans *Heidegger in Question : The Art of Existing*, New Jersey, Humanities Press, 1993, p. 2-24.
- BOWLER, Michael, *Heidegger and Aristotle : Philosophy as Praxis*, London, Continuum International Publishing Group, 2008.
- BRAGUE, Rémi, « La phénoménologie comme voie d'accès au monde grec. Note sur la critique de la *Vorhandenheit* comme modèle ontologique dans la lecture heideggérienne d'Aristote », dans J.-L. MARION et G. PLANTY-BONJOUR (dir.), *Phénoménologie et métaphysique*, Paris, PUF, 1984, p. 247-273.
- BROGAN, Walter, « A Response to Robert's Bernasconi's "Heidegger's Destruction of Phronesis" », *The Southern Journal of Philosophy*, Vol. 28, Supplement, 1989, p. 149-153.
- BROGAN, Walter, *Heidegger and Aristotle : The Twofoldness of Being*, Albany, State University of New York Press, 2005.
- CAMPBELL, Scott, *The Early Heidegger's Philosophy of Life : Facticity, Being and Language*, New York, Fordham University Press, 2012.
- FRANCE-LANORD, Hadrien, *Heidegger, Aristote et Platon : dialogue à trois voix*, Paris, Éditions du Cerf, 2011.
- GILLESPIE, Michael A., « Martin Heidegger's Aristotelian National Socialism », *Political Theory*, vol. 28, no. 2, 2000, p. 140-166.
- GONZALEZ, Francisco J., « Beyond or Beneath Good and Evil? Heidegger's Purification of Aristotle's Ethics », dans D. A. HYLAND and J. P. MANOUSSAKIS (éd.), *Heidegger and the Greeks : Interpretative Essays*, Bloomington, Indiana University Press, 2006, p. 127-155.
- GONZALEZ, Francisco J., *Plato and Heidegger : A Question of Dialogue*, University Park, The Pennsylvania State University Press, 2009.
- GONZALEZ, Francisco J., « Whose Metaphysics of Presence? Heidegger's Interpretation of *Energieia* and *Dunamis* in Aristotle », *Southern Journal of Philosophy*, no. 44 2006, p. 533-568.
- GUEST, Gérard, « Destruction/Dé-struction. *Die Destruktion* », dans P. ARJAKOVSKY, F. FÉDIER, H. FRANCE-LANORD (dir.), *Dictionnaire Martin Heidegger : vocabulaire polyphonique de sa pensée*, Paris, Cerf, 2013, p. 333-336.
- KISIEL, Theodore, *The Genesis of Heidegger's Being and Time*, Berkeley, University of California Press, 1993.
- LONG, Christopher, « The ontological reappropriation of phronêsis », *Continental Philosophy Review*, vol. 35, 2002, p. 35-60.
- MCNEIL, William, *The Glance of the Eye : Heidegger, Aristotle and the Ends of Theory*, Albany, State University of New York Press, 1999.
- MCNEIL, William. *The Time of Life : Heidegger and Ethos*, Albany, State University of New York Press, 2006.
- SMITH, Daniel L., « Intensifying Phronesis : Heidegger, Aristotle and Rhetorical Culture », *Philosophy and Rhetoric*, vol. 36, no. 1, 2003, p. 77-102.

- SOMMER, Christian, « L'inquiétude de la vie facticielle. Le tournant aristotélicien de Heidegger (1921-1922) », *Les Études Philosophiques*, vol. 1, 2006, p. 1-28.
- SOMMER, Christian, *Heidegger, Aristote, Luther. Les sources aristotéliciennes et néo-testamentaires d'Être et Temps*, Paris, PUF, 2005.
- TAMINIAUX, Jacques, « The Reappropriation of the Nicomachean Ethics : *Poiesis* and *Praxis* in the Articulation of Fundamental Ontology », *Heidegger and the project of fundamental ontology*, Albany, State University of New York Press, 1991, p. 111-143.
- TAMINIAUX, Jacques, *Sillages phénoménologiques. Auditeurs et lecteurs d'Heidegger*, Bruxelles, Ousia, 2002.
- TAMINIAUX, Jacques, « The Interpretation of Aristotle's Notion of *Areté* in Heidegger's First Courses », dans F. RAFFOUL and D. PETTIGREW (ed.), *Heidegger and Practical Philosophy*, Albany, State University of New York Press, 2002, p. 13- 27.
- THANASSAS, Panagiotis, « *Phronesis* vs. *Sophia* : On Heidegger's Ambivalent Aristotelianism », *The Review of Metaphysics*, vol. 66, no. 1 (2012), p. 31-59.
- VAN BUREN, John, *The Young Heidegger : Rumor of the Hidden King*, Bloomington et Indianapolis, Indiana University Press, 1994.
- VOLPI, Franco, « *Dasein* comme *praxis* : L'assimilation et la radicalisation heideggérienne de la philosophie pratique d'Aristote », *Heidegger et l'idée de la phénoménologie*, Dordrecht/Boston/London, Kluwer Academic Publishers, *Phaenomenologica*, vol. 108, 1988, p. 1-41.
- VOLPI, Franco, « La question du Λόγος dans l'articulation de la facticité chez le jeune Heidegger, lecteur d'Aristote », dans J.-F. Courtine (dir.), *Heidegger 1919-1929: De l'herméneutique de la facticité à la métaphysique du Dasein*, Paris, Vrin, 1996, p. 33-66.
- ZICKMUND, Susan, « Deliberation, Phronesis, and Authenticity : Heidegger's Early Conception of Rhetoric », *Philosophy and Rhetoric*, vol. 40, no. 4, 2007, p. 406-415.

Hans-Georg Gadamer

- BLATTBERG, Charles, « Critique de l'interprétation gadamérienne de Platon », dans M. BREAUGH et Y. COUTURE (dir.), *Les Anciens dans la pensée politique contemporaine*, Québec, Presses de l'Université Laval, 2010, p. 237-251.
- BOUTET, Rudolf, « La Métaphysique en dialogue. Sur l'appropriation herméneutique de Platon par H.-G. Gadamer », *Archives de Philosophie*, no. 3, 2014, p. 471-488.
- BROGAN, Walter A., « Gadamer's Praise of Theory: Aristotle's Friend and the Reciprocity Between Theory and Practice », *Research in Phenomenology*, no. 32, 2002, p. 141-155.
- CARPENTER, David, « Emanation, Incarnation and the Truth-Event in Gadamer's *Truth and Method* », dans B. R. WACHTERHAUSER (ed.), *Hermeneutics and Truth*, Evanston, Northwestern University Press, 1994, p. 98-122.
- CATTIN, Emmanuel, « L'herméneutique comme philosophie pratique. Aristote dans Gadamer », *Philosophie*, 2002, vol. 2, no. 73, 2002, p. 73-86.
- COLTMAN, Rodney R., *The Language of Hermeneutics : Heidegger and Gadamer in dialogue*, Albany, SUNY Press, 1998.
- DI CESARE, Donatella, « Entre la dyade du *Philebe* et l'infini. L'itinéraire philosophique de Gadamer », dans C. GILL et F. RENAUD (ed.), *Hermeneutic, Philosophy and Plato. Gadamer's response to the Philebus*, Sankt Augustin, Academia, 2010, p. 79-101.
- DOBROSAVLJEV, Duška, « Gadamer's Hermeneutics as Practical Philosophy. » *Facta Universitatis -*

- Series Philosophy, Sociology, Psychology and History*, no. 9, 2002, p. 605–618.
- DOSTAL, Robert J., « Gadamer's Continuous challenge : Heidegger's Plato Interpretation », dans L. HAHN (ed.), *The Philosophy of Hans-Georg Gadamer*, Peru, Open Court Publishing Company, 1997, p. 289-307.
- DOSTAL, Robert J., « Gadamer's Platonism and the *Philebus* : The Significance of the *Philebus* for Gadamer's Thought », dans C. GILL et F. RENAUD (ed.), *Hermeneutic, Philosophy and Plato. Gadamer's response to the Philebus*, Sankt Augustin, Academia, 2010, p. 23-39.
- FAILLA, Mariannina, *Hans-Georg Gadamer als Platon-Interpret : Die Musik*, trad. L. Schröder, Frankfurt am Main, Lang, 2009.
- FRUCHON, Pierre, *L'herméneutique de Gadamer. Platonisme et modernité*, Paris, Cerf, 1994.
- FUYARCHUK, Andrew, *Gadamer's Path to Plato: A Response to Heidegger and a Rejoinder by Stanley Rosen*. Eugene, Wipf & Stock Publishers, 2010.
- GIBSON, Christopher. « One and Many in Gadamer's Philosophical Hermeneutics », *Gnosis*, vol. 15, no. 1, p. 17-33.
- Gonzalez, Francisco J., « Dialectique et dialogue dans l'herméneutique de Paul Ricoeur et de H.-G. Gadamer », dans S. CASTONGUAY et C. SAUTEREAU (dir.), *Pratique et langage. Études herméneutiques*, Québec, Presses de l'Université Laval, 2012, p. 145-194.
- GONZALEZ, Francisco J., « Plato's Dialectical Ethics : or Taking Gadamer at his Word », dans C. GILL et F. RENAUD (ed.), *Hermeneutic, Philosophy and Plato. Gadamer's response to the Philebus*, Sankt Augustin, Academia, 2010, p. 175-192.
- GONZALEZ, Francisco J., « The Socratic Hermeneutics of Heidegger and Gadamer », dans S. AHBEL-RAPPE and R. KAMTEKAR (ed.), *A Companion to Socrates*, Malden-Oxford-Carlton, Blackwell Publishing, 2006, p. 426-441.
- GRISWOLD, Charles, « Gadamer and the Interpretation of Plato », *Ancient Philosophy*, no. 1, 1981, p. 171-178.
- GRONDIN, Jean, « Gadamers sokratische Destruktion der griechischen Philosophie », *Der Sinn für Hermeneutik*, Darmstadt, Wissenschaftliche Buchgesellschaft, 1994, p. 54-70.
- GRONDIN, Jean, « La fusion des horizons. La version gadamérienne de l'*adaequatio rei et intellectus* ? », *Archives de Philosophie*, no. 68, 2005, p. 401-418.
- GRONDIN, Jean, *Hans-Georg Gadamer. Une biographie*, Paris, Grasset, 2011.
- GRONDIN, Jean, *Introduction à Hans-Georg Gadamer*, Paris, Cerf, 1999.
- GRONDIN, Jean, *L'herméneutique*, Paris, PUF, 2006.
- GRONDIN, Jean, *L'horizon herméneutique de la pensée contemporaine*, Paris, Vrin, 1993.
- GRONDIN, Jean, *L'universalité de l'herméneutique*, Paris, PUF, 1993.
- KIDDER, Paulette, « Gadamer and the Platonic Eidos », *Philosophy Today*, Spring 1995, 83-92.
- KONTOS, Pavlos, « Gadamer, lecteur d'Aristote : *phronèsis* et sciences morales », dans D. LORIES ET L. RIZZERIO (dir.), *Le jugement pratique. Autour de la notion de phronèsis*, Paris, Vrin, 2008, p. 317-332.
- KONTOS, Pavlos, « L'impasse de l'intersubjectivité chez Gadamer ou l'appropriation inadéquate de la *philia* aristotélicienne », dans J.-C. GENS, P. KONTOS et P. RODRIGO (dir.), *Gadamer et les Grecs*, Paris, Vrin, 2004, p. 53-70.
- LAFRANCE, Yvon, « L'interprétation herméneutique du *Philèbe* par Gadamer. Contexte historique et terminologie phénoménologique », dans C. GILL et F. RENAUD (ed.), *Hermeneutic, Philosophy and Plato. Gadamer's response to the Philebus*, Sankt Augustin, Academia, 2010, p. 41-63.
- LANGLOIS, Luc, « La signification éthique de l'expérience herméneutique dans *Vérité et méthode* »,

- Laval théologique et philosophique*, vol. 53, no. 1, 1997, p. 69-87.
- LYNCH, Greg, « Limit and Unlimitedness in the *Philebus*: An Argument for the Gadamerian Reading », *Apeiron*, vol. 46, no. 1, 2013, p. 48-62.
- RENAUD, François, « L'appropriation de la philosophie grecque chez Hans-Georg Gadamer », dans C. COLLOBERT (dir.), *L'avenir de la philosophie est-il grec?*, Fides, Anjou, 2002, p. 79-96.
- RENAUD, François, *Die Resokratisierung Platons : Die platonische Hermeneutik Hans-Georg Gadamer's*, Sankt Augustin, Akademia Verlag, 2000.
- RICARD, Marie-Andrée, « Compte rendu de GADAMER, H.-G. *L'Éthique dialectique de Platon. Interprétation phénoménologique du Philèbe* », *Laval théologique et philosophique*, vol. 53, no. 1, 1997, p. 218-220.
- RISSER, James, « Hermeneutics and the Appearing Word: Gadamer's Debt to Plato », *Studia Phaenomenologica II*, 2002, p. 215-229.
- SAUTEREAU, Cyndie, « *Phronèsis* et philosophie pratique dans l'herméneutique de Hans-Georg Gadamer », dans S. CASTONGUAY et C. SAUTEREAU (dir.), *Pratique et langage. Études herméneutiques*, Québec, Presses de l'Université Laval, 2012, p. 111-142.
- SMITH, Christopher P., « Plato as Impulse and Obstacle in Gadamer's Development of a Hermeneutical Theory », dans H. SILVERMAN (ed.), *Gadamer and Hermeneutics*, New York, Routledge, p. 23-41.
- SULLIVAN, Robert R., *Political Hermeneutics. The Early Thinking of Hans-Georg Gadamer*, University Park et London, Pennsylvania State University Press, 1989.
- SZILL, József, « Gadamer's Plato », *Neobelikon*, vol. 34, no. 2, 2007, p. 167-189.
- TAMINIAUX, Jacques, « Gadamer à l'écoute de Heidegger ou la fécondité d'un malentendu », dans J.-C. GENS, P. KONTOS et P. RODRIGO (dir.), *Gadamer et les Grecs*, Paris, Vrin, 2004, p. 109-138.
- THÉRIEN, Claude, « Gadamer et la phénoménologie du dialogue », *Laval théologique et philosophique*, 1997, vol. 53, no. 1, p. 167-180.
- WARNKE, Georgia, « Hermeneutics, Ethics, Politics », dans R. J. DOSTAL (ed.), *The Cambridge Companion to Gadamer*, New York, Cambridge University Press, 2002, p. 79-101.
- ZUCKERT, Catherine H., « Hermeneutics in Practice: Gadamer on Ancient Philosophy », dans R. J. DOSTAL (ed.), *The Cambridge Companion to Gadamer*, New York, Cambridge University Press, 2002, p. 201-224.

Leo Strauss

- BALDWIN, Christopher, « Learning to Love Aristophanes: Reading Aristophanes with Strauss », dans T. BURNS (ed.), *Brill's Companion to Leo Strauss's Writings on Classical Political Thought*, Leiden, Brill, 2015, p. 167-189.
- BENARDETE, Seth, « Strauss on Plato », *The Argument of the Action*, University of Chicago Press, Chicago-London, 2000, p. 407-417.
- BERNS, Laurence, « Heidegger and Strauss: Temporality, Religion and Philosophy. » *Interpretation: A Journal of Political Philosophy* vol. 27, no. 2, 1999, p. 99-104
- BURNS, Timothy, « Leo Strauss's Recovery of Classical Political Philosophy », dans T. BURNS (ed.), *Brill's Companion to Leo Strauss's Writings on Classical Political Thought*, Leiden, Brill, 2015, p. 1-29.
- BURNYEAT, Myles F., « Sphinx Without Secret », *The New York Review of Books*, May 30, 1985, p. 30-36.

- COLLINS, Susan D., « Aristotle's Political Science, Common Sense, and the Socratic Tradition in *The City and Man* », dans T. BURNS (ed.), *Brill's Companion to Leo Strauss's Writings on Classical Political Thought*, Leiden, Brill, 2015, p. 441-472.
- COUTURE, Yves, « Actualisation du socratisme ou retour aux Anciens? Interrogation sur Leo Strauss », dans M. BREAUGH et Y. COUTURE (dir.), *Les Anciens dans la pensée politique contemporaine*, Québec, Presses de l'Université Laval, 2010, p. 253-282.
- FERRARI, Giovanni R. F., « Strauss's Plato », *Arion*, vol. 5, no. 2, 1997, p. 36-65.
- HALL, Robert, « Plato's Just Man : Thoughts on Strauss' Plato », dans J. V. DOWNTON et D. K. HART (ed.), *Perspectives on Political Philosophy. Volume I: Thucydides Through Machiavelli*, New York, Holt, Rinehart and Winston, 1971, p. 94-110.
- JANSSENS, David, « Les habits anciens du philosophe : poésie, philosophie et art d'écrire », dans F. COPPENS, D. JANSSENS et Y. YOMTOV (dir.), *Leo Strauss. À quoi sert la philosophie politique ?*, Paris, PUF, 2014, p. 127-144.
- JUNG, Hwa Yol, « The Life-World, Historicity, and Truth: Reflections on Leo Strauss's Encounter With Heidegger and Husserl », *Journal of the British Society for Phenomenology*, vol. 9, no. 1, 1978, p. 11-25.
- KLOSKO, George, « The 'Straussian' Interpretation of Plato's *Republic* », *History of Political Thought*, vol. 7, no. 2, 1986, p. 275-293.
- KORITANSKY, John C., « Strauss on the *Apology* and the *Crito* », dans T. BURNS (ed.), *Brill's Companion to Leo Strauss's Writings on Classical Political Thought*, Leiden, Brill, 2015, p. 402-423.
- LANDY, Tucker, *After Leo Strauss. New Directions in Platonic Political Philosophy*, Albany, SUNY Press, 2014.
- MANSUY, Daniel, « Aristote, Leo Strauss et le droit naturel », *Laval théologique et philosophique*, vol. 70, no. 2, 2014, p. 315-329.
- MARSHALL, Terence, « Leo Strauss, la perception politique et la philosophie constitutionnelle », dans F. COPPENS, D. JANSSENS et Y. YOMTOV (ed.), *Leo Strauss. À quoi sert la philosophie politique ?*, Paris, PUF, 2014, p. 165-188.
- MEIER, Heinrich, *Leo Strauss and the Theologico-Political Problem*, trad. M. BRAINARD, New York, Cambridge University Press, 2006.
- MEWES, Horst, « Leo Strauss and Martin Heidegger : Greek Antiquity and the Meaning of Modernity », dans P. G. KIELMANSEGG, H. MEWES et E. GLASER-SCHMIDT (ed.), *Hannah Arendt and Leo Strauss : German Emigrés and American Political Thought after World War II*, Cambridge, Cambridge University Press, 1995, p. 105-120.
- MOMIGLIANO, Arnaldo, « Herméneutique et pensée politique classique chez Leo Strauss », dans Leo STRAUSS, *La Persécution et l'art d'écrire*, Gallimard, Paris, 2009, p. 261-276
- O'CONNOR, David K., « Leo Strauss's Aristotle and Martin Heidegger's Politics », dans A. TESSITORE (ed.), *Aristotle and Modern Politics : The Persistence of Political Philosophy*, Notre Dame, University of Notre Dame Press, 2002 p. 162-207.
- PANGLE, Thomas, « Introduction » dans Leo STRAUSS, *Études de philosophie politique platonicienne*, Paris, Belin, 1992, p. 7-39.
- RABIEH, Linda R., « Leo Strauss on the Politics of Plato's *Republic* », dans T. BURNS (ed.), *Brill's Companion to Leo Strauss's Writings on Classical Political Thought*, Leiden, Brill, 2015, p. 321-343.
- ROBERTSON, Neil, « Leo Strauss's Platonism », *Animus*, vol. 4, 1999, p. 34-43.
- ROSANO, Michael, « Eristics, Protreptics and (Dialectics): Strauss on Plato's *Euthydemus* », dans T. BURNS (ed.), *Brill's Companion to Leo Strauss's Writings on Classical Political Thought*, Leiden, Brill, 2015,

p. 379-401.

- SHARPE, Matthew, « Publicizing the Essentially Private : Leo Strauss's Platonic Aristophanes », *Symposium*, vol. 18, no. 2, 2014, p. 3-32.
- SHARPE, Matthew, « The Poetic Presentation of Philosophy : *Leo Strauss on Plato's 'Symposium'* », *Poetics Today*, vol. 34, no. 4, 2013, p. 563-603.
- SMITH, Steven B., *Reading Leo Strauss : Politics, Philosophy, Judaism*, Chicago et London, University of Chicago Press, 2006.
- TANGUAY, Daniel, « Leo Strauss et les Lumières modernes », dans F. COPPENS, D. JANSSENS et Y. YOMTOV (dir.), *Leo Strauss. À quoi sert la philosophie politique ?*, Paris, PUF, 2014, p. 47-66.
- TANGUAY, Daniel, *Leo Strauss. Une biographie intellectuelle*, Paris, Grasset, 2003.
- TIGERSTEDT, Eugene N., *Interpreting Plato*, Uppsala, Almqvist & Wiksell, 1977.
- VELKLEY, Richard L., *Heidegger, Strauss and the Premises of Philosophy. On Original Forgetting*, Chicago et London, University of Chicago Press, 2011.
- VOGEL, Lawrence, « Overcoming Heidegger's Nihilism : Leo Strauss versus Hans Jonas », dans S. FLEISCHACKER (ed.), *Heidegger's Jewish Followers : Essays on Hannah Arendt, Leo Strauss, Hans Jonas, and Emmanuel Levinas*, Pittsburgh, Duquesne University Press, 2008, p. 131-150.
- WARD, James F., « Political Philosophy & History : The Links Between Strauss & Heidegger », *Polity*, vol. 20, no. 2, 1987, p. 273-295.
- WIDMAIER, Carole, « Leo Strauss : sens historique et pensée de la tradition », *Esprit*, vol. 11, no. 289, 2002, p. 32-48.
- ZUCKERT, Catherine H., « Leo Strauss : Jewish, Yes, but Heideggerian? », dans S. Fleischacker (ed.), *Heidegger's Jewish Followers : Essays on Hannah Arendt, Leo Strauss, Hans Jonas, and Emmanuel Levinas*, Pittsburgh, Duquesne University Press, 2008, p. 83-105.
- ZUCKERT, Michael P. et ZUCKERT, Catherine H., *Leo Strauss and the Problem of Political Philosophy*, Chicago et London, University of Chicago Press, 2014.

Hans-Georg Gadamer et Leo Strauss

- BEINER, Ronald, « Gadamer's Philosophy of Dialogue and Its Relation to the Postmodernism of Nietzsche, Heidegger, Derrida, and Strauss », dans B. KRAJEWSKY (ed.), *Gadamer's Repercussions: Reconsidering Philosophical Hermeneutics*, Berkeley, University of California Press, 2004, p. 145-157.
- CANTOR, Paul A., « Leo Strauss and Contemporary Hermeneutics » dans A. UDOFF (ed.), *Leo Strauss's Thought : Toward a Critical Engagement*, Boulder et London, Lynne Rienner Publishers, 1991, p. 267-314.
- DOSTAL, Robert J., « Gadamerian Hermeneutics and Irony: Between Strauss and Derrida », *Research in Phenomenology*, vol. 38, 2008, p. 247-269.
- FORTIN, Ernest L., « Gadamer on Strauss: An Interview », *Interpretation: A Journal of Political Philosophy*, vol. 12, no. 1, 1984, p. 1-13.
- FOSTER, Matthew R., *Gadamer and Practical Philosophy: The Hermeneutics of Moral Confidence*. Atlanta, Scholars Press, 1991.
- GONZALEZ, Francisco J., « Introduction: A Short History of Platonic Interpretation and the "Third Way" », dans F. J. GONZALEZ (ed.), *The Third Way: New Directions in Platonic Studies*, Lanham, Rowman & Littlefield, 1995, p. 1-22.
- HOLSTON, Ryan R., « The Poverty of Antihistoricism. Strauss and Gadamer in Dialogue », *Modern*

Age, vol. 58, no. 2, 2016, p. 43-55.

LAMMI, Walter, « On Catherine Zuckert's *Postmodern Platos* and the Strauss-Gadamer Debate », *Interpretation : A Journal of Political Philosophy*, vol. 25, no. 2, 1998, p. 223-248.

ROSEN, Stanley, « Horizontverschmelzung », dans L. HAHN (ed.), *The Philosophy of Hans-Georg Gadamer*, Peru, Open Court Publishing Company, 1997, p. 207-218

ZUCKERT, Catherine H. et ZUCKERT, Michael, « Strauss : Hermeneutics or Esotericism ? », dans J. MALPAS et H-H. GANDER (ed.), *The Routledge Companion to Hermeneutics*, New York, Routledge, 2015, p. 127-136.

ZUCKERT, Catherine H., « Response to Walter Lammi », *Interpretation : A Journal of Political Philosophy*, vol. 25, no. 2, 1998, p. 249-255.

ZUCKERT, Catherine H., *Postmodern Platos: Nietzsche, Heidegger, Strauss, Gadamer, Derrida*, Chicago-London, University of Chicago Press, 1996.

Autres références

CICÉRON, *Œuvres complètes de M. T. Cicéron. Tome XXII*, éd. Joseph-Victor LECLERC, Paris, Lefèvre, 1821.

FRIEDLÄNDER, Paul, *Plato: An Introduction*, trad. H. MEYERHOFF, New York et Evanton, Harper & Row, 1958.