

INFORMATION TO USERS

This manuscript has been reproduced from the microfilm master. UMI films the text directly from the original or copy submitted. Thus, some thesis and dissertation copies are in typewriter face, while others may be from any type of computer printer.

The quality of this reproduction is dependent upon the quality of the copy submitted. Broken or indistinct print, colored or poor quality illustrations and photographs, print bleedthrough, substandard margins, and improper alignment can adversely affect reproduction.

In the unlikely event that the author did not send UMI a complete manuscript and there are missing pages, these will be noted. Also, if unauthorized copyright material had to be removed, a note will indicate the deletion.

Oversize materials (e.g., maps, drawings, charts) are reproduced by sectioning the original, beginning at the upper left-hand corner and continuing from left to right in equal sections with small overlaps.

**ProQuest Information and Learning
300 North Zeeb Road, Ann Arbor, MI 48106-1346 USA
800-521-0600**

UMI[®]



Université d'Ottawa • University of Ottawa

**La nature de la philosophie : le débat entre
Alexandre Kojève et Leo Strauss**

par

Alexandre Provencher-Gravel
Département de Philosophie
Faculté des arts

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

Université d'Ottawa
Août 2002



**National Library
of Canada**

**Acquisitions and
Bibliographic Services**

**395 Wellington Street
Ottawa ON K1A 0N4
Canada**

**Bibliothèque nationale
du Canada**

**Acquisitions et
services bibliographiques**

**395, rue Wellington
Ottawa ON K1A 0N4
Canada**

Your file Votre référence

Our file Notre référence

The author has granted a non-exclusive licence allowing the National Library of Canada to reproduce, loan, distribute or sell copies of this thesis in microform, paper or electronic formats.

The author retains ownership of the copyright in this thesis. Neither the thesis nor substantial extracts from it may be printed or otherwise reproduced without the author's permission.

L'auteur a accordé une licence non exclusive permettant à la Bibliothèque nationale du Canada de reproduire, prêter, distribuer ou vendre des copies de cette thèse sous la forme de microfiche/film, de reproduction sur papier ou sur format électronique.

L'auteur conserve la propriété du droit d'auteur qui protège cette thèse. Ni la thèse ni des extraits substantiels de celle-ci ne doivent être imprimés ou autrement reproduits sans son autorisation.

0-612-76626-8

Canada

Résumé

Cette thèse cherche à identifier le véritable point de litige du débat entre Alexandre Kojève et Leo Strauss, tel qu'on le retrouve dans l'ouvrage *De la Tyrannie*. Ce débat naît en premier lieu de leur désaccord sur l'implication politique du philosophe, mais il dépasse largement les termes de ce problème, ce qui rend ardu l'identification du cœur du débat. Nous soutenons que le point de litige fondamental n'est pas telle ou telle question philosophique particulière (comme la question de la relation entre la philosophie et la tyrannie), mais la *hiérarchie* des problèmes philosophiques. Pour Kojève, le lieu où doit se tenir le débat philosophique est celui du problème de la connaissance. Pour Strauss, c'est la question de la nature de l'âme et de sa fin qui doit faire l'objet premier du débat philosophique.

Remerciements

Cette thèse n'aurait pu être menée à terme sans l'appui et l'aide de nombreuses personnes. Je remercie tout d'abord le fonds FCAR pour son soutien financier entre 2000 et 2002. Un grand merci ensuite à Hilliard Aronovitch et Gilles Labelle qui ont accepté de corriger cette thèse. Leur patience lorsque je me suis égaré ainsi que leurs commentaires intelligents et profonds sur les points les plus importants de cette thèse méritent toute mon estime. Les pages qui suivent auraient été encore plus imparfaites sans la lecture minutieuse de Amélie Desruisseaux-Talbot, Raphaël Arteau-McNeil, Gérald Allard, Julie Baribeau et Marc-André Nadeau. Je crois bien humblement que je ne serai pas capable d'améliorer leurs futurs écrits comme ils ont su corriger de fond en comble le mien. Par-dessus tout, les conseils et les suggestions de mon directeur, Daniel Tanguay, ont modelé cette thèse du début à la fin. Ce qu'il m'a montré lors de notre première discussion sur *De la Tyrannie*, à mon arrivée à l'Université d'Ottawa, est à l'origine de ce projet. La diligence, l'amitié, la rigueur et l'ampleur de ses connaissances dont il a fait preuve lors de ces deux années ont fixé de nouveaux standards dans mon esprit. Finalement, j'aurais probablement succombé à de nombreux découragements sans le soutien indéfectible de Rosemarie Allard. Ses remarques critiques et son travail acharné pour rendre cette thèse impeccable dans ses moindres détails, non moins que son appui moral, m'apparaissent, au terme de ce projet, comme le signe d'une amitié inestimable. Qu'elle prenne ici le témoignage de toute ma gratitude.

Avant de formuler une quelconque philosophie, la première considération doit toujours être: « Que pouvons-nous savoir ? ». C'est-à-dire, que pouvons-nous être certains de savoir, ou certains de savoir que nous le savions, à condition bien sûr que ce soit concevable. [...] Pouvons-nous véritablement « connaître » l'univers ? Mon Dieu, c'est suffisamment difficile de trouver son chemin dans Greenwich Village ! L'important, toutefois, est : Y a-t-il quelque chose là dehors ? Et quoi ? Et pourquoi ça cause tant de placotage ?

Woody Allen, *Ma philosophie*

« 50,000,000 Elvis fans can't be wrong ! »
Titre d'un album de Elvis Presley

TABLE DES MATIÈRES

Introduction	1
Chapitre 1 : Alexandre Kojève ou la sagesse de la politique	8
I. La philosophie politique kojévienne	10
1. <i>Le désir de reconnaissance</i>	10
2. <i>La fin de l'Histoire et l'État universel et homogène</i>	13
3. <i>Le rôle de la philosophie dans l'Histoire</i>	17
4. <i>Le rôle des intellectuels et des tyrans dans l'Histoire</i>	21
5. <i>Le désir de reconnaissance face au désir de vérité</i>	26
II. L'épistémologie kojévienne	30
1. <i>Le problème de la « certitude subjective »</i>	31
2. <i>L'Histoire comme critère de vérité</i>	35
3. <i>Retour sur les concepts politiques fondamentaux de Kojève et sur l'intention guidant Tyrannie et Sagesse</i>	42
III. Le problème théologique	45
1. <i>Théologie contre philosophie</i>	46
2. <i>Le choix de l'athée</i>	48
3. <i>Conclusion sur l'engagement politique du philosophe</i>	52
Chapitre 2 : Leo Strauss ou la politique de l'ignorance	55
I. L'inéluctable conflit entre la philosophie et la politique	57
1. <i>L'eros comme idée de la philosophie</i>	57
2. <i>L'État universel et homogène : la plus grande tyrannie</i>	65
3. <i>Le conflit entre le philosophe et la cité</i>	68

<i>4. La politique philosophique</i>	70
<i>5. Le problème du meilleur régime : du gouvernement absolu des sages à la démocratie libérale</i>	72
II. « L'épistémologie » straussienne	78
<i>1. Le problème insoluble de la « certitude subjective »</i>	79
<i>2. La dialectique comme méthode</i>	84
<i>3. Retour sur les conceptions politiques de Strauss</i>	87
III. Le problème de la foi	91
<i>1. L'ordre de l'âme et l'ordre éternel</i>	92
<i>2. L'opposition irréductible de la foi et de la raison</i>	96
<i>3. Retour sur la politique philosophique</i>	100
Chapitre 3 : Confrontation Kojève-Strauss : Épistémologie contre Psychologie	102
<i>1. La hiérarchie des problèmes philosophiques</i>	103
<i>2. Quatre objections</i>	113
Conclusion	119
Bibliographie	125

INTRODUCTION

Le XX^e siècle a vu naître et disparaître plusieurs régimes politiques que la philosophie classique aurait qualifiés de *tyranniques*. La science sociale contemporaine a pour sa part refusé d'utiliser ce qualificatif pour décrire ces régimes. Il lui semblait que ceux-ci échappaient à la catégorie classique de par leur utilisation de la «technologie» et de «l'idéologie», deux concepts que les penseurs classiques ne pouvaient connaître lorsqu'ils décrivaient la tyrannie classique. C'est dans le but de prouver que la pensée classique peut encore nous aider à comprendre les régimes *tyranniques* du XX^e siècle que Leo Strauss a écrit son commentaire *De la Tyrannie*. Il y analyse minutieusement un dialogue oublié de Xénophon, l'*Hiéron*, dans lequel le poète Simonide et le tyran Hiéron discutent de la vie du tyran et des meilleurs moyens de conserver le pouvoir.

Dans ce dialogue, Hiéron, à la demande de Simonide, compare la vie d'un particulier à la vie d'un tyran sous le rapport des plaisirs et des peines. Hiéron affirme que la vie du tyran est inférieure à la vie d'un particulier : tous les plaisirs du tyran sont corrompus par la crainte et le mensonge. Simonide lui suggère alors divers moyens aptes à consolider son pouvoir auprès de ses sujets. Le commentaire de Strauss analyse la nature de la tyrannie telle que présentée par Xénophon et le rapport du tyran avec un sage. Strauss montre que les conseils de Simonide pour amender la tyrannie sont utopiques et que l'action politique du philosophe doit être de modérer les défauts du régime plutôt que de tenter d'instaurer le meilleur régime possible. En fait, puisque le meilleur régime est une utopie et que sa réalisation ne dépend pas des efforts de l'homme, le philosophe agit justement en se détachant de la cité pour poursuivre la sagesse.

Strauss envoya son commentaire de Xénophon à son ami Alexandre Kojève, lui demandant s'il pouvait publier un compte-rendu de celui-ci¹. À la suite de sa lecture du commentaire de Strauss, Kojève composa à son tour un long commentaire intitulé *Tyrannie et Sagesse*, lequel propose que le meilleur régime est réalisable et que le philosophe a tout

1. « Je voudrais [...] vous demander si vous seriez prêt à rendre compte en France de mon petit livre qui va paraître incessamment : *De la Tyrannie. Une interprétation du Hiéron de Xénophon*. Je ne connais personne, à part vous et [Jacob] Klein, qui comprenne ce que je poursuis » (*Correspondance Strauss-Kojève*, Paris, Gallimard, 1997, p. 278).

intérêt à se préoccuper de la politique de son temps. Il suggéra à Strauss de publier un livre regroupant l'*Hiéron*, le commentaire de Strauss ainsi que son propre commentaire². Strauss accepta la proposition et ajouta à celle-ci une réponse au commentaire de Kojève, intitulée *Mise au Point*. Le résultat final est, selon Allan Bloom, « la confrontation publique la plus profonde entre deux philosophes de notre siècle³ ».

Le débat entre Strauss et Kojève naît en premier lieu de leur désaccord quant à la possibilité d'une tyrannie « éclairée » et à l'implication politique du philosophe, mais il dépasse largement les termes de ces problèmes. Strauss et Kojève ne se contentent pas de dénoncer les régimes totalitaires et de réfléchir sur l'intellectuel et son engagement dans la société, comme il est courant de le faire, mais veulent examiner en profondeur les présupposés de ces questions. Dans leur perspective, le problème de la relation entre philosophie et cité nécessite une réflexion sur plusieurs autres problèmes : celui de la nature de la philosophie et de la politique, bien sûr, mais aussi celui de la téléologie de l'histoire, du critère de la vérité et même de la configuration de l'Être. Le lecteur qui s'attendait à un simple débat de philosophie politique se retrouve alors confronté à une réflexion sur les problèmes philosophiques les plus profonds et les plus abstraits.

Or l'enchevêtrement des différents thèmes traités par Strauss et Kojève obscurcit le véritable point de litige entre eux. Le lecteur en vient à se demander, à travers la série d'arguments sur différents sujets philosophiques, où se situe la source de leur désaccord. Est-ce la question de l'implication politique du philosophe ? Est-ce la question du critère de vérité légitime ? Est-ce la question de l'éternité ou de l'historicité de l'Être ? Cette source est rendue plus obscure encore par la conclusion de Strauss à la fin de *Mise au Point*. Non seulement Strauss y résume-t-il les différences qui l'opposent à Kojève sans établir une hiérarchie entre elles, mais il termine son texte en insistant plutôt sur leur accord quant à la supériorité de l'analyse politique sur l'analyse ontologique pour comprendre l'Être. Cet accord est professé à nouveau et avec plus de vigueur dans leur correspondance. Strauss écrit : « Je me réjouis de constater que nous sommes d'accord sur la nature véritable des

2. *Ibid.*, p. 284.

3. Cité dans Shadia B. Drury, *Alexandre Kojève : the Roots of Postmodern Politics*, New York, St-Martin's Press, 1994, p. 157. La traduction est de nous.

vrais problèmes [...]»⁴. Il semble que Kojève partage cette opinion puisqu'il affirme être « parfaitement d'accord⁵ » avec la conclusion de *Mise au Point*. Strauss et Kojève croient donc s'entendre sur la nature des problèmes fondamentaux, bien qu'ils y apportent chacun des réponses différentes.

Notre travail cherchera donc à identifier le véritable point de litige entre Strauss et Kojève. Y a-t-il tout d'abord une opposition fondamentale entre eux ou plutôt un accord fondamental comme les propos de Strauss et de Kojève mentionnés plus haut le laissent supposer? Serait-il possible que Kojève et Strauss s'entendent au fond sur les questions essentielles ainsi que sur les réponses à y apporter, et que leur débat ne porte que sur des questions secondaires? L'interprétation de certains commentateurs, comme celle de Stanley Rosen et Shadia B. Drury, selon laquelle les positions de Strauss et Kojève sont en dernière analyse similaires, serait-elle fondée⁶?

D'autres commentateurs ont cependant soutenu qu'il y avait une opposition fondamentale entre Kojève et Strauss. Mais la variété des sujets abordés par ces deux penseurs a poussé les commentateurs à opiner différemment sur la source de leur débat. Pour Victor Gourevitch, le fond du débat du point de vue de Strauss serait le problème du conflit entre la raison et la foi et la possibilité de le résoudre⁷; ou peut-être le problème de l'éducation de la masse⁸. Selon Hugh Gillis, le fond du débat du point de vue de Kojève

4. *Correspondance Strauss-Kojève*, p. 287. Strauss témoigne de cet « accord » d'une autre manière dans sa correspondance avec Karl Löwith: « J'ai fait chez [Alexandre Koyré] la connaissance d'un Russe très intelligent et très sympathique, un élève de Jaspers (Kojevnikoff [Kojève a « francisé » son nom de famille lorsqu'il a émigré en France – APG]), avec lequel je m'entends très bien, du moins pour ce qui est de nos refus communs » (« Leo Strauss – Karl Löwith: Correspondance (1932-1971) », *Cités*, n° 8, 2001, p. 183).

5. *Correspondance Strauss-Kojève*, p. 300.

6. Stanley Rosen, *Hermeneutics as Politics*, New York et Oxford, Oxford University Press, 1987, p. 87-140. L'interprétation de Shadia B. Drury emprunte beaucoup à celle de Rosen, comme elle le reconnaît elle-même. Elle résume très bien l'interprétation de Rosen en ces termes: « Stanley Rosen is the only writer who has recognized the similarity between Strauss's and Kojève's ways of thinking. In *Hermeneutics as Politics*, he argues that both Strauss and Kojève are "moderns" because they both believe in the primacy of the will, and they both regard philosophy as an act of will or a matter of propaganda intended to change the world or remake it according to the image conceived by the philosopher » (Drury, *op. cit.*, p. 249, note 36). Drury prend toutefois ses distances avec plusieurs points saillants de l'interprétation de Rosen, dont peut-être le plus important: « I don't think that [Strauss and Kojève] thought of their ideas merely as propaganda, or a product of their own arbitrary will. I think that they really believed that genuine philosophers (and they thought of themselves as genuine) were in tune with reality or with the truth, and that they ought to shape the world according to the inner truth to which they alone have access » (*ibid.*).

7. Victor Gourevitch, « Philosophy and Politics, II », *Review of Metaphysics*, vol. 22, n° 2, 1968, p. 296.

8. *Ibid.*, p. 318. Gourevitch écrit ailleurs: « Their classical debate, ostensibly about tyranny but in fact about the irreconcilable differences between the teachings of Plato and of Hegel regarding the relationship between philosophy and politics [...] » (« The End of History? », *Interpretation*, vol. 21, n° 2, 1993-1994, p. 216).

consisterait à savoir si la vie humaine a plus de sens si l'homme crée son propre monde plutôt que de le recevoir des mains de la nature ou de Dieu⁹. Selon Michael Roth, par contre, le point de litige se situe autour de la question du désir du philosophe de s'impliquer en politique¹⁰. Aux yeux de Robert Pippin, finalement, Strauss et Kojève s'entendent tous deux sur le problème fondamental, mais non sur sa réponse : qu'est-ce que le désir humain et comment peut-on le satisfaire¹¹ ?

Le commentateur qui a toutefois retenu le plus notre attention sur cette épineuse question est George Grant. Ce dernier remarque que « ce qui est évident, c'est que la controverse [entre Kojève et Strauss] implique tout au long [de leur argumentation] une différence d'opinion à propos de l'objet et de la méthode en philosophie politique comme en philosophie tout court¹² ». Grant nous a semblé mettre le doigt sur le problème le plus fondamental du débat Strauss-Kojève. En effet, nous avons été surpris de voir à quel point la réponse de Kojève à Strauss se consacre à des problèmes ontologiques et épistémologiques que l'étude de Strauss sur Xénophon n'avait même pas soulevés. De même, la réponse de Strauss à Kojève répond évasivement aux problèmes ontologiques et épistémologiques mis de l'avant par Kojève, pour se concentrer plutôt sur un exposé détaillé de la nature de l'âme humaine (en l'occurrence, celle du philosophe et de l'homme politique) et pour réfuter les prétentions de Kojève voulant que l'État universel et homogène puisse véritablement satisfaire celle-ci. Les deux auteurs ne mettent donc pas l'accent sur les mêmes questions philosophiques. Cependant, Grant n'a pas cherché à développer plus longuement cette remarque et à démontrer que la hiérarchie des problèmes philosophiques est le véritable point de litige entre Kojève et Strauss.

Notre travail vise donc à explorer l'hypothèse qu'il existe bel et bien un désaccord fondamental entre la position de Strauss et celle de Kojève. Cependant, nous proposons que ce désaccord ne porte pas tant sur une question philosophique particulière que sur la hiérarchie des problèmes philosophiques. Une lecture attentive de leur dialogue nous porte à croire que, pour Kojève, le problème philosophique fondamental serait de nature

9. Hugh Gillis, « Anthropology, Dialectic and Atheism in Kojève's Thought », *Graduate Faculty Philosophy Journal*, vol. 18, n° 2, 1995, p. 102.

10. Michael S. Roth, *Knowing and History*, Ithaca, Cornell University Press, 1988, p. 130.

11. Robert Pippin, *Idealism as Modernism*, Cambridge, Cambridge University Press, 1997, p. 245.

12. George P. Grant, « Tyranny And Wisdom : A Comment On The Controversy Between Leo Strauss and Alexandre Kojève », *Social Research*, vol. 31, 1964, p. 49. La traduction est de nous.

épistémologique, alors que pour Strauss, il serait de nature psychologique¹³. La réflexion philosophique de Kojève porte sur le problème de la connaissance et son débat avec Strauss serait surtout, à ses yeux, un débat sur la méthode à employer pour atteindre la vérité. Pour Strauss, la philosophie doit plutôt se préoccuper de la nature et de la fin de l'âme humaine et son débat avec Kojève serait, selon lui, un débat sur la hiérarchie des désirs humains. C'est pourquoi nous avons l'impression que l'enjeu du débat entre les deux philosophes n'est pas le même : Kojève ne pense pas que le débat entre Strauss et lui puisse être tranché en considérant le simple point de vue de la nature de l'âme humaine, tandis que Strauss ne pense pas que le débat puisse être tranché en examinant les conceptions épistémologiques et ontologiques de la philosophie classique dont il se fait le défenseur.

Afin de vérifier cette hypothèse, nous procéderons en trois étapes : nous analyserons d'abord le commentaire de Kojève dans *Tyrannie et Sagesse* ; celui, ensuite, de Strauss dans *Mise au Point* ; et nous ferons, enfin, l'analyse comparative de ces deux discours. Puisque le débat Strauss-Kojève s'articule autour de trois grands thèmes, soit ceux de la politique, de l'épistémologie et de l'onto-théologie, l'analyse de leur deux commentaires épousera cette triple division ; et puisque toute leur argumentation a pour but explicite de justifier l'implication du philosophe dans le monde politique, ces trois thèmes serviront à éclairer progressivement les raisons derrière cette implication. Dans le premier chapitre, nous exposerons les idées directrices de la pensée politique de Kojève, soit le désir de reconnaissance et l'État universel et homogène. Ces idées seront ensuite réinterprétées à la faveur d'un examen du problème de la connaissance humaine. Puis nous montrerons comment la clef de voûte du système de Kojève, soit l'athéisme, ne peut être établie que par l'avènement de l'État universel et homogène et non par les exigences *a priori* de la connaissance humaine. Dans notre deuxième chapitre, nous présenterons les idées directrices de la pensée politique de Strauss, soit le conflit entre la philosophie et la politique et l'idée du meilleur régime. En expliquant ensuite ce qu'est le savoir pour Strauss, nous montrerons que le philosophe n'a pas besoin d'être au diapason de sa propre époque pour accéder au savoir. Finalement, nous éclairerons les prétentions du philosophe à dépasser les limites historiques et changeantes de son époque. Dans notre troisième chapitre, nous

13. Par «épistémologique», nous entendons «ce qui a trait à la nature de la connaissance». Par «psychologique», nous entendons «ce qui a trait à la nature de l'âme», c'est-à-dire ce qui a trait à la nature humaine et à sa finalité.

dresserons un bilan du débat Strauss-Kojève en nous servant des conclusions des deux premiers chapitres. Ce sera l'occasion d'éprouver notre hypothèse selon laquelle le débat n'est pas appréhendé sous le même angle par Kojève et Strauss.

Le principal objectif de ce travail est d'éclairer le débat entre Kojève et Strauss tel qu'on le retrouve dans *Tyrannie et Sagesse* et *Mise au Point*. Il s'agit pour nous d'examiner les termes du débat, les prémisses cachées ainsi que les conséquences ultimes qui découlent des arguments¹⁴. Cet examen sera enrichi par des références aux autres ouvrages de Strauss et Kojève¹⁵, mais il ne prétend pas offrir une analyse exhaustive des thèmes qui y sont abordés. *Tyrannie et Sagesse* et *Mise au Point* n'ont d'ailleurs aucune autre prétention que d'introduire le lecteur aux grands problèmes philosophiques. Ces textes sont peut-être les écrits les plus accessibles de ces deux penseurs. Ce ne sont pas des ouvrages d'érudition avec de nombreuses références et de fines analyses de passages des plus grandes œuvres philosophiques, comme le sont leurs autres ouvrages. Néanmoins, ce qui semblerait une lacune à certains nous apparaît comme une force : la sobriété de leur analyse permet la tenue d'un débat où les problèmes sont abordés sans détours, où les grands enjeux sont présentés d'une manière simple et concise et où les réponses sont d'une intelligence limpide. Cette simplicité fait de ces textes les meilleures introductions à leur philosophie respective.

Plus globalement, notre objectif est de prêter attention à deux façons de concevoir la philosophie qui nous semblent s'exclure mutuellement, en plus d'épuiser toute autre possibilité. La différence d'objet de la connaissance philosophique conduit à une différence de méthode. Soit que le philosophe examine les choses premières par rapport à nous, pour déduire ensuite ce que sont les choses premières en soi ; soit qu'il examine les choses premières en soi pour ensuite déduire ce qu'il faut penser des choses premières par rapport à nous. À notre avis, le conflit entre ces deux méthodes est au cœur du débat entre Strauss et

14. Nous tenterons de saisir tous les aspects du débat. Le seul que nous laissons délibérément de côté est celui sur l'interprétation du dialogue de Xénophon : d'abord parce qu'il faudrait accorder une place importante à la pensée de Xénophon en tant que telle, ce que nous ne pouvons faire dans les limites de ce travail, et ensuite parce que ce débat est secondaire au débat Strauss-Kojève. Kojève assimile la pensée de Xénophon à la pensée de Strauss, et se concentre surtout sur cette dernière ; et Strauss accepte cette assimilation. Nous laissons aussi de côté la courte réponse de Strauss au commentaire de Voegelin sur *De la Tyrannie*.

15. Dans le cas de Kojève, nous nous servirons principalement de son œuvre-maîtresse, *l'Introduction à la lecture de Hegel* (Paris, Gallimard, 1947), qui fut publiée deux ans avant la rédaction de *Tyrannie et Sagesse* (voir *Correspondance Strauss-Kojève*, p. 284). Dans le cas de Strauss, *Droit naturel et histoire* (Paris, Flammarion, 1986) sera notre principale référence. Cet ouvrage, composé à la même période que *Mise au Point* (voir *Correspondance Strauss-Kojève*, p. 296), fait implicitement référence à plusieurs questions abordées dans *Mise au Point*. La correspondance entre les deux hommes ne saurait non plus être négligée.

Kojève. La philosophie part soit des faits pour remonter aux principes, soit des principes pour descendre vers les faits. Le débat entre Strauss et Kojève nous semble jeter quelque éclairage sur cette différence de méthode, sur ses présupposés comme sur ses conséquences.

CHAPITRE 1

ALEXANDRE KOJEVE

OU

LA SAGESSE DE LA POLITIQUE

Kojève est surtout connu grâce au séminaire qu'il a donné de 1933 à 1939 sur la *Phénoménologie de l'Esprit* de Hegel à l'École Pratique des Hautes Études de Paris. Kojève développa dans ce cours son interprétation très audacieuse du grand philosophe allemand qui mettait l'accent sur la dialectique du Maître et de l'Esclave et la fin de l'Histoire. Le succès que cette interprétation connut parmi ceux qui allaient devenir les intellectuels français les plus influents de leur génération – tels Georges Bataille, Raymond Queneau, Jacques Lacan, Éric Weil et Maurice Merleau-Ponty, qui ont tous suivi le séminaire de Kojève – a eu pour conséquence que la parole de Hegel et celle de Kojève furent longtemps considérées comme identiques en France. Ce succès a bien sûr fini par engendrer une réaction tout aussi forte parmi les exégètes hégéliens, pour qui il s'agissait de rétablir une lecture de Hegel plus près de la lettre et de l'esprit que celle offerte par Kojève¹. Il faut cependant noter que Kojève n'a jamais prétendu livrer une interprétation fidèle de la pensée de Hegel². Comme nous le verrons, Kojève a ses raisons pour interpréter la philosophie hégélienne d'un point de vue athée en soulignant le rôle de l'humanité dans le processus historique.

1. Citons l'ouvrage de Gwendoline Jarczyk et Pierre-Jean Labarrière, *De Kojève à Hegel*, Paris, Albin Michel, 1996, qui par son titre indique déjà le but de l'entreprise. Citons aussi l'article de Patrick Riley, « Introduction to the Reading of Alexandre Kojève », *Political Theory*, vol. 9, n° 1, 1981, p. 5-48, qui cherche à démontrer le point de vue marxiano-nietzschéen de la lecture de Kojève.

2. Comme il l'écrit à Tran-Duc-Thao : « Je voudrais signaler, toutefois, que [*l'Introduction à la lecture de Hegel*] n'avait pas le caractère d'une étude historique ; il m'importait relativement peu de savoir ce que Hegel lui-même a voulu dire dans [*La Phénoménologie de L'Esprit*] : j'ai fait un cours d'anthropologie phénoménologique en me servant de textes hégéliens, mais en ne disant que ce que je considérais être la vérité, et en laissant tomber ce qui me semblait être, chez Hegel, une erreur » (cité dans Jarczyk et Labarrière, *op. cit.*, p. 64). Tout comme nous identifions la philosophie classique et celle de Strauss pour les besoins de ce travail, nous ne discuterons pas de la distance séparant les textes de Hegel de ceux de Kojève.

Si l'interprétation idiosyncratique de Kojève a suscité de fortes réactions dans le milieu universitaire, on peut dire que c'est sa thèse selon laquelle l'Histoire est achevée qui a créé le plus de vagues en dehors des cercles hégéliens. Cette thèse a surtout été popularisée il y a maintenant une dizaine d'années par l'ouvrage de Francis Fukuyama intitulé *La fin de l'histoire et le dernier homme*³. Si Fukuyama prend ses distances de Kojève sur de nombreux points cruciaux, il le suit lorsqu'il s'agit d'affirmer que l'Histoire peut atteindre son achèvement par l'établissement d'un État universel et homogène⁴. Cette thèse a suscité de nombreuses controverses. Certains l'ont dénoncée comme absurde, donnant pour preuve l'instabilité politique du XX^e siècle et, tout récemment, des actes terroristes perpétrés contre l'Occident ; d'autres, cependant, voient dans le phénomène de la « mondialisation » l'indice que notre situation politique tend inévitablement vers l'avènement d'un État mondial. Quoiqu'il en soit de la vérité de la thèse de Kojève, on peut dire sans doute avec G. P. Grant que « l'État universel et homogène est l'idéal dominant dans la pensée politique moderne récente⁵ ».

La thèse de Kojève sur la fin de l'Histoire et la nécessité de la formation d'un État universel et homogène ne peut cependant être comprise en examinant seulement les événements politiques actuels. Kojève déploie une lecture totale de l'Histoire et une vision de la réalité humaine pour montrer en quoi l'État universel et homogène est le destin de l'humanité. En fait, la philosophie politique de Kojève ne peut être comprise sans jeter un regard sur sa philosophie tout court. Le but de ce chapitre est d'éclairer progressivement les raisons derrière l'engagement politique du philosophe que défend Kojève. Dans notre première section, nous montrerons que ce que dit Kojève du désir humain fondamental, de même que sa lecture de l'Histoire, restent problématiques tant qu'on laisse de côté le

3. Francis Fukuyama, *La fin de l'histoire et le dernier homme*, Paris, Flammarion, collection « Champs », 1992.

4. Fukuyama identifie cependant cet État à la démocratie libérale, ce que Kojève n'a jamais fait (*ibid.*, p. 22). Fukuyama parle aussi du désir de reconnaissance comme d'un critère transhistorique pour juger de l'adéquation des institutions humaines, ce que Kojève refuse aussi de faire (*ibid.*, p. 240). La fidélité de Fukuyama aux idées de Kojève est tout aussi problématique que la fidélité de Kojève aux idées de Hegel. Comme la deuxième partie du titre de son ouvrage le montre, Fukuyama laisse une grande place à la fin de son livre aux critiques de Strauss quant aux conséquences de la fin de l'Histoire. Comme la grande majorité de ceux qui ont écrit sur Kojève en dehors de la France, Fukuyama a subi l'influence de « l'école straussienne », en particulier à travers l'enseignement d'Allan Bloom. Victor Gourevitch – un des premiers étudiants de Strauss – a tenté de montrer la « mollesse » avec laquelle Fukuyama défend sa thèse de la fin de l'Histoire (« The End of History? », p. 227).

5. Grant, *art. cit.*, p. 51. La traduction est de nous.

problème de la connaissance. Dans notre deuxième section, nous montrerons que les principales théories politiques de Kojève, aussi surprenant que cela puisse paraître, sont *en fait* des conditions de possibilité de la connaissance. Nous y verrons aussi que le philosophe doit s'engager politiquement car c'est le seul moyen pour lui de vérifier si son savoir est absolu. Finalement, dans notre troisième section, nous traiterons de deux objections qui peuvent potentiellement faire obstacle à l'engagement politique du philosophe.

I. La philosophie politique kojévienne

1. Le désir de reconnaissance

Pour Kojève, le désir humain fondamental est le désir de reconnaissance. Ce désir est le moteur de toute action humaine. Tous les autres désirs humains sont des épiphénomènes de ce désir. Or pour comprendre la «nature» humaine, ou plus précisément la réalité humaine – car la «nature» humaine consiste à nier la nature, c'est-à-dire ce qui est donné d'emblée pour l'Homme – il faut remonter à son origine, c'est-à-dire à l'état de nature. Dans celui-ci, l'Homme se comporte comme un simple animal. Il ne désire que ce qui se donne à lui spontanément, et, par-dessus tout, il désire survivre. Mais l'Homme a un désir qui, une fois activé, peut lui permettre de s'arracher du règne animal et même de la nature. L'Homme désire que les autres hommes reconnaissent qu'il est plus qu'un animal voulant assurer sa conservation ou même plus qu'un simple objet manipulable. L'Homme désire être reconnu pour ce qu'il est, c'est-à-dire un être humain. Or être humain, c'est être capable de mettre en jeu sa vie pour obtenir la reconnaissance de sa valeur proprement humaine par ses semblables. L'Homme ne devient homme que lorsqu'il dépasse le simple souci animal de la conservation de soi et obtient la reconnaissance de son humanité par ses semblables.

L'acte créateur de l'humanité est donc une lutte à mort pour la reconnaissance. Deux hommes doivent s'affronter pour que l'un force l'autre à reconnaître son humanité. Puisque la reconnaissance recherchée est celle d'un être humain, c'est-à-dire d'un être capable de surmonter son désir de conservation, ces deux hommes doivent s'engager dans une lutte à mort. Chacun d'entre eux en effet «est prêt à aller jusqu'au bout dans la poursuite de sa

satisfaction, c'est-à-dire est prêt à risquer sa vie – et mettre, par conséquent, en péril celle de l'autre – afin de se faire “reconnaître” par l'autre, de s'imposer à l'autre en tant que valeur suprême⁶ ».

Cette lutte ne peut cependant se terminer que d'une seule façon pour que naisse la réalité humaine : par l'abdication volontaire d'un des deux hommes devant la supériorité de l'autre. En effet, celui qui s'engage dans cette lutte ne désire pas la mort de son adversaire : il désire être pleinement reconnu par lui. Si cette lutte se terminait par la mort d'un ou des deux protagonistes, elle serait absurde. Ainsi « pour que la réalité humaine puisse se constituer en tant que réalité “reconnue”, il faut que les deux adversaires restent en vie après la lutte⁷ ». Or ceci n'est possible que si l'un des deux adversaires concède la victoire tout en restant vivant. Ce faisant, il reconnaît le vainqueur comme un véritable être humain⁸. Il le reconnaît comme son Maître, puisqu'il est maintenant à sa merci. Le Maître le reconnaît à son tour comme son Esclave, c'est-à-dire comme un « animal » incapable de se comporter comme un vrai être humain. Le Maître voit ainsi dans l'Esclave un « objet » dont il peut se servir à sa guise, comme tout autre objet naturel, pour satisfaire ses besoins.

Toutefois, l'attitude du Maître le conduit dans une « impasse existentielle⁹ ». D'une part, il désire être reconnu comme un être humain à part entière, c'est-à-dire comme un être capable de surmonter son désir de conservation ; pour ce faire, il doit nécessairement entrer dans une lutte à mort avec un autre être humain potentiel. Mais sa victoire transforme en Esclave son adversaire qui était censé le reconnaître. Or l'Esclave est pour lui un animal ou une chose. Le Maître « est donc “reconnu” par une chose. [...] Après la lutte qui a fait de lui un Maître, il n'est pas ce qu'il a voulu être en engageant cette lutte : un homme reconnu par un autre homme¹⁰ ». Avec une telle attitude, le Maître se condamne à l'insatisfaction, et, par

6. Alexandre Kojève, *Introduction à la lecture de Hegel*, p. 14. Ci-après abrégé *ILH*.

7. *ILH*, p. 15.

8. Kojève prend cependant la peine de spécifier que celui qui perd le combat n'est aucunement esclave « par nature » : « Par des actes de liberté irréductibles, voire imprévisibles ou “indéductibles”, ils doivent se constituer en tant qu'inégaux dans et par cette lutte même. *L'un, sans y être aucunement “prédestiné”, doit avoir peur de l'autre, doit céder à l'autre [...]* » (*ibid.* Les italiques sont de nous). Ceci signifie que ce n'est pas une « nature » qui pousse l'homme à sortir de l'état de nature par la Lutte, mais seulement un acte gratuit et spontané, dû à sa liberté fondamentale : « Car rien ne *prédispose* le futur Maître à la Maîtrise, comme rien ne *prédispose* à la Servitude le futur Esclave ; chacun peut se *créer* (librement) comme Maître ou Esclave. Ce qui est *donné*, ce n'est donc pas la *différence* entre Maître et Esclave, mais l'acte libre qui la *crée* » (*ILH*, p. 171).

9. *ILH*, p. 25.

10. *Ibid.*

ce fait même, «sa situation est [...] essentiellement tragique, puisque sans issue possible» (p. 227)¹¹.

On peut dès lors comprendre pourquoi c'est l'attitude de l'Esclave qui, pour Kojève, conduit l'Homme à la pleine satisfaction de son désir de reconnaissance. Son attitude est en effet la seule à ouvrir la porte au changement. Cette attitude peut être décrite en deux temps. D'une part, l'Esclave veut surmonter sa condition d'esclave. Il n'a pas voulu devenir Esclave, tandis que le Maître, malgré son insatisfaction, a voulu être Maître et désire le rester. Le Maître ne peut imaginer de meilleure situation que celle du Maître, tandis que l'Esclave voit que la situation du Maître est meilleure que la sienne. L'Esclave désire donc de tout son être changer sa situation. D'autre part, si le Maître ne peut et ne pourra jamais reconnaître l'Esclave, ce dernier reconnaît déjà le Maître comme un être humain. «Il lui suffira donc de s'imposer à lui, de se faire reconnaître par lui, pour que s'établisse la reconnaissance mutuelle et réciproque, qui seule peut réaliser et satisfaire l'homme pleinement et définitivement¹² ».

«L'avenir et l'Histoire appartiennent non pas au Maître guerrier, qui ou bien meurt ou bien se maintient indéfiniment dans l'identité avec soi-même, mais à l'Esclave travailleur¹³ ». Alors que l'activité typique du Maître est la Lutte, celle de l'Esclave est le Travail. En effet, étant l'outil du Maître, l'Esclave travaille pour satisfaire les besoins de ce dernier. Cependant, son Travail transforme la Nature. Peu à peu, il devient lui-même un «Maître»: non pas Maître d'autres hommes, mais Maître de la Nature. Le Travail libère l'Esclave de sa dépendance envers la Nature, et, finalement, de sa dépendance envers le Maître; car l'Esclave, en maîtrisant la Nature, s'affranchit de son angoisse de la mort. En effet, la Nature lui apparaissait comme hostile et dangereuse; mais maintenant qu'il la

11. Toutes les citations accompagnées simplement d'un numéro de page dans le texte réfèrent, pour le reste de cette étude, à l'ouvrage *De la tyrannie*, Paris, Gallimard, 1954.

12. *ILH*, p. 26.

13. *ILH*, p. 28. Si le Travail est l'action politique finale qui accomplira le «devenir» humain, il n'en reste pas moins que c'est la Lutte qui est l'action humaine fondamentale: «[...] l'homme achevé et satisfait par son achèvement est donc nécessairement non pas Maître, mais Esclave; ou du moins, celui qui a passé par la Servitude. Or il n'y a pas d'Esclave sans Maître. Le Maître est donc le catalyseur du processus historique, anthropogène. Lui-même ne participe pas activement à ce processus; mais sans lui, sans sa présence, ce processus ne serait pas possible» (*ILH*, p. 30). Cette nuance n'est pas sans importance: c'est elle qui permet à Kojève d'affirmer que la passion humaine fondamentale est le désir de reconnaissance, et non la crainte de la mort. C'est, selon Kojève, ce qui distingue la pensée de Hegel de la pensée de Hobbes (*Correspondance Strauss-Kojève*, p. 272-275). La crainte de la mort n'est qu'une passion animale. Ce qui permet à l'Homme de sortir de l'état de nature n'est pas cette crainte, mais son désir de reconnaissance.

contrôle, il ne se sent plus menacé. Autrement dit, sa peur de la mort qui lui a fait perdre la lutte contre le Maître s'efface progressivement, et, ainsi, l'Esclave s'affranchit de cette peur qui le soumettait à son Maître. N'étant plus soumis à son Maître, étant devenu lui-même un Maître (de la Nature), l'Esclave est finalement en position d'être reconnu comme un être humain à part entière par le Maître. Il finit par s'imposer au Maître, c'est-à-dire à le vaincre¹⁴. La victoire de l'Esclave sur le Maître ne signifie pas la victoire de la servitude, mais la disparition du Maître comme de l'Esclave dans la synthèse de ces deux attitudes : le Citoyen. Ce dernier est l'aboutissement de la dialectique Maître-Esclave. Il est reconnu par tous comme égal à tous et il reconnaît tout le monde comme ses égaux. Pour lui, il n'y a plus de Lutte ni de Travail, mais seulement la jouissance des fruits de la Lutte et du Travail. La dialectique qui avait mis en marche l'Histoire est achevée.

Cette genèse logique de la sortie de l'homme de l'état de nature montre que la « nature » de l'Homme est nécessairement historique : elle naît et se transforme avec le temps. L'Histoire se met en branle dès que l'Homme cherche à satisfaire son désir de reconnaissance, et elle se termine lorsque le Travail de l'Esclave a permis la satisfaction de ce désir. La lutte à mort pour la reconnaissance et la dialectique Maître-Esclave, si elles n'ont pas la prétention de décrire un moment précis de l'Histoire humaine, sont toutefois l'explication logique de la réalité humaine telle que nous la connaissons aujourd'hui.

2. La fin de l'Histoire et l'État universel et homogène

Il reste cependant à montrer comment cette genèse logique de la réalité humaine s'est incarnée sur le plan concret de l'histoire réelle des hommes. Or si cette genèse peut paraître la seule explication possible de la naissance de la réalité humaine, le terme qu'elle propose pour cette évolution est étonnant. Comment l'Histoire peut-elle connaître un terme ? La réponse de Kojève est la suivante : si l'unique moteur de l'Histoire est le désir de reconnaissance, celle-ci cessera d'exister si ce désir est comblé chez tous les hommes de la Terre. Or pour que le désir de reconnaissance soit universellement satisfait, il faut que

14. « À vrai dire, seul l'Esclave "supprime" sa "nature" et devient finalement Citoyen. Le Maître ne change pas : il meurt plutôt que de cesser d'être Maître. La lutte finale, qui transforme l'Esclave en Citoyen, supprime la Maîtrise d'une façon *non-dialectique* : le Maître est simplement tué, et il meurt en tant que Maître » (*ILH*, p. 496, note 1).

chaque homme soit reconnu par tous les autres, et qu'il soit reconnu comme égal aux autres. Autrement dit, il faut que la reconnaissance soit *universelle* et *homogène*. Ainsi seule la création d'un État universel et homogène peut satisfaire le désir de reconnaissance.

En satisfaisant le désir de reconnaissance de tous les hommes, l'État universel et homogène constitue l'État final de l'histoire de l'humanité. En effet, il devient maintenant impossible de désirer renverser l'État en place : tout le monde est satisfait par ce dernier. « Les guerres et les révolutions sont désormais impossibles¹⁵ » car il n'existe plus aucune motivation à changer l'ordre politique. Et puisque « l'Homme est formé par l'État où il vit et agit¹⁶ », lui non plus ne changera plus. Bien sûr, le temps continue à s'écouler au sein de l'État universel et homogène. Mais l'Histoire, entendue comme la succession des événements significatifs de l'existence de l'Humanité, est terminée. Il ne peut plus se produire d'événements qui remettent en question l'ordre politique actuel pour nous conduire vers un nouvel ordre.

Kojève brosse un impressionnant portrait de l'Histoire humaine pour montrer de quelle façon l'État universel et homogène fut toujours le but inconscient des hommes politiques qui ont marqué celle-ci. Ce portrait est en fait un triptyque. La première action politique décisive en vue de la réalisation de l'État universel et homogène fut les conquêtes d'Alexandre le Grand. Le Macédonien se distingua des conquérants qui le précédèrent en conduisant ses conquêtes avec l'idée de fonder un empire, « c'est-à-dire [un] État *universel*, en ce sens tout au moins que cet État n'avait pas de limites (géographiques, ethniques ou autres) *données a priori*, ni de "capitale" *préétablie*, voire de noyau géographiquement et ethniquement *fixe*, destiné à dominer politiquement sa périphérie » (p. 270). Si les conquérants antérieurs à Alexandre voulaient eux aussi étendre d'une manière infinie leur empire, c'était toujours avec l'idée de préserver le noyau ethnique duquel ils étaient issus et d'asseoir leur domination sur les ethnies limitrophes. Alexandre, cependant, était prêt à dissoudre la Macédoine et la Grèce entière dans son nouvel empire. Il obligea les Grecs-Macédoniens à se marier avec les « Barbares », ce qui laisse croire qu'il entendait dissoudre toute origine ethnique distincte pour « créer une nouvelle couche gouvernante qui serait indépendante de tout support ethnique rigide et *donné* » (p. 270).

15. *ILH*, p. 145.

16. *Ibid.*

Cependant, l'État universel d'Alexandre, s'il supprimait les différences entre races, laissait subsister les différences entre classes. L'apparition de l'Église sera la seconde action politique décisive en vue de l'État universel et homogène. L'Église défend l'idée que tous les hommes sont égaux aux yeux de Dieu. Il n'y a pas de différence essentielle entre le roi et le serviteur : tous deux sont réunis par leur foi envers le Dieu chrétien. L'Église s'est donc chargée historiquement de répandre l'idée de l'homogénéité à travers le monde entier et de compléter ainsi la politique universaliste d'Alexandre.

Toutefois, si l'Église se concevait elle-même comme universelle et homogène, elle ne l'a jamais été réellement. L'Église prétendait que l'universalité et l'homogénéité n'étaient « censées se *réaliser* pleinement que dans l'*au-delà* » (p. 274). L'Église ne cherchait donc pas à réaliser intégralement ces idéaux sur terre. Sa seule action dans le monde ne suffisait pas à satisfaire le désir de reconnaissance présent dans le cœur de tous les hommes. De plus, elle maintenait la servitude et l'inégalité, puisque si tous les hommes sont égaux entre eux, ils sont cependant les esclaves d'un seul Maître, Dieu¹⁷. Ni, donc, le modèle de l'Empire créé par Alexandre et imité par les plus grands conquérants jusqu'à ce jour, ni la transformation du monde politique par l'Église n'ont suffi à combler le désir de reconnaissance humain.

Il aura fallu l'avènement des Lumières pour que, pour la première fois de l'Histoire, la possibilité de l'avènement d'un État universel et homogène, où tous sont reconnus comme égaux, devienne possible. C'est Napoléon qui jette les fondements politiques de l'État universel et homogène. Napoléon est le premier conquérant à agir au nom des idéaux qui doivent gouverner l'État universel et homogène. L'Ancien Régime, au sein duquel le Maître était incapable de reconnaître celui dont il désire la reconnaissance, est renversé par les révolutionnaires parce qu'il est une impasse. « Seuls, les hommes de 1789 ont compris [...] [que] la reconnaissance de l'autre n'a de valeur que si l'autre est lui-même reconnu¹⁸ ». Alors que l'Ancien Régime maintenait l'inégalité et l'insatisfaction, « la Révolution [française] [...] a réalisé la Liberté, l'Égalité et la Fraternité, c'est-à-dire la reconnaissance d'un chacun par tous¹⁹ ».

17. *ILH*, p. 183.

18. *ILH*, p. 113.

19. *ILH*, p. 114.

En fait, cette dernière affirmation de Kojève en dit plus que ce qui est réellement. Comme Kojève le reconnaît lui-même : « Nous savons qu'aujourd'hui encore [l'État universel et homogène] est loin d'avoir une "existence empirique"²⁰ ». Les conquêtes de Napoléon faites au nom de la Révolution française n'ont fait que jeter les fondements de l'État universel et homogène. Elles ont permis de réaliser la présence « du *germe* de cet État et l'existence des conditions nécessaires et suffisantes à son épanouissement²¹ ». L'État universel et homogène reste donc à être réalisé « en acte et dans toute sa perfection²² ». Si Kojève a d'abord regardé la révolution communiste et l'action politique de Staline comme étant le complément nécessaire de la Révolution française et de l'action politique de Napoléon, il s'est par la suite ouvert à la possibilité que le capitalisme occidental soit en mesure d'achever l'Histoire :

Si les Occidentaux continuent d'être capitalistes (c'est-à-dire également nationalistes), ils seront battus par les Russes, et c'est par *cette* voie-là qu'on parviendra à l'État final. S'ils parviennent au contraire à faire s'interpénétrer leur économie et leur politique (ils sont en train de le faire), ce sont eux qui peuvent battre la Russie. Et c'est *par cette autre voie* qu'on parviendra à l'État final (au *même État universel et homogène*)²³.

Bref, l'État universel et homogène reste à faire. C'est un projet politique plutôt qu'une réalité déjà achevée. Il n'y a donc pas de tâche plus urgente pour l'homme contemporain que la réalisation de cet État.

20. *ILH*, p. 467-468.

21. *ILH*, p. 290.

22. *Ibid.*

23. *Correspondance Strauss-Kojève*, p. 301. Dans sa conférence au titre provocateur : « Marx est Dieu, Ford est son prophète », Kojève explique que le capitalisme a su surmonter les contradictions qui le minaient en créant une classe moyenne qui peut toujours espérer voir son niveau de vie augmenter. L'article se termine sur une critique du communisme russe « qui manifeste actuellement [en 1957] des symptômes socio-politiques, d'une part *policiers* et d'autre part *révolutionnaires*, en tous points semblables à ceux que le Capitalisme européen manifestait au siècle dernier » (*Commentaire*, n° 9, 1980, p. 137). Le « stalinisme » de Kojève fait toujours l'objet d'un débat aujourd'hui. Kojève s'est souvent affiché publiquement comme un communiste et un stalinien. Toutefois, il faut se demander si cette étiquette qu'il aimait se donner ne faisait pas partie de son esprit ironique et provocateur. Comme l'écrit Strauss à Éric Vægelin : « Kojève depicts himself as a Stalinist, but would be immediately shot in the USSR » (*Faith and Political Philosophy : The Correspondence between Leo Strauss and Eric Vægelin*, University Park, Pennsylvania State University Press, 1993, p. 61).

3. *Le rôle de la philosophie dans l'Histoire*

Le tableau de l'évolution politique de l'Histoire resterait incomplet si nous omettions de dépeindre le rôle qu'a joué la philosophie dans cette évolution. En effet, si la Lutte et le Travail sont les conditions nécessaires au progrès historique, ils n'en sont pas les conditions suffisantes. La philosophie vient éclairer les buts de l'action politique (la Lutte et le Travail), et l'action politique qui a transformé le monde lui donne, à son tour, une nouvelle matière à réflexion. Pour paraphraser la formule de Kant à la manière de Michael S. Roth, «l'Histoire sans philosophie est aveugle; la philosophie sans l'Histoire est vide²⁴». La philosophie et l'action politique sont engagées dans une dialectique où chacune fait progresser l'autre. Il nous faut donc comprendre sa genèse logique avant de montrer comment la philosophie a eu une influence sur le plan concret de l'Histoire.

La philosophie naît après la lutte de pur prestige qui lance l'Histoire humaine. Elle est générée par l'attitude de l'Esclave²⁵. Ce dernier, étant forcé de travailler pour le Maître, doit trouver les moyens de satisfaire ses désirs. Cette situation le force à comprendre les besoins de son Maître ainsi que la façon la plus efficace de manipuler la Nature pour satisfaire ces besoins. Il doit donc faire œuvre d'abstraction, contrairement au Maître qui, lui, est incapable d'imaginer autre chose que ce qui appartient à la sphère de ses besoins concrets. Ainsi, en travaillant, l'Esclave «transforme les choses et se transforme en même temps lui-même: il forme les choses et le Monde en se transformant, en s'éduquant soi-même; et il s'éduque, il se forme, en transformant des choses et le Monde²⁶». C'est pourquoi le travail de l'Esclave «crée un Monde réel objectif, qui est un Monde non-naturel, un Monde culturel, historique, humain²⁷». C'est par la création de ce Monde culturel que l'Esclave s'éduque et apprend à connaître et à manipuler le Monde naturel. Le Maître, pour sa part, n'est pas capable de s'instruire et donc de concevoir un autre ordre politique que

24. Roth, *op. cit.*, p. 93.

25. «L'Entendement, la pensée abstraite, la science, la technique, les arts – tout ceci a donc son origine dans le travail forcé de l'esclave» (*ILH*, p. 176).

26. *ILH*, p. 30 ; voir aussi Roth, *op. cit.*, p. 111.

27. *ILH*, p. 31.

celui qu'il a instauré. Sans les percées théoriques du Philosophe-Esclave, l'ordre politique n'évoluerait pas²⁸.

Comment le philosophe réussit-il à faire progresser l'ordre politique de son temps ? Le philosophe essaie de rendre compte de l'actualité de son époque, d'en donner une parfaite image. Mais, au cours de cette tentative, il découvre les contradictions qui constituent cette époque. Autrement dit, il voit la distance entre sa conception de la situation actuelle, et cette réalité en elle-même : il « peut distinguer entre la réalité politique *donnée* et l'idée qu'il s'en fait "dans sa tête", cette "idée" pouvant faire alors fonction d'un "idéal" » (p. 276). En cherchant à se représenter la situation politique actuelle, le philosophe finit par mesurer la distance qui sépare sa conception de la réalité effective. Ce que devrait être la situation politique actuelle « idéalement » devient un « idéal » dont se serviront les hommes politiques pour changer la situation politique actuelle. Or cette action politique modifie la situation politique pour en créer une nouvelle. Cette nouvelle situation dépasse nécessairement « l'idéal » qui l'a constituée. Elle apporte des changements que le philosophe ne pouvait prévoir. Ce dernier tente à nouveau de saisir cette nouvelle situation ; il doit prendre conscience de la distance qui sépare sa conception de la nouvelle situation et celle-ci dans les faits ; et c'est ainsi que le processus du changement politique redémarre²⁹.

Le rôle de la philosophie dans l'évolution du monde politique montre que philosophie et politique sont étroitement liées : le progrès en philosophie implique un

28. La typologie Maître-Esclave est utile pour comprendre la distance qui sépare la conception de la philosophie de Strauss de celle de Kojève. La philosophie naît de la prise de conscience d'un manque pour Kojève et Strauss. Mais alors que l'Esclave apprend parce que la nécessité le contraint, parce que le savoir l'aide à survivre, la philosophie classique regarde le besoin de savoir de manière plus détachée, comme non-vital. C'est-à-dire que ce n'est pas une expérience de douleur et de frustration qui est à la source de l'apprentissage, comme chez l'Esclave, mais une expérience de plaisir à découvrir. Autrement dit, l'étonnement philosophique tel que les classiques le décrivaient avait peu à voir avec le besoin de maîtriser la nature pour assurer la survie. La philosophie contemporaine regarde l'expérience philosophique de manière beaucoup plus angoissante : « Qu'est-ce qu'un philosophe ? – Voilà une question anachronique, peut-être. Mais j'y ferai une réponse moderne. Jadis l'on disait : c'est un homme qui s'étonne ; aujourd'hui, je dirai, empruntant ce mot à Georges Bataille : c'est quelqu'un qui a peur » (Maurice Blanchot, cité dans Jean-Pierre Lorange, « L'accordeur », *L'Inconvénient*, n° 9, 2002, p. 41). Il est à noter que Georges Bataille fut un élève et un ami de Kojève. Camus, pour sa part, écrivait que c'est de l'insécurité que naît la réflexion. Ces conceptions de la naissance de la pensée philosophique sont plus près de celle de Kojève que de celle de Strauss.

29. Kojève résume ce processus de manière concise et éclairante : « L'Homme agit et transforme ainsi le Monde donné. Vivant dans ce Monde, il est lui-même transformé en fonction de cette transformation du Monde : il en subit, en quelque sorte, le contrecoup. Étant transformé, il prend – nécessairement – conscience de cette sienne transformation. En prenant conscience de soi, il constate qu'il est encore en désaccord avec le Monde donné (même transformé), que l'idée qu'il se fait de lui-même indépendamment de son existence dans le Monde (Begriff) diffère de sa réalité dans le Monde (Gegenstand). Il agit donc à nouveau, pour transformer le Monde donné, afin de se le rendre conforme » (*ILH*, p. 399).

progrès en politique, et le progrès en politique implique un progrès en philosophie. Cette interdépendance est la raison pour laquelle la philosophie ne peut prétendre être détachée du devenir politique. Elle possède la même fin, c'est-à-dire le même but et le même terme, que le politique. Elle dépend irrémédiablement de ce dernier dans sa quête de sagesse : « Pour qu'il y ait "dépassement" ou *progrès* philosophique vers la Sagesse (=Vérité), il faut que le donné politique (qui peut être nié) soit *nié* effectivement par l'Action (de la Lutte et du Travail), de façon à ce qu'une réalité historique ou politique (c'est-à-dire humaine) nouvelle soit d'abord *créée* » (p. 277). La philosophie ne peut atteindre des conclusions qui transcendent l'époque dans laquelle elle vit. Ces conclusions doivent être vérifiées par le progrès social et politique, en somme par le progrès historique, pour se révéler vraies³⁰.

De même, l'homme politique a tout intérêt à écouter les conseils des philosophes. Sans leur regard critique, il serait condamné à l'insatisfaction, puisqu'il chercherait toujours à satisfaire son désir de reconnaissance de manière irrationnelle ; c'est-à-dire qu'il chercherait à être reconnu comme supérieur aux autres hommes³¹. Cette voie est sans issue, car la reconnaissance d'esclaves n'est pas satisfaisante. C'est pourquoi le philosophe doit faire comprendre à l'homme politique que la satisfaction véritable de son désir de reconnaissance suppose en premier lieu qu'il reconnaisse lui-même un maximum d'hommes comme êtres humains. Autrement dit, le philosophe doit enseigner à l'homme politique qu'il a tout avantage à « "affranchir" les esclaves, à "émanciper" les femmes, à réduire l'autorité des familles sur les enfants en rendant ces derniers "majeurs" le plus rapidement possible, à diminuer le nombre des criminels et des "déséquilibrés" de toutes sortes, à élever au

30. C'est ce que nous examinerons en détail dans la deuxième section de ce chapitre.

31. Le désir de reconnaissance est en lui-même un désir d'être reconnu supérieur aux autres, et donc irrationnel, puisqu'absurde dans son but. À ce propos, les remarques de Rousseau au sujet de l'amour-propre et de la raison peuvent servir, *mutatis mutandis*, à expliquer l'utilité de la philosophie par rapport au désir de reconnaissance : « l'amour-propre [...] n'est jamais content et ne saurait l'être, parce que ce sentiment, en nous préférant aux autres, exige aussi que les autres nous préfèrent à eux ; ce qui est impossible » (*Émile*, Paris, Garnier-Flammarion, 1966, p.277). C'est la raison qui vient donc « donner des yeux » au désir de reconnaissance, lequel, sans elle, s'égarerait de sa finalité. Voir Rousseau, *Préface au Narcisse* : « Tel est le sort de l'humanité : la raison nous montre le but et les passions nous en écartent » (dans Gérard Allard, *Rousseau : sur les sciences et les arts*, Québec, Griffon d'Argile, 1993, p. 36). La passion fondamentale de l'Homme, celle qui fait son humanité, est naturellement irrationnelle. Il faut l'intervention artificielle de la raison pour la conduire à bon port. Or c'est l'Esclave-Philosophe qui est le seul à développer la raison ; c'est donc le seul qui peut aider l'homme politique à devenir satisfait. Pour une explication de quelques autres liens entre la pensée de Rousseau et celle de Hegel-Kojève, voir Fukuyama, *op. cit.*, p. 406, note 10. Selon Patrick Riley, la pensée de Kojève se rapproche beaucoup plus d'une lecture authentique de Rousseau que d'une lecture authentique de Hegel (*art. cit.*, p.36). Si Kojève lui-même et ses commentateurs retracent ses

maximum le niveau "culturel" (qui dépend de toute évidence du niveau économique) de toutes les classes sociales » (p. 232).

Kojève résume de la manière suivante la relation du politique et de la philosophie :

En bref, si les philosophes ne donnaient pas du tout de « conseils » politiques aux hommes d'État, en ce sens qu'il serait impossible de tirer de leurs idées (directement ou indirectement) un enseignement politique quelconque, il n'y aurait pas de *progrès* historique et donc pas d'Histoire au sens propre du mot. Mais si les hommes d'État ne *réalisaient* pas un jour par l'action politique quotidienne les « conseils » à base philosophique, il n'y aurait pas de *progrès* philosophique (vers la Sagesse ou la Vérité) et donc pas de Philosophie au sens précis de ce terme (p. 277).

Comment donc la philosophie a-t-elle influencé concrètement le devenir historique ?

En se reportant aux trois figures qui ont marqué le plus profondément l'Histoire politique, soit Alexandre le Grand, l'Église et Napoléon, on s'aperçoit que leur action dans le monde n'aurait pas été possible sans l'apport théorique de certains penseurs. Ainsi l'originalité de l'idée motivant les conquêtes d'Alexandre provient vraisemblablement de l'éducation qu'il reçut d'Aristote. Car qui d'autre que les disciples de Socrate auraient pu concevoir l'idée d'un Empire dépassant les différentes nations ? Le propre de la philosophie politique socratique est d'identifier la raison comme étant l'essence commune de tous les hommes, par-delà les barrières des coutumes et des races. Les hommes ont tous en commun le *logos*, et c'est ce *logos* partagé par tous qui constitue leur essence. Alexandre aurait ainsi compris de ses maîtres qu'il était possible de fonder un empire non pas sur la notion de *peuple* ou de *caste*, mais sur la notion de *civilisation*, laquelle englobe et neutralise les peuples et les castes au nom d'une culture rationnelle et universelle. En conquérant les territoires « barbares » au nom de la *civilisation*, Alexandre et ses successeurs dans l'Histoire réalisaient matériellement ou encore politiquement ce qui avait été conçu idéalement par Socrate et ses disciples : « On peut donc dire que c'est uniquement l'idée *philosophique* remontant à Socrate qui agit, en fin de compte, *politiquement* sur terre et qui continue de nos jours à déterminer les actes et les entités politiques visant la réalisation de l'État *universel* ou de l'Empire » (p. 272).

influences principalement (hormis Hegel) à Marx et à Heidegger, il semble que sa pensée a aussi des affinités avec celle du Citoyen de Genève.

Il en va de même pour l'Église. Celle-ci n'aurait pu voir le jour sans ses apôtres et docteurs. Kojève identifie saint Paul comme étant celui par qui l'idée d'homogénéité entre les hommes est devenue efficace. Comme nous l'avons vu, l'Église agissait en défendant l'idéal selon lequel tous les hommes étaient égaux sous le regard de Dieu. Mais l'idéal d'homogénéité étant miné par les problèmes que nous avons décrits, il fallut la médiation de la philosophie moderne pour que cet idéal acquière une efficacité réelle. La philosophie moderne, *grosso modo*, ne fit que «*séculariser [...] l'idée chrétienne de l'homogénéité humaine*» (p. 274). Hegel fut le penseur qui acheva la synthèse de la politique universaliste d'Alexandre et de la morale homogène chrétienne, au même moment où Napoléon jetait les bases politiques de l'État universel et homogène. Il fut le premier philosophe à comprendre le sens de l'Histoire et l'interdépendance de la philosophie et de la politique. Ce faisant, il fut le premier homme à comprendre l'historicité de la pensée humaine. Cette découverte n'aurait pu être faite à aucune époque du passé, car il fallait que l'Histoire complète son processus pour révéler son sens. En d'autres mots, personne ne pouvait comprendre que l'Histoire est un Tout achevé avant de vivre dans l'époque où l'Histoire complète son parcours. C'est en voyant les succès des idées des Lumières sous la bannière des conquêtes napoléoniennes que Hegel a pu comprendre que l'Histoire était terminée. Ce n'est seulement qu'à la fin de l'Histoire que tout ce que les philosophes du passé ont cherché à découvrir se révèle. La philosophie comme quête de sagesse aboutit finalement à la Sagesse absolue dans la personne de Hegel³².

4. Le rôle des intellectuels et des tyrans dans l'Histoire

Cette lecture de l'Histoire comme de l'interdépendance de la philosophie et de la politique n'est toutefois pas présentée par Kojève comme étant évidente. Kojève qualifie lui-même cette lecture de «*plausible*» (p. 269). Les problèmes auxquels sa lecture de l'Histoire fait face sont, de son propre aveu, multiples. Tout d'abord, l'Histoire montre que

32. Mais, encore une fois, cette dernière assertion dépasse la pensée de Kojève. Tout comme l'époque de Hegel n'a réussi qu'à semer les germes de l'État universel et homogène, la pensée de Hegel n'a fait que montrer les conditions de possibilité du Savoir absolu. En fait, tout comme Kojève voyait dans l'action politique de Staline l'achèvement de l'entreprise des Lumières, il considérait sa philosophie comme un complément essentiel à la philosophie hégélienne. Nous reviendrons sur ce sujet dans nos deux prochaines sections.

l'enseignement politique des philosophes a rarement été suivi ; l'action directe et immédiate des conseils politiques des philosophes «a été rigoureusement nulle» (p.260). Et contrairement à ce que l'on pourrait croire, le tort revient aux philosophes. Ceux-ci ne se sont jamais adaptés aux besoins de l'homme politique, qui désire des conseils immédiatement applicables : «L'homme d'État, quel qu'il soit, [...] ne pouvant *agir* que dans le *présent*, [...] ne peut pas prendre en considération les idées qui sont sans lien *direct* avec la situation concrète donnée» (p. 262). Or les philosophes n'ont jamais su donner que des conseils *utopiques*. Ils n'ont jamais montré à l'homme politique les moyens efficaces à prendre pour réaliser des buts concrets. Tout ce qu'ils ont su peindre aux hommes politiques furent des rêves et des visions poétiques. Dès lors, comment expliquer l'influence que les philosophes ont pu avoir sur le monde politique ?

Pour comprendre le moyen par lequel les philosophes ont réussi à influencer le cours de l'Histoire, il faut comprendre la cause première du conflit entre philosophie et politique. Si les philosophes n'ont donné que des conseils utopiques aux hommes politiques, c'est parce que la philosophie accapare nécessairement tout leur temps et qu'ils ne peuvent ainsi s'adapter aux réalités du jour. En effet, «par définition [...], le philosophe est censé "consacrer" sa vie à la recherche de la sagesse» (p. 235). S'il cessait de consacrer tout son temps à la recherche de la sagesse, c'est parce qu'il serait devenu sage, et donc qu'il ne serait plus philosophe. Or pour donner des conseils politiques qui ne sont pas utopiques, le philosophe devrait «suivre les affaires au jour le jour et y consacrer [...] *tout son temps*» (p.262), ce qui est impossible pour lui, puisque son temps, comme celui de tout homme, est limité. C'est pourquoi «la temporalité et la finitude essentielles de l'homme» (p. 239) sont au cœur du conflit entre la philosophie et la politique. Ce conflit est «*tragique* parce que c'est un conflit sans issue, un problème sans solution possible» (p. 264). Il est tragique non pas parce que la politique est opposée par définition à la philosophie, comme le proclame Strauss, mais parce que le philosophe, bien qu'il aimerait exercer une influence politique, ne peut consacrer son temps à la vie politique. Ainsi le conflit traditionnel entre l'homme politique et le philosophe est plutôt, chez Kojève, un conflit entre les désirs du philosophe et ses capacités humaines.

On pourrait croire qu'il n'y a aucun espoir de sortir de ce conflit. Se faisant une raison, la majorité des philosophes n'ont pas pris cette opposition de façon tragique. Ceux

qui se contentèrent de donner des « conseils écrits, voire livresques, [...] avaient, généralement, assez de bon sens pour ne pas s'attendre à ce que les puissants de leur monde lisent leurs écrits et, encore moins, s'en inspirent dans leur labeur quotidien » (p. 260). Mais l'Histoire vient solutionner un conflit qui était insoluble au plan individuel. En effet, l'enseignement politique des philosophes fut toujours tôt ou tard adapté pour la pratique par des hommes que Kojève nomme les « intellectuels ». Ceux-ci ne sont pas des philosophes, car ils sont incapables d'une pensée originale et révolutionnaire. Ils sont plutôt des penseurs qui assimilent lentement l'enseignement politique des philosophes pour en informer les dirigeants politiques. Leur tâche à chaque époque fut de « rapprocher, sur le plan théorique, [les] idées [des philosophes] de la réalité politique » (p. 278). Ainsi, par leur entremise, l'enseignement des philosophes est adapté peu à peu aux réalités du jour. Grâce à eux, les idées des philosophes finissent par transformer l'Histoire.

Les intellectuels sont utiles tant que l'Histoire est en marche. Mais une fois l'Histoire achevée, ils sont inutiles. La politique est totalement rationnelle : elle n'a plus besoin de l'avis des philosophes. L'homme politique se contente d'administrer l'État, tandis que le philosophe, devenu Sage, « se contente de *comprendre*³³ » le processus que fut l'histoire et son terme dans l'avènement de l'État universel et homogène. Le politique est maintenant de part en part philosophique ; la philosophie, qui ne peut plus imaginer ou contempler autre chose que l'Histoire et l'État universel homogène, est de part en part politique³⁴. Politique et philosophie, qui furent ennemies tout au long de l'Histoire, ne se menacent plus l'une l'autre. Leur conflit s'évanouit lorsqu'elles comprennent que leurs fins sont identiques.

L'influence de la philosophie par l'intermédiaire des intellectuels permet d'expliquer comment les philosophes qui se sont contentés d'écrire des ouvrages politiques ont fini par avoir un effet sur le cours des choses politiques. Quant à ceux qui ont cherché à influencer directement le gouvernement de leur époque, l'Histoire montre qu'ils ont toujours eu des affinités essentielles avec un certain type de gouvernement. Le philosophe, lorsqu'il se soucie du monde politique, est « pressé "d'en finir" avec la politique et de revenir à de plus nobles occupations » (p. 261). Tout ce qu'il souhaite est de pouvoir terminer le travail rapidement et retourner à ses études. Par conséquent, le philosophe est tout sauf patient

33. *ILH*, p. 146.

34. En d'autres mots, à la fin de l'Histoire, la Conscience ne peut penser rien d'autre qu'elle-même. Elle ne peut penser à quoi que ce soit de trans-politique ou de trans-humain.

lorsqu'il se consacre aux problèmes politiques : « il ne voudra pas jouer patiemment le rôle d'un gouvernant "démocratique" attentif aux opinions et aux désirs des "foules" et des "militants" » (p. 261). Puisqu'il sait ce qui doit être fait, le philosophe ne veut pas s'embarrasser de « processus de consultation » ou « d'études de faisabilité », bref de ce qui meuble l'espace démocratique contemporain. La démocratie est à l'opposé du type de régime que souhaite le philosophe lorsqu'il se lance en politique. Ce qu'il désire, c'est un gouvernement autoritaire capable d'exécuter rapidement les mesures nécessaires pour améliorer la situation politique. De cette façon, le philosophe, lorsqu'il a l'occasion de conseiller le dirigeant en place, ne perdra pas trop de temps.

Ce n'est donc pas un hasard si la plupart des philosophes qui se sont lancés en politique se sont présentés à la cour de tyrans. Cherchant à se faire entendre rapidement et à solutionner les problèmes politiques de manière efficace, les philosophes voient dans la tyrannie le régime politique le mieux adapté à leurs besoins (p. 261). Kojève remarque que même lorsque les philosophes gardaient leurs distances par rapport au monde politique, tout en incitant certains de leurs disciples à s'y lancer, ceux-ci devenaient souvent des tyrans. On n'a qu'à penser à Alcibiade et Critias, tous deux élèves de Socrate, dont l'un avait de fortes aspirations tyranniques et l'autre devint tyran à Athènes. Et « inversement, lorsqu'un homme d'État se réclamait ouvertement d'une philosophie, c'est en "tyran" qu'il agissait en fonction d'elle, de même que les "tyrans" d'envergure ont eu des origines philosophiques, plus ou moins directes et plus ou moins conscientes et avouées » (p. 262). Ici encore, des exemples comme ceux d'Alexandre le Grand, élève d'Aristote, ou de Napoléon, défenseur des Lumières, montrent l'affinité entre la philosophie et la tyrannie.

Ces considérations jettent une lumière sur ce qui unifie le plus la philosophie et la tyrannie : elles sont toutes deux par essence révolutionnaires :

Certes, lorsqu'il s'agit simplement de faire durer un état établi des choses, sans procéder à des « réformes de structures », ni à une « révolution », l'application *inconsciente* des préjugés généralement admis ne présente pas d'inconvénients majeurs. C'est dire que, dans de telles situations, on peut se passer, sans grand mal, de philosophes au pouvoir ou auprès du pouvoir. Mais là où les « réformes de structures » ou l'« action révolutionnaire » sont objectivement possibles et donc nécessaires, le philosophe est particulièrement apte à les mettre en œuvre ou à les conseiller, puisqu'à l'encontre du gouvernement « profane » il sait que ce qu'il s'agit de réformer

ou de combattre ne sont que des «préjugés», c'est-à-dire quelque chose d'irréel et donc de relativement peu résistant (p. 238).

Grâce à sa capacité de prendre une distance par rapport au monde politique où il vit, le philosophe sait mieux que tout autre quelle réforme est nécessaire pour améliorer le régime actuel. Sa pensée politique est nécessairement révolutionnaire, puisque le philosophe n'est jamais satisfait par le régime politique en place. Le philosophe aspire toujours à un régime plus «juste», c'est-à-dire qu'il aspire inconsciemment à l'État universel et homogène. Et pour réaliser ces «réformes de structures» efficacement, il faut l'apparition d'un tyran³⁵.

Il n'est donc pas injustifié de dire que, pour Kojève, la tyrannie est le meilleur régime lorsque l'Histoire est en cours et que tous les régimes qui ont précédé l'État universel et homogène furent des tyrannies. Seuls les tyrans comme Alexandre le Grand et Napoléon font avancer d'un bond la réalité politique de leur époque. Sans leurs efforts, l'État universel et homogène resterait une finalité inachevée. Kojève refuse d'ailleurs d'accoler une étiquette péjorative à la tyrannie. Ce régime n'est pas mauvais en soi³⁶ : «Il serait tout aussi *déraisonnable* pour le philosophe de condamner “pour des raisons de principe” la Tyrannie, puisqu’une “tyrannie” ne peut être “condamnée” ou “justifiée” que dans le cadre d’une situation politique concrète» (p. 279). Autrement dit, il n'y a que des tyrannies particulières, toutes différentes les unes des autres, et ces tyrannies ne sont condamnables que lorsqu'elles ne remplissent pas efficacement leur mission révolutionnaire ou encore lorsqu'elles ne cadrent plus avec leur époque, qu'elles sont «démodées» ou «dépassées», en somme, qu'elles ne sont plus efficaces. Le fait que les tyrannies usent de moyens violents pour asseoir leur autorité ne les rend pas condamnables. Tout régime

35. «Or, là où il s'agissait de nier activement dans son “essence” même une réalité politique donnée, on a toujours vu apparaître dans l'histoire des *tyrans* politiques» (p. 277).

36. «En fait, il y a tyrannie (au sens moralement neutre du mot) là où une fraction des citoyens (peu importe qu'elle soit minoritaire ou majoritaire) imposent à tous les autres citoyens leurs idées et leurs actes, qui sont déterminés par une autorité qu'eux-mêmes reconnaissent spontanément, *mais qu'ils n'ont pas réussi à faire reconnaître par les autres*, et où ils le font sans “composer” avec ces autres, sans chercher de “compromis” avec eux, sans tenir compte de leurs idées et désirs (déterminés par une autre autorité, spontanément reconnus par ces autres)» (p. 231 ; les italiques sont de nous). Cette définition «moralement neutre» de la tyrannie laisse entendre qu'il y a tyrannie là où une certaine fraction de la population n'a pas encore réussi à faire reconnaître son autorité à l'ensemble de la population. Autrement dit, à partir du moment où cette autorité sera reconnue par l'ensemble de la population, la tyrannie s'évanouira. La tyrannie est donc avant tout une «affaire de perception». La tyrannie devient juste quand tout le monde la reconnaît juste. D'ailleurs, en comparant la définition «moralement neutre» de la tyrannie à celle «péjorative» que donne Kojève à la page 230, on se rend compte qu'elles seraient identiques, si ce n'était de ce bout de phrase sur «la perception» du pouvoir en place.

politique doit user de violence d'une manière ou d'une autre tant qu'une fraction de la population ne reconnaît pas son autorité. Or le seul régime dont l'autorité est reconnue par tous est l'État universel et homogène. Cela fait de lui le seul régime légitime de l'Histoire et son avènement permet, à la fin de l'Histoire, de dévoiler le caractère tyrannique de tous les régimes qui l'ont précédé³⁷.

5. Le désir de reconnaissance face au désir de vérité

C'est donc par l'entremise des intellectuels que les philosophes *semblent* avoir eu une emprise sur le cours de l'Histoire. Le moyen, en effet, par lequel les philosophes ont pu influencer le monde politique n'est que « plausible ». Or il en va de même avec les raisons que Kojève donne du *pourquoi* de leur entreprise : celles-ci ne dépassent pas non plus le niveau de la *vraisemblance*.

Kojève donne deux raisons pour expliquer l'engagement politique des philosophes. Premièrement, les philosophes qui ont cherché à s'impliquer dans le gouvernement de leur époque l'ont fait parce que seul le succès de leur pédagogie sur la place publique pouvait les convaincre de la solidité de leurs intuitions. Toutefois, aucun philosophe avant Hegel ne connaissait la valeur de l'Histoire pour vérifier ses théories. C'est pourquoi Kojève se contente de dire que « c'est *probablement* [pour vérifier leurs théories] que les philosophes, les plus grands y compris, ont renoncé à l'isolement "épicurien" et tenté des actions politiques, soit par des interventions personnelles, soit au moyen de leurs écrits » (p 259)³⁸. Puisque ces philosophes ignoraient la valeur épistémologique de l'Histoire, il est difficile de leur prêter catégoriquement une intention qu'ils ne pouvaient consciemment avoir.

La seconde explication est que les philosophes désiraient la reconnaissance de leurs pairs. Cette explication permet à Kojève de s'opposer à Strauss sur un point fondamental. Strauss prétend dans son commentaire sur le *Hiéron* que le philosophe recherche seulement l'admiration de quelques personnes, là où l'homme politique recherche l'admiration de tous. Kojève récusé cette affirmation. D'une part, il suffit de regarder l'Histoire pour constater

37. Strauss résume l'idée de Kojève dans *Mise au Point* : « De peur que nous nous perdions dans une guerre de mots, j'énoncerai [le point de vue de Kojève] ainsi : le seul régime non tyrannique est l'État universel et homogène » (p. 309). Strauss soutiendra que même l'État universel et homogène est une tyrannie, si ce n'est la plus grande tyrannie de l'Histoire, comme nous le verrons dans la section suivante.

que certains dirigeants politiques n'ont pas cherché l'approbation de la masse, mais seulement celle d'un petit cercle d'amis politiques³⁹. D'autre part, l'Histoire montre la grande vanité de plusieurs philosophes qui n'ont pas été moins philosophes pour autant. Comme le disait Cicéron, même les philosophes dénonçant la recherche de la gloire dans leurs livres n'hésitent pas à écrire leur propre nom sur leur ouvrage. En fait, explique Kojève, le philosophe est plus sensible à la louange que l'homme d'action, parce que le succès de ses «œuvres» dépend entièrement de l'opinion que les hommes s'en font. L'homme d'action peut à la limite se passer de l'admiration des autres, puisque son «ouvrage» (un pont qui reste en place, une victoire à la guerre, un État en santé) a une réalité «objective» que personne ne peut nier. Mais le philosophe n'a aucun moyen «objectif» d'évaluer la valeur de ses ouvrages théorétiques. En général, dit Kojève, le philosophe poursuit le même objectif que l'homme politique : «tous les deux recherchent la *reconnaissance* et *agissent* en vue de la mériter» (p. 249). Le philosophe n'est pas plus noble que l'homme politique : sa quête de vérité est une façon détournée d'obtenir la reconnaissance de ses pairs, tout comme les projets d'envergure de l'homme politique ne sont qu'un moyen de satisfaire son désir d'être reconnu. Le désir qui génère la philosophie n'est pas typique au philosophe : c'est le désir qui motive tous les hommes de près ou de loin lorsqu'ils agissent.

Les rares philosophes qui disent ne pas rechercher l'admiration de tous les hommes se méconnaissent. Puisqu'ils recherchent tout de même l'admiration de certains hommes, comme Strauss l'admet par ailleurs, il n'y a aucune raison de ne pas vouloir étendre cette recherche à tous les hommes. Certes, le philosophe doit rechercher l'admiration d'hommes compétents en la matière ; mais pourquoi ne pas chercher à rendre compétent un maximum d'hommes ? Croire que le nombre de philosophes potentiels est nécessairement limité est un préjugé. Ce préjugé pouvait paraître vraisemblable à une certaine époque de l'Histoire où l'éducation populaire n'existait pas, mais il n'est certainement plus crédible aujourd'hui où tous sont éduqués ou en voie de l'être. Que ce soit par méconnaissance de son désir de reconnaissance qui veut être universel, ou encore à cause d'un préjugé d'une certaine

38. Les italiques sont de nous.

39. Kojève donne l'exemple de Tibère, qui ne semblait pas se soucier d'être populaire (Suétone, *Vies des douze Césars*, Paris, Gallimard, 1996, section XXXIV (p. 190) et XLVIII (p. 197)).

époque, le philosophe qui nie vouloir avoir un nombre illimité d'adeptes n'agit pas en véritable philosophe.

Strauss argumente comme s'il savait que le philosophe ne cherche que la vérité de manière désintéressée. Kojève veut montrer que ce qui semble évident à Strauss ne l'est pas. Prenant l'exemple de Socrate comme typique du philosophe, Kojève montre qu'il y a deux désirs et deux plaisirs correspondants qui peuvent expliquer le fait qu'il philosophe. Si Socrate est un vrai philosophe, «il fait des progrès vers la Sagesse [...] et est conscient de ses progrès» (p. 252). Or Socrate, dans un esprit dialectique, communique ce qu'il a appris à des gens qu'il juge compétents en la matière, pour que ceux-ci puissent vérifier si ce qu'il a appris est solide. On pourrait croire que cette façon de procéder est totalement désintéressée, en ce sens que Socrate communique ce qu'il a appris dans le seul but de vérifier la vérité de ses propos, et non pour en tirer un quelconque avantage personnel. Socrate aurait donc le désir de comprendre les choses en elles-mêmes et c'est pourquoi il discuterait avec d'autres personnes susceptibles de l'y aider. Or Kojève affirme que tout progrès conscient vers la sagesse est inséparable d'un sentiment d'auto-admiration; ce qu'admet parfaitement Strauss lui-même (p. 206). De plus, en communiquant ses progrès, Socrate attire nécessairement l'admiration de ses pairs lorsque ceux-ci reconnaissent qu'il a progressé. S'il est honnête avec lui-même, Socrate constatera que l'admiration de ses pairs engendre chez lui un plaisir. Par conséquent, il devient nébuleux de savoir si Socrate parle à ses pairs pour le plaisir désintéressé de la connaissance ou alors pour le plaisir intéressé de «l'admiration» ou de la reconnaissance : «On ne peut donc pas savoir si, en fait, le mobile dernier du comportement est la "joie pure" que procure la Sagesse (connaissance + vertu) ou le "plaisir", parfois réprouvé, que donne l'auto-admiration du Sage (conditionnée ou non) par l'admiration qu'ont, pour ce Sage, les autres» (p. 254).

Pour être plus précis, Kojève ne croit pas à l'existence du «plaisir désintéressé de la connaissance», mais plutôt à la «"satisfaction désintéressée" que donne le sentiment du "devoir accompli"» (p. 253). L'expérience montre qu'un homme peut entreprendre une activité quelconque uniquement pour la joie que lui procure son projet : «Un enfant, seul sur une plage, fabrique des pâtés de sable que, peut-être, il ne montrera à personne, et un peintre peut couvrir de dessins les rochers d'une île déserte en sachant qu'il ne la quittera jamais» (p. 224-225). De même, un homme peut bâtir des théories qui expliquent le monde dans

lequel il vit comme un ouvrier consciencieux qui cherche à accomplir sa tâche par souci du devoir bien fait. C'est en fait l'attitude de l'Esclave qui aspire au Travail dans le simple but de bien accomplir sa tâche. Kojève ne peut pas dire que les philosophes sont uniquement motivés par le désir de reconnaissance, car il sait très bien que plusieurs ont poursuivi la sagesse malgré la persécution qu'ils subissaient à leur époque⁴⁰. Les philosophes, encore une fois, se rapprochent plutôt de l'attitude de l'Esclave travailleur que de celle du Maître qui lutte. Mais, comme nous l'avons vu, le désir de l'Esclave de bien accomplir son travail est une forme dérivée du désir de reconnaissance : « Il ne faut pas oublier, en reprenant nos exemples, que le “désir d'être honoré” et “la joie que procurent les honneurs” entrent en jeu et deviennent déterminants dès que l'enfant fait ses pâtes en présence des adultes ou de ses camarades, dès que le peintre rentre chez lui et expose la reproduction de ses dessins rupestres, dès que, d'une manière générale, apparaît cette *émulation* entre les hommes *qui n'est en fait jamais absente* » (p. 226)⁴¹.

Kojève désire surtout illustrer comment l'observation du comportement du philosophe ne peut trancher la question de savoir s'il cherche la sagesse pour elle-même ou pour les plaisirs qui s'y rattachent, notamment l'admiration des autres : « on ne peut faire aucune *expérience* vérificatrice dans ce domaine et [...] on ne peut donc rien savoir sur la question, au sens “scientifique” du terme » (p. 253). L'expérience individuelle montre seulement que le plaisir de chercher la sagesse est inséparable du plaisir de l'auto-admiration et de l'admiration des autres. Elle ne peut pas indiquer lequel de ces plaisirs le philosophe recherche vraiment lorsqu'il philosophe. Tout ce que le philosophe peut savoir grâce à l'introspection, c'est que ces deux plaisirs sont toujours présents simultanément. En conséquence, comme l'exprime Kojève d'une manière vigoureuse : « De quel droit pouvons-nous dire qu[e le philosophe] ne recherche pas cette “reconnaissance”, puisqu'il la trouve, en fait, *nécessairement* ? » (p. 256).

40. Voir Kojève, « The Emperor Julien and His Art of Writing », dans Joseph Cropsey (éd.), *Ancients and Moderns*, New York et Londres, Basic Books, 1964, p. 95-113.

41. Les italiques sont de nous, sauf pour le mot « émulation ». Kojève reprend en grande partie, dans son analyse du désir de reconnaissance, l'analyse rousseauiste de l'amour-propre. Le regard de l'autre n'est en fait jamais absent chez l'homme. Même l'homme qui poursuit la science sans pouvoir en témoigner à personne est pris par l'image qu'il se fait de lui-même : « Car l'expérience montre qu'on peut faire de la science par pur amour sur une île déserte sans espoir de retour et être “vertueux” sans témoins (humains ou même divins), *par seule crainte de déchoir à ses propres yeux* » (p. 255 ; les italiques sont de nous). Rousseau condamne d'ailleurs Socrate parce qu'il le soupçonne d'être un zélateur de l'amour-propre : voir *Fiction ou Morceau allégorique sur la révélation*, dans Allard, *op. cit.*, p. 57. Voir aussi Strauss, *Droit naturel et histoire*, p. 225.

Sur la stricte base de l'observation du comportement du philosophe, il est impossible d'affirmer qu'il ne cherche pas la reconnaissance lorsqu'il parle aux autres ou même lorsqu'il réfléchit pour lui-même. Mais il n'est pas possible d'affirmer non plus avec certitude qu'il ne cherche que la reconnaissance. Cette explication du comportement du philosophe souffre du même problème que l'explication voulant qu'il cherche à vérifier ses théories en les rendant publiques. Dire que le philosophe cherche à satisfaire son désir de reconnaissance lorsqu'il philosophe et qu'il discute avec d'autres hommes n'est qu'une explication vraisemblable. Or Kojève soutient que le désir de reconnaissance est le désir qui explique ultimement tous les comportements humains. Comment expliquer dès lors que Kojève maintienne que l'Histoire est un mouvement vers l'établissement de l'État universel et homogène et que le désir de reconnaissance est le désir humain fondamental si, en regardant les faits historiques ou notre expérience la plus commune, il refuse de trancher sans réserve en ce sens ?

Quel est le but de Kojève en montrant que l'homme ne peut arriver à aucune véritable connaissance de lui-même par l'introspection ou par le dialogue ? Kojève veut montrer que tant que nous restons sur le terrain de la psychologie, nous ne pouvons pas dépasser le stade de l'opinion. Kojève veut donc que son lecteur se pose la question suivante : quel critère nous permettra de savoir quel désir est à l'œuvre chez le philosophe ? Comment pouvons-nous trancher ce problème ? Ce n'est qu'en répondant à cette question que nous pourrons comprendre les raisons derrière le comportement politique du philosophe, et comprendre pourquoi, selon Kojève, il doit *nécessairement* s'engager politiquement.

II. L'épistémologie kojévienne

Cette section veut montrer en quoi le problème de la connaissance est le problème fondamental pour Kojève. C'est de lui que dépend la résolution du problème de l'implication politique du philosophe, tel qu'expliqué dans la première section. Dans un premier temps, nous examinerons les critiques que Kojève adresse au critère de vérité implicite à la pensée philosophique de Strauss. Selon Kojève, le modèle du philosophe

proposé par Strauss suppose qu'il possède la vérité dès qu'il est subjectivement certain de l'avoir. Le critère de vérité serait donc le sentiment d'évidence qui accompagne toute intuition d'une idée claire et distincte ou d'une révélation divine. Le problème inhérent à ce critère de vérité selon Kojève est, d'une part, qu'il ne permet pas de distinguer le sage du fou, car ce dernier est aussi convaincu par un sentiment d'évidence que ses lubies sont vraies, et, d'autre part, qu'il ne permet pas de dépasser le stade de l'opinion pour aboutir à une véritable certitude. Ce n'est qu'à la lumière des carences de ce critère que les caractéristiques du véritable critère de vérité deviennent évidentes. Pour que le critère de vérité soit efficace, il doit conduire à un savoir certain, total et potentiellement reconnu comme tel par tous. La méthode de la vérification historique est le seul critère pouvant répondre aux exigences de l'idée de science. La Lutte et le Travail, qui sont le moteur de l'Histoire, éprouvent la validité de toutes les théories par le succès ou l'échec qu'elles connaissent. Cependant, pour que l'Histoire soit un critère de vérité efficace, elle doit être achevée. Or à la lumière de ce qu'est la connaissance pour Kojève, nous pouvons comprendre comment les concepts politiques majeurs de sa philosophie sont avant tout des conditions de possibilité de la connaissance plutôt que des constats empiriques. Nous pouvons aussi comprendre comment Kojève réussit à trancher en faveur du désir de reconnaissance, compris comme désir qui motive tous les hommes et *a fortiori* le philosophe : c'est parce que désir de vérité et désir de reconnaissance sont une seule et même chose.

1. Le problème de la « certitude subjective »

Dans son *Introduction à la lecture de Hegel*, Kojève identifie les trois seules conceptions possibles du critère de vérité. La première conception est celle du scepticisme : le critère de vérité n'existe pas et il est donc impossible de distinguer le vrai du faux. La deuxième conception est celle de la théologie ou du dogmatisme : le critère de vérité est le sentiment d'évidence qui accompagne la prise de conscience d'une intuition ou d'une révélation. La troisième conception est celle de la vérification historique ou de la circularité :

le critère de vérité est la capacité d'une théorie à transformer le monde à son image ; c'est l'Histoire et donc le temps qui peut juger de la vérité d'une théorie⁴².

De ces trois conceptions, le scepticisme est la plus facile à rejeter. Le scepticisme « ruine l'idée même de la Vérité et donc de sa recherche ou de la Philosophie » (p. 242). En fait, le scepticisme est impensable, inconceptualisable et contraint celui qui le défend à se maintenir dans le silence⁴³. Par conséquent, c'est une position indéfendable. Le problème épistémologique se réduit donc à deux positions opposées : la théologie contre la philosophie, ou encore Platon contre Hegel⁴⁴. Selon Kojève, la position de Platon (et de Strauss) est une théologie parce que la connaissance repose sur l'intuition ou la révélation d'un Être « essentiellement immuable en soi et éternellement identique à lui-même » (p. 243). Or cette position s'accompagne d'une définition de la vérité hautement contestable. On atteint la vérité « dès qu'on serait subjectivement "sûr et certain" de l'avoir » (p. 243). On se fie alors à un sentiment, l'évidence, procuré par l'intuition ou la révélation de cet Être, pour s'assurer qu'on a atteint le vrai.

Le problème est qu'un fou est tout aussi subjectivement certain que ce qu'il pense est vrai. Il peut avoir la certitude d'être Dieu le père ou Napoléon sans que cela ne soit vrai dans les faits. Le sentiment d'évidence qui accompagne certaines intuitions ne peut donc pas constituer un critère de vérité rigoureux étant donné qu'il ne permet pas de départager le fou du sage. Mais ne départageons-nous pas facilement les fous des sages ? Nous le faisons, dit Kojève, tout simplement en remarquant que le fou est seul à soutenir comme vraies ses intuitions. Ce n'est qu'à partir du moment où nos intuitions sont partagées par au moins un autre homme, ou du moins qu'elles sont admises comme étant vraisemblables et discutables, que « nous pouvons être sûrs de ne pas nous trouver dans le domaine de la folie » (p. 244). Cette façon de départager les fous des esprits sains donne une première idée de la façon dont doit être constitué le critère de vérité selon Kojève. C'est par la reconnaissance de la vérité ou de la vraisemblance de nos intuitions par d'autres hommes que celles-ci ont une chance d'être vraies. Une intuition, pour être vraie, ne doit pas être entièrement subjective : elle doit être intersubjective.

42. *ILH*, p. 286. Ces trois positions sont décrites brièvement dans *Tyrannie et Sagesse*, p. 241-242. On retrouve aussi une schématisation de ces critères dans la *Correspondance Strauss-Kojève*, p. 301.

43. *ILH*, p. 290.

44. *Ibid.*

Mais la reconnaissance de la validité de nos intuitions par quelques hommes ne fait que déplacer le problème. Strauss et les platoniciens croient que l'approbation de quelques-uns de leurs amis suffit à prouver que leurs intuitions sont valides. S'ils s'assurent de cette manière qu'ils ne sont pas fous (p. 245), ils ne garantissent pas pour autant la validité de leurs intuitions. Car ces philosophes peuvent choisir comme interlocuteurs des hommes qui partagent déjà leurs intuitions. Ces derniers ne font donc que les réconforter dans leurs préjugés. Et quant à ceux qui ne partagent pas leurs intuitions, ces philosophes peuvent négliger leurs objections en les jugeant « bornés » (p. 245).

C'est pourquoi Kojève dénonce les sectes et les écoles. Ceux qui se satisfont de l'approbation de leurs pairs comme critère de vérité fondent des associations qui ont pour mission de défendre les préjugés de leur groupe. Kojève voit deux types d'association intellectuelle : le « jardin épicurien » et la « République des Lettres ». Le « jardin épicurien » se distingue de « la République des Lettres » en ce qu'il attire en son sein des hommes qui n'ont pas besoin de travailler pour vivre. Ses membres sont des aristocrates qui ne demandent au gouvernement que de les laisser réfléchir en paix, en échange de quoi ils s'engagent à ne pas intervenir dans les affaires publiques. Les membres de la « République des Lettres », pour leur part, tiennent eux aussi à créer un espace intellectuel inviolable dans lequel ils peuvent réfléchir en paix ; mais ils n'ont pas les revenus autonomes de l'aristocrate et doivent donc assurer leur subsistance par leurs travaux intellectuels. Cette « République » (qui correspond au monde des intellectuels) attire plus de membres que le « jardin épicurien », puisqu'il y a peu d'hommes capables de subvenir à leurs besoins sans travailler.

Mais ces différences entre le « jardin épicurien » et la « République des Lettres » ne sont pas essentielles. Ce que ces associations ont en commun est plus fondamental : la volonté de créer une « "élite" relativement peu nombreuse, qui a une tendance marquée à se renfermer sur elle-même et à écarter les "non-initiés" » (p. 245). Cette élite qui vit en marge de la société a toujours la fâcheuse tendance à perpétuer ses propres préjugés. Elle développe alors ce que Kojève nomme « l'esprit de chapelle ». Celui-ci consiste à cultiver les préjugés qui sont la raison d'être de la secte et de l'école, ce qui revient à n'accepter comme membre que celui qui partage les préjugés de l'association. Or l'esprit de chapelle est contraire à l'esprit philosophique qui vise à se débarrasser des préjugés de toutes sortes pour être en mesure d'examiner sans parti pris la réalité (p. 246).

L'esprit de chapelle est un danger qui guette constamment la secte et l'école. C'est un danger, mais ce n'est pas un mal nécessaire. Kojève ne condamne donc pas la secte et l'école pour la seule raison qu'elles engendrent souvent l'esprit de chapelle : certaines personnes à l'intérieur de ce groupe peuvent, en effet, éviter de partager cet esprit. Toutefois, la secte et l'école sont absolument condamnables si la vérité se crée avec le temps ou encore si le philosophe doit découvrir dans le mouvement de l'Histoire la vérité même. Isolé dans sa chapelle, le philosophe ne pourra pas s'apercevoir que ce qui était « vrai » à son époque est en train de devenir un préjugé dépassé par le mouvement révélateur de l'Histoire. Le philosophe doit donc sortir dans la rue, se mêler à la foule et prendre en considération l'action sociale et historique. Il lui faut quitter le confort de la chapelle où « les disputes intellectuelles sont quand même moins "troublantes" que les luttes politiques du dehors » (p. 242)⁴⁵.

On pourrait objecter à Kojève, comme le fait d'ailleurs Strauss, l'exemple de Socrate qui était présent à l'Agora et n'était pas enfermé dans une secte. On ne peut donc l'accuser d'avoir partagé l'esprit de chapelle et d'avoir fui la vie de la cité. Quelle serait alors, selon Kojève, l'erreur de fond de la philosophie socratique ? D'après lui, Socrate s'est trop fié à la dialectique pour atteindre la vérité. Kojève critique la méthode socratique du dialogue parce qu'elle est inutile. Ce n'est pas parce que la position d'un des deux interlocuteurs est réfutée au terme d'un dialogue que cette position est maintenant clairement fausse. Cela prouve peut-être l'habileté du dialecticien à « coincer » son opposant ou l'ignorance de la personne réfutée ; cela ne prouve jamais avec certitude que le résultat atteint est valide.

Mais, remarque Kojève, les philosophes adeptes de la dialectique, comme Socrate, savent que leur méthode ne leur permet pas d'aboutir à des réponses claires et absolues : « Le fait de n'avoir pas résolu un problème ne doit pas inquiéter le philosophe. N'étant pas un Sage, il vit par définition dans un monde de questions qui restent, pour lui, ouvertes. Pour être philosophe, il lui suffit de se rendre compte de l'existence de ces questions et de...

45. Toutefois, il faut se demander si de telles sectes ou écoles isolées ont déjà existé, puisque Kojève affirme qu'en pratique, malgré leurs promesses de non-ingérence dans les affaires de l'État, les sectes et les écoles ne sont pas capables de respecter ce programme (p. 241). Les grands philosophes qui ont fait avancer l'histoire devaient de toute façon penser à l'extérieur d'une école ou d'une secte, puisque la philosophie fait avancer l'Histoire en tentant de saisir son époque telle qu'elle est, et qu'un philosophe enfermé dans son jardin ne veut pas tenter de comprendre son époque. Ainsi les philosophes rationalistes comme Platon et Descartes, qui se contentaient pourtant du critère de certitude subjective pour établir la vérité, ne furent pas des penseurs qui

chercher à les résoudre» (p. 264-265). Le dialecticien se contente de rechercher la vérité ; il ne semble pas troublé du fait que sa recherche ne puisse jamais aboutir. Mais ne serait-il pas possible que la Sagesse puisse devenir possession humaine ? Que la quête du philosophe aboutisse ? Si tel est le cas, alors l'erreur de Socrate est d'avoir cru que la Sagesse ne puisse être une possession humaine. Socrate montre par ce fait qu'il se méconnaissait lui-même, qu'il méconnaissait ses capacités et même ses propres désirs. Car si le philosophe désire atteindre la sagesse (et c'est ce qu'il veut par définition⁴⁶), s'il désire connaître réellement quoi que ce soit de la réalité humaine, il doit abandonner la dialectique comme méthode d'investigation et chercher la méthode qui lui permettra d'atteindre le savoir.

2. *L'Histoire comme critère de vérité*

La « certitude subjective » repose tout entière sur le sentiment d'évidence produit par l'intuition ou la révélation d'un Être éternellement identique à lui-même. Kojève juge ce critère de vérité insuffisant. En montrant ses faiblesses, il veut conduire son lecteur non pas à en conclure que la certitude est impossible à atteindre, mais qu'il faut l'atteindre de manière objective et non subjective. La certitude du savoir est bien l'objectif de la pensée philosophique (p. 256)⁴⁷, mais cette certitude doit être « remplie » et confirmée par le réel objectif. Dans cette perspective, tout savoir véritable est certain et ce qui n'est que vraisemblable n'est pas distinct de l'ignorance. Par conséquent, le critère de vérité doit acheminer le philosophe à des conclusions certaines, sans quoi il échoue à atteindre le but premier de la philosophie, à savoir la sagesse.

Le problème d'une intuition et d'une révélation n'est pas qu'elles prétendent toutes deux être certaines, mais qu'elles ne se donnent qu'à un individu isolé. Aucun penseur ayant eu une intuition ou une révélation ne peut convaincre un autre penseur que les principes sur lesquels reposent ses théories sont vrais, puisque, par définition, on ne peut démontrer ces principes à personne. Comme le résume Hugh Gillis, ces théories sont indémonstrables

vivaient enfermés dans un esprit de chapelle. Il faut conclure qu'adopter le critère de certitude subjective et l'esprit de chapelle ne sont pas concomitants, quoique l'un vienne souvent avec l'autre.

46. « [...] l'homme veut être non pas philosophe, mais Sage » (*ILH*, p. 281). Bien sûr, en suivant l'idée de Kojève, « l'erreur » de Socrate n'est pas exactement une erreur, car il n'aurait pu savoir à son époque que la Sagesse pouvait être une possession humaine.

47. Voir aussi Kojève, *Kant*, Paris, Gallimard, 1973, p. 96.

«parce qu'elles dépendent de principes "irréductibles" ou "indéduisibles" considérés comme allant de soi ou révélés. De telles intuitions sont indémonstrables discursivement ; on ne peut les prouver, on peut seulement leur faire appel. En elles-mêmes, elles sont des hypothèses ou des suppositions, ou encore des articles de foi ou des dogmes⁴⁸ ». Ces intuitions ou révélations constituent la base de théories qu'on ne peut prouver en pratique ou en faisant appel au réel objectif. La prémisse de la philosophie classique selon laquelle «l'Être est essentiellement immuable en soi et éternellement identique à lui-même» (p. 241) est donc indémonstrable. Elle ne peut constituer le fondement d'un véritable savoir, car elle échappe à toute expérience vérificatrice.

En somme, la certitude subjective ne conduit à aucun savoir, car « tant qu'un homme est seul à savoir quelque chose, il n'est jamais sûr de le *savoir* vraiment » (p. 256). L'individu isolé ne peut atteindre aucune certitude. Il faut donc que son savoir soit confirmé par autre chose que son sentiment subjectif d'évidence. Kojève indique de cette manière la deuxième caractéristique d'un critère de vérité valide. Celui-ci doit conduire à des vérités certaines qui peuvent être l'objet d'une vérification par tous les hommes. Par là, il semble que le véritable critère de vérité pour Kojève soit tout simplement la reconnaissance universelle : une théorie est vraie si elle est reconnue comme telle par tous les hommes existants⁴⁹. Le processus de vérification de la pensée suit ainsi exactement le modèle de la dialectique de la reconnaissance :

Le «premier» homme qui rencontre pour la première fois un autre homme s'attribue déjà une réalité et une valeur autonomes, absolues : on peut dire qu'il se croit être homme, qu'il a la «certitude subjective» de l'être. Mais sa certitude n'est pas encore un savoir. [...] L'homme, pour être vraiment, véritablement «homme», et se savoir tel, doit donc imposer l'idée qu'il se fait de lui-même à d'autres que lui : il doit se faire reconnaître par les autres (dans le cas limite idéal : par tous les autres)⁵⁰.

48. Gillis, *art. cit.*, p. 101. La traduction est de nous. Voir aussi Rosen, *op. cit.*, p. 95.

49. De même, en matière de vérité morale, Kojève écrit : « J'ai dit que le concept de *perfection* morale n'a un sens qu'à condition d'être *universellement* valable, c'est-à-dire accepté comme modèle par *tous* » (*ILH*, p. 274).

50. *ILH*, p. 18 ; voir aussi p. 16-17. Bien sûr, si la reconnaissance universelle d'une théorie est une condition de possibilité du savoir en principe, il est impossible de trouver une telle reconnaissance en pratique. Comprendre la philosophie hégélienne demande un minimum d'efforts ; si tous les citoyens de l'État final peuvent en principe reconnaître la philosophie hégélienne comme vraie, leur sagesse n'est que virtuelle et demande à être actualisée (*ILH*, p. 304). Il faut alors du moins l'observer dans la « constitution » fondatrice de l'État qui réunit tous les hommes : « Pour s'avérer vraie, la philosophie doit être reconnue universellement, c'est-à-dire reconnue en fin de compte par l'État universel et homogène » (*ILH*, p. 414). La lutte pour la reconnaissance

Pour qu'un homme soit satisfait, la «certitude subjective» qu'il possède d'être un être humain doit être confirmée par tous les hommes. Elle doit être reconnue universellement. Il en va de même pour les théories du Sage : elles doivent être reconnues universellement pour être vraies. Tout comme il n'y a pas satisfaction totale pour l'homme au niveau politique tant que la reconnaissance morale de sa personne n'est pas universelle, il n'y a pas satisfaction totale pour le philosophe sans la reconnaissance universelle de sa théorie. Toute connaissance n'est que reconnaissance.

La troisième caractéristique du critère de vérité est qu'il doit procurer un savoir total : «[Hegel] est le seul philosophe qui a compris que le principe du tout ou rien vaut pour le savoir : ou bien on sait *tout*, ou bien on ne *sait* rien ; car ce n'est qu'en voyant qu'on sait *tout*, qu'on voit, qu'on sait *vraiment* quelque chose⁵¹ ». On ne peut être certain de son savoir, ni obtenir la reconnaissance de tous les hommes, si ce savoir n'est pas en mesure de tout expliquer. Un savoir partiel laisse nécessairement des questions sans réponses. Or les réponses à ces questions non résolues risquent d'invalidier les résultats jusque-là obtenus. Le savoir doit être total pour être certain et c'est pourquoi Kojève insiste sur l'athéisme comme une condition de possibilité de la connaissance. En recourant à Dieu d'une manière ou d'une autre, tous les prédécesseurs de Hegel font référence à un être infini qui, comme tel, les empêche d'obtenir un savoir total. L'esprit humain doit être fini ; une théorie qui recourt à un concept qui ne peut être délimité condamne celle-ci à l'ignorance.

n'est donc pas uniquement un concept politique pour Kojève, mais la réalité de la vie intellectuelle (p. 249 et 257, note 1). Le philosophe doit lutter pour que sa pensée soit reconnue universellement, car c'est une condition *sine qua non* pour prouver la validité de celle-ci. Cela ne revient-il pas finalement, pour le philosophe, non pas à démontrer intellectuellement la vérité de sa pensée, mais à convaincre tout le monde qu'il a raison et éliminer d'une manière ou d'une autre tout contradicteur (p. 266) ? Autrement dit, ne s'agit-il pas pour le philosophe d'imposer sa pensée aux hommes, du moins à ceux qui ne le comprennent pas ? Comme le montre notre citation : «l'homme [...] doit donc imposer l'idée qu'il se fait de lui-même à d'autres que lui » (voir aussi *ILH*, p. 279). L'obligation du philosophe de chercher la reconnaissance universelle de sa pensée, d'une part, et le fait que personne par «nature» n'est incapable de devenir sage, d'autre part, causent un certain malaise à la lecture de Kojève. Ceux qui ne comprennent pas, au lieu de manquer tout simplement de l'évidence intellectuelle nécessaire à la compréhension, sont malhonnêtes ou «hypocrite[s] envers eux-mêmes » (p. 252). L'ignorance est-elle un problème moral ou un problème intellectuel ? Acquérir le savoir est-il une question de bonne volonté, comme le soutient Kojève (*Histoire raisonnée de la philosophie païenne*, tome I, Paris, Gallimard, 1968, p. 50), ou est-ce une question d'avoir les bonnes aptitudes, comme le soutient Strauss (*Droit naturel et Histoire*, p. 121 ; *Mise au Point*, p. 296) ? Cette question est au cœur du débat politique de Kojève et de Strauss, car sa solution viendrait répondre au problème de l'éducation du tyran ou de la masse.

51. *ILH*, p. 356 ; voir aussi p. 145 et 450. Cette affirmation est importante pour notre thèse puisque Strauss affirme, contrairement à Kojève, qu'un savoir est possible sans la connaissance du Tout. En d'autres mots, Strauss, au contraire de Kojève, voit un milieu entre le savoir et l'ignorance, qui est l'ignorance simple.

Tout savoir, pour être vrai, doit donc être certain, total et reconnu universellement comme tel. Quel peut bien être le critère permettant de satisfaire ces conditions? Quelle méthode permettra au philosophe d'atteindre le vrai? Selon Kojève, il devient clair que la seule méthode pouvant satisfaire ces exigences est celle de la *vérification historique*. Seule l'Histoire nous fournit les moyens pour résoudre les problèmes philosophiques. En recourant à celle-ci, le philosophe évite en effet d'appuyer ses dires sur une intuition ou une révélation indémontrables. La preuve de sa théorie réside dans le dévoilement de faits concrets plutôt que dans un article de foi indémontrable. L'expérience empirique et concrète de l'Humanité est donc le seul critère réel de toute vérité.

La question devient dès lors de savoir comment l'Histoire réussit à trancher les débats théoriques des philosophes. «Aucune discussion purement verbale, aucune méditation solitaire, ne peuvent mener à la vérité, la Lutte et le Travail étant ses seuls "critères"⁵²», telle est la réponse de Kojève. L'action historique de l'homme, incarnée par la Lutte et le Travail, teste la validité d'une théorie par son *succès*. Les conceptions sur la nature sont vérifiées par le Travail, alors que les conceptions sur l'homme sont vérifiées par la Lutte (p. 266). Par exemple, si le résultat d'une Lutte est une victoire politique ou si le fruit d'un travail est une invention ou un chef-d'œuvre admiré de tous, alors la théorie qui les sous-tend est vraie; si cette théorie échoue à transformer le monde, alors elle est fausse. Kojève reprend en fait à son compte la célèbre phrase de Schiller : «*[Die] Weltgeschichte ist [das] Weltgericht*⁵³». L'Histoire est le tribunal de toutes les conceptions humaines : celles qui ne résistent pas à l'épreuve du temps sont réfutées⁵⁴. Les hommes qui s'emparent d'un idéal et qui réussissent à transformer le monde social ou naturel à l'image de celui-ci ont raison. Ceux qui échouent à réaliser au cours de l'Histoire l'idéal qu'ils défendent ont tort⁵⁵.

52. *ILH*, p. 462. Voir aussi p. 117.

53. *ILH*, p. 461. Kojève traduit par : «L'Histoire universelle est un tribunal qui juge le Monde».

54. Voir à ce sujet Pippin, *op. cit.*, p. 251 ; Gillis, *art. cit.*, p. 87 ; Roth, *op. cit.*, p. 120-121.

55. Comme le remarque Michael Roth, l'Histoire comme tribunal de la vérité conduit celui qui défend une telle position à toujours défendre l'homme le plus fort, ou la cause qui a du succès, même si celle-ci peut paraître «immorale». En fait, tous les moyens sont bons s'ils atteignent leur objectif : par exemple, si un homme assassine son roi et qu'il est condamné à mort, alors «il est effectivement un criminel»; mais si son «crime» déclenche une révolution victorieuse, alors «il est effectivement un héros, un modèle de vertu et de civisme, un idéal humain» (*ILH*, p. 465). Comme le dit carrément Kojève : «Le succès absout le crime» (*ILH*, p. 95). Autrement dit, le seul crime est d'échouer. Kojève, encore une fois, ne considère pas une objection morale comme une objection valable. Tous les moyens sont bons s'ils apportent le succès. Strauss rejette cette vision des choses : «l'opinion selon laquelle la fin sanctionne les moyens est une expression relativement parfaite de l'immoralisme» (Strauss, *Nihilisme et Politique*, Paris, Rivages, 2001, p. 54). Alors que Kojève affirme que la

Mais une telle conception de l'Histoire ne conduit-elle pas au relativisme complet ? Comment pouvons-nous déterminer quelle conception a du succès et quelle conception est un échec ? Comme l'explique Kojève : « Mais comment juger du succès ? Il faut pour cela que l'Histoire soit terminée. Alors on voit ce qui se maintient dans l'existence : la réalité définitive⁵⁶ ». Pour Kojève, le seul moyen de soutenir une philosophie historiciste sans tomber dans le relativisme est d'affirmer que l'Histoire a une fin. L'Histoire ne peut être un critère de vérité sans être terminée ou achevée. Ce n'est seulement qu'à son terme que nous sommes capables de juger de la validité des conceptions humaines. Au cours de l'Histoire, chaque idéal qui a du succès a toujours un succès partiel, en ce sens qu'il ne réussit jamais parfaitement à transformer le monde à son image. L'Action agissant au nom de cet idéal crée toujours une nouvelle réalité qui dépasse l'image du monde qu'offre l'idéal. À la fin de l'Histoire, toutefois, aucune action transformatrice de la réalité n'est encore possible. La théorie ne peut donc plus être réfutée par le progrès de l'Histoire. Elle est définitive et son contenu permet de juger quelle action fut un succès par le passé. Puisque la fin de l'Histoire signifie l'avènement de l'État universel et homogène, toute théorie politique ou tout travail qui visait à sa réalisation est validé, tandis que toute théorie qui condamnait ou était en contradiction avec l'État universel et homogène se révèle une erreur.

Au cours de l'histoire, cependant, ces erreurs apparaissaient comme des vérités et étaient vraies pour leur époque. Par exemple, il était *vrai* de dire à l'époque des Grecs que

tyrannie n'est condamnable que dans un certain contexte, c'est-à-dire lorsqu'elle n'a pas de succès (p. 279), Strauss la rejette sans condition, au risque de passer comme un prude d'une époque révolue (p. 309), parce qu'elle signifie l'emploi de moyens immoraux. Voir Jean-Claude Monod, « Kojève, Strauss et le jugement de l'histoire », dans Jocelyn Benoist et Fabio Merlini (éd.), *Après la fin de l'histoire*, Paris, Vrin, 1998, p. 192-193 ; Pippin, *op. cit.*, p. 248. Kojève qualifie de « romantique » l'attitude d'un Kant qui appuie le résultat de la Révolution française sans approuver les moyens qui ont permis ce résultat (*ILH*, p. 150). Tout progrès historique implique des « luttes sanglantes » qu'il serait ridicule et malhonnête de désavouer. On peut se demander dès lors s'il n'y a pas une grande différence sur le plan moral ou pratique entre un historicisme sans *télos* et un historicisme qui possède un critère pour juger de toute action politique. En connaissant le sens du processus historique, Kojève peut certes condamner toute action qui est « rétrograde » ou « réactionnaire ». Mais ces actions sont de toute façon vouées à l'échec : le pire qu'il peut arriver à l'humanité est de rester au stade où elle est rendue (*ILH*, p. 400). Mais surtout, l'historicisme avec un *télos*, comme celui sans *télos*, abolit la distinction entre ce qui est et ce qui devrait être : peu importe, en somme, le chemin que prend l'Histoire pour achever son processus ; peu importe, par exemple, si c'est la Russie communiste ou l'Occident capitaliste qui réussira à établir l'État universel et homogène. Comparer Kojève, *Correspondance Strauss-Kojève*, p. 301 avec Martin Heidegger, *Introduction à la métaphysique*, Paris, Gallimard, 1980, p. 49 et 56. Kojève déclarait, avec, sans aucun doute, en partie l'intention de choquer, que « depuis [la prise de conscience de Hegel que l'Histoire était achevée en 1806], qu'est-ce qui se passe ? Rien du tout, *l'alignement des provinces* » (« Entretien avec Gilles Lapouge », *La quinzaine littéraire*, n° 53, 1968, p. 18).

56. *ILH*, p. 95 ; voir aussi p. 466.

seuls quelques hommes sont libres. Mais l'action politique agissant au nom de cette idée a transformé le monde d'une telle manière qu'une partie de cette idée s'est révélée fausse par la suite. Ainsi, à la fin de l'Histoire, il est faux de dire que seuls quelques hommes sont libres. La vérité est maintenant que tous les hommes sont libres. Ce qu'il y avait de vrai dans l'idée que les Grecs se faisaient de l'homme (qu'il y a des hommes libres) a été conservé, tandis que ce qu'il y avait de faux (que seuls quelques-uns sont libres) a été supprimé.

C'est ce qui permet à Kojève de dire que « toute vérité au sens propre du terme est une *erreur corrigée*⁵⁷ ». L'Histoire est un mouvement dialectique qui supprime ce qu'il y a de faux dans une théorie et conserve ce qu'il y a de vrai pour élever cette théorie modifiée à un nouveau stade où elle sera examinée à nouveau par l'action politique et sociale. L'Histoire épure ainsi toutes les conceptions humaines⁵⁸. Celles-ci connaissent un progrès nécessaire à mesure que l'Histoire avance. Les philosophies qui sont apparues au cours de l'Histoire se sont progressivement corrigées, jusqu'à ce que Hegel effectue la synthèse intégrale récupérant tout ce qu'il y avait de vrai en elles et rejetant tout ce qu'il y avait de faux⁵⁹.

La méthode de la vérification historique est la seule méthode qui permet à l'homme d'aboutir à la connaissance. Premièrement, en évitant toute référence à une transcendance comme telle indémontrable et en ne regardant que ce qui est concret et visible, l'Histoire offre la certitude. Comme l'exprime Kojève, « tout ce qui est, en fait, soustrait à la vérification sociale et historique est à jamais relégué dans le domaine de *l'opinion* » (p. 256). Or toute transcendance échappe par définition au pouvoir discrétionnaire de l'Histoire. Le contenu de cette transcendance peut faire l'objet d'une discussion infinie, mais jamais l'objet d'une science certaine. Deuxièmement, en réalisant concrètement ce qui est vrai dans une théorie, l'Histoire permet à tous les hommes de reconnaître ce qui est vrai. Ce qui a de la puissance, ce qui contrôle le monde, ce qui a du succès est indéniable, tout comme le pont d'un ingénieur qui tient en place ne peut être « réfuté » (p. 257, note 1). Troisièmement, en

57. *ILH*, p. 463.

58. *ILH*, p. 450.

59. Si l'Histoire est dialectique, Kojève insiste pour dire que la pensée du Sage ne l'est pas : « La *méthode* hégélienne n'est [...] nullement "dialectique" : elle est purement contemplative et descriptive, voire *phénoménologique* au sens husserlien du terme » (*ILH*, p. 449). La pensée du Sage à la fin de l'Histoire se contente de refléter le mouvement de l'Histoire. En elle-même, elle n'est donc nullement discursive ou dialectique. La pensée est purement descriptive : si elle apparaît dialectique, c'est parce qu'elle décrit le mouvement de l'Être qui est dialectique.

étant achevée, l'Histoire prouve qu'elle est totale, qu'il n'y a rien d'autre qu'elle. La sagesse devient possible, car tout a été dit. Le système du savoir forme alors une totalité qui explique le Tout, c'est-à-dire l'Histoire. Au lieu de faire référence au faux-Tout qu'est Dieu pour atteindre la connaissance, il faut se tourner vers la totalité des êtres humains, la totalité de leur Action dans l'Histoire .

Cette exigence de totalité, c'est-à-dire que le savoir, pour être savoir, doit être «une réponse *totale*, une réponse à *toutes* les questions possibles relatives à l'existence humaine⁶⁰», conduit Kojève à formuler d'une autre façon son critère de vérité dans l'*Introduction*. Pour que le savoir soit vrai, il doit être *circulaire*. La circularité du savoir signifie que le discours qu'on développe aboutit au point d'où on est parti⁶¹ ; le discours forme alors un cercle à l'intérieur duquel on ne peut distinguer ni le début ni la fin. N'importe quelle question peut être intégrée dans ce cercle et y trouver sa réponse. Ainsi le critère de circularité répond à toutes les exigences d'un Savoir absolu. En tant qu'absolu, ce savoir doit être détaché de toute chose. Il ne peut être relié à rien d'autre que lui-même : rien d'extra-humain, d'extra-*logos*. En tant que totalité fermée, le discours ne peut plus changer : il reste identique à lui-même. Par conséquent, un discours qui n'est pas circulaire, c'est-à-dire qui n'est pas total ou qui fait référence à autre chose que lui-même, est faux ; le discours qui est circulaire et total est le seul qui puisse être déclaré vrai.

Il n'y a pas de sagesse tant que les deux conditions suivantes ne sont pas remplies : «D'une part l'universalité et l'homogénéité de l'État où vit le Sage, et d'autre part la *circularité* de son Savoir⁶² ». Ces deux conditions sont en fait les deux aspects du critère unique qu'est la *circularité*. Sous son aspect *réel*, la circularité signifie que l'Histoire doit être achevée de sorte qu'elle forme une totalité indépassable et qui restera identique à elle-même pour l'éternité. Sous son aspect *idéal*, la circularité signifie qu'un discours vrai doit intégrer tous les discours cohérents de l'histoire de l'humanité dans un tout unifié et indépassable. En somme, un discours est vrai si l'Histoire est achevée et s'il est capable d'intégrer tous les autres discours humains cohérents.

Or la circularité n'est pas encore achevée à notre époque sous son aspect *réel*. Comme nous l'avons vu, Kojève reconnaît qu'à notre époque «[l'État universel et

60. *ILH*, p. 287.

61. *ILH*, p. 284 et 469.

62. *ILH*, p. 289.

homogène] est loin d'avoir une "existence empirique"⁶³ ». Tout ce qu'on peut dire de l'État universel et homogène est qu'il est possible, ou qu'il n'a pas encore été réfuté par l'Histoire. En d'autres termes, on peut seulement dire que l'Histoire est «virtuellement achevée» (p. 267), mais on ne peut l'affirmer avec certitude. D'ici donc à ce que l'Histoire se termine, la thèse de la fin de l'Histoire reste discutable ; c'est une opinion plutôt qu'un savoir⁶⁴. Voilà pourquoi Kojève soutient prudemment que sa lecture de l'Histoire n'est que «plausible» (p. 269). Sur le plan réel ou concret, rien ne permet encore de déterminer avec certitude la signification de l'Histoire.

Ce n'est que sur le plan *idéal* que Kojève affirme que le savoir absolu s'est réalisé. S'il n'est pas encore possible de constater que l'histoire est achevée, on peut constater que le savoir de Hegel est circulaire, c'est-à-dire qu'il intègre tous les discours humains cohérents. En fait, c'est le savoir de Hegel corrigé ou «mis à jour» par Kojève qui est circulaire⁶⁵. Bien qu'il attende son Napoléon pour compléter l'Histoire, Kojève laisse entendre que son savoir est circulaire, c'est-à-dire absolu et vrai. Et que, par conséquent, en dépit des apparences et contre le bon sens, il faut conclure que l'Histoire est achevée, même au plan politique, et que l'Homme a remplacé Dieu, car il est maintenant absolument sage et satisfait⁶⁶.

3. Retour sur les concepts politiques fondamentaux de Kojève et sur l'intention guidant Tyrannie et Sagesse

Ces considérations établies, nous sommes en mesure de mieux comprendre les thèses politiques de Kojève. La plupart des lecteurs de Kojève regardent ces thèses comme des thèses en soi. Mais ces thèses sont en fait des conditions de possibilité de la connaissance humaine. Si la fin de l'Histoire n'existe pas encore en acte, alors elle n'est pas une constatation, mais un *idéal* avant tout suggéré par l'idée de la science. Elle est une présupposition nécessaire pour pouvoir penser la science. Si l'homme ne peut se référer qu'à

63. *ILH*, p. 467-468.

64. C'est ainsi que se termine d'ailleurs le livre de Francis Fukuyama. Nous ne pouvons pas savoir si nous sommes à la fin de l'Histoire, ou seulement à une autre étape qui sera à nouveau dépassée. Voir Fukuyama, *op. cit.*, p. 380.

65. La pensée de Hegel contient en effet des défaillances selon Kojève. Sa «philosophie de la nature» ou son dualisme ontologique, par exemple, sont en contradiction avec ses prémisses fondamentales. Voir *ILH*, p. 291 et 400.

66. *ILH*, p. 291.

l'Histoire pour savoir, celle-ci doit être achevée. Le mouvement historique n'aurait sinon aucun *sens* : « Certes, la Vérité ne surgit de ce "dialogue" actif, de cette "dialectique" historique, qu'au moment où celle-ci s'achève » (p. 266). Kojève est obligé, par la nature même de son idée de la science, de penser que l'Histoire est terminée ou va se terminer⁶⁷.

Il en va de même pour la dialectique du Maître et de l'Esclave. Pour que l'histoire se termine, il faut qu'il n'y ait plus aucune possibilité de changement au niveau politique. En d'autres termes, il faut que le désir qui pousse les humains à créer des empires et à les renverser soit pleinement satisfait. Or il n'y a pas de désir qui est plus « politique » que le désir de reconnaissance. Toutes les luttes politiques peuvent facilement être réduites à la recherche de la satisfaction de ce désir. Comme nous l'avons vu, Kojève considère même le Travail ou encore le désir de richesse comme un épiphénomène du désir de reconnaissance. C'est pourquoi Kojève écrit : « La vérité de l'homme, ou la révélation de sa réalité, *présuppose* donc la lutte à mort⁶⁸ ». La dialectique Maître-Esclave, issue de la lutte pour la reconnaissance, est avant tout une condition de possibilité de la connaissance humaine. L'homme ne peut connaître, et donc se connaître, si on ne présuppose pas cette dialectique.

La conception de la « nature » ou de la réalité humaine de Kojève est une condition de possibilité de la connaissance, de même que l'établissement de l'État universel et homogène. Comme nous l'avons vu dans la première partie, seul un tel État peut satisfaire pleinement le désir de reconnaissance et mettre un terme au processus historique. Kojève n'hésite donc pas non plus à parler de cet État avant tout en termes épistémologiques : « [L'État universel et homogène] est nécessaire pour le Sage en tant que Sage, il est nécessaire pour engendrer la Sagesse⁶⁹ ». L'État universel et homogène est lui aussi une condition de possibilité de la connaissance, que Kojève déduit *a priori* de l'idée de la science. Autrement dit, ce n'est pas à partir de sa lecture de l'Histoire que Kojève annonce la nécessité de l'avènement d'un État universel et homogène, mais à partir des exigences posées par l'idée de la science. Sans son avènement, l'Histoire ne pourrait s'achever et la connaissance serait impossible. L'établissement d'un État universel et homogène n'est pas

67. Voir Rosen, *op. cit.*, p. 97-98.

68. *ILH*, p. 19. Les italiques sont de nous.

69. *ILH*, p. 303. Voir aussi la *Correspondance Strauss-Kojève*, p. 300, où Kojève parle de l'établissement de l'État universel et homogène comme d'un critère de vérité.

nécessaire non plus parce que ce régime est le plus apte à rendre les hommes heureux⁷⁰, mais plutôt parce que son avènement permet à l'Histoire de s'achever, et ainsi, à la sagesse d'être atteinte. Les grands concepts politiques de Kojève sont donc présentés en premier lieu à la lumière de son idée de la science. Pour qu'il y ait savoir, nous devons présupposer que l'Histoire s'achèvera par l'établissement de l'État universel et homogène, lequel vient satisfaire le désir humain le plus fondamental, celui de la reconnaissance. Ces concepts sont les présupposés nécessaires de toute philosophie qui veut parvenir à la science.

L'intention de Kojève en écrivant *Tyrannie et Sagesse* – et le fait que Kojève ait continué d'écrire par la suite – devient problématique lorsque nous considérons que seule l'Histoire peut trancher un problème philosophique. Kojève prétend que le dialogue entre philosophes est vain. Ce dialogue millénaire n'a jamais permis d'aboutir à une solution quelconque. Kojève dit même que la discussion qu'il a entreprise avec Strauss dans *Tyrannie et Sagesse* est inutile (p. 265). Dans ce cas, pourquoi Kojève écrit-il? Pourquoi ne laisse-t-il pas l'Histoire montrer clairement à son lecteur qu'il a raison? En fait, la discussion du problème de la connaissance n'est pas vaine, puisqu'elle a permis de comprendre que tout désir de connaissance est un désir de reconnaissance. C'est pourquoi Kojève est finalement capable de trancher, non pas sur le plan psychologique, mais sur le plan épistémologique, le problème de l'intention motivant l'activité du philosophe. À la lumière de ces réflexions sur les conditions de possibilité de la connaissance, le lecteur de *Tyrannie et Sagesse* – qui est nécessairement un philosophe du fait même qu'il est en train d'essayer de prendre conscience de lui-même en lisant Kojève⁷¹ – comprend que son savoir dépend du progrès de l'Histoire. Il comprend également que le Savoir absolu est quelque chose de possible et qu'il s'agit d'œuvrer à terminer l'Histoire pour en avoir la confirmation. L'intention de Kojève se clarifie ainsi: il veut convaincre son lecteur en s'adressant à sa raison et en lui montrant que celle-ci ne peut rien affirmer à moins de prendre l'Histoire comme critère de vérité; non seulement l'Histoire, mais son achèvement duquel dépend tout savoir humain. Une fois compris cette nécessité, nous devons donc chercher à terminer le processus historique en travaillant à l'établissement de l'État universel et homogène.

70. *Correspondance Strauss-Kojève*, p. 300

71. *ILH*, p. 286 et 288.

III. Le problème théologique

Il y a cependant deux objections que le lecteur pourrait adresser à Kojève. Comme nous allons le montrer, ces deux objections sont liées et reçoivent ainsi une seule et unique réponse de la part de Kojève. D'une part, donc, pourquoi devrions-nous travailler à l'établissement de l'État universel et homogène lorsque nous savons que l'Histoire a évolué sans l'effort conscient des philosophes en ce sens depuis son début ? Pourquoi s'impliquer politiquement lorsque nous savons que « les conseils "raisonnables" des philosophes ont toujours été réalisés *tôt ou tard* par les tyrans » (p. 278) ? Ne peut-on pas laisser aller le cours des choses ? D'autre part, les positions théistes et athées sont présentées par Kojève dans *Tyrannie et Sagesse* comme les deux seules positions philosophiques possibles. Toutefois, fait curieux, si Kojève opte pour l'athéisme, il ne donne aucune raison pour laquelle cette position est préférable au théisme⁷². Les deux positions sont présentées comme vraisemblables et mutuellement exclusives. Nous comprenons donc que nous devons choisir une seule de ces deux positions : mais nous ne savons pas exactement pourquoi nous devrions choisir la position athée plutôt que la position théiste.

C'est en répondant à la deuxième question que nous pouvons résoudre la première. Kojève explique que la philosophie platonicienne – qui est reprise par Strauss – est théiste parce qu'elle a besoin d'un Dieu pour justifier la validité de ses intuitions. Elle soutient que l'homme ne peut pas se connaître sans passer par Dieu, et que la connaissance de Dieu est plus importante que la connaissance de l'homme. La philosophie platonicienne est donc avant tout un discours sur Dieu, c'est-à-dire une théologie. À l'opposé, la philosophie de Hegel est athée. Elle repose sur la révélation d'un Être qui se manifeste progressivement avec le temps, qui est entièrement temporel. La philosophie hégélienne n'a pas d'autre but que de révéler à l'homme que tout est humain. Elle est donc athée, et puisqu'elle cherche la connaissance de soi, elle est proprement une philosophie. Bien que Kojève pense que l'athéisme soit la seule position tenable, il est forcé d'admettre qu'il ne peut le savoir de science certaine, du moins jusqu'à ce que l'Histoire soit achevée parfaitement. En faisant le pari que l'homme peut connaître de manière absolue, Kojève fait dépendre de l'issue de ce pari toute sa philosophie. Il encourage donc les hommes à chercher à compléter l'Histoire,

pour savoir si l'homme est finalement capable de se passer de Dieu. Car les hommes doivent délibérément s'impliquer dans l'achèvement du processus historique : en effet, il n'y a aucune nécessité à ce que celle-ci se termine puisque l'athéisme kojévien signifie en même temps le refus d'une nature ou d'un Esprit qui guiderait intentionnellement l'Histoire vers sa fin.

1. Théologie contre philosophie

Comme nous l'avons vu dans la deuxième section, Kojève ramène la question du critère de la vérité à un débat entre deux positions : celle de Platon et celle de Hegel. Kojève voulait montrer que le critère de vérité platonicien ne peut être rationnel. Certes, Hegel et Platon s'accordent quant à la définition de la sagesse comme conscience totale de soi. Mais la position de Platon n'est pas, en dernière analyse, une position philosophique ou rationnelle, car, selon Platon, la pleine conscience de soi est impossible à réaliser. Seul Dieu réalise la pleine conscience de lui-même ; seul Dieu est sage. La tâche du philosophe est donc d'appréhender l'essence de ce Dieu. Celui-ci est conçu comme un être qui reste éternellement identique à lui-même et se révèle de tout temps de la même façon. Le progrès du philosophe, en ce sens, n'est pas vers une meilleure connaissance de soi, mais vers une meilleure connaissance de Dieu. La philosophie platonicienne est, pour cette raison, une *théologie*.

En fait, ce n'est pas seulement la philosophie platonicienne, mais toutes les philosophies précédant celle de Hegel qui sont théistes. La conception platonicienne de la connaissance et de l'Être a le mérite de résumer ce qui constitue le fondement de toutes les philosophies (et des religions) préhéglennes. En effet, selon Kojève, dans l'ensemble, toutes ces philosophies avaient recours à Dieu pour venir valider leurs intuitions. Elles faisaient référence à un Être intemporel et éternellement identique à lui-même qui, par sa stabilité, garantissait la certitude de leurs représentations. Même si la modernité a pris en général un virage vers l'athéisme et que les philosophes modernes ont cherché de plus en plus à connaître le *moi* plutôt que Dieu, aucun philosophe n'a réussi à développer une

72. « [...] Kojève does not explain or attempt to justify this radically humanistic historicism » (Pippin, *op. cit.*, p. 249).

philosophie radicalement athée, et donc une philosophie digne de ce nom, avant Hegel⁷³. Seul le grand penseur allemand a su jeter les bases d'une philosophie libérée de toute théologie.

Puisque Hegel accepte non seulement l'idéal du Sage comme l'Homme ayant pleinement conscience de lui-même, mais qu'il pense en plus que cette pleine conscience de soi peut être réalisée par l'Homme, le philosophe allemand n'a pas besoin de recourir à Dieu pour expliquer comment l'Homme peut atteindre la Sagesse. Il suffit de dire que « l'Être lui-même est essentiellement temporel (Être = Devenir⁷⁴) et se crée, en tant que révélé discursivement, au cours de l'histoire » (p. 242). L'Être se révèle progressivement à l'Homme. Il n'est pas donné de toute éternité à l'intelligence humaine, mais se dévoile avec le temps. Il n'est donc pas nécessaire de recourir à une intuition directe d'un Être éternel pour pouvoir affirmer que l'on sait quelque chose. Il est même nécessaire de ne pas recourir à un Être divin si l'on veut *savoir* au sens fort du terme.

Selon la philosophie hégélienne, il n'y a pas de Dieu transcendant, ni de principe transcendant du Bien ou de la Vérité⁷⁵. L'homme peut arriver à un savoir stable et absolu en ne faisant aucune référence à un Être éternel quelconque. Comment fait-il alors pour atteindre un savoir stable, s'il n'y a rien qui transcende le mouvement ? C'est parce que l'Homme est capable de se transcender lui-même, sans pourtant recourir à aucun concept transcendant, qu'il peut atteindre un savoir stable. Parce qu'il est fondamentalement libre, l'Homme est capable de nier ce qui est donné. Sa liberté est négativité créatrice : il nie ce qui est donné pour créer une nouvelle réalité supérieure à la précédente. Il se transcende ainsi

73. « Platon [...] a très bien vu que son discours dialectique, pédagogique, philosophique, ne pouvait avoir un sens qu'à condition d'être théologique, étant toujours rapporté en fin de compte au *en-agathon*, à l'Un parfait transcendant » (*ILH*, p. 285). « La dialectique prépare seulement la vision du Bien, mais n'y mène pas nécessairement : cette vision est une sorte d'illumination mystique ou d'extase [...]. Platon est certainement un Théologien » (*ILH*, p. 458). Descartes, quant à lui, a explicitement recours à un Dieu pour garantir la validité de ses intuitions. Et les penseurs les plus près de Hegel dans le temps, comme Kant, sont aussi ceux qui sont les plus près d'une philosophie radicalement athée ; mais Kant, avec la notion de chose-en-soi, ne réussit pas à se débarrasser de l'idée de Dieu. Voir *ILH*, p. 211 et 285, ainsi que Kojève, *Kant*, p. 9 et 39. Kojève est bien conscient qu'il y a eu des penseurs qui se déclaraient athées avant Hegel ; mais comme l'explique Hugh Gillis : « [...] [Kojève] nevertheless believed that the fundamental thrust of an ontology based on identity was towards theism » (*art. cit.*, p. 90). En étant le premier penseur à relever l'importance primordiale de l'Histoire, et donc du mouvement, quant à la façon pour l'homme de saisir le réel, Hegel est bel et bien le premier penseur à développer une ontologie athée.

74. Cette équation est bien explicitée par Stanley Rosen : « [...] Being and Nothing are abstract moments of the fundamental actuality of Becoming » (*op. cit.*, p. 96).

lui-même, se transforme et devient autre que ce qu'il était. En rejetant les conceptions traditionnelles de la transcendance et en prenant conscience de la liberté humaine, c'est-à-dire de la capacité de l'homme à s'autotranscender, l'homme parvient à la connaissance absolue de soi⁷⁶.

Parce qu'elle vise et accomplit la connaissance de l'Homme par ses propres moyens, la philosophie hégélienne est proprement une philosophie : « L'opposition Platon-Hegel n'est donc pas une opposition à l'intérieur de la Philosophie. C'est une opposition entre la Philosophie et la Théologie, c'est-à-dire, en fin de compte, entre la Sagesse et la Religion⁷⁷ ». Ce conflit est fondamental parce qu'il exprime les deux seules options possibles pour l'esprit humain : soit que l'Homme peut atteindre la Sagesse, soit que celle-ci ne peut être que le bien de Dieu⁷⁸.

2. Le choix de l'athée

Bien que Kojève pense qu'il faut choisir la philosophie plutôt que la religion, ou Hegel plutôt que Platon, il ne donne aucune raison précise pour son choix en faveur de l'existence d'un Être qui se crée et se dévoile dans le temps plutôt qu'en faveur d'un Être éternel et immuable. Ce refus, de la part de Kojève, de trancher rationnellement entre le théisme et l'athéisme n'est peut-être pas une omission. Plusieurs commentateurs ont défendu la thèse selon laquelle la philosophie de Kojève est délibérément un

75. Il s'agit bien sûr ici, comme partout ailleurs dans notre travail, de l'interprétation idiosyncratique que fait Kojève des textes de Hegel. Comme le souligne Hugh Gillis : « [...] on the basis of Hegel's texts, a theological reading always remains possible and on the strictly philological level is irrefutable » (*art. cit.*, p. 85).

76. « D'autre part, l'homme "dialectique" se crée en tant qu'humain en se niant en tant que naturel, ou "donné" en général ; c'est ainsi qu'il *devient*, qu'il est "historique", en devenant dans le temps autre qu'il n'est à un moment quelconque ; mais il reste homme en se dépassant ; et c'est pourquoi le spirituel se réalise en transcendant la réalité naturelle sans jamais pouvoir transcender la réalité humaine [...] » (Kojève, « Hegel, Marx et le Christianisme », *Critique*, n° 3-4, 1946, p. 346).

77. *ILH*, p. 284.

78. Kojève résume habilement les deux options qui s'offrent à nous : « Ainsi, ou bien il n'y a pas de Vérité, pas de Savoir (*Wissen*) proprement dit, et la seule attitude possible est celle du Scepticisme, avec sa contrepartie de la Foi (*Glauben*) irrationnelle (= in-cohérente) qui n'arrive jamais à "boucler la boucle" de son discours ou raisonnement, la "lacune" du raisonnement étant précisément la notion "révélée" du divin, ou bien l'histoire a une fin et l'Esprit est fini dans sa manifestation objective, étant l'esprit *humain* » (« Hegel, Marx et le Christianisme », p. 347). La théologie platonicienne n'est différente du scepticisme ouvertement déclaré que parce qu'elle croit qu'elle peut dire quelque chose sur Dieu. Mais toute théologie, c'est-à-dire tout « discours sur Dieu » est impossible : « De toutes façons, il n'y a pas [...] de science (*Wissenschaft*) de Dieu » (*ibid.*).

décisionnisme⁷⁹. Cette thèse ne fait pas violence au texte de Kojève, puisque celui-ci affirme à un endroit dans son *Introduction* que le choix entre théisme et athéisme est sans fondement rationnel : « La décision est absolument unique ; et simple au possible : il s'agit de se décider pour soi (c'est-à-dire contre Dieu) ou pour Dieu (c'est-à-dire contre soi-même). Et il n'y a pas de "raison" de la décision autre que la décision elle-même⁸⁰ ». Le débat Platon-Hegel, ou encore Strauss-Kojève⁸¹, ne serait alors qu'un faux débat : il est inutile d'argumenter pour l'une ou l'autre position, puisque celles-ci reposent toutes les deux sur un acte de foi. Seule l'Action historique est en mesure de trancher ce dilemme.

Mais pourquoi, dans ce cas, Kojève donne-t-il plusieurs raisons pour expliquer en quoi le théisme est une illusion ? Pourquoi écrit-il un long essai visant à défendre sa position contre celle de Strauss ? Pourquoi choisit-il lui-même l'athéisme ? Kojève, en effet, offre plusieurs bonnes raisons de ne pas adopter la position théiste, la première, et non la moindre, étant que l'Histoire a réfuté ceux qui croient en Dieu. Plus précisément, l'Histoire a conservé ce qu'il y avait de vrai dans le phénomène religieux (l'égalité universelle des individus) et supprimé ce qu'il y avait de faux (cette égalité n'est possible que dans un autre monde). C'est la philosophie moderne qui a sécularisé l'idéal religieux, et celui du christianisme en particulier (p. 274). Il lui a « suffi [pour cela] de dire de l'*Homme* tout ce que le chrétien dit de son Dieu⁸² » : que l'Homme se crée lui-même et crée le Monde dans lequel il vit. Il n'est plus possible par conséquent d'être théiste aujourd'hui. L'Histoire s'est occupée de réfuter elle-même le phénomène religieux. L'homme moderne ne croit plus en Dieu et ne peut plus y croire. Dieu est mort pour lui ; aucun argument classique ne pourra lui faire retrouver la foi⁸³.

79. Voir Rosen, *op. cit.*, p. 99-100 ; Gillis, *art. cit.*, p. 90-94 ; Roth, *op. cit.*, p. 91 et 123. Rosen affirme que la philosophie straussienne est aussi décisionniste, comme nous le verrons dans notre prochain chapitre.

80. *ILH*, p. 293. Comme nous l'avons dit précédemment, tout homme doit choisir absolument l'une de ces deux positions ; une position sceptique (ou zététique) comme celle de Strauss, qui garde le problème de l'existence divine ouvert, n'est pas possible à cet égard : « Être dans l'une, c'est se décider contre l'autre ; rejeter l'une, c'est s'établir dans l'autre » (*ibid.*). Voir aussi Kojève, *Kant*, p. 38-39.

81. Kojève avait inscrit dans sa copie de l'ouvrage de Strauss : *Qu'est-ce que la philosophie politique ?* : « Strauss = Théologie ». Voir Roth, *op. cit.*, p. 134.

82. *ILH*, p. 215.

83. « Pour convaincre l'homme "moderne" [...], il faut donc lui *prouver* l'existence de ce Dieu auquel il ne croit plus, et le lui prouver par des arguments *autres* que ceux qu'il connaît et qui ont cessé de le satisfaire » (cité dans Jarczyk et Labarrière, *op. cit.*, p. 132).

Comme toute conception historique, la religion est une construction humaine⁸⁴. Les hommes construisent une image de Dieu qui reflète ce qu'ils souhaiteraient être⁸⁵. La prise de conscience de la distance entre ce qu'ils sont et ce qu'ils souhaiteraient être les rend insatisfaits et malheureux⁸⁶. Ils n'osent pas encore se penser eux-mêmes comme valeur suprême dans ce Monde, comme créateurs⁸⁷. Ils projettent donc ce qu'ils aspirent à être dans un Dieu transcendant et parfait, jusqu'au jour où, ayant complètement transformé le Monde selon leurs désirs et pris conscience de leur autonomie, les hommes réalisent que leur Dieu n'est qu'une création imaginaire. Dieu se révèle finalement être une image, non plus des aspirations de l'Homme, mais de ce qu'il est devenu⁸⁸. La théologie, qui cherchait à dépeindre Dieu, se transforme en Sagesse qui dépeint l'Homme. L'Homme n'a dès lors plus besoin de Dieu.

Kojève rejette le théisme parce que l'Histoire a révélé que Dieu n'est qu'une construction humaine⁸⁹. Son athéisme n'est donc pas sans raison. Il est même la seule position raisonnable à ses yeux. Il faut donc comprendre ce que veut dire précisément Kojève lorsqu'il parle d'une «décision unique». Kojève n'est pas décisionniste en ce sens qu'il reconnaît comme justifiée toute prise de position existentielle. Il est forcé de parler d'une décision en faveur de l'athéisme parce que celui qui croit en Dieu ne peut être convaincu rationnellement de son erreur. Le théiste rejette en effet d'emblée la raison. C'est son attitude religieuse qui est avant tout un décisionnisme, puisqu'il s'agit là «d'une prise de position indémontrable et indiscutable, c'est-à-dire d'une "attitude existentielle" irrationnelle⁹⁰». Aucun raisonnement ne peut le convaincre d'abandonner sa position,

84. *ILH*, p. 335.

85. *ILH*, p. 156.

86. *ILH*, p. 73.

87. *ILH*, p. 211.

88. *ILH*, p. 72.

89. Kojève donne dans son *Introduction* une autre raison de rejeter le théisme : cette position conduit à mépriser la valeur de l'Homme, à considérer son Histoire comme une vaine comédie, ou, pour reprendre les mots de Strauss, à relativiser la vie de «tous les êtres humains pris individuellement» ainsi que leur «procession "historique"» (p. 320). Le théisme «prive de toute espèce de sens et de valeur la vie historique, c'est-à-dire l'existence temporelle de l'Homme» (*ILH*, p. 347). On pourrait donc croire que l'athéisme de Kojève est moral (Gillis, *art. cit.*, p. 88). Toutefois, Kojève rejette partout ailleurs toute argumentation morale contre le théisme : il prend ses distances de la conception de Hegel selon laquelle le théisme doit être dépassé parce qu'il produit une conscience malheureuse (*ILH*, p. 294). Les raisons morales de l'athéisme de Kojève semblent subordonnées aux raisons épistémologiques : si Dieu existe, l'Homme exécute un plan formé d'avance ; *ILH*, p. 347. Or ce plan ne pourra jamais être connu parce que Dieu est un concept inconnaissable. Il faut donc, pour qu'il y ait savoir, que l'homme soit libre, c'est-à-dire athée.

90. Kojève, *Kant*, p. 39.

puisqu'il ne reconnaît pas la raison comme une autorité. Par conséquent, la position hégélienne n'est vraiment convaincante que « pour ceux qui placent la valeur existentielle suprême dans la *Conscience-de-soi*⁹¹ ». Ceux qui placent la conscience-de-Dieu comme valeur existentielle suprême ne pourront jamais être convaincus par des arguments qui ont comme premier principe le fait que l'homme doit chercher à connaître ce qu'il est plutôt que ce qu'il n'est pas⁹². Tout ce que Hegel ou Kojève peut démontrer est que son système philosophique est le seul possible pour celui qui considère la raison humaine comme seule autorité⁹³. Mais que les théistes ne puissent être convaincus de leur erreur ne conduit pas Kojève à penser que la révélation religieuse est une chose possible : « En fait, l'interlocuteur divin est fictif. Tout se passe dans l'âme même du "savant"⁹⁴ ». La foi est une illusion.

Hegel croyait que l'homme religieux serait nécessairement « converti » à la rationalité à la fin de l'Histoire : « L'homme qui est chrétien doit nécessairement finir par devenir un Sage⁹⁵ ». Hegel pensait que la conscience religieuse est une conscience malheureuse, et, du fait de son malheur, une conscience insatisfaite⁹⁶. Parce qu'elle est insatisfaite, la conscience religieuse tendra naturellement à chercher une autre réponse que celle de Dieu. Kojève rompt délibérément avec cette vision des choses⁹⁷. Le bonheur et la satisfaction n'ont rien à voir ensemble ; car un homme peut être profondément malheureux tout en étant pleinement satisfait (p. 228)⁹⁸. Ainsi il est possible que l'homme religieux reste éternellement satisfait de sa condition, même s'il est malheureux⁹⁹. Il ne ressentira jamais le besoin de changer d'attitude.

Si l'athée ne peut réfuter verbalement le théiste, il n'est pas moins en droit de penser que son recours à Dieu est une erreur. En effet, puisque la Sagesse est devenue une

91. *ILH*, p. 273.

92. *ILH*, p. 294.

93. *ILH*, p. 286.

94. *ILH*, p. 459.

95. *ILH*, p. 293.

96. Kojève dit pourtant que Hegel pensait que l'homme religieux est satisfait (*ILH*, p. 286). Cette interprétation de Hegel est plutôt, encore une fois, idiosyncratique à Kojève.

97. *ILH*, p. 293.

98. Aux yeux de Kojève, la satisfaction semble dériver du succès que l'on connaît dans ce monde – et non du fait d'être heureux.

99. « Seulement – on peut se complaire dans le malheur. D'où la possibilité d'une durée illimitée de la religion » (*ILH*, p. 73). Kojève voit la durée infinie de l'attitude religieuse comme une possibilité, mais pas comme une nécessité ; comparer avec *ILH*, p. 334. Aux yeux de Strauss cependant, la possible persistance du phénomène religieux, même à la fin de l'Histoire, signifie que l'homme n'est pas tout à fait chez lui sur la terre (p. 343-344). Voir aussi Gillis, *art. cit.*, p. 103.

possibilité que l'Homme ne saurait tarder à accomplir, puisque la philosophie hégélienne annonce l'avènement de la Sagesse, il n'y a plus aucune raison de croire en un Dieu. Il importe peu qu'on ne puisse réfuter en paroles la théologie, car l'apparition du Sage sera « une réfutation par *le fait* de Platon et de la Théo-logie en général¹⁰⁰ ». Kojève affirme que l'homme religieux sera réduit au silence à la fin de l'Histoire. La preuve sera alors faite que l'Homme peut se passer de Dieu. Tant que l'Histoire durait, l'homme religieux pouvait avancer l'argument que l'Homme n'est pas encore parvenu à la sagesse et qu'il ne pourra jamais y parvenir, et donc que la théologie est le seul discours cohérent. Mais une fois prouvé que l'Homme peut atteindre le savoir absolu, l'homme religieux ne pourra plus dire un mot sans être réfuté. Il sera alors réduit au silence. Et comme le note Stanley Rosen : « Si on insiste pour garder le silence, on devient invisible ou impertinent du point de vue historique¹⁰¹ ».

La question fondamentale de Kojève est de savoir si l'homme peut atteindre le savoir absolu. Pour que ce savoir soit possible, il faut que l'Histoire prouve que l'Homme est libre, c'est-à-dire sans Dieu. Si l'Homme réussit à réaliser le savoir absolu, alors Platon et la théologie sont réfutés à tout jamais. Si, par contre, le savoir absolu ne reste qu'une possibilité à actualiser, alors, bien que la position de Hegel-Kojève reste soutenable, la position de Platon, tout comme celle de Strauss, restera vraisemblable aussi.

3. Conclusion sur l'engagement politique du philosophe

L'athéisme de Kojève est donc moins un décisionnisme à ses yeux qu'un pari. Kojève croit que l'Homme peut se passer de Dieu et il donne plusieurs raisons pour justifier cette croyance. S'il avait à miser, il parierait sur la solitude humaine. Mais tant que l'Histoire n'est pas réellement achevée, tout son système ne reste qu'une théorie vraisemblable de la réalité. C'est pourquoi Kojève insiste dans *Tyrannie et Sagesse* sur l'implication du philosophe en politique. Seul le philosophe aujourd'hui sait que la fin de l'Histoire est une possibilité. Lui seul peut donc faire accélérer le processus de l'Histoire.

100. *ILH*, p. 287.

101. Rosen, *op. cit.*, p. 110. La traduction est de nous.

Car l'Histoire ne s'achèvera pas sans un effort conscient des philosophes en ce sens. En rejetant l'interprétation théiste de la philosophie hégélienne, Kojève se voit contraint de rejeter aussi sa philosophie de la nature, car cette dernière mène à la première¹⁰². Sans philosophie de la nature, il est impossible de dire que le processus historique est naturel et qu'il peut s'achever sans recevoir l'aide délibérée de l'action humaine. « Autrement dit, l'Histoire *pourrait* s'arrêter avant d'atteindre son terme vraiment infranchissable. Il faut donc faire des efforts pour qu'il n'en soit pas ainsi¹⁰³ ». Une certaine ambiguïté présente à la fin de *Tyrannie et Sagesse* est maintenant levée : le processus historique demande aujourd'hui l'engagement conscient et délibéré des philosophes pour se poursuivre¹⁰⁴. En

102. Kojève rompt délibérément avec la philosophie de la nature de Hegel – qu'il qualifie de « magique » – parce qu'elle conduit tout droit à l'idée de l'existence de Dieu, ce qui rend absurde selon Kojève les notions essentielles de la pensée du grand philosophe allemand ; *ILH*, p. 379. C'est pourquoi Kojève réduit l'Esprit à l'Action humaine : « Si la [*Phénoménologie de l'Esprit*] a un sens, le *Geist* dont il y est question n'est rien d'autre que l'Esprit *humain* : il n'y a pas d'Esprit *en dehors* du Monde, et l'Esprit *dans* le Monde – c'est l'Homme, l'humanité, l'Histoire universelle » (*ILH*, p. 198).

103. *ILH*, p. 404. Nous comprenons mieux pourquoi Kojève refuse de reconnaître l'existence d'un « naturel philosophe » à l'encontre de Strauss. « Je pense que l'Homme n'est pas *naturellement* Philosophe ; je crois, autrement dit, qu'il faut faire des efforts incessants pour élargir de plus en plus la Conscience-de-soi qui, naturellement, tend à maintenir fixe ses limites, et je crois fort bien que l'homme ne pourrait pas faire ces efforts » (*ILH*, p. 398). Connaître n'est pas naturel à l'homme ; ce qui est naturel est de se satisfaire de ce que l'on sait. Si un naturel philosophe existait, les hommes attendraient la venue d'un philosophe pour terminer le processus historique au lieu de s'engager eux-mêmes activement en politique. Puisque ce n'est que la décision libre et spontanée de certains individus de chercher à rendre compte de leur époque qui fait de ces hommes des philosophes, chaque homme est susceptible de devenir philosophe : « Chacun devrait se dire, même sans raisons convaincantes, qu'il est peut-être seul à pouvoir devenir ce philosophe attendu » (*ibid.*). « Cette intégration ou Sagesse virtuelle, se trouve dans chaque Citoyen de l'État absolu » (*ILH*, p. 304). Le philosophe n'a pas le droit d'aspirer à un rang privilégié parmi les hommes. Certes, « le philosophe est supérieur aux autres dans la mesure où il les comprend, sans être compris par eux » (*ibid.*). Mais le philosophe atteint ce rang par ses seuls efforts, et non à cause d'une « nature spéciale » ou d'une capacité de voir la réalité qui fait défaut aux autres hommes. Là où même Hegel a tendance à placer le philosophe dans une catégorie à part, Kojève refuse de le suivre : « Mais dire, comme Hegel semble le dire parfois, que le philosophe est *seul* à représenter la réalité humaine, c'est vraiment faire preuve d'une "déformation professionnelle" » (*ILH*, p. 404). « [...] Effectivement Napoléon n'était pas un philosophe. Mais c'est visiblement aller trop loin que de dire [comme Hegel] que ce grand homme n'était pas un être vraiment humain [parce qu'il n'était pas philosophe] » (*ILH*, p. 405). « Kojève saw philosophy as a form of life, but this life, though more comprehensive (universal) than others, should not be radically distinct from them » (Roth, *op. cit.*, p. 136).

104. Il est étonnant de constater qu'en dernière analyse, Kojève plaide pour l'engagement des philosophes seulement à cause de la situation exceptionnelle de notre époque. Kojève souhaite que le philosophe participe à l'action publique uniquement parce que l'Histoire n'est pas encore achevée et que lui seul est en mesure de voir qu'elle peut l'être. Et puisqu'il n'est plus obligé aujourd'hui de chercher la sagesse (ayant atteint le Savoir absolu sur le plan *idéel*), il peut s'engager en politique sans remords. Par le passé, les philosophes avant Hegel ignoraient que l'Histoire avait le pouvoir de vérifier leurs théories ou croyaient, comme Hegel, que l'Histoire devait nécessairement s'achever quoi que les hommes fassent. Ces philosophes n'avaient pas le besoin de s'engager dans le gouvernement de leur époque, car l'Histoire a de toute façon progressé sans leur effort volontaire en ce sens. Il en sera de même une fois l'Histoire terminée : le Sage n'a plus besoin de s'impliquer politiquement. Le philosophe épicurien de Kojève, qui n'aime que la théorie pure, est parfaitement identique avec l'image qu'il donne du Sage à la fin de l'Histoire. Il ne lui est plus nécessaire de « fréquenter, comme Socrate, non pas les "arbres" et les "cycades", mais les "citoyens de la cité" » (p. 242). Le Sage peut

accord avec sa théorie, Kojève œuvra lui-même à l'établissement de l'État universel et homogène en négociant les premiers accords du GATT. Kojève a misé sur l'Homme et sa complète autonomie vis-à-vis toute transcendance. La balance de la raison penche en faveur de la liberté humaine. Avec l'achèvement de l'Histoire est en jeu la vérité sur l'homme – et sur l'Univers.

maintenant rester isolé et découvrir la vérité tout seul, sans avoir à discuter avec lui-même ou les autres ; voir *ILH*, p. 462. La seule différence entre le Sage et l'épicurien à la fin de l'Histoire est que le Sage reflète le mouvement de l'Histoire tandis que l'épicurien continue d'ignorer que ce mouvement est la réalité : il pense encore qu'il y a des idées éternelles qui ne sont pas affectées par le temps.

CHAPITRE 2

LEO STRAUSS

OU

LA POLITIQUE DE L'IGNORANCE

Si Kojève a suscité de fortes réactions dans le milieu universitaire avec son interprétation de Hegel, on peut en dire autant de Leo Strauss avec sa thèse sur l'existence d'une écriture ésotérique chez les grands auteurs du passé. On pourrait même dire qu'elle a divisé la communauté universitaire en deux clans. Pour les uns, la redécouverte d'un art d'écrire oublié a généré une renaissance des études anciennes. La majorité des étudiants de Strauss sont devenus des chercheurs importants. Ils ont publié de nombreux ouvrages offrant une exégèse rafraîchissante de textes que l'on croyait pourtant bien connus.

Aux yeux des autres, cependant, l'art d'écrire *inventé* par Strauss a produit de très mauvaises interprétations des auteurs du passé. La tentative de comprendre un penseur tel qu'il s'est compris lui-même et de le lire en supposant qu'il dit la vérité pure et simple est apparue comme un « abandon de la pensée critique¹ ». Les interprétations excentriques de Strauss et de ses disciples – par exemple, les conclusions tirées à partir de l'ordre des chapitres d'un ouvrage ou de son titre – ont semblé des exercices frivoles de virtuosité intellectuelle. Par-dessus tout, la volonté d'ignorer ce que des siècles d'exégèse et d'érudition philologiques ont apporté aux études des ouvrages classiques paraissait comme le signe d'un orgueil démesuré. Mais la façon straussienne de lire les textes classiques n'aurait jamais attiré autant d'opposition et de colère si elle s'était limitée à une simple méthode d'exégèse. Ce sont les conséquences politiques de cette méthode, selon laquelle seules certaines âmes sont aptes à recevoir la vérité, qui ont suscité le plus de haine à l'égard de Strauss. En laissant entendre que la majorité des penseurs du passé ne s'adressaient pas à

1. Myles Burnyeat, « Sphinx Without a Secret », *New York Review of Books*, vol. 32, n° 9, 1985, p. 31. La traduction est de nous.

tous les hommes, mais seulement à une minorité de lecteurs suffisamment intelligents pour comprendre leur «discours ésotérique», Strauss est apparu comme un ennemi de la démocratie et de l'égalité, ou encore, comme le défenseur d'une philosophie «qui n'est pas pratique, vivante, et répandue universellement, mais qui est contemplative et quasi-religieuse, en plus d'être éloignée des soucis éthiques et sociaux tout en cherchant à préserver une élite étroite²».

Si Kojève, pour sa part, s'est opposé sur plusieurs points à Strauss, il n'a jamais nié l'emploi d'un art d'écrire ésotérique chez les penseurs classiques. Kojève a même consacré une partie de ses énergies à déceler l'enseignement «secret» de quelques auteurs latins³. En revanche, Kojève croit que cet art d'écrire est devenu inutile à la fin de l'Histoire, car le philosophe ne risque plus d'attiser la colère de ses concitoyens en exposant des vérités «révolutionnaires»⁴. C'est pour réaffirmer la nécessité d'une action politique modérée, même à notre époque, de la part des philosophes, que Strauss prend la plume contre Kojève. Dans ce chapitre, nous verrons les raisons justifiant un comportement politique de modération pour le philosophe. Dans la première section, nous montrerons que la philosophie est nécessairement en conflit avec la cité aux yeux de Strauss, et que le philosophe doit user de prudence et de modération dans les rapports avec ses concitoyens. Les deuxième et troisième sections reconstitueront la réponse que donne Strauss aux objections de Kojève. Ce dernier affirme que la philosophie classique ne peut se constituer comme savoir parce qu'elle ne réussit pas à développer une épistémologie et une ontologie solides. Strauss montre que la philosophie est nécessaire justement parce que le problème de la connaissance et le problème de l'Être sont des problèmes pour l'homme : nous n'avons d'autre choix que de chercher à les résoudre, c'est-à-dire philosopher.

2. Martha Nussbaum, «Undemocratic Vistas», *New York Review of Books*, vol. 34, n° 17, 1987, p. 24. La traduction est de nous.

3. Voir par exemple les lettres du 11 avril et du 24 octobre 1957 dans la *Correspondance Strauss-Kojève* ; ainsi que Kojève, «The Emperor Julien and His Art of Writing».

4. Kojève rejette l'écriture ésotérique comme étant le résultat d'un préjugé aristocratique qui n'a plus sa raison d'être aujourd'hui (p. 245-246). Cependant, après avoir donné une conférence au Collège philosophique de Jean Wahl en 1962, où il constate avec déception la docilité intellectuelle des jeunes étudiants de cette époque, Kojève écrit à Strauss : «Tout cela pour vous dire que je deviens de plus en plus "platonicien". On doit s'adresser à un tout petit cercle, non pas au grand nombre» (*Correspondance Strauss-Kojève*, p. 365).

I. L'inéluctable conflit entre la philosophie et la politique

1. L'eros comme idée de la philosophie

Lorsqu'on lit *Mise au Point*, on s'aperçoit que le texte de Strauss est dialectique. Kojève est interpellé dans presque tous les paragraphes de la section de *Mise au Point* qui lui est consacrée⁵. On découvre ensuite, après plusieurs lectures, que Strauss commente dans l'ordre les arguments présentés par Kojève dans *Tyrannie et Sagesse*, comme s'il lisait le commentaire de Kojève au fur et à mesure qu'il y répond. C'est pourquoi, en particulier, la réponse de Strauss au problème de l'implication politique du philosophe est modelée sur ce que dit Kojève de la réponse de la philosophie classique à ce problème. Kojève expose ce qu'il considère être une contradiction entre l'idée de la philosophie qu'offrent les classiques et leur comportement politique. Suivant leur idée de la philosophie, le philosophe devrait s'isoler dans un jardin épicurien, puisqu'il peut atteindre la vérité par une intuition personnelle de l'Être, sans avoir à en discuter avec personne. Et pourtant, Socrate, le modèle classique du philosophe, ne s'isolait pas dans un jardin, mais allait discuter sur la place du marché avec ses concitoyens. Comment, dès lors, expliquer ce fait à la lumière de l'idée classique de la philosophie ? Kojève suggère que c'est parce que Socrate pressentait que ses intuitions personnelles devaient être validées par les autres qu'il ne s'isolait pas hors de la cité, et peut-être même surtout pour satisfaire son désir d'être reconnu.

Or la manière dont Kojève rend compte du comportement politique de Socrate ne satisfait pas Strauss. Kojève a raison de montrer les difficultés présentées par l'attitude du philosophe classique, qui semble à la fois détaché et attaché à la cité. Mais si Kojève voit une contradiction entre le comportement politique de Socrate et son idée de la philosophie, c'est parce qu'il a tout d'abord mal compris ce qu'est la philosophie classique. L'effort de Strauss dans *Mise au Point* consiste à montrer que la philosophie n'est pas une doctrine sur la vérité ou l'Être, mais une façon de vivre, une activité ou encore un désir. Strauss recentre l'idée classique de la philosophie sur la psychologie du philosophe ou de l'être humain, c'est-à-dire sur l'étude de la nature humaine, de l'âme et de la hiérarchie des facultés. C'est

5. Il semble que l'un des buts de Strauss en utilisant ce procédé est de suggérer que Kojève devrait réexaminer sa propre expérience sur les sujets qui sont l'objet de leur discussion. Voir spécialement p. 298, 308 et 329.

seulement en comprenant cette psychologie que l'on peut voir que l'attitude politique de Socrate est cohérente avec son idée de la philosophie.

Selon Strauss, si Kojève ne réussit pas à rendre compte de l'attitude politique de Socrate, c'est parce qu'il ne voit pas que la philosophie est avant tout un *eros*. Qu'est-ce que l'*eros* philosophique? C'est «le désir de vérité, c'est-à-dire de la connaissance de l'ordre éternel ou de la cause ou des causes éternelles du Tout» (p. 319)⁶. Or l'attachement du philosophe à ce qui est éternel, son désir de connaître et de contempler ce qui est éternel, diminue en proportion son attachement à ce qui est éphémère: «En élevant son regard pour rechercher l'ordre éternel, toutes les choses humaines et tout ce qui se rapporte à l'humanité se révèlent à lui très clairement comme mesquin et éphémère» (p. 319). Comme Socrate le met en lumière dans le *Théétète* (173c-174b):

Uniquement occupé des choses éternelles ou des «idées» et par conséquent aussi de l'«idée» de l'homme, [le philosophe] se préoccupe fort peu des êtres humains périssables pris individuellement et par conséquent aussi de sa propre «personnalité» ou de son corps, comme de la somme totale de tous les êtres humains pris individuellement et de leur procession historique. Il connaît à peine le chemin de la place du marché pour ne rien dire de la place du marché elle-même et il ne sait pas davantage si son voisin est un être humain ou un animal quelconque (p. 320).

Strauss ne peut pas affirmer plus radicalement le détachement du philosophe par rapport à la cité. La thèse au cœur de la philosophie straussienne, celle qui est peut-être à la source de l'indignation dont elle fait généralement l'objet, soutient que la philosophie vise un but trans-politique. Le philosophe n'est pas au service de la cité, mais au service de ses désirs, ou, plus précisément, de son désir le plus ardent: le désir de vérité. Le philosophe recherche la vérité avant tout pour lui-même et pour son propre profit. Il n'a aucun souci pour les hommes autour de lui. De ce point de vue, le philosophe est un être qui peut très bien vivre dans un jardin épicurien isolé de tout ce qui est humain.

Mais ce portrait de l'*eros*, demande Strauss, n'est-il pas une caricature? Comment expliquer que Socrate parle du philosophe en ces termes quand son comportement contredit cette explication?

6. Nous avons modifié légèrement la traduction.

Mais si le philosophe est radicalement détaché des êtres humains en tant qu'êtres humains, pourquoi communique-t-il sa connaissance ou ses études aux autres ? Pourquoi Socrate disait-il que le philosophe ne sait pas même le chemin de la place du marché alors qu'il était lui-même constamment sur la place du marché ? Pourquoi Socrate disait-il que le philosophe sait à peine si son voisin est un être humain alors qu'il était si bien informé des menus détails concernant ses voisins (p. 322) ?

Il semble y avoir une incohérence entre ce que dit Socrate du philosophe et ce qu'il fait. Si Strauss veut maintenir Socrate comme le modèle du philosophe, il doit expliquer comment « le détachement radical du philosophe à l'égard des êtres humains [est] compatible avec un attachement aux êtres humains » (p. 322).

Pour justifier cette compatibilité, Strauss explique que le philosophe a besoin des services de la cité pour être ce qu'il est. Le philosophe a d'abord besoin de vivre dans une communauté qui permet le loisir : « Le philosophe ne peut vouer sa vie à son propre travail si d'autres gens ne prennent pas soin des besoins de son corps » (p. 322). Une société où la division du travail existe est une condition nécessaire à l'émergence de la philosophie. Le philosophe est donc intéressé à préserver la possibilité du loisir et ce qui le permet à l'intérieur de la communauté où il vit. Mais réduire les raisons de l'attachement du philosophe à la cité à ces strictes bases utilitaires est faire fausse route. Strauss affirme qu'il y a une différence fondamentale « entre les conditions de l'existence et de la poursuite de la philosophie [...] et les sources de la connaissance philosophique » (p. 343)⁷. Pour expliquer ce qui lie la philosophie à la cité, il ne faut pas regarder les conditions qui permettent son émergence, mais ses causes.

Or la cause ou l'une des causes de la philosophie pour Strauss est l'amour ou l'*eros*. L'engagement du philosophe envers la cité ne peut être compris qu'à la lumière de son *eros*. Si Kojève ne réussit pas à rendre compte du comportement politique de Socrate, c'est parce

7. Assimiler conditions et sources de la connaissance philosophique conduit à l'historicisme : « [...] Aristotle would have admitted that his conception of the whole was not factually possible at all times – it required leisure, that is to say, free communities within which there was the possibility for the unfolding of a higher humanity, and especially it required the continuity of a series of thinkers dedicated to the search for the truth of the whole. But: here “history” is no more than *condition* for the recognition of truth – “history” is not the source of truth » (*Correspondence between Strauss and Vægelin*, p. 65). L'historicisme n'est pas capable de donner une description adéquate de l'*eros* philosophique parce qu'il affirme que la source de la connaissance provient des sociétés ou des individus qui la composent. Or l'*eros*, en tant que source de la philosophie, cherche à dépasser l'individu et la société. Autrement dit, la cause dépasse les conditions qui permettent son émergence. Strauss applique la même critique à la façon dont la philosophie politique moderne conçoit le bonheur ; voir Strauss, *Nihilisme et Politique*, p. 125-126.

qu'il saisit mal, selon Strauss, ce qu'est aimer. Dans son examen de l'âme humaine, Kojève réduit l'amour au désir de reconnaissance. On aime parce qu'on veut être aimé, ou plus exactement parce qu'on veut être reconnu (p. 248)⁸. En particulier, le désir de perfection du philosophe est en fait un désir d'être soi-même parfait et d'être admiré comme tel. Le philosophe aime donc les êtres humains en fonction de ses propres bénéfices : il agit admirablement parce qu'il veut en retour être admiré pour sa perfection, ou parce qu'il veut obtenir la reconnaissance des autres.

Le problème posé par Kojève revient donc à celui-ci : aimons-nous une chose parce qu'elle est aimable en elle-même, ou pour les bénéfices qu'elle rapporte ? Le philosophe aime-t-il la sagesse parce qu'elle est aimable en elle-même, ou pour les bénéfices qu'elle lui procure, comme, par exemple, l'admiration des autres ? Qu'est-ce qu'aimer ? Pour trancher cette question, Strauss fait appel à une expérience que Kojève reconnaît lui-même dans son argumentation⁹. Il nous arrive parfois d'admirer quelque chose non pour les bénéfices que nous en retirons, mais parce que cette chose est admirable. Il est possible, par exemple, d'admirer un homme qui, non seulement ne nous apporte aucun bien, mais nous fait du tort, comme un général ennemi victorieux. Strauss affirme donc que le philosophe aime la sagesse pour elle-même, parce qu'elle est admirable, et non pour les bénéfices qu'il peut en retirer. Autrement dit, il désire comprendre l'ordre éternel parce que cet ordre est admirable et non parce qu'il peut en obtenir des avantages.

Ce n'est que dans cette perspective que l'attitude politique du philosophe peut devenir compréhensible. Dans sa tentative de comprendre les choses éternelles, tentative qui semblerait le détacher entièrement des intérêts humains, le philosophe doit partir des choses périssables qui reflètent l'ordre éternel. De toutes les choses périssables, l'âme humaine est celle qui est capable de refléter le mieux l'ordre éternel. Ceci est encore une condition de l'existence de la philosophie : le philosophe doit partir des opinions qui reflètent la réalité, car l'esprit humain est fait de telle manière que son accès le plus sûr vers la réalité passe par

8. « L'Amour (humain) est lui aussi un désir de Reconnaissance [...]. En acceptant le point de vue de [*La Phénoménologie de l'Esprit*], il faudrait dire que l'Homme ne peut vraiment *aimer* (ce qu'aucun animal ne peut faire) que parce qu'il s'est déjà créé *au préalable* en tant qu'être humain par le Risque encouru dans une Lutte pour la Reconnaissance » (*ILH*, p. 513-514).

9. « Car l'expérience montre qu'on peut faire de la science par pur amour sur une île déserte sans espoir de retour » (p. 255).

l'examen des opinions¹⁰. Or puisque le philosophe a entrevu l'ordre éternel, ou du moins qu'il a vu qu'une âme ordonnée est une âme qui sait qu'elle ne sait pas¹¹, le philosophe ne peut s'empêcher d'aimer les âmes bien ordonnées ou qui promettent de l'être. Son désir d'admirer l'ordre éternel lui fait admirer les âmes bien ordonnées. Autrement dit, le philosophe est attaché à certains hommes parce que leur âme, lorsqu'elle est ordonnée, est belle. Si le philosophe communique sa connaissance, s'il leur parle donc, c'est parce que c'est en parlant que l'ordre ou le chaos d'une âme se dévoile. Le philosophe, parce qu'il est amoureux des choses éternelles, ne peut s'empêcher de se chercher des amis, c'est-à-dire des hommes à l'âme ordonnée. Et la promesse que peut offrir une jeune âme d'acquérir le bon ordre attire son amour tout particulièrement. Strauss explique donc l'*eros* philosophique d'une manière plus nuancée qu'un détachement radical des intérêts humains. L'*eros* est bien l'amour des choses éternelles, mais l'homme ne peut aimer ces choses qu'en regardant ce qui n'est pas éternel, c'est-à-dire les hommes. Ce qui attache le philosophe à la cité est paradoxalement un désir qui le détache de la cité.

En identifiant le type de lien qui attache le philosophe aux hommes, Strauss a pris soin de montrer que ce lien est avant tout désintéressé. Le philosophe aime les hommes présentant des âmes bien ordonnées, « non pas à cause des services qu'ils peuvent lui rendre mais simplement parce qu'ils sont ce qu'ils sont » (p. 325)¹². De même, il éduque les jeunes âmes parce qu'il « ne peut s'empêcher de désirer, sans aucun égard pour ses propres besoins ou bénéfiques, que ceux parmi les jeunes dont les âmes sont, par nature, préparées à cela

10. Strauss, *Droit naturel et histoire*, p. 118.

11. « Mais ce bon ordre est de philosopher » (p. 325) ; « En d'autres termes, nous savons que ce n'est qu'en philosophant que l'âme de l'homme s'ordonne véritablement » (p. 326). Or la philosophie est « la connaissance de notre ignorance concernant les choses les plus importantes » (p. 324). À l'opposé, l'âme déformée est celle qui croit qu'elle sait alors qu'elle ne sait pas (p. 325). Mais Strauss reconnaît que « des observations de ce genre ne prouvent pas la supposition que l'âme bien ordonnée, par exemple, est plus proche de l'ordre éternel ou de la cause éternelle ou des causes éternelles de l'ensemble, que ne l'est l'âme chaotique » (p. 326). Que vaut, dès lors, le savoir du philosophe sur l'âme humaine ? Nous tenterons de résumer la réponse de Strauss à cette question dans les deux prochaines sections.

12. Naturellement, ce que les hommes sont se révèle en grande partie par ce qu'ils font. Mais Strauss préserve son idée que le philosophe aime ses amis pour ce qu'ils sont ou ce qu'ils font, et non pas ce qu'ils *lui* font ou ce qu'ils font pour lui : « Nous aimons les hommes à cause de ce qu'ils sont. Ils sont [*sic*] des qualités aimables, l'une d'elles étant *un je ne sais quoi* et souvent nous réalisons ces qualités par un simple geste de ces hommes, un sourire, par exemple » (p. 322).

acquièrent le bon ordre de leurs âmes» (p. 325). Le mouvement du philosophe vers les autres hommes est un mouvement libre et spontané, dénué de tout calcul¹³.

Si le philosophe est motivé par son *eros*, s'il parle aux autres hommes parce qu'il aime la beauté de certaines âmes, et non pour les bénéfices qu'il peut en retirer, alors le désir de vérité se distingue du désir de reconnaissance. Strauss ne nie pas que le philosophe ait du plaisir à contempler son progrès vers la sagesse, ou encore à être admiré par ses amis (p. 206). Mais il ajoute qu'il ne cherche pas la vérité pour attirer cette reconnaissance. Selon Strauss, il n'est même pas nécessaire de mettre son nez dans le cœur des hommes «pour savoir que dès que le philosophe – à cause de la faiblesse de la chair – commence à se préoccuper d'être connu, il cesse d'être un philosophe» (p. 329). Si un philosophe commence à rechercher la vérité pour ses bénéfices marginaux, comme l'argent ou l'honneur, «il est en passe de devenir un sophiste» (p. 329).

Suivant Strauss, le désir de vérité existe chez l'homme indépendamment du désir de reconnaissance. En fait, ces deux désirs caractérisent respectivement le philosophe et l'homme politique. Tandis que le philosophe s'intéresse aux autres hommes parce que leur âme est un reflet de ce qu'il cherche à connaître, l'homme politique «s'intéresse aux êtres humains parce qu'il s'intéresse au fait d'être reconnu par eux» (p. 327). Tandis que le philosophe «se préoccupe fort peu des êtres humains périssables pris individuellement» (p. 320), l'homme politique «ne peut tolérer cette dépréciation radicale de l'homme et de toutes les choses humaines» (p. 320). L'homme politique doit accorder une importance absolue aux êtres humains et à leurs désirs s'il veut bien faire son travail. Or accorder une importance absolue à quelqu'un ou à quelque chose est aimer cette chose. L'homme politique «est caractérisé par le souci d'être aimé par tous les êtres humains

13. Il est étonnant de voir Strauss affirmer «qu'il y a, par conséquent, un attachement naturel de l'homme à l'homme qui est antécédent à tout calcul de bénéfice mutuel» (p. 323) lorsqu'il vient tout juste d'établir que le philosophe a besoin d'un type particulier de société pour exister. Cet «attachement naturel» découle plutôt du fait que l'homme est par nature un animal contemplatif, qui aime les autres hommes parce qu'il peut voir en eux l'ordre éternel. Par là, il s'attache aux hommes pour ce qu'ils sont et non pour ce qu'ils peuvent lui apporter. Seul cet attachement ne vise à satisfaire aucun besoin égoïste. La cité repose quant à elle sur la nécessité de bénéfices mutuels : elle apparaît être une convention (Strauss, *La cité et l'homme*, Paris, Presses-Pocket, 1987, p. 133 ; voir aussi p. 121 et p. 151). Comme le note Victor Gourevitch : «It goes without saying that if political life is essentially conventional or rooted in a lie [...], one traditional argument for a radical difference between classical political philosophy and modern political philosophy – that for the ancients political society is natural, whereas for the modern it is conventional – is greatly weakened» («Philosophy and Politics, II», p. 303-304). La cité peut être dite naturelle en tant qu'elle est un moyen nécessaire pour atteindre

indépendamment de leurs qualités » (p. 321) : il désire être aimé par tous, contrairement au philosophe.

Le philosophe et l'homme politique cherchent la satisfaction de deux manières différentes. Pour évaluer quelle vie est préférable, il faut regarder laquelle des deux est la plus susceptible de mener au bonheur. Or Strauss présente d'abord la vie philosophique comme supérieure à la vie politique parce qu'il est impossible de se lancer honnêtement en politique en ignorant la réponse aux questions politiques fondamentales. Le philosophe se caractérise justement par son ignorance à propos des questions les plus fondamentales. Cette ignorance débouche sur un savoir très important : « En comprenant que nous ignorons les choses les plus importantes, nous saisissons, en même temps, que la chose la plus importante pour nous ou la seule chose nécessaire est la recherche de la connaissance des choses les plus importantes, soit la philosophie » (p. 326). Tant que cette recherche n'aboutit pas à des réponses définitives, le philosophe ne peut se lancer en politique. Telle fut la pédagogie de Socrate avec ses jeunes disciples qui aspiraient à devenir hommes politiques (p. 323-324)¹⁴.

Mais savoir que la philosophie est « la seule chose nécessaire », n'est-ce pas répondre du moins à une question fondamentale : celle de la meilleure vie ? Et le philosophe choisit-il la vie philosophique uniquement parce que, une fois qu'il a compris son ignorance sur les questions les plus fondamentales, il voit que philosopher est la chose la plus nécessaire ? Comme le dit Strauss lui-même : « Ce qui est nécessaire n'est-il pas essentiellement inférieur à ce qui est noble ou préférable par lui-même ? » (p. 287). Strauss ne présente donc pas la vie philosophique comme la meilleure vie seulement parce qu'elle est l'activité la plus nécessaire à l'homme. Elle est la meilleure vie parce que c'est elle qui mène au bonheur¹⁵.

la véritable fin naturelle de l'homme, qui est la connaissance (Voir « Correspondence concerning Modernity ; Karl Löwith and Leo Strauss », *The Independent Journal of Philosophy*, vol. 4, 1983, p. 113).

14. Voir Christopher Bruell, « Xenophon », dans Leo Strauss et Joseph Cropsey (éd.), *Histoire de la philosophie politique*, Paris, P.U.F., 1994, p. 116 : « [...] il est clair pour les meilleurs élèves de Socrate que rien ne saurait être plus important que de rechercher la justice [...]. Toute pensée de s'engager dans l'activité politique doit être repoussée jusqu'à ce que cette tâche soit accomplie ».

15. « La question la plus pressante, la question qui ne permet pas qu'on l'ajourne, est celle de savoir comment nous devons vivre. Or cette question est résolue pour Socrate du fait qu'il est un philosophe. En tant que philosophe, il sait que nous ignorons les choses les plus importantes. L'ignorance, le fait évident de cette ignorance, prouve de manière évidente que la recherche de la connaissance des choses les plus importantes est pour nous la chose la plus importante. La philosophie est donc de toute évidence le mode de vie juste. Cette conclusion est en outre, selon Socrate, confirmée par le fait qu'il trouve son bonheur dans l'acquisition du plus haut degré de clarté qu'il puisse atteindre » (Strauss, « Théologie et Philosophie : leur influence réciproque »,

En la comparant en particulier à la vie politique, on constate que le désir qui guide la vie philosophique a plus de chance d'être satisfait. Tandis que l'*eros* philosophique se porte sur des choses véritablement éternelles, l'*eros* politique se porte sur des choses qui semblent éternelles mais qui ne le sont pas, comme l'honneur ou l'admiration de la foule (p. 320). Or «nul ne peut trouver un solide bonheur dans ce qui est mesquin et éphémère» (p. 319). L'*eros* de l'homme politique est un *eros* voué dès sa naissance à l'insatisfaction. L'homme politique méconnaît le véritable *eros* parce qu'il méconnaît la nature de l'âme humaine (p. 327). Son *eros* n'est «qu'une ombre ou une imitation du véritable amour» (p. 327)¹⁶.

De même, son ambition n'est qu'une ombre de la véritable ambition qu'est celle du philosophe. Ce dernier se préoccupe de choses plus hautes et plus grandes que celles dont se préoccupe l'homme politique. L'ambition du philosophe de comprendre le Tout est beaucoup plus grande que celle de l'homme politique de gouverner une partie de ce Tout. C'est pourquoi Strauss dit «qu'une haute ambition [est] fréquemment le signe par lequel se reconnaît le véritable philosophe» (p. 329). Socrate allait souvent chercher ses disciples parmi les jeunes qui aspiraient à une grande carrière politique¹⁷. Cependant, l'éveil à la philosophie chez ces jeunes disciples doit venir éliminer l'ambition au sens commun du terme. Le philosophe n'est pas préoccupé d'être reconnu par ses pairs : «Mais, jusqu'à ce que sa haute ambition ait été transformée en une consécration complète à la recherche de la sagesse et au plaisir qui accompagne cette recherche, il ne deviendra pas un véritable philosophe» (p. 330).

Strauss oppose l'*eros* philosophique au désir de reconnaissance de Kojève et juge que le premier est le seul à pouvoir apporter une véritable satisfaction à l'homme. Placer le désir de reconnaissance comme le désir qui humanise, à l'instar de Kojève, est une erreur aux yeux de Strauss. Loin d'humaniser, le désir de reconnaissance conduit souvent aux pires crimes. Les hommes aveuglés par leur désir de gloire ou leur ambition commettent des gestes indignes d'un être humain. Tel homme peut commettre un vol pour devenir célèbre

Revue des sciences philosophiques et théologiques, vol. 71, n° 3, 1987, p. 204 ; les italiques sont de nous et nous avons modifié la traduction). «[Les philosophes], dominés par le désir, l'*eros* de la connaissance, qui leur semble la seule chose nécessaire, ou sachant que la philosophie est ce dont la possession donne le plus grand plaisir et le plus grand bonheur [...] » (Strauss, *La cité et l'homme*, p. 160).

16. Mais l'*eros* du philosophe est-il destiné à être satisfait ? Nous examinerons la réponse de Strauss à ce problème dans les deux prochaines sections.

17. Bruell, *art. cit.*, p. 104. Voir Allan Bloom, *The Closing of the American Mind*, New York, Simon and Schuster, 1987, p. 329.

(p. 306); tel autre peut évincer de sa position légitime un dirigeant qui fait bien son travail uniquement pour acquérir de la gloire (p. 307). Une pensée qui considère la satisfaction du désir de reconnaissance comme primordiale est incapable de condamner de tels gestes. C'est pourquoi Strauss qualifie la morale de Kojève d'«extraordinairement lâche» (p. 307). Ce dernier «encourage les autres, par ses paroles, à certaines actions que lui-même ne s'abaisserait pas à accomplir» (p. 307-308).

2. L'État universel et homogène : la plus grande tyrannie

Strauss ne se contente pas de critiquer la pensée de Kojève sur son contenu moral. La dernière partie de *Mise au Point* est consacrée à une critique du concept politique fondamental de Kojève, soit l'État universel et homogène. Strauss considère en effet que la pensée de Kojève repose sur ce concept. La justesse du tableau de l'histoire de l'Occident, telle que Kojève la dépeint à la fin de *Tyrannie et Sagesse*, et, par conséquent, la validité de la thèse selon laquelle le désir de reconnaissance est le moteur de l'histoire et le plus haut désir humain, poussent à se demander si oui ou non l'État universel et homogène est le régime qui répond à toutes les aspirations humaines : «La valeur de la conclusion qu'il tire de son tableau dépend entièrement de la vérité de l'hypothèse que l'État universel et homogène est simplement le meilleur ordre social» (p. 335). Le fait que Strauss regarde l'État universel et homogène comme la pierre de touche de la pensée de Kojève montre qu'à ses yeux, c'est une thèse politique qui est au fondement de la pensée de Kojève¹⁸.

Strauss consacre donc la majorité de son effort critique à démasquer les failles du concept de l'État universel et homogène¹⁹. Comme Strauss le dit explicitement dans sa lettre

18. Cette remarque est importante pour établir notre thèse. Le fait que Strauss réduise la discussion de la pensée de Kojève à la question de savoir si l'État universel et homogène est le meilleur ordre social possible signifie qu'il critique Kojève à partir de prémisses que Kojève ne reconnaît même pas. Comme le remarque finement Grant : «It is clear that in saying that Hegel's philosophy of history depends upon a universal proposition about all social orders, Strauss is speaking within the assumptions of classical philosophy [...]. [But] Strauss also knows that for Hegel-Kojève the truth about the best social order is not prior to an interpretation of history and could not be known except at a certain epoch. [...] The question may then be asked: why does Strauss criticize Kojève from within an account of philosophy which Kojève does not accept?» (Grant, *art. cit.*, p. 54).

19. La section où Strauss critique l'État universel et homogène est aussi celle où le plus grand nombre de formules rhétoriques sont employées. Strauss semble vouloir non seulement toucher la raison, mais aussi les passions de son lecteur dans cette section, spécialement, et en général dans *Mise au Point* (voir p. 296-297, 306, 324-325). Si l'écriture de Strauss est parfois aride dans ses autres ouvrages, Bloom affirme que «in an essay such as [Strauss's] response to Kojève one can see a rare public indulgence of his rhetorical skills»

du 22 août 1948 à Kojève, il y a une ambiguïté dans son discours : dans l'État universel ou homogène, les hommes sont-ils satisfaits en puissance ou en acte ? Kojève laisse parfois entendre que l'État universel et homogène satisfait les hommes en puissance seulement²⁰. Dans ce cas, demande Strauss, comment l'État universel et homogène serait-il le dernier régime de l'Histoire ? Kojève suggère que personne ne peut y invoquer de raisons pour renverser l'État, car celui-ci offre le meilleur cadre politique dans lequel il est possible de satisfaire le désir de reconnaissance, objet ultime de tous les désirs humains. En ce sens, l'État universel et homogène serait l'État final. Mais, remarque Strauss, les hommes ne sont pas purement raison : même si cette dernière leur indique que l'État universel et homogène est le meilleur régime possible, leurs passions inassouvies peuvent les conduire à agir contrairement à ce que leur dicte leur raison. Et ce sera ce qui arrivera lorsqu'ils verront que seul le chef de l'État universel et homogène est « *réellement* "satisfait" »²¹. S'il est vrai que les hommes cherchent à être satisfaits en acte et non en puissance, et que le seul moyen d'être satisfait est de devenir chef de l'État, alors l'État universel et homogène, loin d'être le meilleur régime, se révélera une tyrannie planétaire dans laquelle la lutte incessante pour le pouvoir rendra ce régime instable comme le passé.

Mais Kojève semble aussi soutenir parfois que les hommes sont satisfaits en acte dans l'État universel et homogène. Pour savoir en effet si la fin de l'histoire est advenue, il faut que les hommes soient tous satisfaits dans les faits, sans quoi la fin de l'histoire reste une vue de l'esprit qui demande à être confirmée par les événements²². Or Strauss prétend réfuter que les hommes y sont satisfaits en acte à l'aide des propres prémisses de Kojève. Si ce qui fait l'humanité de l'homme est la Lutte et le Travail, comme l'affirme Kojève, et que ces activités disparaissent avec l'avènement de l'État universel et homogène, alors la fin de l'histoire signifie la fin de l'humanité. La fin de l'histoire est tragique : tout ce pour quoi les

(*Giants and Dwarfs*, New York, Simon and Schuster, 1990, p. 251). Voir *Correspondance Strauss-Kojève*, p. 302.

20. « Mais tous les citoyens sont ici "satisfaits" en puissance [...] » (*ILH*, p. 126).

21. *Ibid.*

22. « Kojève has to affirm [that the humanity is satisfied], because he has no criterion other than the satisfaction itself for establishing [that they should be satisfied]. In the Endstate, that is, "is" and "ought" must coincide [...] » (Roth, *op. cit.*, p. 128). Strauss ne parle pas de cette contradiction théorique. De même, il ne glisse aucun mot dans *Mise au Point* sur l'autre grande objection qu'il soumet à Kojève dans leur correspondance : que sans philosophie de la nature, la fin de l'histoire est inexplicable. Strauss n'insiste que sur les contradictions politiques et morales de la fin de l'histoire. Nous reviendrons cependant sur le problème de la philosophie de la nature chez Kojève dans notre troisième chapitre.

hommes ont lutté au cours de l'Histoire aboutit à un retour «aux débuts pré-humains de l'Histoire» (p. 338). Certains hommes, virils et courageux, refuseront d'accepter ce résultat et se révolteront contre l'État universel et homogène. Quand bien même ils reconnaîtraient qu'il n'y a pas de meilleur régime que cet État, ils n'accepteront pas de vivre dans un État qui déshumanise l'homme²³.

En supposant que Kojève se soit trompé, et que ce soit la sagesse plutôt que le désir de reconnaissance qui est la fin de l'homme, l'État universel et homogène ne saurait non plus satisfaire tous les hommes. Non seulement Strauss nie que la sagesse puisse devenir un bien universel (p. 312), mais il nie que la sagesse puisse devenir la possession complète d'aucun homme (p. 342). Les hommes les plus sages sont les hommes qui cherchent la sagesse. Si l'État universel et homogène demande l'acquisition de la sagesse par tous les hommes, cet État tel que Kojève le conçoit ne verra jamais le jour. La stabilité de l'État ne reposera pas sur la sagesse de ses citoyens, mais sur le fait que des milliards de perroquets répéteront les mêmes préjugés (p. 315-316). Or il se trouvera toujours des hommes pour remarquer que ce qui se présente comme connaissance parmi les hommes n'est que simple opinion. Par conséquent apparaîtra un «tyran final et universel» qui «sera forcé de supprimer toute activité intellectuelle qui pourrait conduire le peuple à douter de la solidité (orthodoxie) de l'État universel et homogène» (p. 341). Le conflit entre la philosophie et la cité recommencera comme par le passé. Sauf que cette fois, nous dit Strauss, «la cause de la philosophie est perdue d'avance» (p. 341). Le tyran final et universel possède en effet deux armes que les tyrans de l'époque classique ignoraient : l'idéologie et la technologie (p. 42). Grâce à l'idéologie, le tyran final et universel travestira les préjugés de son époque en vérités scientifiques. Tous les scientifiques auront pour ordre de confirmer par leurs recherches ce que l'État tient pour vrai. Et si certains refusent d'obéir au tyran, celui-ci disposera de moyens jamais vus par le passé pour les convaincre. Grâce à la technologie, il pourra les pourchasser partout où ils iront se réfugier ; il surveillera leurs moindres faits et

23. Dans sa fameuse « Note sur le Japon », Kojève reconnaît sans problème que l'humanité en tant que telle cesse d'exister à la fin de l'Histoire (*ILH*, p. 436-437). Cependant, Kojève ne pense pas que certains hommes pourront échapper ou plutôt désireront échapper à ce retour au règne animal. Puisque le désir de lutter pour la dignité de l'homme est issu du désir de reconnaissance, et que ce désir est totalement satisfait à la fin de l'histoire, il est impossible que des hommes désirent se révolter. Et si jamais certains désirent se révolter, ils n'en auront pas les moyens : « la seule "insatisfaction" ne suffit pas, il est nécessaire, en outre, de disposer d'armes ! » (*Correspondance Strauss-Kojève*, p. 300).

gestes. Bref, «la venue de l'État universel et homogène marquerait la fin de la philosophie sur la terre» (p. 342)²⁴.

3. *Le conflit entre le philosophe et la cité*

L'utopie de Kojève ne fait que reconfirmer le conflit millénaire qui oppose la philosophie à la cité. Ce conflit, aux yeux de Strauss, doit être compris à la lumière de l'idée de la philosophie comme un *eros*. À cause de son *eros*, le philosophe ne peut trouver satisfaction dans la vie politique. Ce que la cité peut lui offrir ne saurait le satisfaire. Mais surtout, le philosophe ne peut s'empêcher de désirer éduquer les jeunes âmes. À cause de son *eros*, le philosophe est nécessairement impliqué dans la vie politique : «Le philosophe doit aller sur la place du marché afin d'y découvrir les philosophes virtuels» (p. 331). Or c'est dans cette action pédagogique que se révèle le mieux le conflit qui oppose la philosophie et la cité selon Strauss.

Ce conflit tient en dernière analyse à la différence inconciliable de leur fin respective. La philosophie est la tentative de «remplacer les opinions concernant le Tout par des connaissances concernant le Tout²⁵». La philosophie politique, une branche de la philosophie, est donc «la tentative de remplacer l'opinion concernant la nature des choses

24. Est-ce la véritable opinion de Strauss ? Si tel est le cas, elle entre en contradiction avec certaines affirmations précédentes. Par exemple, Strauss affirme qu'il «n'y a pas de raison pour désespérer, tant que la nature humaine n'a pas été entièrement conquise, c'est-à-dire tant que le soleil et l'homme créent encore l'homme» (p. 338). Il ne suffit donc pas que les biologistes prouvent par leur recherche «que chaque être humain a acquis ou acquerra la capacité de devenir un philosophe ou un tyran» (p. 341). Il faut surtout qu'ils réussissent à modifier la nature humaine de sorte que le désir de vérité soit éliminé. Mais cette tentative sera un échec car «si l'on essaie d'extirper la nature à la fourche elle reviendra toujours» (p. 329). De plus, il n'est pas impossible d'imaginer les philosophes faire dans l'État universel et homogène ce que, selon Strauss, ils ont fait par le passé lorsqu'ils furent persécutés : avoir un discours exotérique en public et un discours ésotérique pour leurs amis. Il n'est pas impossible d'imaginer non plus qu'ils puissent utiliser la technologie à leur avantage. Le bonheur philosophique semble toujours être une possibilité pour les philosophes sous le règne de l'État universel et homogène (p. 340). L'aspect le plus incongru de l'argumentation de Strauss est que le tyran universel se présentera comme un philosophe. Mais est-il philosophe ? Il doit l'être, dans tous les cas, s'il veut être capable de détecter la présence de vrais philosophes dans son empire. Seuls les philosophes peuvent reconnaître les philosophes. Sans quoi, comment pourra-t-il les censurer ? Comment pourra-t-il identifier ce qui est une critique de son régime dans les écrits ésotériques des philosophes ? Il ne fera pas mieux que les tyrans du passé à ce chapitre. Strauss donne aussi un tout autre tableau d'un possible État universel à la page 312 : «Tout ce que l'on pourrait espérer dans le sens de l'universalité est [...] un pouvoir absolu exercé par les insensés qui contrôlent environ la moitié du globe, l'autre moitié étant gouverné [*sic*] par d'autres hommes insensés». De ce point de vue, donc, l'État universel et homogène est impossible, et la philosophie restera possible, puisqu'il restera au moins deux opinions contradictoires sur le bien parmi les hommes. Certains hommes pourront donc s'apercevoir du caractère partiel de ces opinions et chercher à les dépasser.

25. Strauss, *Qu'est-ce que la philosophie politique ?*, Paris, P.U.F., 1992, p. 16.

politiques par une connaissance de la nature des choses politiques²⁶ ». Le philosophe politique, lorsqu'il éduque les aspirants philosophes, cherche à remplacer les opinions sur le bien et le juste qui circulent autour de lui par une connaissance du bien et du juste. Pour ce faire, il doit questionner ses concitoyens sur ce qu'ils entendent lorsqu'ils parlent du bien et du juste. Le philosophe remet donc en question la valeur des opinions qui dominent à son époque. Or ces opinions sont « l'élément de la société²⁷ ». Les opinions que l'on tient pour vraies dans une société donnée cimentent celle-ci. Du point de vue de la cité, elles doivent être ébranlées le moins possible, car elles tirent leur force d'un consensus. En questionnant ces opinions, le philosophe jette un doute sur leur validité ; il mine la confiance que les gens ont envers elles, et met en péril l'existence de la société. Par conséquent, la tentative du philosophe de remplacer les opinions sur le bien et le juste par une connaissance du bien et du juste est nécessairement une « tentative de détruire l'élément dans lequel vit la société²⁸ ». La philosophie est une activité intrinsèquement dangereuse : elle menace par sa nature même le bien de la cité.

Si la philosophie menace la cité, celle-ci menace la philosophie aussi. Le philosophe apparaît comme un être corrupteur : « Sa tentative pour convertir les jeunes à la vie philosophique sera certainement considérée par la cité comme une tentative de corrompre la jeunesse » (p. 331). Conséquemment, la pédagogie du philosophe suscitera beaucoup de haine, d'envie et de peur de la part de ses concitoyens²⁹. Les proches du philosophe ne savent pas qu'ils ne savent pas. Ils tiennent leurs opinions pour des connaissances. En venant leur montrer leur ignorance, le philosophe suscite de la haine et aussi de l'envie, parce qu'il apparaît malgré tout plus sage qu'eux. Finalement, les bons citoyens, c'est-à-dire ceux qui défendent les idéaux de leur cité (p. 151), n'accepteront pas que le philosophe questionne ces idéaux devant les futurs citoyens. Ils craignent que le philosophe les entraîne à mépriser leur patrie. Au mieux, donc, ces citoyens traiteront le philosophe comme un fou ; au pire, ils le menaceront d'ostracisme ou de mort. De plus, puisque la cité est plus puissante que la communauté des philosophes, certains membres de ce groupe seront toujours tentés de servir la cité. Les sophistes s'attacheront au service de la cité en confirmant de façon

26. *Ibid.*, p. 17.

27. *Ibid.*, p. 213.

28. *Ibid.*

29. Platon, *Apologie de Socrate*, 23a.

savante les préjugés vitaux de celle-ci, en échange de quoi ils recevront de l'argent et des honneurs³⁰. Par la colère que ses citoyens entretiennent envers les philosophes, ainsi que par la crainte et le désir de richesses et de gloire qu'elle suscite chez certains philosophes, la cité menace par sa nature même la philosophie.

La fin de la cité n'est pas de chercher la vérité, mais de confirmer ses propres idéaux : c'est pourquoi elle « tentera toujours de tyranniser la pensée » (p. 49). La fin de la philosophie n'est pas de confirmer ces idéaux, mais de chercher la vérité : c'est pourquoi elle est potentiellement destructrice de la cohésion sociale. La fin de la cité et la fin de la philosophie sont inconciliables.

4. La politique philosophique

Devant la menace que la cité fait planer sur son existence, « le philosophe est forcé [...] de se défendre lui-même ou plutôt de défendre la cause de la philosophie » (p. 331). Cette défense de la philosophie, Strauss la nomme « la politique philosophique » (p. 332). Quel est son programme ? « Convaincre la cité que les philosophes ne sont pas des athées, qu'ils ne profanent pas tout ce que la cité tient pour sacré, qu'ils respectent ce que la cité respecte, qu'ils ne sont pas subversifs, enfin qu'ils ne sont pas des aventuriers irresponsables mais de bons citoyens et même les meilleurs parmi les citoyens » (p. 333). Cette défense de la philosophie « fut toujours et partout nécessaire quel qu'ait été le régime politique » (p. 333). Platon jeta les bases de ce programme avec succès et plusieurs autres philosophes adoptèrent cette politique philosophique. Et à partir du moment où la philosophie moderne décida de convaincre la cité qu'elle était essentielle à son bien-être et qu'elle devait guider celle-ci, le succès fut éclatant. Si bien que Strauss « se demande même, parfois, si le succès n'a pas été trop grand » (p. 333). La victoire complète de la philosophie sur la cité signifie en fait que l'intention première de la philosophie a été déformée par sa prétention à incarner la sagesse politique finale. Elle peut maintenant aspirer à guider la cité parce qu'elle sait ce qu'est le bien et le juste. Le danger inhérent à la philosophie, celui d'être attiré par les réponses au point de perdre les questions de vue (p. 317), est advenu. L'éventuelle réconciliation complète de la philosophie et de la cité, comme l'annonce Kojève, signifie

30. Strauss, *Droit naturel et histoire*, p. 110.

aux yeux de Strauss qu'il n'est plus nécessaire de désirer la sagesse. Elle signifie la fin de la philosophie.

Cependant, le discours que la philosophie tient à la cité pour justifier son existence est-il sincère? Le philosophe n'est-il pas un athée? Ne profane-t-il pas tout ce que la cité tient pour sacré? N'est-il pas subversif? N'est-il pas un aventurier irresponsable? Si la philosophie est en conflit avec la cité, comment Strauss peut-il prétendre que les philosophes sont «les meilleurs parmi les citoyens»? Si le philosophe est avant tout attaché à la cité pour les jeunes âmes qu'elle peut lui permettre de convertir à la philosophie³¹, il devient difficile de croire au contenu de la «politique philosophique». Le philosophe est certainement coupable de ne pas croire aux dieux de la cité et de corrompre la jeunesse³². Sa rhétorique selon laquelle «il respecte ce que la cité respecte» n'est pas vraie au pied de la lettre.

Mais la politique philosophique n'est pas fausse, aux yeux de Strauss, en autant que l'on maintienne la distinction entre théorie et pratique. Le philosophe n'a pas de but politique autre que de convertir des jeunes âmes à la philosophie : il ne désire pas renverser le régime qui est en place, mais vise seulement à le modérer³³. Voilà pourquoi il ne serait même pas exagéré de dire que les philosophes sont «de bons citoyens et même les meilleurs parmi les citoyens». Strauss avance l'idée en apparence paradoxale que c'est en se détachant du bien-être de la cité, et en ne prenant pas au sérieux la vie politique, qu'on agit le mieux politiquement. En effet, à cause de son détachement envers les choses humaines, le philosophe est immunisé contre l'envie et contre le désir de posséder plus que ce qu'il ne possède déjà. Ce sont des choses «qui ne peuvent jamais devenir privées ou propriété exclusive» qui sont l'objet de ses désirs (p. 321). Parce qu'il désire la sagesse et rien d'autre, le philosophe ne sera ni un voleur, ni un criminel, mais un excellent citoyen : «il ne fera de mal à personne» (p. 323). Malgré son manque d'implication en tant que citoyen, ou plutôt grâce à son manque d'implication, le philosophe «a nécessairement un effet

31. Le lien qui attache le philosophe à la cité est ténu. Le philosophe est d'abord un philanthrope plutôt qu'un patriote : «sa bienveillance ou son humanité s'étend à tous les êtres humains avec lesquels il entre en contact» (p. 323). Voir aussi Strauss, *Qu'est-ce que la philosophie politique?*, p. 35. Mais puisqu'il n'aime pas les êtres humains simplement en tant qu'êtres humains, mais les êtres humains capables de philosopher, même son philanthropisme est moins fort que son amitié pour certains hommes.

32. «Toutefois, [la thèse selon laquelle le meilleur régime est le régime des sages], par elle-même, empêchait nécessairement [les élèves de Socrate] d'être loyaux sans réserve à la démocratie athénienne, car elle les empêchait de croire que la démocratie était simplement le meilleur régime» (p. 151).

humanisant ou civilisant³⁴ » : il montre qu'on peut être heureux en se contentant de peu. La politique philosophique n'est donc pas, selon Strauss, un tissu de mensonges destiné à rassurer les concitoyens du philosophe. Bien que son contenu doive être pris avec un grain de sel, l'essentiel de son message est honnête et véridique.

5. Le problème du meilleur régime : du gouvernement absolu des sages à la démocratie libérale

La politique philosophique du philosophe ne peut pas être comprise dans son entier sans considérer le problème du meilleur régime. Strauss défend la position de la philosophie politique classique, qui enseigne que le meilleur régime est un problème, c'est-à-dire une utopie. Le meilleur régime ne peut se réaliser sans que le savoir soit au pouvoir : « Dans un État véritablement juste ou non tyrannique, tout le contrôle sera [...] entre les mains des Sages, et la hiérarchie sociale correspondra strictement à la hiérarchie du mérite, et du mérite seul » (p. 310). Le meilleur régime est impensable si les dirigeants de ce régime ne sont pas les hommes les plus sages, c'est-à-dire les plus compétents pour exercer leur fonction. Or la réalisation pratique de ce meilleur régime fait face à un obstacle majeur : les philosophes, qui sont les hommes les plus sages, ne veulent pas gouverner. Tout ce qu'ils désirent est de rechercher la vérité³⁵. Les dirigeants du meilleur régime ne sont donc pas disponibles pour exercer leur rôle. Le seul moyen de les amener au pouvoir serait de les obliger à gouverner. Il faudrait donc que les non-sages contraignent les sages à diriger. Or « il est fort peu probable que les insensés obligent les Sages à les gouverner, car les Sages ne peuvent gouverner en tant que Sages s'ils n'ont pas le pouvoir absolu ou s'ils sont responsables, d'une manière ou d'une autre, à l'égard des insensés » (p. 311).

33. Strauss, *Qu'est-ce que la philosophie politique ?*, p. 37.

34. Strauss, *Le libéralisme antique et moderne*, Paris, P.U.F., 1990, p. 31.

35. « Pour voir la pensée classique sous le jour qui lui convient, supposons – et Kojève ne jugera pas cette position déraisonnable – que les Sages ne désirent pas gouverner » (p. 311). Voir Platon, *La République*, 519c. La position de Strauss se rapproche à cet égard de celle de Kojève. Mais tandis que Kojève laisse entendre que les philosophes *aimeraient* s'occuper de politique, mais n'en ont pas le temps, Strauss laisse entendre qu'ils n'en ont même pas le désir. C'est pourquoi Kojève perçoit le conflit entre la philosophie et la cité comme tragique, au contraire de Strauss, qui en relève plutôt la part comique : « [Kojève] arrive ainsi à la conclusion que, d'une part, le philosophe ne désire pas gouverner et, de l'autre, qu'il doit le désirer et que cette contradiction implique un conflit tragique. Pour les classiques, le conflit entre la philosophie et la cité n'était pas tragique. Xénophon, en tout cas, semble avoir considéré ce conflit à la lumière des relations entre Socrate et Xanthippe » (p. 333-334).

Devant cet obstacle majeur³⁶, la philosophie politique classique considérait le meilleur régime comme une utopie, dont la réalisation est hautement improbable. Elle enseignait que « la réalisation du meilleur régime dépendait de la chance » (p. 340) et qu'il était par conséquent inutile d'entreprendre de réaliser celui-ci³⁷. Pourquoi s'efforçait-elle alors de peindre une image du meilleur régime si ce dernier est irréalisable? Quelle utilité peut avoir une utopie? Selon la philosophie classique, l'utopie offre « une règle stable par laquelle on peut juger de tout ordre réel » (p. 341). Sans cette règle, il devient impossible d'évaluer les régimes politiques existants et de tenter de les améliorer: « Toute action politique est [...] guidée par une certaine pensée de ce qui est meilleur et de ce qui est pire [et] la pensée de ce qui est meilleur et de ce qui est pire implique une pensée de ce qui est bien³⁸ ». Il importe donc d'avoir une idée claire du meilleur régime possible avant d'entreprendre toute action politique d'envergure. Celui qui prétend donner de bons conseils politiques sans avoir étudié à fond la question du meilleur ordre social ignore une prémisses cruciales de son discours: « L'utopie, au sens strict du terme, décrit l'ordre social simplement bon et, comme telle, elle ne fait que rendre explicite ce qui est impliqué dans toute tentative d'amélioration sociale » (p. 300). C'est à la lumière de ce meilleur régime que Strauss

36. Sans oublier un autre obstacle non moins important, soit la capacité des philosophes à établir et diriger le meilleur régime. Même si on accorde que le philosophe « est, en principe, plus capable de gouverner que d'autres hommes » (p. 297), ou qu'il est le plus sage parmi les hommes, il reste que le philosophe est philosophe, c'est-à-dire qu'il n'est pas un sage. Or à chaque fois que Strauss parle des dirigeants du meilleur régime, ils les nommes « Sages » (p. 310-311). Comment alors le philosophe pourrait-il remplir le rôle du dirigeant du meilleur régime? A-t-il, pour donner un exemple, un « discernement suffisant pour attribuer à chacun ce qu'il mérite ou ce qui est bon pour lui » (p. 310)? A-t-il une connaissance suffisante du bien et du juste pour régler le problème de la vertu ou du bonheur sur le plan politique ou social (p. 291)?

37. Nous préférons pour le reste de ce travail soutenir que l'établissement du meilleur régime classique, selon Strauss, est impossible. Cette thèse aide en effet à mettre en lumière certaines idées sur la nature humaine chez Strauss. Pour les raisons de cette interprétation, voir le troisième chapitre, section 3.2.

38. Strauss, *Qu'est-ce que la philosophie politique?*, p. 16. Kojève s'oppose à cette conception « platonicienne » du Bien, car celle-ci aboutit au théisme: « D'après Hegel, [...] le "progrès" s'effectue non pas par la tendance platonico-aristotélicienne vers un bien réel et *donné*, ce qui veut effectivement dire en fin de compte vers *le Bien* ou vers *Dieu*, mais par la *négation* du donné réel. Cette négation n'est déterminée que par ce donné "non-parfait" et par la volonté de ne *pas* l'accepter tel qu'il est *donné*. Quant au "mieux", il [n']est mieux simplement que parce que – étant donné la *négation* du "moins bien" – il l'implique et le présuppose, sans coïncider avec lui; et "le moins bien" n'est moins bien que parce qu'il est *niabie* – et *nié effectivement*, parce qu'il cède la place au "mieux" créé par cette négation même ». L'homme ne poursuit pas le bien, mais évite le mal: « [...] l'homme ne se lève pas *toujours* pour faire quelque chose de "bon" ou de "mieux"; car, souvent, il le fait parce qu'il ne peut ou ne veut plus rester couché, cette position étant devenue soit physiquement insupportable, soit "simplement" ennuyeuse » (cité dans Jarczyk et Labarrière, *op. cit.*, p. 133). « C'est dire que l'Homme ne se change pas lui-même et ne se transforme pas le Monde afin de réaliser une conformité avec un "idéal" *donné* à lui (imposé par Dieu, ou simplement "inné"). Il crée et se crée parce qu'il nie et se nie "sans idée préconçue": il devient autre uniquement parce qu'il ne veut plus être le même » (ILH, p. 495).

juge la tyrannie. Si le meilleur régime est le gouvernement absolu des sages, il n'y a pas d'objection en principe à ce que la tyrannie soit un excellent régime. Il suffit que le tyran se comporte sagement pour que son gouvernement soit bon. Certes, la tyrannie est «essentiellement un gouvernement sans lois» (p. 135), mais l'absence de lois dans le régime tyrannique ne signifie pas pour autant que ce régime est injuste. Le problème de la loi est qu'elle est aveugle. Sa justice ou son efficacité dépend du bon jugement des hommes qui l'interprètent. Par conséquent, «le pouvoir absolu d'un homme qui sait gouverner, qui est un chef de naissance, est, en fait, supérieur au pouvoir des lois pour autant que le bon chef est une "loi qui voit"» (p. 146)³⁹. La tyrannie à son meilleur, c'est-à-dire celle menée par un tyran bienfaisant, éclairé et juste, est un régime supérieur au régime constitutionnel ou légal.

Cependant, si Strauss considère que la tyrannie peut en théorie être un excellent régime, il est loin de recommander son instauration. La bonne tyrannie est tout autant une utopie que le gouvernement des sages, et ce, pour des raisons similaires. Le tyran n'est pas un sage, car le sage n'aspire pas au pouvoir tyrannique (p. 307). Puisqu'il n'est pas sage, il a besoin d'être instruit ou «éclairé», et c'est ce besoin qui est le principal problème de la tyrannie. D'une part, le tyran finit toujours par craindre celui qui le conseille. Le conseiller apparaît dangereux au tyran puisqu'il se montre toujours plus sage que lui. Le tyran s'imagine que si jamais son conseiller se met à désirer le pouvoir, il risque de le lui enlever, puisqu'il est plus avisé que lui (p. 297). D'autre part, le conseiller du tyran ne peut toujours garder les yeux sur son élève. En tant que philosophe, il désirera passer du temps à faire autre chose que conseiller le tyran. Ce dernier risque donc d'oublier les conseils du philosophe et d'agir de manière insensée. L'impossibilité pratique de la bonne tyrannie est la leçon finale du *Hiéron* ; car, comme le remarque Kojève lui-même (p. 218), le silence de Hiéron à la toute fin du dialogue, après qu'il ait écouté patiemment les conseils de Simonide, indique qu'il ne les suivra pas⁴⁰.

39. Nous avons modifié légèrement la traduction.

40. Strauss interprète le dialogue de Xénophon de la même façon : «[...] le but pratique le plus clair de l'*Hiéron* (l'amendement de la tyrannie) a peu de chances d'être atteint [...]» (p. 172), si ce n'est même carrément impossible : «Il va sans dire que le moyen, grâce auquel Simonide tente d'instruire Hiéron, est irréalisable» (p. 163). Kojève juge, par contre, que l'échec de Simonide est dû au fait qu'il prodigue à Hiéron des conseils utopiques, c'est-à-dire des conseils qui ne pouvaient être appliqués au temps de la cité grecque, mais qui peuvent l'être aujourd'hui et le sont de fait. Si Strauss et Kojève diffèrent donc sur la possibilité d'instruire le tyran, ils sont en grande partie d'accord sur les affinités du philosophe avec la tyrannie. Strauss

L'ultime point de désaccord entre Kojève et Strauss sur le rapport entre la philosophie et la tyrannie est que le premier croit que la tyrannie peut être « éclairée » et l'est de fait aujourd'hui, là où le second pense que cela est impossible. Ce désaccord repose, selon Strauss, sur le refus de Kojève d'apprécier la valeur de l'utopie, ou encore de maintenir la distinction entre ce qui est vrai en théorie et ce qui est vrai en pratique⁴¹. Cette distinction est cruciale pour bien comprendre la position politique complète de Strauss. Si le gouvernement absolu des Sages est le meilleur en théorie, il n'est pas le meilleur en pratique, puisqu'il est inapplicable. Le meilleur régime en pratique est celui où les lois règnent et où le gouvernement est légitime et désiré par le peuple. À défaut d'avoir les véritables sages au pouvoir, le meilleur régime en pratique aura pour guide une image des véritables sages, soit les « gentlemen » (p. 312). Ceux-ci sont des hommes vertueux, capables de prudence ou de sagesse pratique, mais incapables de sagesse théorique à l'inverse des philosophes. Si les philosophes dictent la loi dans le meilleur régime en théorie, les « gentlemen » suivent la loi établie par un sage législateur dans le meilleur régime en pratique. Les « gentlemen » sont les hommes les plus susceptibles de bien interpréter la loi, parce qu'ils sont vertueux et qu'ils ont un excellent jugement sur les choses pratiques. Cependant, ce n'est pas sans raison que le régime des « gentlemen » n'est pas le meilleur régime en théorie. N'ayant pas la sagesse théorique des philosophes, les « gentlemen » peuvent être persuadés de changer leur pratique. C'est ce que Cyrus, par exemple, accomplit avec l'aristocratie perse, en persuadant les hommes au pouvoir « d'abandonner les coutumes de leurs ancêtres » et de « cesser de pratiquer la vertu pour elle-

reconnaît que l'enseignement politique de Socrate pouvait amener certains de ses disciples à la tyrannie (p. 150-151). Il souligne que le philosophe et le tyran sont les deux types d'hommes qui sont mus le plus fortement par un *eros*. En outre, Strauss est d'un certain point de vue d'accord avec Kojève pour dire que tout régime est plus ou moins tyrannique : « La différence entre le tyran et le souverain qui n'est pas un tyran est, en dernière analyse, non une simple opposition, mais le fait que dans le cas du tyran, certains éléments du caractère du souverain sont plus fortement développés ou moins facilement cachés que dans le cas du souverain non tyrannique » (p. 183 – nous avons modifié légèrement la traduction). Strauss est loin d'affirmer de manière légère ou irresponsable, comme d'autres l'ont fait, qu'il n'y a pas de différence importante entre un régime ouvertement tyrannique et un régime qui ne l'est pas (*Qu'est-ce que la philosophie politique ?*, p. 42). Tous les régimes sont plus ou moins tyranniques en autant qu'ils craignent et veulent tous enchaîner la philosophie : « La société tentera toujours de tyranniser la pensée » (p. 49). Il n'y a pas de régime politique qui offre la véritable liberté. Seule la sagesse offre la véritable liberté (p. 165).

41. « On peut dire que [la critique de Kojève] repose sur une appréciation incomplète de la valeur des utopies » (p. 300). « L'attitude de Kojève ne lui permet pas de se contenter de la vulgaire distinction entre la théorie et la pratique » (p. 298).

même plutôt que pour les récompenses visibles qu'elle peut amener» (p. 290)⁴². L'aristocratie risque toujours de dégénérer en un gouvernement où ce n'est plus l'excellence morale qui mène : les fils d'aristocrates pratiquent la vertu pour des richesses et des honneurs là où leurs pères la pratiquaient pour elle-même⁴³. Toutefois, bien que l'aristocratie des « gentlemen » soit instable et menace toujours de dégénérer en oligarchie, « elle reste la meilleure solution politique possible du problème humain » (p. 291)⁴⁴.

Mais Strauss ne défend pas l'instauration de l'aristocratie purement et simplement. Puisque l'aristocratie est un choix pratique en l'absence du meilleur régime théorique, il ne convient qu'à certaines situations. Dans celle qui est la nôtre, c'est-à-dire celle où l'égalité et les Lumières sont déjà répandues et où le progrès technologique est poursuivi de manière quasi illimitée, il serait ridicule de prôner un retour à l'aristocratie. Compte tenu de notre situation sociale, « la démocratie libérale s'approche davantage de ce que réclamaient les classiques qu'aucune alternative viable de notre époque » (p. 313). Malgré son discours politique conservateur, voire élitiste, Strauss est loin d'être insensible aux charmes de la démocratie libérale. En permettant à chaque individu de poursuivre le bien tel qu'il l'entend, la démocratie permet au philosophe de poursuivre son bien qui est la sagesse⁴⁵. En fait, il semble qu'il n'y a pas de régime plus favorable à l'éclosion de la philosophie. L'Athènes démocratique accorda à Socrate « de vivre et de s'occuper de l'éducation philosophique jusqu'à l'âge de soixante-dix ans » (p. 332); en comparaison, Socrate « aurait déjà été

42. Le problème de la relation entre la sagesse pratique ou la vertu des « gentlemen » et la sagesse théorique ou la vertu des philosophes est complexe chez Strauss. Néanmoins, il est clair que Strauss ne sépare pas l'excellence de la sagesse pratique de l'excellence de la sagesse théorique : « il n'y a jamais eu et [...] il n'y aura jamais de sécurité raisonnable pour une pratique saine que lorsque la théorie aura surmonté les obstacles les plus puissants à la mise en pratique, obstacles qui ont leur origine dans un malentendu théorique d'une certaine sorte » (p. 298). C'est justement la raison pour laquelle le meilleur régime en pratique risque de dégénérer : les « gentlemen » ne savent pas qu'ils ne savent pas ce qu'est la justice. Les vrais « gentlemen » sont les philosophes : ce sont eux qui pratiquent la vertu pour les bonnes raisons. Sur la corruption de l'aristocratie perse par Cyrus, voir Bruell, *art. cit.*, p. 105-106. Les bons « habitus » des « gentlemen » ne suffisent pas à les garder de la corruption d'un habile orateur. Ils ne suffisent pas non plus à les préserver de choisir la vie du tyran comme la meilleure vie humaine (Platon, *République*, 619b).

43. Platon, *République*, 547b-c.

44. Ce meilleur régime en pratique n'est pas, toutefois, une aristocratie pure et dure, mais un régime mixte où l'élément aristocratique domine. Cette suprématie de l'élément aristocratique nous autorise cependant à nommer ce régime mixte un régime « aristocratique » : « Les classiques imaginèrent et recommandèrent différentes institutions pour favoriser le gouvernement des meilleurs. La plus durable de ces suggestions fut probablement celle d'un régime mixte où se mêleraient royauté, aristocratie, et démocratie. L'aristocratie – l'autorité sénatoriale – y occupe la position intermédiaire, c'est-à-dire la position-clé. *Le régime mixte est en réalité et se veut une aristocratie*, renforcée et protégée par l'adjonction d'institutions monarchiques et démocratiques » (*Droit naturel et histoire*, p. 133 ; les italiques sont de nous).

45. *Qu'est-ce que la philosophie politique ?*, p. 40-41.

condamné à sa naissance» (p. 332) dans un régime aristocratique comme celui de Sparte. De tous les régimes viables à notre époque, Strauss préfère donc de loin la démocratie. Le communisme et le fascisme lui sont toujours apparus comme des tyrannies au sens le plus péjoratif du terme. Cette préférence ne doit pas faire oublier pour autant l'idée du meilleur régime ; elle ne doit pas faire oublier que ce qui est nécessaire est « essentiellement inférieur à ce qui est noble ou préférable par lui-même » (p. 287)⁴⁶.

Pour Strauss, l'étude du problème du meilleur régime aboutit à la conclusion qu'il n'y a pas de solution véritable au problème humain « sur le plan politique ou social » (p. 291). Cette conclusion permet de mieux comprendre ce qu'est la justice pour Strauss. Si le meilleur régime n'est pas réalisable, il ne sert à rien d'œuvrer pour mettre en place le meilleur régime. Par conséquent, l'enseignement politique classique en est un de modération. L'homme vraiment juste « ne s'engagera [...] dans aucune activité révolutionnaire ou subversive mais il essaiera d'aider ses concitoyens en modérant, pour autant qu'il le peut, les maux qui sont inséparables de la condition humaine » (p. 323). L'homme juste ne cherche pas à éliminer toutes les injustices qu'il trouve autour de lui, car tant qu'il y aura des hommes, il y aura des injustices. En présence de régimes imparfaits et d'hommes imparfaits, l'homme juste modère les défauts de ceux-ci autant que faire se peut. Cependant, l'homme juste n'est pas pessimiste ou cynique. Bien qu'il « n'espère ni salut ni satisfaction de l'établissement d'un ordre social simplement meilleur » (p. 323), il n'est pas

46. Ceux qui taxent Strauss d'être anti-démocrate font donc une erreur de raisonnement comparable à ceux qui accusaient Socrate de former des élèves « tyranniques ». Ils critiquent Strauss à partir d'un point de vue que Strauss remet précisément en question, soit « la confusion populaire entre une thèse théorique et une proposition pratique » (p. 151). Ce qu'affirme Strauss en théorie n'est pas un programme pratique. La théorie sert à mettre en lumière la nature des problèmes politiques, avant d'offrir une solution pratique à ces problèmes. Parce qu'elle permet la discussion théorique des problèmes fondamentaux sans craindre excessivement que cette discussion nuise à la vie pratique de ses citoyens, la démocratie, par l'échange et la circulation des opinions, est le régime le plus favorable à l'excellence intellectuelle. L'aristocratie, quant à elle, entendue comme le régime de « gentlemen » qui vivent à la campagne, est le régime le plus favorable à l'excellence morale et politique : « [...] la simplicité rustique est un meilleur terrain pour bien vivre que la décomposition sophistiquée » (p. 287 ; voir aussi « Correspondence concerning Modernity ; Karl Löwith and Leo Strauss », p. 113 – où Strauss affirme d'ailleurs qu'il n'aimerait pas vivre dans la cité de « gentlemen » dépeinte par Platon et Aristote). Cependant, Strauss est loin de parler d'une symbiose entre la philosophie et la démocratie. Il rappelle que Socrate a été condamné par Athènes à boire la ciguë (p. 332). La position de Strauss conduit à penser que le meilleur régime en pratique est un régime mixte. Or les aristocraties offrent au moins deux classes politiques : les « gentlemen » et le peuple, là où la démocratie a tendance à dégénérer en tyrannie parce qu'elle n'offre aucun contrepoids au pouvoir du peuple : « In every regime there is a people ; there is not necessarily any other class » (Bloom, *The Closing of the American Mind*, p. 250). Voir aussi Platon, *République*, 563e. Bloom montre d'ailleurs que le philosophe a autant de traits en commun avec l'homme aristocratique qu'avec l'homme démocratique (Bloom, *The Closing of the American Mind*, p. 289-290).

insensible à la qualité du régime dans lequel il vit. Il ne se prive pas, en particulier, d'intervenir, quand il le peut, dans le domaine politique, en donnant «des avis à sa cité ou aux autres souverains» (p. 323)⁴⁷. Et surtout, il ne se prive pas d'éduquer à la justice ses concitoyens. S'il se sent autorisé à donner des avis sur ce qui est juste, c'est parce qu'il a réfléchi au problème du meilleur régime et qu'il est capable de mesurer la valeur d'une utopie. Ceci revient à dire que l'homme juste donne ses conseils et agit justement lorsqu'il réfléchit sur ce qu'est la politique; ou encore qu'il n'est pas nécessaire de s'impliquer activement dans le gouvernement pour agir justement. L'homme vraiment juste est philosophe politique (p. 323)⁴⁸.

II. « L'épistémologie » straussienne

Strauss veut montrer dans *Mise au Point* que l'action politique mise de l'avant par la philosophie classique n'est pas seulement compatible, mais réclamée par son idée de la philosophie. Toutefois, «ceci est très peu de chose, car la question se pose immédiatement de savoir si l'idée de la philosophie n'a pas elle-même besoin de légitimation» (p. 342-343). Certes, on peut définir la philosophie comme un «désir de vérité, c'est-à-dire de la connaissance de l'ordre éternel ou de la cause ou des causes éternelles de l'ensemble» (p. 319). Qu'un tel désir existe ne prouve pas cependant qu'il doit être satisfait: «Un désir

47. Strauss précise sa pensée avec ce renvoi à la septième lettre de Platon, 331c-d: «Si le régime politique de cette cité ne lui semble pas être bon, qu'il le dise, si, en le disant, *il ne doit ni parler en vain ni risquer la mort; mais qu'il n'use pas contre sa patrie de la violence qu'entraîne un renversement du régime politique*» (les italiques sont de nous). Le philosophe donne des conseils politiques si ceux-ci peuvent être entendus, s'ils ne menacent pas sa vie et s'ils ne sont pas susceptibles d'engendrer une révolution. Nous nous demandons cependant si Strauss résout le problème posé par Kojève selon lequel le philosophe ne peut donner des conseils utiles au souverain sans consacrer complètement son temps aux «affaires courantes». Comment les conseils du philosophe pourront-ils être adaptés aux besoins de la situation actuelle s'il ne participe pas activement au gouvernement? La réponse de Strauss semble être que le philosophe peut donner des conseils utiles à ceux qui gouvernent son époque car ses «réflexions compréhensives» sur la nature du politique sont valables pour toutes les époques (p. 323). Autrement dit, même en prenant ses distances des «affaires courantes», le philosophe peut avoir une vision compréhensive de celles-ci qu'un homme plongé dans ses menus détails n'aurait pas. Le problème posé par Kojève est donc dû en partie à son historicisme qui nie que le philosophe puisse posséder une vision de la politique valide pour toutes les époques avant la fin de l'Histoire.

48. C'est-à-dire qu'il sait mesurer la valeur d'une utopie ou qu'il fait la différence entre la théorie et la pratique. La philosophie politique moderne, qui nie la valeur de l'utopie ou qui veut que le meilleur régime se réalise, voit donc la modération comme un manque de sagesse (p. 297) ou de la pusillanimité. De même, si le rire naît de la prise de conscience de la distance qui sépare ce qui est de ce qui devrait être, l'homme modéré est un rieur. Selon Strauss, le sourire est un signe qui annonce le philosophe potentiel (p. 322).

n'est pas un fait. Même si l'on prouve qu'une certaine attitude est indispensable à qui veut bien vivre, on ne fait que prouver que l'attitude en question est un mythe salutaire : on ne prouve pas qu'elle soit vraie⁴⁹ ». Ce n'est pas parce que l'homme désire la vérité que son désir doit être comblé. Autrement dit, les prétentions de la philosophie de passer d'une opinion sur le Tout à la connaissance du Tout sont-elles valables ? Réussit-elle à atteindre quelque chose d'éternel ou de transcendant et ainsi à dépasser l'Histoire ou l'immanent ? Strauss est-il en mesure de répondre au problème de la « certitude subjective », lequel, selon Kojève, mine la validité de toute philosophie qui refuse de prendre en compte l'Histoire ?

Nous tenterons de répondre à ces questions dans les deux prochaines sections. Cette section-ci veut reconstruire l'argumentation de Strauss quant au problème de la « certitude subjective ». Dans un premier temps, nous tenterons de résoudre les contradictions explicites de Strauss par rapport à la nature de l'amitié et de son utilité pour solutionner le problème de la « certitude subjective ». Dans un deuxième temps, nous expliquerons quelle est l'utilité de la dialectique pour le philosophe. Finalement, nous terminerons avec trois remarques sur le comportement politique et moral du philosophe en regard du problème de la « certitude subjective ».

1. Le problème insoluble de la « certitude subjective »

La réponse de Strauss aux critiques d'ordre épistémologique de Kojève n'est manifestement pas exposée de manière à satisfaire ce dernier. En plus d'être évasive et tortueuse, elle est ouvertement contradictoire. En premier lieu, Strauss écrit que « l'esprit de chapelle » est inévitable dès qu'il y a amitié. Celle-ci naît entre deux personnes à partir du moment où elles partagent certaines opinions ou certains préjugés. Par conséquent, l'amitié entre deux philosophes signifie qu'ils tiennent pour vrais des préjugés qu'ils devraient pourtant, en tant que philosophes, considérer douteux ou incertains. C'est pourquoi l'amitié est « incompatible avec l'idée de philosophie » (p. 314). Strauss poursuit donc son argumentation sur l'incompatibilité de la philosophie et de l'amitié : « Le philosophe doit abandonner le cercle fermé et plein de charmes des "initiés" s'il veut rester un philosophe. Il doit sortir sur la place du marché [...] » (p. 314). C'est en sortant de son cercle d'amis que le

49. Strauss, *Droit naturel et histoire*, p. 18.

philosophe peut rester philosophe, c'est-à-dire poursuivre sa quête de la sagesse. Strauss s'accorderait ainsi avec Kojève pour dire que le philosophe doit vérifier son savoir avec l'aide des opinions communes pour être philosophe.

Ce qui est étonnant, par contre, c'est que toutes ces conclusions sont niées par la suite. Ainsi on constate plus loin que le modèle du philosophe pour Strauss, Socrate, était souvent engagé dans des discussions avec ses concitoyens dont il ne retirait aucun bénéfice – et dont le but, par conséquent, ne pouvait être de vérifier son savoir par la discussion (p. 326). Il se rendait sur la place publique, non pas pour vérifier ses « certitudes subjectives » avec ses concitoyens, mais « afin d'y recruter les philosophes virtuels » (p. 331)⁵⁰. Le philosophe sort donc de son cercle d'amis, non pas pour se défaire de l'esprit de chapelle qui y règne, mais pour agrandir celui-ci !

De plus, la concession de Strauss selon laquelle le philosophe ne peut avoir d'amis sans trahir sa vocation repose sur la prémisse que « les choses pour lesquelles les amis philosophes s'accordent ne peuvent être des vérités connues ou évidentes, car la philosophie n'est pas la sagesse, mais la recherche de la sagesse » (p. 314). Autrement dit, la philosophie ne serait fondée sur aucune évidence ; elle est un doute radical sur toutes choses ; par conséquent, l'amitié, qui « consiste à cultiver et à perpétuer des préjugés communs » (p. 314) va à l'encontre des exigences de la philosophie. Mais la validité de cette prémisse est niée plus loin par Strauss : « La philosophie, étant la connaissance de notre ignorance sur les choses les plus importantes, est impossible sans une connaissance sur les choses les plus importantes » (p. 325). Définir la philosophie comme la prise de conscience de son ignorance laisse croire que le philosophe est un parfait ignorant. Mais une ignorance qui se sait n'est pas pure ignorance : « on ne peut savoir qu'on ne sait pas sans savoir *ce* que l'on ne sait pas » (p. 316)⁵¹. La philosophie suppose donc quelques connaissances : premièrement, qu'il y a des choses que l'on ignore et que parmi ces choses, il y en a des plus importantes et d'autres moins. Le philosophe sait ce qu'il doit chercher⁵². Deuxièmement, la prise de

50. Strauss utilise le verbe « to fish » dans la version originale, ce qui nous fait préférer le verbe « recruter » au verbe employé par le traducteur, soit « découvrir ».

51. Les italiques sont de nous. Strauss utilise la même formule dans *Droit naturel et histoire*, p. 41 : « Philosopher, c'est savoir que l'on ne sait pas, c'est-à-dire savoir ce que l'on ne sait pas [...] ». Voir aussi *ibid.*, p. 45.

52. « But one cannot know *that* one does not know, if one does not know what the actual questions and their rank of priority are » (*Correspondence between Strauss and Vægelin*, p. 90). Cette assertion de Strauss se heurte cependant au problème du *Ménon* : comment pouvons-nous chercher ce que nous ignorons ? Hegel

conscience de son ignorance sur les questions les plus fondamentales nous permet de saisir que «la chose la plus importante pour nous ou la seule chose nécessaire est la recherche de la connaissance des choses les plus importantes, soit la philosophie» (p. 326). Troisièmement, «que ce n'est qu'en philosophant que l'âme de l'homme s'ordonne véritablement» (p. 326). La philosophie est une prise de conscience de son ignorance; or toute prise de conscience de son ignorance présuppose un état antérieur où cette conscience était absente. Le passage de l'ignorance double à l'ignorance simple est ce mouvement par lequel l'âme s'ordonne, c'est-à-dire *sait*. La philosophie telle que définie par Strauss ne présuppose donc pas le doute radical sur toutes choses. Les philosophes peuvent partager la même «certitude subjective» qu'ils ne savent pas, et ainsi devenir amis, sans cesser d'être philosophes pour autant. En fait, ils se *doivent* d'avoir en commun ce savoir, car c'est ce savoir qui les constitue comme philosophes.

Prises sous cet angle, l'amitié et la philosophie sont compatibles pour Strauss. L'amitié philosophique est en fait le seul type d'association qui échappe à l'esprit de chapelle: les amis philosophes sont prêts à discuter de tout, et surtout des présupposés que requiert leur existence en tant que philosophes. Le philosophe échappe à l'esprit sectaire en autant que sa conscience des problèmes est plus grande que sa conscience de la vérité des quelques solutions typiques à ces problèmes. Sa pensée est sans préjugés: il philosophe en premier lieu, non pas parce qu'il sait que la philosophie est bonne, mais parce qu'elle est nécessaire. Comme le dit Aristote, pour savoir s'il faut philosopher, il faut philosopher⁵³. Comment expliquer alors que ceux qu'on nomme «philosophes» se retrouvent dans des écoles de pensée différentes? Strauss explique que la conscience des problèmes fondamentaux est toujours accompagnée d'une attirance «vers l'une ou l'autre des quelques rares solutions typiques» à ces problèmes (p. 316). Or il peut arriver que l'évidence de la vérité d'une solution devienne plus forte pour un philosophe que l'évidence du caractère problématique d'une solution. «À ce moment, le sectaire est né» (p. 317). Le philosophe

voyait dans ce problème un obstacle insurmontable de la philosophie platonicienne: on ne peut aimer quelque chose (en l'occurrence, la sagesse) sans savoir ce que cette chose est (Rosen, *op. cit.*, p. 118). C'est pourquoi, selon la célèbre phrase de Hegel, «la chouette de Minerve s'envole seulement au crépuscule»: au lieu de se mettre à la recherche de ce qui est, la philosophie vient rendre compte de ce qui est déjà, de ce qui est venu à l'existence. Elle ne cherche pas, elle trouve.

53. «Au vrai, la quête de la sagesse, si elle aboutit, pourrait nous conduire à la conclusion que la sagesse n'est pas la seule chose indispensable. Mais cette affirmation elle-même n'aurait de portée que dans la mesure où

cesse d'être philosophe : il croit que les problèmes fondamentaux, ou du moins certains d'entre eux, sont résolus. « Mais le philosophe ne succombe pas nécessairement à ce danger » (p. 317) si l'évidence des problèmes reste plus forte que l'évidence des solutions⁵⁴. Le philosophe peut donc préférer certaines solutions à d'autres sans pour autant perdre son titre de philosophe⁵⁵.

Tout ceci ne résout pas cependant le problème de la « certitude subjective ». Encore ici, la réponse de Strauss est ouvertement contradictoire. Dans un premier temps, Strauss explique que l'accord d'amis ou même celui de l'humanité entière ne peut venir remédier au problème de la « certitude subjective » tel que posé par Kojève. Selon ce dernier, le problème de la « certitude subjective » découle du fait que « tant qu'un homme est seul à savoir quelque chose, il n'est jamais *sûr* de le savoir vraiment » (p. 256). Son savoir demande à être confirmé par d'autres pour se révéler savoir. Mais le fait que certains de nos proches s'accordent avec nous, et ainsi nous confirment que nous ne sommes pas fous, ne rend pas pour autant plus légitime notre « certitude subjective ». En effet, les amis qui tombent d'accord avec nous ne font que renforcer nos préjugés, c'est-à-dire ce que nous pensions déjà. Puisque la confirmation de quelques hommes ne peut suffire à garantir à l'homme que son savoir n'est pas le produit d'un esprit sectaire partiel et borné, le philosophe, selon Kojève, doit chercher en principe l'accord de tous les hommes.

Kojève cherche au fond une garantie qui viendra prouver hors de tout doute que ce que « je pense » correspond à la réalité. C'est pourquoi il élabore un critère de vérité qui pourra satisfaire ce désir. Or, selon Strauss, on ne peut acquérir une telle garantie. Il n'y a pas de méthode qui nous permette de séparer sans le moindre doute le vrai du faux. Il en donne pour preuve les critères de vérité de Kojève, lesquels ne solutionnent pas le problème qu'il a posé. Ni l'amitié, ni aucun accord, aussi universel soit-il, ne vient garantir la vérité de

elle serait la conclusion de la recherche de la sagesse : le désaveu de la raison, tout le premier, doit être désaveu raisonnable » (Strauss, *Droit naturel et histoire*, p. 45).

54. La définition de la philosophie de Strauss comme *eros* guidé par la prise de conscience de son ignorance a le mérite de pouvoir circonscrire la passion qui motive tous ceux que nous nommons les « grands philosophes », même si ceux-ci n'arrivent pas aux mêmes conclusions sur bien des problèmes et surtout sur la nature de la philosophie. La grandeur d'un philosophe n'est pas liée à la défense d'une thèse philosophique particulière (*ibid.*, p. 111). La grandeur d'un philosophe est liée à la grandeur de l'*eros* qui le meut vers une des grandes solutions possibles au problème humain. Cependant, il faut conclure des prémisses de Strauss que les philosophes ayant défini la philosophie de cette façon se sont mieux connus eux-mêmes, et par conséquent sont plus sages que ceux qui ont défini la philosophie d'une autre façon.

55. Voir la préface de l'édition de 1971 de *Natural Right and History*.

ce que «je pense». Que quelques hommes ou des millions d'hommes s'accordent sur un principe ne fait que prouver leur entente, et non que la théorie mise de l'avant, est vraie : «le commun accord suffit peut-être à faire régner la paix, il est impuissant à faire naître la vérité⁵⁶». Qu'est-ce qui garantit que la majorité qui reconnaît valide l'intuition d'un homme ne fait pas que répéter des principes auxquels elle ne comprend rien ? Qu'est-ce qui garantit qu'à chaque fois qu'une personne s'accorde avec nous, elle le fait parce qu'elle juge que ce que nous avançons est vrai ? Comment le tyran universel sera-t-il sûr que l'approbation de ses sujets ne sera pas dictée par la peur ou la flatterie, ou pour des motifs plus ignobles encore (p. 341) ? Si l'accord de quelques hommes ne suffit pas à valider une intuition, pourquoi l'accord de millions d'hommes suffirait-il ? L'accord universel que vise Kojève «n'est rien d'autre que la secte pourvue d'une queue énorme et disproportionnée à sa taille» (p. 315). Kojève emprunte malgré lui l'attitude qui caractérise la grande secte qu'est la République des Lettres : il préfère l'accord à la vérité ou plus justement, il confond accord et vérité (p. 315)⁵⁷.

Quelle est l'utilité de l'accord ou de l'approbation des autres ? Aux yeux de Kojève, l'accord sert à rendre certain un savoir qui serait incertain s'il n'était soutenu que par un seul homme. Plus il y a de gens qui nous appuient, plus nous nous sentons certains d'avoir raison. Certes, dit Strauss, mais quel est le lien nécessaire entre «sentir que nous avons raison» et «avoir raison» ? La «certitude subjective» qu'un homme possède «peut être accrue» si des millions d'hommes partagent sa certitude, «mais ceci n'a, évidemment, aucun effet sur les principes en question, sur la "vérité objective"» (p. 315). Qu'un homme

56. Strauss, *Droit naturel et histoire*, p. 22.

57. En suivant le raisonnement de Kojève, il faudrait dire que lorsque Copernic soutenait à lui seul que la Terre tournait autour du Soleil et non l'inverse, il ne savait pas de quoi il parlait. Il ne savait pas s'il était fou ou non, du moins jusqu'à ce qu'une personne admette que cela était possible. Comme l'explique Henry Magid, le critère d'intersubjectivité est une sorte de succédané du critère de vérité de la science moderne selon lequel toute théorie scientifique doit pouvoir être vérifiée par n'importe quel observateur impartial. Le problème est que «there may be some judgments about political matters on which it is possible to secure universal agreement, but this does not imply that these judgments are true (witness the history of superstition) or that the extent of agreement is proportionate to truth. People can be and usually are persuaded to accept statements as true by appeals to the feelings or emotions» (Henry Magid, «Political Philosophy as the Search for Truth», dans J. Cropsey (éd), *Ancients and Moderns*, op. cit., p. 307). Ce qui est étonnant, par contre, est que l'un des arguments les plus utilisés pour soutenir l'impossibilité d'une philosophie politique est que cette philosophie ne peut être reconnue vraie par tous les hommes. Magid poursuit en expliquant : «What is curious here is how some people could ever come to accept such a notion [...]. I think that the answer lies in the individualistic thesis that each man knows best what is in his own best interest» (*ibid.*). Voir Strauss, *Droit naturel et histoire*, p. 168 : «Si chacun est par nature juge de ce qui favorise sa conservation, le consentement prend le pas sur la sagesse».

soit très certain que ce qu'il pense est vrai ne prouve rien, comme l'a très bien illustré Kojève avec son exemple du fou qui est certain d'être Dieu le père. Strauss ne voit donc pas comment la certitude produite par l'accord, tout comme cet accord en tant que tel, peut régler le problème de la « certitude subjective », ni même pourquoi la certitude doit être une caractéristique nécessaire du critère de vérité⁵⁸.

2. La dialectique comme méthode

Il n'y a pas de solution au problème de la « certitude subjective » parce que l'accord des autres, même celui de nos amis, ne garantit de rien, pas même du danger de la folie. Cette concession peut paraître étonnante lorsqu'on pense à quel point la philosophie classique tenait la dialectique en haute estime. Mais la dialectique s'appuie sur nos « certitudes subjectives », ou ce que Strauss appellerait nos « opinions », pour progresser. Nos opinions sont les formulations de ce que nous avons vu et entendu, de ce que nous avons vécu ou expérimenté. Pour que la dialectique devienne une méthode conduisant à la science, il faudrait qu'elle puisse finir par ne plus dépendre de ce sur quoi elle prend son élan, c'est-à-dire l'opinion. Le mouvement dialectique pourrait ainsi s'envoler vers la sagesse en oubliant son point de départ. Mais si tout progrès du mouvement dialectique reste dépendant de la matière qu'il examine, si, autrement dit, « le mouvement d'idée à idée sans avoir recours à l'expérience se révèle impossible, [...] [alors] la dialectique qui est possible

58. La philosophie classique soutenait que « la moindre connaissance que l'on peut avoir des choses les plus élevées est plus désirable qu'une connaissance certaine des choses de peu d'importance » (Strauss, *Qu'est-ce que la philosophie politique ?*, p. 17). Par conséquent, il peut y avoir « connaissance » sans que celle-ci soit « certaine ». L'exigence qu'un savoir soit clair, distinct et certain pour mériter son nom est une des caractéristiques de la rupture du rationalisme moderne avec le rationalisme classique. C'est à se demander si le critère de certitude ne fait pas implicitement de la vérité quelque chose de « matériel » ou du moins de « quantifiable et mesurable ». En effet, ce qui est physiquement visible et mesurable est beaucoup plus évident et engendre beaucoup moins de controverse que ce qui est « immatériel ». C'est pourquoi Kojève dit qu'il est beaucoup plus facile de mesurer objectivement l'œuvre d'un ingénieur (un pont) que l'œuvre d'un intellectuel (une théorie) (p. 257). Kojève semble désirer que toute œuvre intellectuelle acquière le type d'objectivité propre à l'œuvre de l'ingénieur. Strauss voit dans cette exigence les germes de la défaite de la raison devant le réel. En effet, les sceptiques modernes qui ont critiqué sans ménagement la capacité de la raison à saisir la réalité, partagent précisément ce critère de « certitude », même s'ils prétendent le rejeter. C'est justement parce que la certitude est impossible qu'il n'y a pas de science possible. Il semblerait dès lors que le rationalisme de Descartes conduise à l'historicisme de Nietzsche et de Heidegger. Pour le dire dans les mots mêmes de Strauss : « Je commençai par conséquent à me demander si l'auto-destruction de la raison n'était pas l'inévitable produit du rationalisme moderne en tant que distinct du rationalisme pré-moderne » (Strauss, *Le libéralisme antique et moderne*, p. 371).

restera dépendante de l'expérience⁵⁹ ». Quel est donc le rôle de la dialectique? Seulement d'éclairer nos expériences ou les opinions décrivant ces expériences. Ainsi lorsque Socrate discute et qu'il demande à son interlocuteur s'il est d'accord avec ce qu'il vient de proposer, ce n'est pas pour avoir une preuve que ce qu'il dit est vrai, mais pour être sûr que ce qui est dit est aussi l'expérience de son interlocuteur. L'accord n'est pas pour autant futile: il confirme que l'expérience des deux interlocuteurs est commune.

Kojève affirme que la philosophie classique, de même que la philosophie moderne, en autant qu'elle est rationaliste, « doit nécessairement admettre » que le critère nécessaire et suffisant de la vérité consiste dans le sentiment d'évidence provenant de toute intuition intellectuelle du réel ou de l'Être (p. 243). Strauss, pour les raisons que nous venons d'indiquer, voit comme une condition nécessaire de la vérité qu'il y ait des faits, qu'on pourrait aussi appeler des évidences, sur lesquels on puisse s'appuyer. Il nie par contre que le philosophe voie dans son « sentiment d'évidence » une condition suffisante de la vérité de ses intuitions⁶⁰. Au contraire, la philosophie naît à partir du moment où l'on s'étonne du fait que ce que l'on croyait évident jusqu'alors ne l'est plus. Par conséquent, le philosophe ne peut se satisfaire de ses « certitudes subjectives »: il y voit une carence à laquelle il aimerait remédier⁶¹.

Pourquoi alors choisit-il le dialogue pour tenter d'y remédier? C'est parce que la prise de conscience qui met en mouvement la recherche philosophique est d'emblée dialectique. Ce n'est que par le choc d'une opinion contraire à la sienne et pourtant tout aussi vraisemblable que le philosophe commence à chercher laquelle des deux est vraie. Strauss donne comme exemple de la démarche du philosophe celle de Socrate, qui, lorsqu'il eut ouï-dire qu'Apollon le désignait l'homme le plus sage, alors que cette révélation

59. Leo Strauss cité par Gourevitch, « Philosophy and Politics, II », p. 288. La traduction est de nous.

60. Kojève relie Platon, Descartes, Husserl et la religion comme partageant ce même critère de vérité. Cependant, nous ne pouvons nous empêcher de penser que ce qu'il décrit s'applique seulement à Descartes et au rationalisme moderne. « Le philosophe isolé » qui se satisfait entièrement de son sentiment d'évidence ressemble surtout à Descartes isolé dans son poêle et qui rejette tout ce qui provient de son expérience parce que celle-ci n'offre pas de certitude. Strauss voit plutôt un conflit entre la position classique et cartésienne; voir *Correspondence between Strauss and Vægelin*, p. 6-7.

61. En d'autres mots, le philosophe n'a aucune « certitude subjective », mais des « incertitudes subjectives »; et son savoir ne sera jamais une « certitude objective » à moins qu'il cesse d'être ce qu'il est, c'est-à-dire un philosophe. Le problème de la « certitude subjective » n'est donc pas, d'une certaine manière, un problème: « Les classiques étaient parfaitement conscients de la faiblesse inhérente à l'esprit de l'homme » (p. 314; les italiques sont de nous). Souhaiter se départir entièrement de nos « certitudes subjectives » revient à désirer ne

contredisait ce qu'il pensait de lui-même, se mit en tête de vérifier la valeur de l'oracle (p. 330). Le philosophe athénien ne se satisfait pas de sa «certitude subjective» qu'il était ignorant, ni même de la révélation d'un dieu. Socrate sortit sur la place du marché pour voir de ses propres yeux s'il y avait plus sage que lui ou non. Il confronta ses opinions avec celles des autres pour constater qu'il n'était plus sage que ses concitoyens qu'à un chapitre : lui seul savait qu'il ne savait pas. Même si aucun de ses interlocuteurs ne lui donnait raison, Socrate ne douta pas de ce qu'il avait vu, d'autant plus qu'il lui était possible d'expliquer leur erreur :

Si le philosophe, en essayant de remédier à la carence de la «certitude subjective», engage la conversation avec d'autres et observe encore et encore que ses interlocuteurs, comme ils se trouvent eux-mêmes forcés de l'admettre, se contredisent eux-mêmes ou sont incapables de rendre compte de leurs affirmations contestables, il sera raisonnablement confirmé dans l'estime qu'il a de lui-même sans trouver nécessairement une seule âme qui l'admire (p. 330)⁶².

Strauss n'hésite pas à parler d'une confirmation «raisonnable». La raison humaine ne demande pas une confirmation hors de tout doute possible pour savoir, mais une confirmation hors de tout doute raisonnable⁶³. Les exigences de la raison n'ont rien de très sophistiqué : elles sont dérivées de façon évidente des règles qui nous guident lorsque nous cherchons à comprendre un phénomène humain dans la vie quotidienne⁶⁴. La confirmation que reçoit le philosophe de son ignorance par le dialogue n'est donc pas une garantie qui lui permette d'éviter de remettre à nouveau en question ce qu'il sait ; mais elle est un bon signe qu'il sait ce qu'il sait, c'est-à-dire qu'il ne sait pas. Kojève a donc raison de dire que la philosophie classique n'estimait pas que le dialogue humain était un moyen d'aboutir à la

plus être humain. Ce n'est peut-être pas un hasard si le terme «certitude subjective» est toujours placé entre guillemets par Strauss.

62. Nous avons modifié de manière significative la traduction. Cette citation à elle seule contient tous les éléments qui pourraient constituer le critère de vérité straussien. Premièrement, pour qu'un homme puisse prétendre savoir, il doit avoir vu de ses yeux ce qu'il sait. C'est l'importante distinction entre savoir par ouï-dire et savoir *de visu*. Deuxièmement, ce qu'il sait, il doit l'avoir observé ou avoir la possibilité de l'observer à plus d'une reprise. Troisièmement, il doit éviter de se contredire lui-même. Quatrièmement, ce qu'il dit doit correspondre à ce qui est, ou encore, il doit rendre compte de l'expérience. Cinquièmement, l'homme qui sait a examiné les opinions des autres et les a comparées aux siennes. On voit cependant que Strauss n'a pas jugé bon d'élaborer les caractéristiques de son critère de vérité, car, comme nous l'expliquons plus loin, tel n'était pas son but.

63. Strauss, *Droit naturel et histoire*, p. 88-89.

64. *Ibid.*, p. 83 et 89.

solution définitive d'un problème (p. 266). La dialectique ne sert qu'à éclaircir les quelques expériences fondamentales du philosophe, non à trancher définitivement un problème⁶⁵.

3. Retour sur les conceptions politiques de Strauss

La « vérification » de nos « intuitions » que propose Strauss n'a rien pour satisfaire les demandes de Kojève. Mais il semble que le but de Strauss n'était pas d'édifier une épistémologie capable de répondre à ses questions. Car si le savoir du philosophe est celui de l'existence des problèmes fondamentaux, nul doute que le savoir fait partie lui-même de ces problèmes. La philosophie classique savait que toute sagesse humaine est problématique. Par conséquent, il lui semblait vain d'élaborer une épistémologie posant les conditions de possibilité de la connaissance. La tentative des philosophes classiques d'expliquer la connaissance humaine était subordonnée à leur expérience de leur ignorance⁶⁶.

Strauss n'a donc pas pour but de solutionner le problème de la « certitude subjective » à l'aide d'une méthode permettant d'obtenir un savoir certain et objectif. Strauss se contente de montrer que le philosophe n'a pas besoin de chercher l'approbation de ses pairs, encore moins de son époque, pour savoir. Il peut alors tirer trois conclusions sur

65. Dans *ILH*, p. 458, note 1, Kojève remarque avec raison que « la dialectique [chez Platon] prépare seulement la vision du Bien, mais n'y mène pas nécessairement ». Si la dialectique menait nécessairement à la vérité, le philosophe convaincrail chacun de ses interlocuteurs de bonne foi. Kojève pense cependant que la philosophie classique s'appuie sur des « visions » ou des « intuitions » qui sont « une sorte d'illumination mystique ou d'extase » ; par exemple, pour établir sa philosophie morale, elle s'appuie sur la vision « mystique » du « Bien » avec une majuscule. Strauss, pour sa part, pense que la philosophie classique (tout comme la philosophie historiciste) s'appuie sur des « faits » ou des « expériences » : « "L'expérience historique" et celle, moins équivoque, de la complexité des affaires humaines peut effacer mais non supprimer l'évidence de la simple expérience du bien et du mal [...]" » (Strauss, *Droit naturel et histoire*, p. 40). Pour Strauss, l'expérience du bien n'est pas mystique ou métaphysique : « Il semblerait que la notion d'une nature bienfaisante ou celle de la primauté du Bien doivent être restaurées en étant repensées à travers un retour aux expériences fondamentales dont elles sont dérivées » (Strauss, *Pensées sur Machiavel*, Paris, Payot, 1982, p. 323 ; nous avons modifié la traduction). Kojève refuse de penser le bien à partir de ces expériences simples. Parlant des deux citations de la Bible que Strauss a placées en exergue de *Droit naturel et histoire*, Kojève montre qu'on peut en tirer des conclusions « immorales » (*Correspondance Strauss-Kojève*, p. 307). Pour Kojève, ces simples expériences sont déjà trop complexes pour qu'on puisse en tirer une conclusion évidente sur ce qu'est le bien et le mal.

66. « As to the ancients, they were *philosophoi* and knew therefore that there were difficulties with all human *sophia*: their understanding by no means fails if one or another of their attempted answers fails » (*Correspondance between Strauss and Vægelin*, p. 89). Réfuter l'explication du savoir humain des philosophes classiques ne revient pas à réfuter leur position que la philosophie est la seule chose nécessaire. Tout ce que l'on prouve dans ce cas, c'est que le savoir ou la sagesse est un problème non-résolu et donc que la philosophie est possible et nécessaire. Voir Strauss, *Droit naturel et histoire*, p. 154.

le comportement politique du philosophe. Premièrement, si tout savoir a une part essentielle de subjectivité, il ne peut être transformé en objet transmissible d'une personne à une autre. Un dialecticien ne peut convaincre quelqu'un sans que ce dernier ait l'expérience lui permettant de voir ce que le dialecticien essaie de lui montrer. Tenter de « donner » le savoir est aussi impossible que de donner la vue⁶⁷. Ce fait est déterminant dans la conception straussienne du savoir, de l'apprentissage de ce dernier comme de son enseignement. Un homme sait non parce qu'il a entendu, mais parce qu'il a vu⁶⁸. Cette distinction explique pourquoi le savoir n'est pas transmissible comme un objet : « Par sa simple diffusion ou par son affaiblissement, la connaissance se transforme inévitablement en opinion ou, plus exactement, en préjugé ou en simple croyance » (p. 312). Toute connaissance, par sa simple transmission, redevient opinion, car la personne qui reçoit la connaissance la reçoit d'autorité. Cette personne doit donc vérifier si ce qu'elle a entendu est vrai *de visu*. En acceptant la connaissance qu'elle reçoit par autorité, la personne ne philosophe pas⁶⁹, car philosopher est chercher la vérité. C'est dire en d'autres mots que l'expérience qui a permis d'obtenir le savoir n'est pas transmissible : « On ne peut "dire" la sagesse. On ne peut que l'exercer⁷⁰ ». Nous pouvons produire devant quelqu'un le raisonnement qui nous a conduit à telle ou telle conclusion, mais rien ne le force pour autant à accepter la valeur du

67. Strauss ici suit Platon : s'il est impossible de donner la « vue », tout ce que le pédagogue peut faire est de tenter de tourner le regard dans la bonne direction : *République*, 518d ; voir aussi *Le Banquet*, 175d-e. C'est une des raisons pour laquelle la philosophie est présentée par Strauss comme une « conversion ». La description de la philosophie comme *eros* que donne Strauss dans *Mise au Point* est aussi la description d'une conversion de l'âme : elle doit apprendre à se détacher du monde périssable pour s'occuper du monde nécessaire : voir p. 329-330 ; voir toutefois p. 41. Voir aussi Gourevitch, « Philosophy and Politics, II », p. 281-282.

68. Strauss, *Droit naturel et histoire*, p. 88. Il ne faut pas comprendre que le philosophe rejette tout ce qu'il entend comme étant faux, mais qu'il en juge toujours à partir de ce qu'il a vu. Pour Strauss, donc, c'est la vue plutôt que l'ouïe qui a un rôle prépondérant dans l'apprentissage. La parole a un rôle limité : elle ne peut révéler que ce qui a déjà été perçu. Espérer transmettre le savoir par la seule parole reviendrait à espérer enseigner à un aveugle ce qu'est la couleur. Une telle tâche est impossible. Mais c'est à partir du moment où quelqu'un a vu que la parole qui nomme ce qui est vu devient utile. D'où l'utilité de la dialectique : elle ne vient que débroussailler ou clarifier ce qui est vu (« ce que tu nommes justice, ce que tu définis comme justice, est-ce bien ce que tu as vu ? »). La hiérarchie entre connaissance par ouï-dire et connaissance *de visu* est une distinction qui permet de bien comprendre l'opposition de Strauss à l'historicisme comme théorie de la connaissance. On peut se demander par ailleurs si l'historicisme ne place pas l'ouïe au-dessus de la vue. Plus simplement, on peut se demander si le refus de faire une distinction entre connaissance par ouï-dire et connaissance *de visu* ne conduit pas Kojève au problème de la « certitude subjective » : il juge que ce qu'un individu voit de ses propres yeux n'est pas une connaissance plus solide que les opinions qui règnent à son époque. Le même statut cognitif doit être attribué à la connaissance héritée et à la connaissance acquise d'une manière indépendante pour expliquer que la connaissance humaine puisse progresser avec le temps. Voir Strauss, *Qu'est-ce que la philosophie politique ?*, p. 77.

69. *Ibid.*, p. 93.

raisonnement tant qu'il ne voit pas de lui-même, avec ses propres yeux et dans sa propre expérience, que ce raisonnement explique ce qu'il a vu⁷¹. Par conséquent, la pédagogie telle que l'entend Kojève en particulier et les philosophes des Lumières en général est impossible selon Strauss. Plus précisément, le progrès de la connaissance humaine de génération en génération à propos des questions fondamentales est impossible. Se fier à ce que les penseurs de la génération précédente ont dit n'est pas savoir. Il faut refaire le même chemin et vérifier leurs dires.

Deuxièmement, la prise de conscience de son ignorance sur les questions fondamentales exige non seulement un effort intellectuel, mais un détachement des choses humaines. Or celles-ci exercent un charme irrésistible sur plusieurs hommes. Par conséquent, si le philosophe choisit de s'adresser à une petite minorité, «il n'agit pas sur la base d'un jugement *a priori*. Il suit l'expérience de tous les temps et de tous les pays et, sans doute, l'expérience de Kojève lui-même» (p. 328-329)⁷². C'est l'expérience de tous les temps qui montre qu'il n'y a que quelques hommes qui ont une nature plus apte à se libérer du charme des choses humaines. C'est pourquoi Strauss parle d'une «petite minorité» de gens qui peuvent penser (p. 297) ou d'une «“élite” naturelle» (p. 314). Le philosophe ne décide pas *a priori* qui est apte à devenir philosophe et il doit toujours faire preuve de discernement lorsqu'il cherche de jeunes âmes prêtes à être éduquées. Mais son expérience lui montre que certaines qualités de l'âme facilitent la prise de conscience de son ignorance sur les questions les plus fondamentales et que l'absence de ces qualités chez certaines

70. Strauss, *La cité et l'homme*, p. 290 ; nous avons modifié légèrement la traduction.

71. On peut dès lors se demander si l'argumentation tortueuse de Strauss n'est pas à l'image de ce qu'il pense du savoir humain. Au lieu d'exposer d'une manière didactique ce qu'est savoir, il tenterait d'en reconstruire l'expérience pour son lecteur. Comme le résume Ernest Fortin : «[Strauss's conviction] was [...] that any [epistemological or cognitive theory] will always be less illuminating than the knowing experience itself» (Ernest Fortin et Glenn Hughes, «The Strauss-Vögelin Correspondence: Two Reflections and Two Comments», *The Review of Politics*, vol. 56, n° 2, 1994, p. 353).

72. Comme le montre Strauss dans le passage précédant cette citation, Kojève est conscient de la tension entre les exigences de l'idée de savoir – comme celle de l'intersubjectivité qui présuppose que tous en principe peuvent comprendre la vérité – et la réalité. Cette tension est évidente dans sa «Préface à la Mise à jour du Système hégélien du Savoir» (*Commentaire*, n° 9, 1980, p. 131-135). À la page 131, Kojève affirme que «c'est le lecteur (quel qu'il soit) qui jugera en dernière instance de la valeur du livre qu'on publie». Toutefois, à la page suivante, Kojève avance qu'il «appartient au lecteur compétent de le juger». Cependant, le système de Kojève l'oblige à négliger «la distinction entre ceux qui sont capables de penser et y consentent et ceux qui ne le sont pas» (p. 316). Car si une telle distinction s'avérait vraie, il serait impossible que tous les citoyens de l'État universel et homogène soient satisfaits ou même qu'ils aient la possibilité d'être satisfaits s'ils le désirent (p. 340). C'est pourquoi Strauss prend soin de noter que le problème de la «certitude subjective» ne serait pas résolu même si tous les hommes avaient la capacité de devenir sages (p. 316) : rien ne garantirait, encore une fois, que ce que «je pense» est vrai parce que la grande majorité des hommes le pensent.

personnes fait que, si on leur montre leur ignorance, on risque de leur faire plus de mal que de bien (p. 296).

Troisièmement, parce que son enquête parmi ses concitoyens révèle au philosophe que ceux-ci croient savoir alors qu'ils ne savent pas, le philosophe ne peut être satisfait de leur savoir. Il se tourne alors tout naturellement vers les hommes les plus compétents en matière de philosophie, c'est-à-dire ceux qui sont conscients de leur ignorance. L'examen des problèmes fondamentaux est plus facile en compagnie de quelqu'un qui a une intelligence claire de ces problèmes qu'avec quelqu'un qui en a une intelligence confuse, pour ne pas parler de celui qui n'en a même pas conscience. Ce n'est que parmi ces hommes, qui sont les véritables amis du philosophe, que celui-ci a à se justifier. Ce n'est qu'en ce sens que les amis du philosophe «suffisent à remédier» (p. 329) à la carence de ses «certitudes subjectives». L'amitié ne peut pas garantir que ce qu'il pense est juste, mais «aucune insuffisance de la part de ses amis ne peut être remplacée en recourant à des gens totalement incompetents» (p. 329). Ceci est une façon pour Strauss de rappeler que si «l'attachement du philosophe pour ses amis est basé, en premier lieu, sur le besoin qui naît de la carence de la "certitude subjective"» (p. 324), cet attachement finirait par perdre sa raison d'être s'il était fondé sur l'espoir que ses amis puissent combler cette carence. Le philosophe n'est pas attaché à ses amis pour les services qu'ils peuvent lui rendre, mais parce que ceux-ci ont une âme bien ordonnée. Ses amis, étant conscients de leur ignorance sur les questions les plus fondamentales, sont «passionnément intéressés aux résultats réels» d'une théorie (p. 315). Le bon ordre de leur âme, qui permet à cette passion d'exister, est ce que le philosophe aime avant tout chez eux.

Ni purement objectif, ni purement subjectif; ni purement certain, ni purement douteux; le savoir du philosophe est un milieu entre l'ignorance et le savoir. Il suffit donc pour qu'il y ait philosophie que nous reconnaissons qu'il y a un milieu entre le savoir et l'ignorance. «La seule justification possible de la philosophie» (p. 316) est que nous en savons trop peu pour être dogmatique et trop pour être sceptique⁷³. On peut dire ainsi que l'épistémologie straussienne ne se résume qu'à un appel à la reconnaissance de cette expérience. Si celle-ci est vraie, alors la philosophie devient la seule chose nécessaire: celui qui a compris qu'il était ignorant quant aux questions les plus importantes ne peut être ni

73. Voir Strauss, *On Plato's Symposium*, Chicago, University of Chicago Press, 2001, p. 4.

dogmatique, ni sceptique. Il ne peut prétendre ni connaître la vérité, ni qu'une telle connaissance est impossible : il doit être à la recherche de la vérité⁷⁴ : il doit être zététique.

III. Le problème de la foi

Dans sa discussion de la position straussienne, Kojève ne se contente pas de critiquer sa conception du savoir, mais l'assimile à une position théiste (p. 242). Pour justifier sa conception de la philosophie, Strauss doit « admettre que l'Être est essentiellement immuable en soi et éternellement identique à lui-même » (p. 241). De ce point de vue, il n'y a pas de différence essentielle entre la philosophie et la foi, puisque toutes deux dépendent de la révélation d'un Être intemporel. La seule différence entre l'homme religieux et le philosophe est que le premier prétend recevoir cette révélation tandis que le dernier prétend se l'approprier à l'aide de ses propres moyens (p. 241 et 252). Voilà pourquoi Kojève regarde la philosophie straussienne comme une théologie : elle doit présupposer l'existence d'un Être parfait et éternel, d'un Dieu, pour être valide.

La philosophie straussienne est-elle une théologie ? Aux yeux de Strauss, sa conception de la philosophie est en opposition avec toute théologie. Selon lui, c'est plutôt l'athéisme de Kojève qui est fondé sur un dogme et par conséquent se rapproche plus de la foi que la philosophie classique. Dans un premier temps, nous examinerons pourquoi Strauss affirme dans *Mise au Point* que l'existence d'un ordre éternel est tout au plus une supposition et que la possibilité de la philosophie ne repose pas sur l'existence de cet ordre éternel. Dans un deuxième temps, nous montrerons quel est le conflit entre la raison et la foi tel que Strauss le développe dans quelques œuvres. Finalement, à la lumière de cet examen, nous préciserons quelques aspects du comportement politique du philosophe.

74. Si la philosophie est un milieu entre savoir et ignorance, il n'est pas étonnant qu'elle passe tantôt pour dogmatique, tantôt pour sceptique : « Whereas traditional Platonism was one of the most dogmatic schools, Plato gave rise to a most skeptical school as well, and this can be explained by the fact that while Plato himself was neither a dogmatist nor a skeptic, his successors were unable to remain at his level » (*ibid.*, p. 4).

1. L'ordre de l'âme et l'ordre éternel

Strauss parle du philosophe comme de l'homme qui connaît le bon ordre de l'âme. Or puisque les âmes bien ordonnées doivent être un reflet exact de l'ordre éternel de l'ensemble, la connaissance du bon ordre de l'âme présuppose une connaissance de l'ordre éternel. Ce n'est qu'en connaissant l'ordre éternel que le philosophe peut juger si une âme est ordonnée ou non, c'est-à-dire si elle connaît elle-même l'ordre éternel ou qu'elle est en mesure d'en donner une image exacte. Le philosophe doit donc connaître l'ordre éternel de l'ensemble ou du Tout pour connaître l'âme humaine.

« Mais n'avons-nous pas, sans le vouloir, substitué le Sage au philosophe ? » demande Strauss (p. 325). Si le philosophe, en effet, connaît la manière dont est arrangé l'ensemble ou le Tout, comment ne pas le nommer « sage » ? Selon le raisonnement précédent, il est impossible de connaître l'ordre de l'âme humaine sans d'abord connaître le Tout dans lequel elle s'inscrit et qu'elle cherche à comprendre. Strauss s'objecte à cette conclusion. Il affirme sans détour que l'existence d'un ordre éternel est une « hypothèse » ou une supposition (p. 343). En elle-même, en effet, cette hypothèse n'a rien d'évident : « Car “être” signifie “être quelque chose” et par suite être différent de ce qui est “quelque chose d'autre” ; “être” signifie donc “être une partie”. Par suite, le tout ne peut “être” au sens où “est” n'importe quelle chose qui est “quelque chose” ; le tout doit être “au-delà de l'être”⁷⁵ ». C'est dire, en d'autres mots, que la connaissance de notre ignorance à propos des questions fondamentales est aussi la connaissance du « caractère mystérieux du Tout »⁷⁶.

L'Être ou le Tout peut bien être mystérieux ; mais la question de Kojève demande si la philosophie, comme Strauss l'entend, est légitime sans la connaissance de cet Être. Le jugement de Strauss à ce sujet paraît catégorique : nous n'avons pas besoin de supposer qu'il y a un ordre éternel dans le but d'être philosophe (p. 326). Il est possible de dire quelque chose de la partie du Tout qu'est l'homme sans connaître la nature de l'ensemble qui le contient : « Le Tout nous échappe. Mais nous connaissons des parties [de ce Tout]⁷⁷ ». Certes, puisque ces parties ne peuvent être pleinement comprises qu'en comprenant leur

75. Strauss, *Droit naturel et histoire*, p. 117.

76. Strauss, *Qu'est-ce que la philosophie politique ?*, p. 43.

77. *Ibid.*

place dans l'articulation du Tout, « nous possédons une connaissance partielle de parties⁷⁸ ». Autrement dit, « le caractère insaisissable du Tout affecte nécessairement la connaissance de chaque partie⁷⁹ ». Voilà une autre raison qui explique pourquoi la philosophie n'est pas sagesse, mais pas ignorance non plus. Si la philosophie n'est que la prise de conscience de son ignorance quant à l'ordre du Tout, et si cette prise de conscience s'accompagne nécessairement de la prise de conscience que cet état d'ignorance simple est meilleur pour l'âme que l'état d'ignorance double, alors il est possible de parler d'une âme ordonnée sans rien savoir de l'ordre éternel. Nous savons qu'une âme est mieux ordonnée si elle est consciente de ses propres limites, et ce, même si nous ne connaissons aucunement les limites du Tout⁸⁰.

En fait, la philosophie ne serait *pas* possible si le philosophe connaissait le Tout ou son articulation : « L'homme ne peut philosopher que si, incapable de parvenir à la sagesse ou à une pleine compréhension de la totalité, il peut néanmoins savoir ce qu'il ne sait pas, c'est-à-dire saisir les problèmes fondamentaux⁸¹ ». Autrement dit, pour qu'il y ait philosophie, il suffit que la question de l'ordre éternel reste ouverte. S'il arrivait qu'elle soit solutionnée, alors la philosophie ne serait plus possible. Or en prétendant avoir résolu la question, l'historicisme nie la possibilité de la philosophie. En effet, l'historicisme affirme qu'il n'y a pas d'ordre éternel et que l'homme n'a accès qu'à ce qui est historique et changeant. La question de l'ordre éternel, d'un ordre qui traverse tous les âges et toutes les époques, est ainsi résolue.

Strauss parle à peine de l'historicisme de Kojève dans *Mise au Point*. Cependant, le peu qu'il en dit contient l'essentiel de sa critique de l'historicisme : la thèse historiciste sur les capacités de l'esprit humain n'est pas elle-même tirée du mouvement de l'histoire, mais d'un fait ou d'une expérience contestable (p. 335)⁸². Si elle était tirée de l'histoire, elle serait historique et donc valide seulement pour l'époque où elle est énoncée. Mais l'historicisme se présente comme une position indiscutable et décisive, valide pour toutes les époques. Ce

78. *Ibid.*

79. Strauss, *La cité et l'homme*, p. 32.

80. « L'enseignement de la *République* sur la justice [c'est-à-dire le bon ordre de l'âme] peut être vrai bien que partiel, [...] dans la mesure où la cité est complètement intelligible parce que l'on peut en rendre les limites parfaitement manifestes : pour voir ces limites, il n'est pas nécessaire d'avoir répondu à la question concernant le Tout ; il suffit pour cela d'avoir posé la question concernant le Tout » (*ibid.*, p. 177).

81. Strauss, *Droit naturel et histoire*, p. 44. Nous voyons donc que Strauss rejette non seulement les critères d'intersubjectivité et de certitude de Kojève, mais aussi le critère de totalité.

faisant, l'historicisme « s'exempte de son propre verdict⁸³ » et se contredit. La seule solution pour maintenir l'historicité de toute pensée est d'affirmer que les limites de la pensée humaine sont révélées à une époque privilégiée, à un moment absolu, comme Kojève le soutient⁸⁴. De cette manière, la thèse historiciste n'apparaît plus trans-historique, mais issue de l'histoire, et elle paraît malgré cela valide pour toutes les époques. Mais, hormis le problème selon lequel on ne fait que déplacer la contradiction⁸⁵, la vérité de la thèse elle-même devient relative à l'expérience, à un appel aux faits, et partant, devient discutable⁸⁶. Mais, encore une fois, l'historicisme ne se présente pas comme une thèse discutable, mais comme une interprétation incontestable de l'expérience. C'est pourquoi, en dernière analyse, la thèse historiciste ne réussit pas à tirer sa certitude de « l'expérience » ou de l'histoire, et que Strauss se demande si elle n'est pas « le déguisement que le dogmatisme se plaît à revêtir de nos jours⁸⁷ ».

Il suffit donc pour Strauss de montrer que la thèse historiciste est discutable, et non qu'elle est fausse, pour la réfuter. Il se peut en effet que « l'expérience de l'histoire » soit authentique et que l'homme ne puisse transcender ses limites historiques. Mais il est impossible de soutenir cette thèse d'une manière catégorique. Il n'en faut pas plus pour

82. Voir aussi *ibid.*, p. 30.

83. *Ibid.*, p. 35.

84. Ce que Kojève soutient explicitement, c'est-à-dire qu'il y a un moment absolu dans l'histoire, l'historicisme radical, c'est-à-dire celui de Heidegger (*Correspondance Strauss-Kojève*, p. 296), est obligé de le soutenir implicitement malgré ses dénégations (Strauss, *Droit naturel et histoire*, p. 38). L'historicisme de Kojève a donc le mérite, selon Strauss, d'afficher clairement que pour que l'histoire ait un sens ou qu'elle nous apprenne quoi que ce soit, il faut qu'elle s'appuie sur un moment absolu. Mais le chapitre de *Droit naturel et histoire* sur l'historicisme consacre ses efforts à réfuter l'historicisme radical de Heidegger, et non l'historicisme « théorique » de Hegel et de Kojève. Pourquoi ? Une première raison est que Strauss juge « décisive » la critique de Nietzsche de l'historicisme hégélien (*ibid.*, p. 36 ; c'est la critique du « dernier homme » que Strauss adresse à Kojève à la fin de *Mise au Point* ; voir aussi la *Correspondance Strauss-Kojève*, p. 281). Une seconde raison est qu'en dernière analyse, l'historicisme de Heidegger est plus cohérent que celui de Kojève : selon Strauss, Heidegger a réussi à faire complètement disparaître la notion de *nature*, tandis que Kojève conserve implicitement cette notion : « Correspondence concerning Modernity ; Karl Löwith and Leo Strauss », p. 107 ; *Correspondance Strauss-Kojève*, p. 278-279 et 296.

85. « On ne peut simplement affirmer qu'on vit ou pense à ce moment absolu ; encore faut-il expliquer en quelque manière à quoi on le reconnaît » (Strauss, *Droit naturel et histoire*, p. 38). Or les critères qui nous permettraient de juger que l'histoire est achevée ne peuvent être historiques, sans quoi il nous serait impossible de savoir avec certitude que notre époque est celle du « moment absolu » : les critères qui nous induisent à penser cela ne seraient valables que pour notre époque.

86. « "L'expérience" de l'histoire implique une compréhension totale qui naît de la connaissance historique mais ne peut s'y réduire. Car cette connaissance est toujours extrêmement fragmentaire et souvent très incertaine, tandis que "l'expérience" en question est supposée globale et certaine » (*ibid.*, p. 32-33). « On ne se demandait pas si *le fait d'expérience* n'autorisait pas une interprétation complètement différente et peut-être plus juste » (*ibid.*, p. 41 ; les italiques sont de nous).

87. *Ibid.*, p. 32. Voir Strauss, *Qu'est-ce que la philosophie politique ?*, p. 72.

légitimer la philosophie : nous savons que nous ne savons pas si l'homme a accès ou non à l'éternel. Nous sommes reconduits dès lors à l'examen de « l'expérience de l'histoire » pour tenter de voir si elle est vraie. Ceux qui affirment savoir de manière indiscutable que l'homme n'a pas accès à l'éternel et qui refusent de réexaminer l'expérience sur laquelle se fonde leur savoir croient savoir alors qu'ils ne savent pas, et leur thèse ne peut être prise finalement avec sérieux (p. 326).

La légitimité de la philosophie ne dépend pas de l'existence d'un ordre éternel et immuable : elle dépend seulement de la non-résolution du problème de son existence⁸⁸. Mais si le philosophe n'a pas besoin de supposer qu'il y ait un ordre éternel pour philosopher, alors pourquoi Strauss fait-il cette supposition ? Strauss suppose que l'âme ordonnée reflète l'ordre éternel parce que certains comportements humains, et en premier lieu celui du philosophe, deviennent difficiles à expliquer sans cette supposition : « Si l'on ne fait pas cette supposition on sera forcé, semble-t-il, d'expliquer le désir du philosophe de communiquer ses pensées par son besoin de remédier à la carence de la "certitude subjective" ou par son désir de reconnaissance ou par sa bonté humaine » (p. 326). Faire la supposition qu'il n'y a pas d'ordre éternel conduit à de plus grandes absurdités que faire la supposition contraire ou que suspendre son jugement à cet égard⁸⁹. Et ne pas se prononcer sur l'articulation du Tout plutôt que d'affirmer franchement son hypothèse est, au mieux, inutile et, au pire, conduit à oublier que la partie qu'est l'homme ne peut être entièrement comprise sans la connaissance du Tout⁹⁰.

Strauss fait aussi la supposition d'un ordre éternel parce que tout ce que l'expérience nous montre pointe dans cette direction. En effet, si les problèmes fondamentaux « persistent

88. Stanley Rosen affirme dans *Hermeneutics as Politics* (p. 111 et 119) que la philosophie straussienne est un décisionnisme parce que sa légitimité repose sur l'existence d'un tel ordre et qu'elle affirme ouvertement être incapable de savoir si cet ordre existe. Mais, nonobstant le fait que Rosen ne peut s'appuyer sur une affirmation explicite de Strauss à l'effet que sa philosophie est un décisionnisme (voir *Mise au Point*, p. 316) – comme il pouvait le faire avec Kojève –, Rosen suppose que le philosophe ne peut rien connaître s'il ne connaît pas l'ordre éternel. En fait, Rosen, comme Michael S. Roth (*op. cit.*, p. 133) et comme Kojève, juge qu'il n'y a pas de milieu entre le savoir et l'ignorance. Pour une discussion plus détaillée de cette question, voir Daniel Tanguay, « Strauss, disciple de Nietzsche ? », *Les Études Philosophiques*, n° 1, 2000, p. 110-115.

89. Voir Gourevitch, « Philosophy and Politics, II », p. 292.

90. « Cette recherche sans fin de l'exacte articulation du tout ne nous autorise pas pour autant à limiter les efforts à la compréhension d'une partie, si importante soit-elle. Car la signification d'une partie dépend de celle du tout. L'interprétation d'une partie qui se fonde uniquement sur l'expérience, sans recourir à des hypothèses sur le tout, n'est pas en définitive supérieure aux autres interprétations de cette partie qui, elles, s'appuient franchement sur de telles hypothèses » (Strauss, *Droit naturel et histoire*, p. 120).

et gardent leur identité au cours de l'évolution historique⁹¹ »; si nous faisons face aujourd'hui aux mêmes problèmes que la philosophie classique affrontait il y a plus de deux siècles; si l'historicisme ne réussit pas à prouver qu'il a résolu ces problèmes hors de tout doute; alors «la pensée humaine est capable de transcender ses limitations historiques ou d'accéder à quelque chose de trans-historique⁹² ». La permanence des problèmes fondamentaux rend vraisemblable l'existence d'une structure immuable ou éternelle qui n'est pas affectée par «toutes les variations de la connaissance humaine des faits comme des principes⁹³ ». Il n'y a qu'un pas à franchir entre la constatation de problèmes permanents ou récurrents et l'existence d'une structure immuable: un pas qui semble plus vraisemblable que son contraire, mais que Strauss ne fait jamais parce qu'il n'en a pas l'évidence. C'est pourquoi il dit que le philosophe n'a qu'un «aperçu» (*glimpse*) (p. 324) de l'ordre éternel lorsqu'il examine son âme et celle des autres. En d'autres mots, le philosophe a une intuition du Tout, comme l'affirme Kojève, mais son activité ne dépend pas de la vérité de cette intuition.

Loin d'être une théologie, la philosophie classique s'appuie sur la connaissance de l'âme humaine pour tenter de deviner ce que peut être ce Tout qui la dépasse. La prise de conscience de son ignorance, qui est le moteur de la philosophie classique, implique que l'âme humaine ne soit pas autosuffisante, qu'elle ait un manque qu'elle désire combler. Cette prise de conscience est la pierre de touche de sa connaissance du Tout. L'ordre qui régit l'Univers est inféré à partir de ce qui est mieux connu pour nous, c'est-à-dire l'expérience humaine sous ses diverses formes. La philosophie spéculer sur la nature du Tout à l'aide de ce qu'elle sait sur l'homme. Toute «théologie» ou, plus précisément, tout discours sur ce qui est trans-politique est par conséquent subordonné à la psychologie, c'est-à-dire à la connaissance de l'âme humaine et de sa fin⁹⁴.

2. L'opposition irréductible de la foi et la raison

La philosophie classique s'appuie sur l'expérience pour savoir. Cet appui fut sévèrement critiqué par le rationalisme moderne parce que l'expérience ne peut être le

91. *Ibid.*, p. 41.

92. *Ibid.*, p. 34.

93. *Ibid.*

fondement d'aucun savoir nécessaire⁹⁵. Tout ce que nous apprenons à travers elle reste nécessairement marqué par la contingence et la particularité, alors que le véritable savoir doit être universel et nécessaire. Kojève emploie ce même argument contre la philosophie straussienne : l'expérience individuelle ne peut trancher aucune question (p. 256). Les philosophes qui s'appuient sur celle-ci ne se distinguent pas des hommes qui ont foi en une révélation (p. 243). Ils doivent croire que leur expérience particulière leur livre d'emblée la réalité (*Ibid.*).

La réponse de Strauss à cette objection se fait en deux temps. Tout d'abord, Strauss affirme que toute connaissance humaine dépend de l'expérience, des sens et du sens commun qui l'accompagne en particulier : « La seule manière de surmonter la naïveté du paysan du Danube est en premier lieu d'admettre qu'on ne peut éviter cette naïveté d'aucune manière ou qu'il n'y a pas de pensée humaine qui ne soit en dernière analyse dépendante de la légitimité de cette naïveté et de l'appréhension ou de la connaissance qui l'accompagne⁹⁶ ». Le seul chemin possible pour se rendre à l'universel est d'examiner ce que le particulier nous offre⁹⁷. Sans l'expérience et les opinions qui l'expriment, nous serions dans le « vide⁹⁸ ».

On ne peut démontrer que le monde « pré-scientifique » livre bel et bien la réalité. On ne peut que démontrer les absurdités auxquelles sont conduits ceux qui cherchent à en faire délibérément abstraction. Parce que le fait que l'expérience nous livre la réalité ne peut être prouvé sans avoir recours à l'expérience, Strauss n'hésite pas à parler d'une confiance que nous devons avoir dans l'expérience : « On peut dire qu'il y a en nous une foi naturelle, mais pour éviter toute connotation religieuse, il est plus prudent de parler d'une confiance naturelle⁹⁹ ». C'est ici que Strauss se démarque clairement de l'objection de Kojève : l'expérience quotidienne, le monde du sens commun et des opinions n'est pas la même chose qu'une révélation religieuse. Notre vie de tous les jours nous confirme dans notre

94. Strauss, *La cité et l'homme*, p. 177.

95. Descartes, *Méditations métaphysiques*, « Première Méditation » ; Hume, *Enquête sur l'entendement humain*, « Section IV » ; Kant, *Critique de la raison pure*, « Introduction ». L'argument de Kojève selon lequel on ne peut se fier à l'évidence de notre expérience parce qu'un fou croit lui aussi avoir une expérience évidente qu'il n'est pas fou est donné par Descartes dans sa « Première Méditation ».

96. Strauss, *Le libéralisme antique et moderne*, p. 307. Voir aussi Strauss, *Droit naturel et histoire*, p. 92.

97. Strauss, « La philosophie de l'histoire de Collingwood », *Revue des sciences philosophiques et théologiques*, vol. 71, n° 3, 1987, p. 358.

98. Strauss, *Droit naturel et histoire*, p. 118.

99. Strauss, *On Plato's Symposium*, p. 187.

confiance envers l'expérience. Des milliers de phénomènes se répètent avec une régularité qui fait en sorte que personne ne doute de leur existence ; tandis que la révélation religieuse est par essence « extraordinaire » : elle vient remettre en question le monde ordinaire, le monde du sens commun. En d'autres mots, Kojève confond injustement, aux yeux de Strauss, « appel à des faits » et « foi »¹⁰⁰.

On peut affirmer sans danger qu'une des lignes directrices de l'œuvre de Strauss est une tentative de restaurer l'opposition entre la foi et la raison. Si la raison n'est pas capable d'affirmer l'existence d'un ordre éternel, ni de l'infirmer, alors la question de l'existence de Dieu reste ouverte de son point de vue. Et la foi, pour sa part, ne peut réussir à convaincre ceux qui n'ont pas reçu de révélation ; elle ne peut convaincre en particulier le philosophe qui refuse d'adhérer à ce qui ne lui est pas évident, et la révélation n'est pour lui qu'une possibilité non évidente¹⁰¹. L'opposition est irréductible parce que la philosophie juge la révélation selon des critères que cette dernière ne reconnaît pas, et vice-versa¹⁰². La tentative de la philosophie moderne de nier la possibilité de la révélation se révèle ainsi un échec. Les arguments qu'elle utilise sont des pétitions de principe, car ils supposent que la raison peut circonscrire le phénomène religieux, ce qui est pourtant la thèse à prouver. La prétention de pouvoir expliquer de manière claire et distincte l'univers entier, par exemple, et ainsi de réfuter toute explication de nature religieuse, présuppose sans preuve valide l'impossibilité des miracles¹⁰³. De même, la tentative d'expliquer la foi comme une sorte de problème psychologique déforme de manière évidente le phénomène religieux¹⁰⁴. La réfutation par la

100. Si Kojève parle de « foi » quand il juge de la connaissance qu'offre la philosophie classique, c'est parce qu'il croit que les faits sur lesquels elle prétend s'appuyer sont des idées métaphysiques et donc impossibles à prouver selon des standards rationnels. Il y a, de fait, un positivisme chez Kojève qui détermine ce qu'est un fait observable : « Si l'on veut, la "méthode" hégélienne est purement "empirique" ou "positiviste" : Hegel regarde le réel et décrit ce qu'il voit, tout ce qu'il voit et rien que ce qu'il voit. En d'autres termes, il fait l'"expérience" (*Erfahrung*) de l'Être et du Réel dialectique » (*ILH*, p. 453). Par ailleurs, si jamais la philosophie classique ou straussienne peut être présentée comme décisionniste, c'est dans la confiance qu'elle accorde à l'expérience qu'on peut trouver un argument en faveur de cette thèse.

101. Strauss, « Théologie et Philosophie : leur influence réciproque », *Revue des sciences philosophiques et théologiques*, vol. 71, n° 3, juillet 1987, p. 204.

102. *Ibid.*, p. 211 et p. 215 : « D'une façon générale, je dirai que toutes les prétendues réfutations de la révélation présupposent l'absence de foi en la révélation, et que toutes les prétendues réfutations de la philosophie présupposent une foi préalable dans la révélation ».

103. *Ibid.*, p. 212-213.

104. Par exemple, en réduisant la foi à un simple désir de réconfort ou à une illusion psychologique (*ILH*, p. 459), Kojève donne non seulement une explication incertaine mais réductrice du phénomène religieux selon Strauss.

philosophie moderne du phénomène religieux se base en dernière analyse sur un dogme improuvable, et par conséquent la rend complice de ce qu'elle tente de dénoncer¹⁰⁵.

L'opposition entre la foi et la raison fut niée par les philosophes de l'histoire comme Kojève. Ceux-ci voient une continuité entre les thèses classiques et celles du christianisme en les regardant toutes les deux sous le biais d'une métaphysique créant un « arrière-monde » dans le but de justifier celui-ci. « Les synthèses font des miracles » (p. 307), dit Strauss : celui, en particulier, de réunir deux traditions qui se concevaient l'une et l'autre comme deux alternatives irréductibles au problème humain. En effet, la religion soutient que la meilleure vie est une vie de piété et de stricte obéissance aux lois divines, tandis que la philosophie soutient qu'il n'y a que le libre examen des principes ou des choses premières qui apporte le bonheur. La synthèse de la morale chrétienne et de la morale païenne que propose Kojève est vouée à l'échec car ces deux morales ne peuvent être réconciliées.

« Personne ne peut être à la fois philosophe et théologien ou, en ce domaine, occuper une tierce position qui serait située au-delà du conflit opposant philosophie et théologie, ou encore opérer une synthèse des deux. Chacun de nous peut et doit être l'un ou l'autre, le philosophe ouvert au défi de la théologie, le théologien ouvert au défi de la philosophie¹⁰⁶ ». Tout comme Kojève, donc, Strauss regarde la théologie comme l'alternative fondamentale à la philosophie : « Il n'y a qu'une seule objection contre Platon et Aristote : et c'est le *factum brutum* de la révélation ou du Dieu "personnel"¹⁰⁷ ». Cependant, comme nous le voyons, les acteurs incarnant la philosophie et la théologie ne sont plus Hegel et Platon, mais respectivement Platon et la Bible. En prétendant être en mesure de surmonter la confrontation philosophie-théologie, la philosophie moderne rejette l'opposition qui a fait la vitalité de tout l'Occident¹⁰⁸. On peut donc dire que, selon Strauss, Kojève a raison de

105. Cela devient évident aux yeux de Strauss dans le cas de la « probité intellectuelle » à laquelle Kojève fait appel dans leur correspondance (*Correspondance Strauss-Kojève*, p. 301). La seule justification donnée est qu'en toute honnêteté intellectuelle, on ne croit pas à Dieu. Cette honnêteté intellectuelle, pour honnête qu'elle soit, ne prouve cependant rien : « elle aboutit à une affirmation dogmatique, parce qu'elle est en dernière instance non démontrable, de l'athéisme » (Tanguay, *art. cit.*, p. 109). En voulant combattre toute forme de dogme ou de croyance, le partisan de la probité intellectuelle défend malgré lui une croyance. Par conséquent, « quelle que soit l'éloquence avec laquelle elle est élevée, [la probité intellectuelle] ne peut tromper personne sur le fait que son fondement est un acte de volonté, de croyance, et, dans la mesure où elle est fondée sur la croyance, elle est fatale pour toute espèce de philosophie » (Strauss, *Le libéralisme antique et moderne*, p. 371).

106. Strauss, « Théologie et Philosophie : leur influence réciproque », p. 198-199.

107. « Correspondence concerning Modernity ; Karl Löwith and Leo Strauss », p. 108.

108. Strauss, « Théologie et Philosophie : leur influence réciproque », p. 203.

concevoir sa philosophie comme une prophétie de la fin de l'histoire ou la synthèse finale de toutes les oppositions : non seulement parce qu'elle emprunte des éléments religieux, mais surtout parce qu'elle annonce, « bien que pour des mauvaises raisons », la transformation de la philosophie en sagesse totale (p. 342)¹⁰⁹.

3. Retour sur la politique philosophique

L'attitude politique du philosophe peut maintenant être nuancée à la lumière de ce que nous venons de montrer dans cette section. Malgré ses doutes sur l'ordre de l'univers, Strauss parle du philosophe comme d'un être ouvert à la possibilité d'un ordre éternel. Il va même jusqu'à affirmer qu'on ne peut concevoir l'homme comme un être « à qui manque la conscience des contraintes sacrées » (p. 308)¹¹⁰. Même en laissant ouverte la question de l'ordre éternel ou de l'Être suprême, il reste évident que l'homme n'est pas « la chose première purement et simplement¹¹¹ ». L'homme sait qu'il est une partie d'un Tout et que ce qu'il est dépend de ce qu'est ce Tout mystérieux. Par conséquent, étant limité par l'ensemble qui le contient, tout n'est pas permis à l'homme parce qu'il a des limites¹¹².

Si bien que, si le philosophe garde son jugement en suspens quant à l'existence de Dieu, il préfère afficher publiquement sa piété. Ceci non seulement parce que l'existence d'un ordre éternel lui semble plus vraisemblable que son contraire, mais parce que « la loi revêt une dignité plus haute si l'univers est d'origine divine » (p. 213). Les hommes obéiront

109. Nous devons laisser ouverte l'épineuse question de la présentation du conflit entre foi et raison comme insoluble. Il est cependant assez clair que Strauss, en choisissant d'examiner rationnellement les options que sont Jérusalem et Athènes, a fait un choix pour l'une des deux options. On peut voir ce choix dans la citation qui débute ce paragraphe : s'il est normal que le philosophe soit ouvert au défi de la théologie en suivant les prémisses de Strauss, il est difficile de comprendre comment le théologien peut être ouvert au défi de la philosophie, puisque, en principe, celui qui a la foi peut et doit réfuter la philosophie. De plus, si le philosophe ne peut juger de la vérité de la révélation, comment fait-il pour affirmer qu'il y a de faux prophètes (Strauss, « Théologie et Philosophie : leur influence réciproque », p. 209) et des faux croyants (*Mise au Point*, p. 297) ? Quelques élèves de Strauss, dont Harry Jaffa, ont contesté l'existence d'une opposition irréductible entre la foi et la raison dans l'esprit de Strauss. Voir Jaffa, « Strauss at One Hundred », *Leo Strauss, the Straussians and the Study of the American Regime*, Rowman and Littlefield, 1999, p. 41-48. Gourevitch, pour sa part, écrit : « Whatever may be the theoretical merit of such arguments, their practical purpose is clearly to keep philosophy alive to its precariousness » (« Philosophy and Politics, II », p. 296). Il faut se demander si l'argumentation de Strauss ne se résume pas à ceci : le philosophe ne peut éliminer la possibilité de la révélation, mais tant qu'elle ne se donnera pas à lui, il n'est pas forcé d'y croire et peut continuer à chercher la nature de Dieu par ses propres moyens. La philosophie zététique n'est donc pas réfutée par la simple possibilité de la révélation : elle consiste justement à laisser ouverte la question de l'existence de Dieu.

110. Voir aussi Strauss, *Droit naturel et histoire*, p. 123.

111. *Ibid.*, p. 89.

plus facilement à la loi si elle leur semble un don divin ; les devoirs civiques et moraux paraîtront comme un moyen de satisfaire leurs aspirations les plus hautes plutôt que comme une contrainte imposée arbitrairement par la volonté de quelques hommes. L'athéisme de Kojève est donc potentiellement destructeur de la cohésion sociale : ceux qui tiennent un discours public annonçant la mort de Dieu doivent être dénoncés (p. 308)¹¹³.

Finalement, malgré leur opposition essentielle, la raison peut s'allier aujourd'hui avec la religion pour montrer que l'homme n'a pas à « se sentir absolument chez lui sur la terre » (p. 343). Cette alliance ne doit pas masquer cependant leur désaccord quant à cet « ailleurs » qui n'est pas terrestre. Pour l'homme religieux, le monde supra-terrestre est accessible grâce à une vie de piété ou d'obéissance. Pour le philosophe, cet ailleurs est entrevu par la contemplation, laquelle est motivée par la connaissance de son ignorance des choses les plus importantes, dont, entre autres, l'immortalité de l'âme (p. 324).

112. Sur cette question, voir Gourevitch, « Philosophy and Politics, II », p. 286.

113. L'athéisme politique est donc tout aussi potentiellement destructeur de la cohésion sociale que la tentative de rendre efficace dans la cité le droit naturel : « Le droit naturel ferait l'effet d'une bombe incendiaire dans la société civile » (Strauss, *Droit naturel et histoire*, p. 141).

CHAPITRE 3

CONFRONTATION KOJÈVE-STRAUSS : ÉPISTÉMOLOGIE CONTRE PSYCHOLOGIE

L'exploration des thèmes soulevés par Kojève et Strauss dans leur débat nous a permis d'approfondir leur conception de l'implication politique du philosophe. Ce problème ne peut être traité convenablement sans une exploration de ce qu'est la nature humaine et celle du philosophe en particulier, ni sans une investigation de ce que sont les limites de la connaissance humaine ainsi que ses possibles liens avec ce qui est au-delà de l'humanité. Si Strauss professe une entente entre lui et Kojève sur la hiérarchie de ces différents problèmes, notre travail a montré qu'il faut nuancer cette remarque. Les questions politiques et morales sont primordiales pour les deux penseurs, mais de manière différente. Pour Strauss, ces questions sont premières par rapport à nous, tandis que, pour Kojève, elles sont premières en soi. C'est-à-dire que, pour Strauss, la philosophie part de l'examen des opinions humaines, tandis que, pour Kojève, la philosophie s'achève dans la révélation qu'il n'y a que l'Homme qui existe.

Dans un premier temps, nous allons rendre plus explicite cette thèse en nous servant des conclusions que nous avons tirées dans les deux chapitres précédents. Pour Kojève, le *lieu* où doit se tenir le débat philosophique est celui du problème de la connaissance. Le philosophe doit d'abord élaborer une théorie de la connaissance qui soit solide. Pour Strauss, c'est la question de la nature de l'âme et de sa fin qui doit faire l'objet du débat philosophique. Les autres grands problèmes philosophiques, dont celui de la connaissance, sont subordonnés à la connaissance de l'âme. Il devient dès lors évident que le point de litige fondamental des deux penseurs n'est pas telle ou telle question philosophique particulière, mais la hiérarchie des problèmes philosophiques. Le problème de l'engagement politique du philosophe, en particulier, dépend, pour les deux penseurs, de la réponse à la question : « Qu'est-ce que la philosophie ? » : est-elle d'abord philosophie politique ou épistémologie ? Dans un deuxième temps, nous adresserons quatre objections : deux

objections au critère de vérité tel que Kojève le conçoit et deux objections au meilleur régime et à la meilleure vie selon Strauss.

1. La hiérarchie des problèmes philosophiques

Dans sa correspondance avec Strauss, Kojève relate succinctement de quelle façon il a adopté la philosophie hégélienne : « En ce qui me concerne, j'en suis arrivé à Hegel par le biais de la question du critère [de la vérité]¹ ». C'est parce que le grand philosophe allemand offrait la réponse la plus solide au problème du critère de la vérité que Kojève en fit son maître. En évitant les écueils traditionnels de l'idéalisme platonicien ou du scepticisme, Hegel a su montrer la seule et unique façon pour la philosophie d'atteindre son but : la science. À partir du moment où l'on accepte le critère de vérité hégélien, dit Kojève, « tout le reste en découle automatiquement² » : ontologie, morale, anthropologie. Cette confiance de Kojève indique la perspective sous laquelle il faut considérer son œuvre : le premier problème que le philosophe doit chercher à résoudre est celui des conditions de possibilité de la connaissance.

Tyrannie et Sagesse veut apporter une réponse au problème de la relation entre le philosophe et la politique. Comme nous le disions plus tôt, le commentaire de Kojève s'ouvre sur une analyse des problèmes posés explicitement par Strauss dans son commentaire du *Hiéron*. Il se termine sur une résolution du problème de la philosophie et de la politique : le philosophe se soucie de la réalisation de ses idées politiques dans le monde humain ; il donne des conseils au souverain tout en laissant aux intellectuels la tâche d'adapter sa théorie à la pratique. Mais durant ce parcours, Kojève introduit des problèmes ontologiques et épistémologiques absents de l'analyse de Strauss. Si Kojève introduit ces thèmes, c'est parce qu'il les juge indispensables pour bien traiter du problème qu'est l'implication du philosophe en politique. Selon lui, Strauss a laissé de côté sans bonne raison dans *De la Tyrannie* les prémisses implicites de son analyse politique³ : « Pour justifier *l'isolement* absolu du philosophe, il faut admettre que l'Être est essentiellement

1. *Correspondance Strauss-Kojève*, p. 301.

2. *Ibid.*

3. « C'est de certains de ces problèmes *explicitement ou implicitement* posés par Strauss, dans les pages qui précédent, que je voudrais parler dans ce qui suit » (p. 217 ; les italiques sont de nous).

immuable en soi et éternellement identique à lui-même et qu'il est complètement révélé de toute éternité dans et par une intelligence d'emblée parfaite, cette révélation adéquate de la totalité intemporelle de l'Être étant la Vérité» (p. 241). Une analyse du problème politique ne peut faire l'économie d'une analyse des problèmes ontologiques et épistémologiques. Par exemple, il n'est pas clair si la passion fondamentale de l'homme est le désir de connaître ou le désir de reconnaissance. Ce qu'il y a de sûr, par contre, c'est qu'il est impossible de trancher cette question à partir d'une simple analyse de la psychologie humaine. Une telle analyse ne peut offrir aucune conclusion véritablement scientifique. Elle présuppose de plus des conceptions particulières de la vérité et de Dieu qui doivent être examinées en premier lieu⁴. De même, toute lecture de l'Histoire, même celle qu'offre Kojève, n'est que vraisemblable ou plausible (p. 269). Pour qu'on puisse en tirer un savoir, il faut réfléchir en premier lieu aux conditions pouvant assurer un statut scientifique à l'Histoire. Celle-ci ne peut donner de leçons sur la nature humaine avant que l'on comprenne quel peut être le sens total de son processus. Ainsi, la philosophie politique et morale n'est pas le domaine par où doit s'amorcer la réflexion philosophique.

Comme l'homme ne peut rien dire de vrai au sujet de l'homme sans s'être d'abord assuré qu'il peut savoir, c'est la question épistémologique qui doit être posée en premier. Kojève rejette l'attitude épicurienne avant tout pour une question épistémologique. L'attitude épicurienne ne peut reposer sur «un système de pensée total et cohérent» (p. 257). Elle avoue d'emblée que l'homme ne peut bâtir un système unifié où toutes les questions trouvent leurs réponses. Elle repose sur des intuitions d'essences intemporelles, ces intuitions constituant un saut «mystique» vers ce qui est au-delà de l'Être. Ces intuitions ne sont susceptibles d'aucune vérification possible. Le savoir des «philosophes épicuriens» est plutôt une foi.

Kojève réduit explicitement le débat entre Strauss et lui-même à un débat entre le théisme et l'athéisme (p. 241-242). Ce faisant, il peut donner l'impression que c'est avant tout au problème ontologique que doit réfléchir son lecteur. Mais la question ontologique est elle aussi subordonnée à la question épistémologique. De fait, l'attitude épicurienne théiste peut être soutenue sur le plan ontologique; c'est cependant le critère de vérité qui

4. « À dire vrai, toutes ces distinctions n'ont de sens que si l'on admet l'existence d'un Dieu qui voit clair dans le cœur des hommes et les juge conformément à leurs intentions (qui peuvent, d'ailleurs, être inconscientes) » (p. 256).

l'accompagne qui ne résiste pas à l'examen: «Car on pourrait critiquer [l'attitude épicurienne] *même en admettant la conception théiste de l'Être et de la Vérité*. En effet, elle implique et présuppose une conception au plus haut point contestable [...] *de la Vérité*, selon laquelle la "certitude subjective" (*Gewissheit*) coïncide partout et toujours avec la "vérité objective" (*Wahrheit*)» (p. 243)⁵. En fait, Kojève ne peut offrir de preuve pour le moment que l'Être se réalise dans le temps plutôt que d'exister de manière identique de toute éternité. C'est pourquoi il n'essaie pas de défendre la position athée en tant que telle. Sa seule argumentation en faveur de l'athéisme est de montrer qu'il est impossible pour l'homme de savoir quoi que ce soit si la validité de son savoir dépend d'un Dieu. S'appuyer sur une transcendance pour garantir la validité d'une pensée revient à condamner celle-ci à demeurer une simple opinion (p. 256). La position théiste ne pourra être réfutée que lorsque la dialectique historique sera achevée et que l'appel à toute transcendance apparaîtra dès lors absurde.

Kojève se contente dans *Tyrannie et Sagesse* de poser des problèmes en vue d'une solution, tout comme Strauss semble le faire dans *De la Tyrannie* (p. 217). Kojève vise seulement à montrer que, *si* le philosophe a besoin du Temps ou encore de l'Histoire pour vérifier son savoir, il se doit de donner des conseils politiques et de participer au mouvement de l'Histoire. Le problème de l'implication politique du philosophe pointe donc vers un problème plus important: le philosophe a-t-il besoin de l'Histoire pour atteindre son but, soit la sagesse? Puisque Kojève ne peut discuter de ce problème fondamental en profondeur dans son commentaire, il se contente de donner quelques indications sur la nature de ce problème et sur son éventuelle résolution. Cette brève introduction à la philosophie hégélienne qu'est *Tyrannie et Sagesse* renvoie à la véritable introduction au système du savoir hégélien, soit l'*Introduction à la lecture de Hegel*. Cet ouvrage de Kojève porte bien son titre, car il consiste en un résumé et une explication de toutes les parties et de l'ensemble du texte fondamental de Hegel, *La Phénoménologie de l'Esprit*. Ce n'est qu'en parcourant soigneusement ce texte dans son intégralité, affirme Kojève, que le lecteur pourra trouver une solution aux problèmes posés dans *Tyrannie et Sagesse*. En effet, la question fondamentale que doit se poser le lecteur de l'*Introduction* est de déterminer si le

5. Les italiques de la première phrase sont de nous. Il y a une incohérence entre ces deux phrases car elles affirment qu'on peut admettre et ne pas admettre la conception de la vérité de la philosophie théiste. Néanmoins, la deuxième phrase nous semble traduire le mieux la pensée de Kojève.

critère de vérité de la philosophie hégélienne (la circularité) est le seul critère possible, et si cette philosophie revue et corrigée par Kojève répond à toutes les exigences de ce critère⁶.

Si Kojève s'est attaché à Hegel pour trouver une réponse au problème de la connaissance, c'est en cherchant une solution au problème théologico-politique que Strauss s'est peu à peu tourné vers la philosophie classique en général et vers celle de Platon en particulier⁷. La question motivant les recherches de Strauss est de savoir s'il est possible de faire abstraction de toute référence à un principe transcendant lorsque l'on cherche à penser les fondements du droit. Le problème théologique est donc examiné par Strauss sous le biais du problème de la justice, et donc du problème du meilleur régime et de la meilleure vie.

Tout comme Kojève, Strauss apporte une réponse au problème de la relation entre le politique et le philosophe dans *Mise au Point*. L'action politique du philosophe est bipartite : d'une part, le philosophe modère ses concitoyens, les persuade qu'il n'est pas nuisible au bien-être de la cité et donne des conseils politiques au souverain lorsqu'il le peut ; d'autre part, il cherche à éduquer les jeunes âmes qui sont aptes à philosopher⁸. Mais l'intention explicite de Strauss dans *Mise au Point* est de montrer que la philosophie politique ou la politique philosophique de la philosophie classique « n'est pas seulement compatible avec l'idée de philosophie, mais réclamée par elle » (p. 342). Kojève prétend en effet que les conceptions ontologique et épistémologique de la philosophie classique en tant que telles devraient conduire le philosophe à s'isoler complètement dans un « jardin épicurien ». Que Socrate ait passé du temps à l'agora ou Platon à la cour de Denys entre en contradiction avec leur conception de la philosophie. L'effort de Strauss est de montrer que l'idée de la philosophie que se forment les classiques est avant tout psychologique, et que ce n'est qu'une fois cette idée bien comprise que le comportement politique du philosophe devient intelligible et cohérent avec l'idée de philosophie.

L'aspect le plus saisissant, peut-être, de *Mise au Point* est le portrait psychologique du philosophe (p. 324-325). Dans sa quête de l'ordre éternel, celui-ci doit procéder graduellement en examinant en premier lieu les différentes âmes humaines qui tentent de

6. *ILH*, p. 287. Le critère de vérité de Hegel est d'ailleurs « le seul élément original apporté par Hegel » (*ibid.*). Selon Kojève, ce n'est pas la philosophie politique ou l'ontologie de Hegel qui le distingue des grands penseurs du passé, mais son épistémologie. Kojève explique d'ailleurs en termes strictement épistémologiques le seul véritable problème philosophique incarné par les positions respectives de Platon et de Hegel.

7. Strauss, *Le libéralisme antique et moderne*, chapitre 9.

refléter cet ordre. La quête de l'ordre éternel, et donc de la vérité, est par conséquent subordonnée à la connaissance de l'âme humaine. Le philosophe comprend l'âme humaine comme motivée fondamentalement par un *eros*, c'est-à-dire par un désir ou un amour de ce qui est éternel. Ce désir est le plus susceptible d'être satisfait par la connaissance; la vie politique, pour ne parler que d'elle, ne poursuit qu'une ombre de l'objet du véritable amour (p. 327). Par conséquent, l'âme la mieux ordonnée sera celle qui aura pris conscience de son ignorance quant aux questions fondamentales et qui cherchera la sagesse. Puisque cette recherche demande d'examiner les opinions, mais vise le dépassement de celles-ci en vue d'une connaissance du Tout, le philosophe est à la fois attaché et détaché de la cité. Il pratique une politique philosophique qui lui permet de vivre parmi ses concitoyens sans être persécuté. Il aime ses concitoyens, mais moins que ses amis, et ceux-ci moins que la vérité. Toute sa vie est motivée par son *eros* et celui-ci le pousse à dépasser les limites historiques et changeantes de la vie politique vers une connaissance stable et permanente des principes.

Strauss s'oppose nettement à Kojève en considérant que les problèmes épistémologiques et ontologiques (ou théologiques) sont subordonnés au problème de l'âme humaine. Cela est visible dans sa manière d'argumenter. Le problème du critère de vérité est tacitement détourné vers l'examen de la raison qui pousse le philosophe à dialoguer avec ses pairs (p. 317). Strauss se contente de montrer que le philosophe n'a pas besoin de discuter avec tous les hommes ou de rechercher une reconnaissance universelle de son savoir pour déterminer si celui-ci est solide. Le philosophe parle avec les hommes pour une raison désintéressée: il admire les âmes ordonnées. Pour le reste, la connaissance humaine est un problème, et c'est la prise de conscience de ce problème qui constitue entre autres la philosophie. L'élaboration d'un critère de vérité qui puisse satisfaire Kojève n'est donc pas la visée de Strauss. Il en va de même avec le problème de l'existence d'un ordre éternel. Strauss précise à la fin de *Mise au Point* que le lecteur ne devait pas espérer une discussion détaillée de ce problème (p. 344). L'existence d'un ordre éternel n'est qu'une hypothèse qu'il n'est pas nécessaire de poser en vue d'être philosophe. Nous pouvons connaître l'ordre de l'âme sans connaître l'ordre du Tout dans lequel elle s'inscrit.

8. La discussion volontaire du philosophe avec les aspirants philosophes et la conversation contrainte avec ses concitoyens sont justes dans les deux sens de cette idée: voir Strauss, *La cité et l'homme*, p. 165.

La supériorité des questions politiques et morales pour Strauss est aussi rendue évidente par l'importance des critiques de ce genre qu'il adresse à Kojève. Strauss ne consacre pas l'essentiel de son discours à montrer les failles de l'historicisme en tant que théorie de la connaissance. Il n'essaie pas non plus de prouver qu'un Être se réalisant dans le temps est inconcevable. Ce sont les thèses politiques et morales de Kojève qui soulèvent les plus grandes objections. Juger que le désir de reconnaissance est le désir fondamental de l'homme revient à approuver l'ambition et la vanité humaines. « L'immoralisme » de Kojève est réducteur car l'homme possède un désir plus noble que celui d'être reconnu : « Peut-être n'est-ce pas la reconnaissance (qui, pour beaucoup d'hommes, peut perdre dans son pouvoir de satisfaction ce qu'elle gagne en universalité), mais la sagesse qui est la fin de l'homme » (p. 339). Si l'homme aspire ultimement à la vérité et non à la reconnaissance (et si vérité et reconnaissance sont distinctes), alors l'État universel et homogène ne saura satisfaire l'humanité. À cause de sa fin inhumaine, la destruction de l'État universel et homogène, et donc de la civilisation qui a permis son avènement, risque d'apparaître comme la seule façon pour l'homme de renouer avec son humanité.

L'objectif de notre étude était d'identifier le véritable point de litige du débat Strauss-Kojève. Le débat officiel entre Strauss et Kojève porte sur la relation entre la philosophie et la politique. Au terme de cette étude, ce débat n'apparaît pas comme le point de litige fondamental entre eux. Nous constatons tout d'abord que les pensées de Kojève et de Strauss sur cette question précise ne sont pas très éloignées l'une de l'autre. Strauss ne défend pas un désengagement politique total de la part du philosophe : celui-ci doit tenter de tempérer les passions de ses concitoyens principalement en éduquant les âmes les plus ambitieuses à la philosophie. Le philosophe a tout à apprendre du « grand livre du monde » et rien à apprendre en restant isolé dans son « jardin ». Kojève ne parle pas non plus d'un engagement total du philosophe : celui-ci doit prendre ses distances du monde politique pour être en mesure de le saisir correctement. Kojève cherche avant tout à établir les conditions de possibilité d'un savoir nécessaire et cette recherche en tant que telle n'a rien à voir avec le monde historique et changeant, comme nous l'avons montré⁹. Ce n'est finalement que

9. Il semble qu'entre Strauss et Kojève, c'est Strauss qui affirme qu'il y a le plus à apprendre du « grand livre du monde ». La recherche de la sagesse pour Strauss s'appuie sur les opinions des hommes, tandis que Kojève présente un rapport plus ambivalent avec le « grand livre du monde » qui n'apprend rien de « nécessaire ». C'est le désaccord entre Montaigne et Descartes sur l'utilité du « grand livre du monde » que l'on retrouve ici.

notre situation présente qui exige un engagement politique du philosophe, car celui-ci a atteint la sagesse sur le plan des idées et il ne lui reste qu'à tirer confirmation de ses théories en cherchant à transformer le monde politique. Une fois cette tâche terminée, le philosophe, devenu Sage, pourra s'isoler volontiers du monde politique pour réfléchir sur le monde humain, en parcourant intellectuellement le processus que fut l'Histoire¹⁰.

Mais nous voyons ensuite que le conflit d'idées entre Strauss et Kojève sur l'implication politique du philosophe découle de leur conception différente de la philosophie. Si ces deux philosophes s'opposent sur de nombreuses questions philosophiques, il n'y a pas d'opposition plus fondamentale que celle du *lieu* où doit se tenir le véritable débat philosophique. Strauss et Kojève ne s'entendent pas, car les problèmes qu'ils se proposent chacun de traiter ne sont pas du même rang. Pour Strauss, le problème de la configuration du critère de vérité est secondaire, tandis que Kojève y voit la première question que doit solutionner tout philosophe. Aux yeux de Kojève, il ne sert à rien de fouiller l'âme humaine et ses différents désirs, tandis que Strauss y voit le commencement de toute sagesse. Ainsi pour trancher le problème de la relation entre la philosophie et la politique, il faudrait que les deux protagonistes s'entendent d'abord sur la façon d'approcher le problème. L'un juge ce problème à partir de l'idée du savoir tandis que l'autre en juge à

10. On peut se demander si l'accord entre Kojève et Strauss sur la relation entre la philosophie et la politique ne va pas encore plus loin. En effet, Kojève laisse entendre à plusieurs endroits de son œuvre que l'Action politique et l'Histoire n'ont pas d'autre but que de permettre au Sage de savoir : « Si la perfection indépassable est synonyme de Satisfaction consciente d'elle-même, et si cette dernière est synonyme de Sagesse omnisciente, on peut dire que l'histoire, une fois achevée dans son ensemble, n'est là que pour que le Sage (nommé en l'occurrence Hegel) puisse objectiver le Savoir absolu sous la forme d'un livre intitulé *Système de la science* » (« Hegel, Marx et le Christianisme », p. 357 ; les italiques sont de nous, sauf pour le terme « *Système de la science* »). Voir aussi *ILH*, p. 146-147. L'État universel et homogène n'est pas désiré par Kojève pour ses bienfaits politiques, mais pour permettre l'avènement du Sage : « C'est le Sage et sa Sagesse qui sont la justification dernière de l'État et de l'Histoire. L'État doit être homogène et universel en vue de l'homogénéité et de l'universalité du *Savoir* qui s'y développe. Et le Sage le sait. Il sait que l'État "absolu" n'est en fin de compte qu'un moyen pour arriver à la satisfaction consciente d'elle-même par l'identification vraie et véritable avec la totalité de l'Être dans le Savoir absolu » (*ILH*, p. 303 – les italiques sont de nous, sauf pour le terme « *Savoir* »). Si ces dernières remarques sont justes, elles permettent peut-être de comprendre pourquoi Kojève, lorsqu'il tente d'expliquer les raisons pour lesquelles les philosophes ont voulu s'impliquer dans le gouvernement de leur époque, ne soulève même pas l'idée que ceux-ci cherchaient à améliorer le bien-être de leurs concitoyens ou encore à rendre leur société plus juste (*Tyrannie et Sagesse*, p. 258-259). On peut peut-être aussi mieux comprendre pourquoi Kojève regardait la fin de l'Histoire comme un retour à l'animalité pour la majorité des hommes sans sourciller (*ILH*, p. 436-437). Ainsi l'indignation de Kojève serait feinte lorsqu'il dénonce l'attitude égoïste du philosophe straussien (*Tyrannie et Sagesse*, p. 242). Comment ne pourrait-il pas faire sienne ces paroles : « La plus haute forme de la justice est la sauvegarde de ceux qui ont les plus grandes aptitudes qu'il est humainement possible d'avoir » (*De la Tyrannie*, p. 184) ; ou encore : « La valeur de la cité dépend finalement de son ouverture à la philosophie ou de sa déférence envers elle » (Strauss, *Pensées sur Machiavel*, p. 318 ; nous avons modifié la traduction) ?

partir de la hiérarchie des désirs humains. Le lecteur pourrait se décider en faveur de l'un ou de l'autre s'il savait par quel domaine de la philosophie il se doit d'aborder l'examen de leur pensée respective : lui faut-il examiner d'abord si la passion fondamentale de l'âme humaine est le désir de vérité ou le désir de reconnaissance, ou plutôt examiner si l'homme peut atteindre la sagesse par la méthode de la vérification historique ou par la dialectique ? Si Strauss veut que son lecteur se pose la première question, Kojève veut qu'il se pose la seconde question, car chacun pense que c'est sur ce terrain qu'il peut argumenter solidement. C'est pourquoi Kojève termine son texte en exposant la seule méthode capable de trancher les problèmes philosophiques, tandis que Strauss termine le sien en avançant des objections morales à la fin de l'histoire¹¹.

Nous voyons donc qu'il y a une mésentente entre les deux penseurs quant à l'objet réel de leur débat. Et pourtant, Strauss affirme à la fin de *Mise au Point* que Kojève et lui s'accordent sur la primauté des questions politiques en particulier et de la question de la nature de l'homme en général. Il apparaît maintenant que, s'il est vrai que cette question est première pour les deux penseurs, elle ne l'est pas de la même façon. En effet, ce qui est premier se dit de deux façons : « premier par rapport à nous » et « premier en soi ». Or pour Strauss, la question de l'homme est première par rapport à nous. Elle doit être le point de départ de nos recherches sur la nature du Tout. Mais la question de l'homme n'est pas première en soi car son objet, l'homme, n'est pas premier en soi. La connaissance de l'homme n'est que la connaissance d'une partie du Tout. Le point de départ de la recherche du philosophe n'est pas le but qu'il se propose d'atteindre. Pour Kojève, la question de l'homme n'est pas première par rapport à nous, mais première en soi. C'est le problème de la connaissance qui est premier par rapport à nous. Mais la solution à ce problème nous conduit à regarder l'Homme comme premier en soi. Pour qu'il y ait connaissance, il faut que l'Homme soit tout ce qui est. C'est pourquoi Kojève parle de la connaissance de soi comme identique à l'omniscience (p. 235) : pour qu'il y ait connaissance, il faut qu'il y ait connaissance totale de soi ou connaissance du Tout qu'est l'Homme. Alors que, pour Strauss, la connaissance de l'homme n'est qu'une étape en vue de la connaissance du Tout,

11. Et c'est pourquoi Kojève regarde ces dernières objections non pas comme elles se présentent, c'est-à-dire comme des objections morales, mais comme des objections à son critère de vérité : voir *Correspondance Strauss-Kojève*, p. 300.

pour Kojève, la connaissance de l'Homme *est* la connaissance du Tout. L'Homme apprend qu'il n'y a rien d'autre que l'Homme¹².

La mésentente entre les deux hommes est aussi évidente par rapport à ce qu'ils considèrent comme le seul adversaire véritable de la philosophie. Tous deux s'entendent pour dire que la seule alternative possible à la philosophie est la théologie. Mais tandis que Kojève considère Platon comme le défenseur par excellence de la position théologique, Strauss le regarde comme le champion de la philosophie. Le point de litige essentiel entre Kojève et Strauss pourrait donc être, en d'autres termes, la question de l'interprétation de l'œuvre de Platon. Or si cette question n'est pas un objet explicite de leur discussion dans *De la Tyrannie*, elle l'est dans leur correspondance ; et il est facile de voir que c'est le même problème qui surgit : alors que Strauss interprète Platon à partir de ses dialogues sur les questions morales et politiques, Kojève interprète Platon à l'aide de ses dialogues portant sur des questions épistémologiques et ontologiques.

Kojève et Strauss croyaient s'entendre au départ sur la manière d'interpréter les textes de Platon¹³. Kojève dit suivre les principes herméneutiques straussiens : il admet tout comme Strauss l'existence d'une écriture ésotérique chez Platon¹⁴. Toutefois, leur correspondance révèle progressivement leur désaccord quant à la manière d'aborder le philosophe grec. Très tôt au cours de leurs échanges, Kojève remarque que Strauss néglige les dialogues métaphysiques de Platon¹⁵. Il envoie néanmoins des commentaires de Platon à Strauss où il affirme par exemple que les Anciens partent de deux axiomes épistémologiques¹⁶. Cette divergence de points de vue sur la bonne façon d'aborder Platon est finalement exprimée par Strauss dans sa lettre du 11 septembre 1957 : « J'ai le sentiment que vous lisez Platon de votre point de vue hégélien sans être suffisamment à l'affût de ce

12. Ce qui est premier en soi occupe tout autant chez Kojève que chez Strauss la fonction d'un postulat. Alors que pour Strauss, l'existence du Tout est une hypothèse non évidente en elle-même, pour Kojève aussi, l'Homme qui constitue le Tout ou encore l'Homme sans Dieu, l'Homme libre, reste un postulat. Que l'Homme soit le Tout dépend du fait qu'il est libre, c'est-à-dire capable de transcender ce qu'il est naturellement, ce qui est donné. L'Homme est le Créateur, c'est lui la source de toute vérité, c'est lui l'Être (p. 242). La liberté humaine est le fait ontologique premier, celui sur lequel la vérité de la pensée de Kojève repose, la clef de voûte de son système. Or l'apparition de l'Homme grâce à sa capacité de nier le donné et l'Histoire qui s'ensuit « ne peuvent être déduites qu'*a posteriori*, c'est-à-dire, précisément, non pas déduites ou prévues, mais seulement comprises » (« Lettre de Kojève à Tran-Duc-Thao », cité dans Jarczyk et Labarrière, *op. cit.*, p. 66).

13. Kojève va même jusqu'à reconnaître que c'est Strauss qui lui a enseigné ce qu'est le platonisme : voir « Préface à la Mise à Jour du Système hégélien du Savoir », p. 133.

14. *Correspondance Strauss-Kojève*, p. 312 et 326 pour Kojève et Strauss respectivement.

15. Voir la lettre du 2 novembre 1936 dans *Correspondance Strauss-Kojève*, p. 274.

qui se manifesterait comme la vision de Platon par la simple écoute et la stricte adhésion à ses suggestions. Pour vous il va de soi que les “idées” sont des “concepts” et que Platon se préoccupe uniquement des “idées” et non de “l’âme”¹⁷ ». En d’autres termes, Strauss critique l’interprétation de Kojève selon laquelle c’est la théorie des idées qui est au cœur de l’enseignement de Platon. Strauss interprète Platon à la lumière de ce qu’il dit de l’âme humaine et de sa fin.

Il semble donc que Strauss se soit finalement ravisé sur l’accord qu’il croyait entretenir avec Kojève sur la primauté de la question de la nature humaine. La lettre du 11 septembre 1957 trahit une pointe d’impatience de la part de Strauss quant à la pertinence de poursuivre un dialogue avec Kojève¹⁸. Les deux hommes semblent ne plus s’intéresser aux même problèmes. Quelques années plus tard, en 1959, Strauss fait paraître la version anglaise de *Mise au Point*. Celle-ci se retrouve amputée de son dernier paragraphe dans lequel Strauss affirmait son entente avec Kojève quant à la primauté de la question politique ou humaine.

16. *Ibid.*, p. 331.

17. *Ibid.*, p. 344.

18. Strauss écrit dans cette lettre : « Vous n’avez jamais donné de réponse à mes questions : a) Nietzsche n’avait-il pas raison en décrivant la fin hégéliano-marxienne comme le “dernier homme” ? et b) que mettriez-vous à la place de la philosophie de la nature de Hegel ? ». Un lecteur de Strauss et Kojève aussi avisé que James H. Nichols affirme avoir eu la même impression en lisant cette lettre : « From reading their correspondence, I had received the impression that at a certain point in the latter 1950s, Strauss rather lost interest in Kojève’s approach ; especially in what Kojève was arguing about several Platonic dialogues ; indeed, it seemed that Strauss thought he had adequately disposed of Kojève’s position ». Toutefois, Nichols écrit ensuite : « Early in the summer of 1968, Strauss held the first meeting of a seminar, with a small number of students recently arrived from Cornell as well as others already studying with him at Claremont, California, in his house. The seminar was to be devoted to Plato’s *Euthydemus*, and Strauss began by presenting a general statement about a fundamental philosophical issue, as somehow the underlying motive for studying this dialogue. The issue, he said, was how one could distinguish between serious philosophical inquiry and argument, on the one hand, and mere talk, unserious chatter, on the other, if one did not have at one’s disposal wisdom, a completed system of knowledge. This, he said, was the question posed by Kojève : Can one distinguish serious philosophy from idle chatter before one has attained complete systematic knowledge at the end of history ? Strauss suggested that the issues dramatized in Plato’s *Euthydemus* would help us to think through this fundamental question. In talking about the issue, Strauss seemed animated, engaged, and eager to think through again this fundamental question as posed by Kojève’s Hegelian argument ». Ces citations proviennent d’une conférence inédite intitulée « On Leo Strauss’s Intellectual Engagement with Alexandre Kojève and Its Relation to *Natural Right and History* », donnée dans le cadre du colloque « Leo Strauss’s *Natural Right and History* : Contexts and Subtexts », au John M. Olin Center de l’université de Chicago, du 11 au 13 mai 2001, que nous avons reproduites avec l’autorisation de l’auteur.

2. *Quatre objections*

Le mouvement le plus naturel lorsque nous assistons à un débat est de chercher à déterminer qui a remporté l'affrontement. Mais avant d'accorder le trophée au champion, il est nécessaire d'identifier sur quelle question il a réussi à terrasser son adversaire. Or réduire le débat entre Strauss et Kojève à leur opposition sur la question de l'Être, ou sur la question de la foi, ou sur la question du critère de vérité, ou sur la question de la hiérarchie des désirs humains, ne serait pas seulement réduire le débat à une seule de ses composantes : ce serait déjà présumer du vainqueur. Car Kojève ne souhaite pas que le lecteur juge de sa pensée à partir de ses théories sur l'État universel et homogène et le désir de reconnaissance. Celles-ci sont en fait des déductions logiques à partir des exigences qu'impose l'élaboration d'un critère de vérité efficace. De même, Strauss ne désire pas que le lecteur considère uniquement sa pensée sous l'angle de ce qu'il dit de la méthode qu'est la dialectique. Celle-ci ne s'impose au philosophe que parce que son savoir est irrémédiablement fondé sur l'opinion. Celui, donc, qui aborderait la discussion entre Kojève et Strauss d'un angle ou de l'autre donnerait déjà un avantage considérable à l'un des protagonistes.

Nous concluons, pour notre part, que le point de litige fondamental entre Strauss et Kojève est le problème de l'objet premier de la réflexion philosophique. Mais conclure de cette manière ne signifie-t-il pas donner raison à Kojève ? En effet, soutenir que le problème fondamental entre les deux penseurs est l'objet sur lequel doit porter la réflexion philosophique revient à dire que c'est un problème de méthode qui sépare Strauss et Kojève. Or ce dernier soutient que la question de la méthode est la question fondamentale en philosophie. Nous devrions donc dire qu'il a raison de considérer la question de la méthode ou de l'épistémologie comme la question philosophique première. Mais le problème de l'objet de la connaissance qu'est la philosophie revient à se demander ce qu'est la philosophie. Or le philosophe qui pose cette question se demande qui il est. De cette façon, il semble que Strauss ait raison de placer la question de la connaissance de soi comme la question fondamentale¹⁹.

19. Strauss n'aurait d'ailleurs aucun problème à parler du problème philosophique fondamental comme d'une question de méthode ; mais cette question est pour lui synonyme de connaissance de soi en tant qu'homme : « Si c'est la connaissance qui caractérise l'homme entre toutes les créatures terrestres, la méthodologie est réflexion sur les limites de l'humanité, sur la situation de l'homme en tant qu'homme » (*Droit naturel et histoire*, p. 78-79). Il en va de même pour Kojève : celui-ci définit explicitement la philosophie comme

Le problème se complexifie pour le lecteur qui chercherait à trancher le débat entre Strauss et Kojève à partir de leur dialogue. Ce faisant, il est déjà du côté de Strauss ! Car Kojève nie que le dialogue entre philosophes puisse permettre de solutionner un problème philosophique. La discussion qu'il tient avec Strauss est en fin de compte vaine, car seule l'Histoire pourra trancher ce qui fait l'objet du débat entre eux (p. 265). Afin d'éviter tout parti pris en faveur de la dialectique socratique ou de la dialectique historique, et pour faciliter la tâche peu enviable de déterminer le vainqueur à notre propre lecteur (qui se doit de toute façon de juger pour lui-même qui est le penseur le plus solide), nous nous contenterons de soulever deux objections par rapport aux réponses qu'apportent Kojève et Strauss dans le domaine qui compte le plus pour eux.

Tout d'abord, il n'est pas évident que le critère de vérité de Kojève répond au but qu'il lui assigne. À l'aide du critère de circularité, Kojève veut éviter toute référence à un transcendant qui viendrait valider le discours. Le discours du Sage ne prend appui que sur l'Histoire, c'est-à-dire sur des faits spatio-temporels. Mais Kojève affirme que la constatation d'un fait est toujours «quelque chose d'essentiellement *incertain*²⁰». Non seulement l'observation de notre propre expérience intime ne peut mener à aucune conclusion certaine, mais la constatation des faits historiques n'offre pas plus de certitude. Ainsi il ne sera jamais possible de savoir si l'Histoire est achevée dans les faits. Il n'est pas possible de savoir au sens fort du mot (et c'est le seul sens que Kojève juge légitime) si les faits confirment la théorie. Kojève, pour se sortir de cette impasse, écrit que l'aspect *réel* de la circularité est infiniment moins important que l'aspect *idéal*. Autrement dit, pour que Hegel ait raison, il ne s'agit pas de déterminer si l'Histoire est achevée. Il suffit d'examiner la théorie de Hegel en elle-même et de voir si elle est circulaire pour donner raison à Kojève, car «il s'agit d'une analyse logique, rationnelle, où aucune divergence d'opinion n'est possible²¹». Mais une telle analyse ne peut suffire à établir avec certitude que la pensée de Hegel est vraie, si l'on se fie à ce que dit Kojève dans *Tyrannie et Sagesse* : «En

connaissance de soi (*ILH*, p. 450) ; toutefois, ce que Kojève entend par «soi» n'est pas le «moi» de la vie de tous les jours. Si la philosophie est connaissance de soi, c'est parce qu'elle est le seul discours qui cherche à rendre compte de lui-même : «[La philosophie] est un discours, n'importe lequel, mais qui se distingue de tous les autres discours *en ce sens qu'il parle non seulement de ce dont il parle mais encore du fait qu'il en parle et que c'est lui qui en parle*» («Entretien avec Gilles Lapouge», *La quinzaine littéraire*, n° 53, 1968, p. 18). Kojève regarde donc la connaissance de soi sous un angle épistémologique tandis que Strauss regarde la méthodologie sous un angle psychologique ou anthropologique.

20. *ILH*, p. 291. Voir Rosen, *op. cit.*, p. 97-98.

bref, "l'évidence" subjective que peut avoir un penseur "isolé" est invalidée, en tant que *critère* de la vérité, par le seul fait de l'existence de la folie, qui peut être "systématique" ou "logique" en tant que déduction correcte à partir de données premières subjectivement "évidentes" » (p. 244). Même si la pensée de Hegel se révélait « circulaire », « systématique » ou « logique », on ne pourrait dire, en se basant sur le raisonnement de Kojève, qu'elle est vraie. Hegel peut tout aussi bien être fou même si sa pensée est logique. Et même si la pensée de Hegel était reconnue par des milliers d'hommes, ce qui pour Kojève est une preuve qu'un homme n'est pas fou, cela peut-il constituer une preuve que la pensée de Hegel est vraie ? Strauss n'a-t-il pas raison de dire qu'une multitude de gens peuvent s'accorder sur des idées insensées ? De toute façon, Kojève fait comme si la circularité du discours de Hegel pouvait être reconnue sans qu'on ait besoin de reconnaître du même coup que son discours correspond aux faits. De cette façon, c'est comme si les deux aspects du critère de circularité étaient en fait deux conditions distinctes. Mais il est impossible que Hegel ait achevé un savoir circulaire sans que l'histoire soit terminée, tout comme il est impossible que l'Histoire soit terminée sans que le Sage soit apparu sur Terre. Par conséquent, que la vérité soit atteinte sur le plan *idéal* reste tout autant un idéal que l'achèvement de l'Histoire. Et puisque s'appuyer sur des faits est toujours problématique ou « incertain », le philosophe ne pourra jamais savoir si l'Histoire est finalement achevée²².

Il y a aussi une ambivalence par rapport à la nécessité du processus de l'Histoire chez Kojève. L'évolution du progrès historique dépend entièrement d'un effort humain contre sa nature, d'un acte libre : « Je crois [...] qu'il faut faire des efforts incessants pour élargir de plus en plus la Conscience-de-soi qui, naturellement, tend à maintenir fixes ses

21. *Ibid.*

22. « Or, nous sommes en présence d'un fait. Un homme visiblement non fou, nommé Hegel, prétend avoir réalisé la Sagesse » (*ILH*, p. 290). Nous avons tenté de montrer au cours de ce travail l'ambivalence de Kojève par rapport à un appel aux faits. D'une part, Kojève critique la pensée de Strauss parce qu'elle s'appuierait sur des intuitions qui ne sont pas des faits ; l'avantage de la pensée de Hegel sur toutes les philosophies qui l'ont précédée est que les faits sur lesquels elle se base sont « matériels », « visibles » ou « indiscutables ». Elle « déduit » ou reconstruit *a posteriori* le contenu concret de l'Histoire, son sens (« Hegel, Marx et le Christianisme », p. 349). D'autre part, cependant, l'appel à des faits, et donc à l'expérience, est toujours « incertain » : ce que Kojève « déduit » de l'histoire n'est que « plausible » (p. 269). D'où la nécessité de construire un système *a priori* capable de montrer en quoi le processus de l'Histoire fut nécessaire. Mais si les axiomes provenant de ce système ne sont pas des faits, on se demande dès lors comment ils peuvent éviter l'arbitraire ou encore comment tout ce que décrit la *Phénoménologie* n'est pas hypothétique : voir *ILH*, p. 278. Ce n'est peut-être pas un hasard si Kojève place entre parenthèses les qualités « objectives » et les résultats « indiscutables » de la méthode historique (*Tyrannie et Sagesse*, p. 265).

limites, et je crois que l'homme pourrait fort bien ne pas faire ces efforts²³ ». Autrement dit, il y a un danger que le processus historique ne soit jamais complété si l'Homme cesse de faire des efforts en vue de son achèvement. Cependant, Kojève n'est-il pas obligé de présupposer comme Hegel « que toute idée conçue par l'homme tend nécessairement à se réaliser, et qu'elle peut et doit être réalisée (si elle n'est pas absolument fausse)²⁴ » ; c'est-à-dire qu'il y a une nécessité à l'œuvre dans l'histoire qui force celle-ci à se développer et à s'accomplir ? Il y aurait un double jeu dans la pensée de Kojève : Kojève présupposerait à la fois une « nature » qui pousse l'homme dans un sens, et l'existence de la liberté humaine qui fait le choix d'aller dans une direction sans que rien ne l'y force. Il devient ainsi difficile de comprendre comment le processus historique peut avoir un sens unique s'il n'y a pas quelque chose qui force l'Homme à aller dans une direction précise. Toute l'ambiguïté de ce problème est déjà présente dans la façon dont Kojève explique la sortie de l'état de nature. Cette sortie s'effectue lorsque l'Homme se bat pour le pur prestige, pour être reconnu, c'est-à-dire pour un désir non naturel, puisqu'il est prêt à mettre sa vie en jeu, tandis que la nature pousse tout être vivant à tenter de survivre par tous les moyens. Mais si le désir de reconnaissance n'est pas un désir naturel, d'où vient-il ? De l'imagination humaine ? S'il n'est pas naturel, pourquoi tous les hommes cherchent-ils à le satisfaire ? C'est un besoin créé par l'homme, et tout besoin créé par l'homme peut ne pas être satisfait, ou encore ne pas exister dans le cœur de certains hommes²⁵.

La pensée de Strauss n'est pas moins problématique quant à ses réponses politiques et morales. Un des arguments de Strauss en faveur de la philosophie politique classique est que le meilleur régime qu'elle propose est improbable, mais tout de même possible, tandis que le meilleur régime mis de l'avant par la philosophie moderne est strictement impossible (p. 341). Strauss explique que le meilleur régime classique est possible à réaliser parce qu'il est moulé à partir de ce qu'est la nature humaine ; toutefois, la venue au monde du meilleur régime classique reposant sur l'existence d'une foule de conditions que seule la Fortune peut créer, sa réalisation est improbable. Le meilleur régime moderne, par contre, se fondant sur une fausse conception de la nature humaine, ne peut être qu'un échec. Et pourtant, plusieurs

23. *ILH*, p. 398.

24. *ILH*, p. 298.

ouvrages de Strauss affirment que le meilleur régime classique n'est pas seulement improbable, mais impossible : « ce régime est impossible, comme Platon et Aristote le savaient²⁶ ». Au rebours, Strauss ne nie jamais que l'État universel et homogène, l'utopie moderne par excellence, puisse se réaliser dans les faits : « Il est peut-être possible de dire que l'État universel et homogène est destiné à venir [...] » (p. 337). Si tel est le cas, alors le meilleur régime classique est moins bon que le meilleur régime moderne ; car « pour être bon, le système utopique doit être possible » (p. 300). Si l'idéal politique classique ne peut voir le jour, son statut est radicalement altéré. S'il n'est accessible qu'aux « yeux de l'esprit » (p. 340), s'il est une vue de l'esprit, si rien autour de nous ne nous permet de confirmer sa possibilité, alors le meilleur régime apparaît comme une fabrication imaginaire. Les idéaux politiques modernes sont plus réalistes que les idéaux politiques classiques, et, sur la base des propres prémisses de Strauss, ils sont meilleurs parce que réalisables²⁷.

En second lieu, la manière dont Strauss présente ce qui pousse le philosophe à rechercher la vérité est ambiguë. Cette ambiguïté est d'abord présente lorsque Strauss essaie d'expliquer pourquoi le philosophe parle avec d'autres hommes. Il reconnaît que le philosophe est tout d'abord attaché à ses amis pour l'aide qu'ils peuvent lui apporter dans sa quête de la vérité. Et même s'il affirme en dernière analyse que le philosophe est attaché à ses amis « sans tenir aucun compte de ses propres besoins ou bénéfices » (p. 325), Strauss présente son besoin des autres de telle manière que l'on comprend que le philosophe est attiré par d'autres hommes parce que, pour comprendre l'ordre éternel, il doit commencer par regarder l'âme humaine. Ses amis sont donc un moyen pour lui permettre de comprendre le Tout. La même ambiguïté au sujet des motivations du philosophe est présente plus loin lorsque Strauss essaie d'établir que la philosophie ne peut être expliquée en termes hédonistes, c'est-à-dire qu'on ne peut expliquer le désir de vérité comme un désir de plaisir. La réponse de Strauss est pour le moins nébuleuse (p. 330-331). Étonnamment, il admet que « la question de savoir si quelqu'un qui s'engage dans une activité quelconque est poussé à le faire, avant tout, pour la valeur intrinsèque de cette activité ou pour le plaisir dont il

25. Nous reprenons ici en d'autres termes l'objection que Strauss adresse à Kojève dans leur correspondance – bien qu'il ait jugé bon de ne pas en faire part dans *Mise au Point* – et à l'historicisme en général : voir Strauss, *Droit naturel et histoire*, p. 235.

26. Strauss, *On Plato's Symposium*, p. 9.

espère jouir, comme conséquence de cette activité» (p. 331) n'offre peut-être pas de réponse intelligible. Dès lors, comment affirmer que «la passion dominante du philosophe est le désir de vérité» (p. 319)? Comment ne pas donner raison à Kojève lorsqu'il affirme qu'on ne peut rien apprendre de l'introspection? Comment, dès lors, la philosophie socratique que défend Strauss peut-elle avoir un sens? Comment se connaître soi-même, si nous sommes incapables de savoir ce que, de fait, nous désirons lorsque nous recherchons la vérité? Il nous semble que l'argumentation de Strauss est défaillante à ce chapitre. Cette défaillance n'est pas mineure si la philosophie straussienne repose sur la connaissance de soi, ou encore sur une hiérarchie des désirs humains²⁸. Nous nous demandons si l'image du philosophe présentée par Strauss n'est pas, en dernière analyse, aussi utopique que son image du meilleur régime.

27. « Mais le meilleur régime n'est pas seulement extrêmement désirable ; il doit aussi être possible sur terre. Il est à la fois désirable et possible parce qu'il est conforme à la nature » (Strauss, *Droit naturel et histoire*, p. 130).

28. *Ibid.*, p. 94.

CONCLUSION

Le débat entre Strauss et Kojève tel qu'on le retrouve dans l'ouvrage *De la Tyrannie* se déroule autour d'une multitude de questions philosophiques dont les principales sont celles liées aux domaines de la philosophie politique, de l'épistémologie et de la théologie. Comme nous l'avons vu, il devient difficile d'identifier où se situe le point de litige fondamental de leur débat. Strauss termine *Mise au Point* en affirmant que, plus que toute autre question, celle de la tyrannie, et donc, plus généralement, la question politique, est au cœur de leur confrontation. Nous avons montré que cet accord sur la primauté de la question politique est inexact. La question politique est première pour les deux hommes, mais pas de la même manière : pour Strauss, elle est première par rapport à nous tandis qu'elle est première en soi pour Kojève. L'examen détaillé du débat entre Strauss et Kojève permet de voir que c'est sur le terrain de l'épistémologie que se situe la source du débat aux yeux de Kojève, tandis que Strauss conçoit le fondement de leur désaccord sur le terrain de la nature de l'âme et de sa finalité.

Pour Kojève, la question que doit se poser le philosophe contemporain est la suivante : «quelles sont les conditions de possibilité de la connaissance?» ou encore : «quelles sont les conditions de possibilité de la conscience-de-soi?». L'ensemble de la réponse hégélienne, qui offre la solution au problème de la connaissance selon Kojève, se résume à ceci : pour qu'il y ait savoir, il doit y avoir *circularité*. Tout savoir doit être circulaire, c'est-à-dire total et autoréférentiel. Un savoir qui n'est pas total, qui ne prétend connaître qu'une partie de la vérité, n'est pas un véritable savoir. De même, un savoir qui fait référence à une intuition divine n'est pas un véritable savoir. Le savoir, pour être Savoir, doit être Savoir absolu, c'est-à-dire total et relatif à rien d'autre que lui-même. Si la connaissance humaine ne peut s'appuyer sur quelque transcendance que ce soit, elle doit s'appuyer sur ce qui est temporel, c'est-à-dire sur l'Histoire. Ceci implique que l'Histoire soit l'unique critère de vérité, celui par lequel toute théorie est vérifiée. L'Histoire, en tant que flux d'événements, ne peut rien apprendre à l'Homme, à moins de posséder une logique qui lui est propre. Cette logique, pour expliquer le changement, doit être une dialectique, c'est-à-dire un mouvement discursif où la connaissance progresse avec le temps. Mais ce mouvement dialectique, pour qu'il soit compréhensible ou pour qu'il ait un sens, doit

nécessairement s'achever. L'Histoire doit être finie. Mais cela présuppose aussi que l'Homme est né historiquement par ses propres moyens, et non grâce à la Nature ou, finalement, grâce à Dieu. Ceci implique que l'Homme, pour devenir conscient de lui-même, doit poser un geste qui le sépare de la Nature, qui nie celle-ci. Or quel acte nie mieux notre nature que la capacité de l'homme à mettre sa vie en jeu ? « La vérité de l'homme, ou la révélation de sa réalité, présuppose donc la lutte à mort¹ ». Mais, finalement, pour que le processus historique se mette en marche, pour qu'il puisse permettre la connaissance, l'homme doit sortir de l'état de nature, non pas poussé par un désir, mais par un acte gratuit et libre, un acte auto-créditeur. Or si la liberté humaine peut être déduite logiquement de l'idée du savoir absolu, c'est cette idée qui dépend « ontologiquement » de la liberté ; c'est pourquoi on ne peut déduire la liberté humaine *a priori*, mais seulement la constater une fois que l'Histoire sera achevée et que seule la réponse hégélienne sera en mesure d'expliquer ce phénomène². C'est pourquoi la tâche du philosophe contemporain est de travailler à l'avènement de l'État universel et homogène, par lequel l'Histoire s'achèvera car tous les citoyens de cet état seront satisfaits.

Pour Strauss, la question qui doit motiver en premier lieu la recherche philosophique est la question de la nature de l'âme humaine et de sa fin. Parmi les diverses expériences de l'âme, Strauss privilégie celle de l'*eros* philosophique. L'*eros* est le désir de connaître l'ordre éternel ou la cause ou les causes du Tout. Ce désir est activé ou ordonné par la prise de conscience de notre ignorance des réponses aux questions les plus fondamentales. Cette prise de conscience s'effectue lorsque l'opinion que nous tenions pour connaissance se révèle comme opinion à la suite de la prise de conscience de la vraisemblance d'une opinion différente. D'emblée, donc, la prise de conscience de son ignorance est dialectique. La tâche du philosophe est de mesurer ses propres opinions à celles des autres par le dialogue pour déterminer lesquelles reflètent le mieux la réalité. La méthode du philosophe lui est donc imposée par l'expérience fondamentale que constitue la prise de conscience de son ignorance. Puisque cette prise de conscience inclut celle de l'ignorance de ce qu'est la sagesse, le philosophe n'est pas en mesure de bâtir une méthode qui conduise à celle-ci. Il

1. *ILH*, p. 19.

2. Ce n'est donc pas l'histoire qui nous révèle que le savoir absolu est possible car dans ce cas, tirée de faits empiriques, l'idée qu'il y a un savoir absolu resterait empirique et donc relative à l'expérience. C'est plutôt l'exigence de l'idée d'un savoir absolu qui rend l'Histoire si importante.

en va de même pour la connaissance de l'ordre éternel : la philosophie est la conscience de l'ignorance de cet ordre. Bien que le philosophe constate que l'âme est mieux ordonnée si elle prend conscience de son ignorance sur les questions les plus fondamentales, le philosophe ne peut présumer que l'ordre de l'âme est un juste reflet de l'ordre éternel. Strauss préfère tout de même faire l'hypothèse qu'il y a un ordre éternel et inchangeable qui modèle l'ordre de l'âme. Cette supposition lui apparaît plus vraisemblable que son contraire à cause de l'existence d'un ordre de l'âme. Il n'empêche que ce qui nous dépasse est examiné à la lumière de l'ordre de l'âme : c'est pourquoi Strauss préfère parler d'un « ordre éternel » plutôt que d'un « Être éternel » comme Kojève (p. 341). Autrement dit, l'emploi fréquent de l'expression « le Tout » par Strauss pour parler du premier principe de toute chose n'est pas non plus un hasard : car le Tout est considéré à la lumière de la prise de conscience de notre ignorance, c'est-à-dire du fait que nous savons partiellement ou que quelque chose limite nos possibilités³. C'est pourquoi la politisation complète de la philosophie, son asservissement au bien-être de la cité la détourne de son but et lui est en fin de compte fatale. La politisation de la philosophie signifie l'oubli que l'homme est une partie de quelque chose qui le dépasse. Le détachement complet de la cité est lui aussi pernicieux car il conduit à l'illusion que le philosophe peut se passer définitivement des opinions humaines. L'attachement du philosophe à sa cité doit donc être modéré, c'est-à-dire être un juste milieu entre servir ses besoins et mépriser ses préoccupations.

Puisque Strauss et Kojève croyaient s'entendre sur la hiérarchie des problèmes philosophiques, leur débat ne porte jamais explicitement sur le véritable point de litige entre eux. Leur dialogue n'est pas inutile pour autant. Hormis la profondeur de leurs remarques sur des questions fondamentales, leur confrontation nous a permis de voir à l'œuvre leur méthode respective : celle de Strauss, qui part de l'expérience ou des faits pour remonter aux principes expliquant ces faits, et celle de Kojève, qui part des principes pour déduire ensuite les conséquences et les effets⁴. Le lecteur est ainsi à même de juger, par le déploiement devant ses yeux de ces deux méthodes, laquelle lui semble la plus juste.

3. Si Strauss préfère l'expression le « Tout » à « l'Être », c'est aussi parce que le Tout semble « au-delà de l'être » (*Droit naturel et histoire*, p. 117).

4. Le rationalisme moderne est souvent présenté comme un retour à la compréhension de l'homme, en réaction aux grandes envolées métaphysiques de la philosophie ancienne. Mais, s'il est vrai que le rationalisme moderne ne veut plus appuyer ses raisonnements sur les soi-disant grands principes qui régissent l'univers, comme le faisaient les présocratiques, il s'appuie sur les principes indubitables de la connaissance humaine

Nous avons remarqué au cours de notre étude que chacun privilégie un aspect du domaine philosophique parce qu'il croit que c'est sur ce terrain qu'il peut y avoir une discussion, c'est-à-dire la possibilité d'avancer des arguments et de trancher en faveur de l'un ou de l'autre. Kojève montre qu'il est impossible d'obtenir une quelconque connaissance à partir de l'examen de notre propre expérience. L'outil qui nous permet de trancher entre diverses opinions est l'Histoire. Nous sommes à l'époque où nous pouvons enfin reconnaître l'utilité de cet outil : la discussion philosophique contemporaine doit porter sur les conditions de possibilité de la connaissance, car c'est cette discussion seule qui permet de montrer sans équivoque que, pour qu'il y ait connaissance, il faut se servir de l'Histoire. Strauss, pour sa part, montre que le problème du savoir et le problème de l'Être sont des problèmes, et que le fait qu'ils soient des problèmes rend la philosophie nécessaire. Il en va de même avec le problème du meilleur régime, sur lequel la philosophie ne semble pas pouvoir dépasser le stade de la discussion pour celui de la décision. Seul le problème de la meilleure vie est présenté par Strauss comme susceptible d'atteindre le stade de la décision. En effet, si Strauss montre que tous les autres grands problèmes philosophiques rendent nécessaire la recherche de la vérité, le problème de la meilleure vie obtient une réponse semblable, mais pas identique. La philosophie n'est pas seulement nécessaire parce qu'on ne sait pas ce qu'est la meilleure vie, mais parce qu'elle est la vie la plus heureuse⁵. Le philosophe a donc une réponse plus évidente à la question de la meilleure vie qu'à celle de l'articulation du Tout ou des principes du savoir humain, par exemple. Cette réponse, cependant, reste aussi problématique en raison du caractère problématique de tout savoir.

Une étude plus approfondie des œuvres de Strauss et Kojève serait cependant nécessaire pour exposer les raisons qui les poussent à favoriser un domaine particulier de la philosophie. Kojève a-t-il raison de dire que les philosophes qui se contentent aujourd'hui de discuter manquent d'audace ? Que ceux qui sont partisans de la philosophie classique comme Strauss se satisfont de bien peu (p. 264) ? Qu'ils sont victimes d'un préjugé aristocratique qui leur fait préférer l'isolement solitaire de la contemplation à l'engagement

pour déduire ce qui est vrai pour nous. En ce sens, son « retour à l'homme » se démarque du retour aux opinions qu'effectue Socrate après les présocratiques, lequel essaie plutôt d'inférer les principes à partir de ce qui en dérive, soit les faits.

5. La philosophie n'est pas seulement bonne parce qu'elle est nécessaire, mais parce qu'elle est désirable en elle-même. C'est ce qui fait que la nécessité de philosopher n'est pas tragique pour Strauss : il n'y a pas de

solidaire de l'action politique (p. 242 et 246) ? Strauss a-t-il raison de dire que l'homme ne peut s'engager en politique sans d'abord se connaître lui-même ? Que l'abandon de l'idéal contemplatif signifie en fait la séparation de la modération et de la sagesse (p. 295) ? Et que Kojève ne fait pas preuve de ce manque de modération, lorsqu'il dit qu'il ne « peut pas s'empêcher d'être quelque peu déçu » (p. 265) par le fait que la discussion philosophique ne connaisse jamais un terme ? Plus généralement, comment débiter la réflexion philosophique par un examen de l'âme humaine si on n'examine pas au préalable la valeur de l'outil qui sert à cet examen ? Mais comment établir au départ ce que doit être notre critère de vérité, sans faire l'utilisation de certains critères pour déterminer ce même critère ?

La conclusion de cette étude montre que l'examen du problème de l'implication politique du philosophe chez Strauss et Kojève est impossible sans un examen des fondements de leur pensée. Notre étude appelle donc à une relecture rigoureuse et globale de l'œuvre des deux penseurs. Car le secret le mieux gardé du fondement de la pensée de Kojève ne serait-il pas le fait qu'il aborde les grands problèmes philosophiques d'un point de vue épistémologique ? En effet, la majorité des commentateurs, pour ne pas dire tous, ont jugé la question politique et anthropologique première pour Kojève, en raison de son insistance sur la dialectique du Maître et de l'Esclave et par la présence de nombreux exemples politico-historiques généralement absents de l'analyse traditionnelle de la *Phénoménologie de l'Esprit*. Mais ces commentateurs auraient-ils manqué de saisir la raison précise de cette accentuation⁶ ? Et une fois cette raison bien comprise, ne pourrait-on pas renverser l'étiquette « anthropologisante » de l'interprétation de Hegel par Kojève pour lui accoler une étiquette « athéisante », et ce, en montrant que chacune de ces deux étiquettes n'est que l'envers de l'autre⁷ ? Quant à Strauss, le secret de son œuvre (moins bien gardé,

conflit entre ce que le philosophe doit faire et entre ce qu'il aimerait faire. Voilà peut-être pourquoi le fait de ne pas atteindre la sagesse n'est pas une déception pour Strauss, au contraire de Kojève (p. 265).

6. « [L'*Introduction à la lecture de Hegel*] était essentiellement une œuvre de propagande destinée à frapper les esprits. C'est pourquoi j'ai consciemment renforcé le rôle de la dialectique du Maître et de l'Esclave et, d'une manière générale, schématisé le contenu de la phénoménologie » (« Lettre de Kojève à Tran-Duc-Thao », citée dans Jarczyk et Labarrière, *op. cit.*, p. 64).

7. Autrement dit, l'accent mis sur l'homme dans l'interprétation de Hegel par Kojève n'a pour but que de nier le théisme : « Si Hegel s'est effectivement occupé toute sa vie de théologie, c'est uniquement en vue de la "supprimer" définitivement en tant que *théo-logie* ou science du Dieu *transcendant* par rapport à l'homme » (« Hegel, Marx et le Christianisme », p. 364). De ce point de vue, il n'y aurait aucune difficulté à considérer Hegel-Kojève comme un théologien plutôt qu'un philosophe ou encore à montrer qu'il aborde la question de la nature humaine d'un point de vue métaphysique. Le regard de Kojève sur l'homme n'est-il pas, d'ailleurs,

certes, que celui de Kojève, mais qu'il serait tout de même nécessaire d'approfondir) n'est-il pas qu'il regarde tous les philosophes à l'aune de leur intention pratique ou morale ? Si une telle interprétation de l'œuvre de Strauss se révélait justifiée, cela signifierait, comme le note Terence Marshall, que tous ceux qui ont abordé les problèmes philosophiques d'un point de vue métaphysique n'ont pas réussi, pour Strauss, à comprendre ce qu'il y a d'essentiel dans ces problèmes⁸.

« métaphysique » ? Il suffit de penser à sa séparation de la satisfaction et du bonheur, qui est certes éloignée du sens commun.

8. Terence Marshall, « Leo Strauss, la philosophie et la science politique, (1) », *Revue française de science politique*, vol. 35, n° 4, 1985, p. 622. Voir la page 101 de notre étude. Voir aussi la dernière phrase de *Mise au Point*.

BIBLIOGRAPHIE

I. ALEXANDRE KOJÈVE :

A. Ouvrages

- KOJÈVE, Alexandre, *Histoire raisonnée de la philosophie païenne*, tome 1 : « Les présocratiques », Paris, Gallimard, 1968.
—, *Introduction à la lecture de Hegel*, Paris, Gallimard, 2000 [1947].
—, *Kant*, Paris, Gallimard, 1973.

B. Articles

- KOJÈVE, Alexandre, « The Emperor Julien and His Art of Writing », dans *Ancients and Moderns*, éd. établie par Joseph Cropsey, New York et Londres, Basic Books, 1964, p. 95-113.
—, « Entretien avec Gilles Lapouge », *La quinzaine littéraire*, n° 53, 1968, p. 18-19.
—, « Hegel, Marx et le Christianisme », *Critique*, n° 3-4, 1946, p. 339-366.
—, « Marx est Dieu, Ford est son prophète », *Commentaire*, n° 9, 1980, p. 135-137.
—, « Préface à la Mise à jour du Système hégélien du Savoir », *Commentaire*, n° 9, 1980, p. 131-135.

II. LEO STRAUSS :

A. Ouvrages

- STRAUSS, Leo, *De la Tyrannie*, trad. Hélène Kern, Paris, Gallimard, 1983 [éd. originale : 1954]. Incluant *Hiéron* de Xénophon, *Tyrannie et Sagesse* de Alexandre Kojève et *Mise au Point* de Leo Strauss. La *Correspondance Strauss-Kojève* est parue dans *De la Tyrannie*, Paris, Gallimard, 1997.
—, *Droit naturel et histoire*, trad. Monique Nathan et Éric de Dampierre, Paris, Gallimard, 1997 [1953].
—, *La cité et l'homme*, trad. Olivier Berrichon-Sedeyn, Paris, Presses-Pocket, 1987 [1964].
—, *Le libéralisme antique et moderne*, trad. Olivier Berrichon-Sedeyn, Paris, P.U.F., 1990 [1968].
—, *Nihilisme et politique*, trad. Olivier Berrichon-Sedeyn, Paris, Rivages, 2001.
—, *On Plato's Symposium*, éd. établie par Seth Bernadete, Chicago, University of Chicago Press, 2001.
—, *Pensées sur Machiavel*, trad. Michel-Pierre Edmond et Thomas Stern, Paris, Payot, 1982 [1958].
—, *Qu'est-ce que la philosophie politique?*, trad. Olivier Berrichon-Sedeyn, Paris, P.U.F., 1992 [1959].

B. Articles

- STRAUSS, Leo et Karl LÖWITH, « Correspondence concerning Modernity ; Karl Löwith and Leo Strauss », *The Independant Journal of Philosophy*, vol. 4, 1983, p. 105-119.
- et Eric VÆGELIN, *Faith and Political Philosophy: The Correspondence between Strauss and Eric Vægelin, 1934-1964*, éd. établie par Peter Emberley et Barry Cooper, University Park, Pennsylvania State University Press, 1993.
- et Karl LÖWITH, « Leo Strauss – Karl Löwith : Correspondance (1932-1971) », *Cités*, n° 8, 2001.
- , « La philosophie de l'histoire de Collingwood », trad. Olivier Berrichon-Sedeyn, *Revue des sciences philosophiques et théologiques*, vol. 71, n° 3, juillet 1987, p. 349-370.
- , « Théologie et Philosophie : leur influence réciproque », *Revue des sciences philosophiques et théologiques*, vol. 71, n° 3, juillet 1987, p. 197-216.

III. Corpus classique :

- DESCARTES, René, *Méditations métaphysiques*, Paris, Garnier-Flammarion, 1992 [1979].
- HEIDEGGER, Martin, *Introduction à la métaphysique*, trad. G. Kahn, Paris, Gallimard, 1980 [1935 en allemand ; 1967 en français].
- HUME, David, *Enquête sur l'entendement humain*, trad. Philippe Baranger et Philippe Saltel, Paris, Garnier-Flammarion, 1983 [1947].
- KANT, Emmanuel, *Critique de la raison pure*, trad. A. Tremesaygues et B. Pacaud, Paris, P.U.F., 1993 [1944].
- PLATON, *Apologie de Socrate, Criton et Phédon*, trad. Émile Chambry, Paris, Garnier-Flammarion, 1965.
- , *La République*, trad. Pierre Pachet, Paris, Gallimard, 1993.
- , *Le Banquet et Phèdre*, trad. Émile Chambry, Paris, Garnier-Flammarion, 1992 [1964].
- ROUSSEAU, Jean-Jacques, *Émile*, Paris, Garnier-Flammarion, 1966.
- , « Préface au Narcisse » et « Fiction ou Morceau allégorique sur la Révélation », dans Gérald Allard, *Rousseau : sur les sciences et les arts*, Québec, Griffon d'Argile, 1993.

IV. Commentateurs :

- AUFFRET, Dominique, *Alexandre Kojève : la philosophie, l'État, la fin de l'histoire*, Paris, Grasset, 1990.
- BLOOM, Allan, *The Closing of the American Mind*, New York, Simon and Schuster, 1987.
- , *Giants and Dwarfs*, New York, Simon and Schuster, 1990.
- BRUELL, Christopher, « Xenophon », dans *Histoire de la philosophie politique*, trad. Olivier Berrichon-Sedeyn, Leo Strauss et Joseph Cropsey (éd.), Paris, P.U.F., 1994 [1963], p. 97-127.
- BURNYEAT, Myles, « Sphinx without a Secret », *The New York Review of Books*, vol. 32, n° 9, 1985, p. 30-36.
- DRURY, Shadia B., *Alexandre Kojève : The Roots of Postmodern Politics*, New York, St. Martin's Press, 1994.

- FORTIN, Ernest L. et Glenn HUGHES, « The Strauss-Vögelin Correspondance : Two Reflections and Two Comments », *The Review of Politics*, vol. 56, n° 2, 1994, p. 335-357.
- FUKUYAMA, Francis, *La fin de l'histoire et le dernier homme*, trad. Denis-Armand Canal, Paris, Flammarion, 1992 [1992].
- GILLIS, Hugh, « Anthropology, Dialectic and Atheism in Kojève's Thought », *Graduate Faculty Philosophy Journal*, vol. 18, n° 2, 1995, p. 85-107.
- GOUREVITCH, Victor, « Philosophy and Politics, II », *Review of Metaphysics*, vol. 22, n° 2, 1988, p. 281-328.
- , « The End of History ? », *Interpretation*, vol. 21, n° 2, 1993-1994, p. 215-231.
- GRANT, G. P., « Tyranny and Wisdom : A Comment on the Controversy Between Leo Strauss and Alexandre Kojève », *Social Research*, vol. 31, 1964, p. 45-72.
- JAFFA, Harry V., « Strauss at One Hundred », dans *Leo Strauss, the Straussians and the Study of the American Regime*, Kenneth L. Deutsch et John Murley (éd.), Boston, Rowman and Littlefield, 1999, p. 41-48.
- JARCZYK, Gwendoline et Pierre-Jean LABARRIÈRE, *De Kojève à Hegel*, Paris, Albin Michel, 1996.
- LORANGE, Jean-Pierre, « L'accordeur », *L'Inconvénient*, n° 9, 2002, p. 41-72.
- MAGID, Henry, « Political Philosophy as the Search for Truth », dans *Ancients and Moderns*, éd. établie par Joseph Cropsey, New York et Londres, Basic Books, 1964, p. 304-315.
- MARSHALL, Terence, « Leo Strauss, la philosophie et la science politique, (1) », *Revue française de science politique*, vol. 35, n° 4, 1985, p. 605-638.
- MONOD, Jean-Claude, « Kojève, Strauss et le jugement de l'histoire », dans *Après la fin de l'histoire*, Jocelyn Benoist et Fabio Merlini (éd.), Paris, Vrin, 1998, p. 179-202.
- NUSSBAUM, Martha, « Undemocratic Vistas », *The New York Review of Books*, vol. 34, n° 17, 1987, p. 20-26.
- PIPPIN, Robert B, *Idealism as Modernism*, Cambridge, Cambridge University Press, 1997.
- RILEY, Patrick, « Introduction to the Reading of Alexandre Kojève », *Political Theory*, vol. 9, n° 1, 1981, p. 5-48.
- ROSEN, Stanley, *Hermeneutics as Politics*, New York et Oxford, Oxford University Press, 1987.
- ROTH, Michael S., *Knowing and History*, Ithaca, Cornell University Press, 1988.
- TANGUAY, Daniel, « Strauss, disciple de Nietzsche ? », *Les Études Philosophiques*, n° 1, 2000, p. 105-132.