



uOttawa

L'Université canadienne
Canada's university

FACULTÉ DES ÉTUDES SUPÉRIEURES
ET POSTDOCTORALES



FACULTY OF GRADUATE AND
POSTDOCTORAL STUDIES

Paul-Émile Boulet

AUTEUR DE LA THÈSE / AUTHOR OF THESIS

M.A. (philosophie)

GRADE / DEGRÉ

Département de philosophie

FACULTÉ, ÉCOLE, DÉPARTEMENT / FACULTY, SCHOOL, DEPARTMENT

Leo Strauss et Max Weber : la critique straussienne du relativisme dogmatique

TITRE DE LA THÈSE / TITLE OF THESIS

Daniel Tanguay

DIRECTEUR (DIRECTRICE) DE LA THÈSE / THESIS SUPERVISOR

CO-DIRECTEUR (CO-DIRECTRICE) DE LA THÈSE / THESIS CO-SUPERVISOR

EXAMINATEURS (EXAMINATRICES) DE LA THÈSE / THESIS EXAMINERS

Hilliard Aronovitch

Philip Knee

Gary W. Slater

LE DOYEN DE LA FACULTÉ DES ÉTUDES SUPÉRIEURES ET POSTDOCTORALES /
DEAN OF THE FACULTY OF GRADUATE AND POSTDOCTORAL STUDIES

*Leo Strauss et Max Weber : la critique straussienne
du relativisme dogmatique*

Paul-Émile Boulet

Mémoire soumis à la
Faculté des études supérieures et postdoctorales
dans le cadre des exigences
du programme de maîtrise en philosophie

Département de philosophie
Faculté des Arts
Université d'Ottawa
Août 2005

Directeur :
M. Daniel Tanguay

Membres du comité :
M. Hilliard Aronovitch
M. Philip Knee

© Paul-Émile Boulet. Ottawa, Canada, 2005.



Library and
Archives Canada

Bibliothèque et
Archives Canada

Published Heritage
Branch

Direction du
Patrimoine de l'édition

395 Wellington Street
Ottawa ON K1A 0N4
Canada

395, rue Wellington
Ottawa ON K1A 0N4
Canada

Your file *Votre référence*
ISBN: 0-494-11224-7
Our file *Notre référence*
ISBN: 0-494-11224-7

NOTICE:

The author has granted a non-exclusive license allowing Library and Archives Canada to reproduce, publish, archive, preserve, conserve, communicate to the public by telecommunication or on the Internet, loan, distribute and sell theses worldwide, for commercial or non-commercial purposes, in microform, paper, electronic and/or any other formats.

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

AVIS:

L'auteur a accordé une licence non exclusive permettant à la Bibliothèque et Archives Canada de reproduire, publier, archiver, sauvegarder, conserver, transmettre au public par télécommunication ou par l'Internet, prêter, distribuer et vendre des thèses partout dans le monde, à des fins commerciales ou autres, sur support microforme, papier, électronique et/ou autres formats.

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

In compliance with the Canadian Privacy Act some supporting forms may have been removed from this thesis.

Conformément à la loi canadienne sur la protection de la vie privée, quelques formulaires secondaires ont été enlevés de cette thèse.

While these forms may be included in the document page count, their removal does not represent any loss of content from the thesis.

Bien que ces formulaires aient inclus dans la pagination, il n'y aura aucun contenu manquant.


Canada

Résumé du mémoire

Dans ce mémoire, nous analysons en profondeur le chapitre de *Droit naturel et histoire* que Strauss consacre au sociologue Max Weber. Nous soutenons que Strauss y critique non pas Weber, mais plutôt le relativisme dogmatique. Nous montrons que selon Strauss, le relativisme dogmatique est un vice intellectuel et moral qu'il faut combattre en raison de son influence néfaste sur la pensée et la société. Après avoir exposé la conception straussienne de la philosophie et de la prudence du philosophe, nous montrons comment Strauss s'oppose au relativisme dogmatique à la fois pour des raisons philosophiques et politiques. D'une part, le relativisme dogmatique est un vice intellectuel qui tend à détourner les hommes de la voie de la philosophie zététique prônée par Strauss. D'autre part, il est un vice moral néfaste pour la société, car en gagnant en influence, il tend à détruire les convictions des citoyens sur la nature du bien.

Remerciements

Je désire tout d'abord remercier le Conseil de recherches en sciences humaines du Canada de m'avoir octroyé une bourse d'études supérieures du Canada pour la maîtrise.

Je désire remercier mon directeur, M. Daniel Tanguay, dont les nombreux conseils m'ont guidé à chacune des étapes de la réalisation de ce mémoire. Sans ses conseils sages et judicieux, il m'aurait été beaucoup plus difficile de mener mon projet à terme. Je suis également reconnaissant envers les membres de mon comité d'évaluation, M. Hilliard Aronovitch et M. Philip Knee, qui ont effectué une lecture attentive de mon mémoire. Leurs questions pertinentes ont su me guider et jeter une nouvelle lumière sur mes travaux.

Enfin, j'aimerais tout particulièrement remercier ma conjointe, Lili-Marion Gauvin Fiset, qui m'a aidé à garder le moral lors des moments difficiles et dont les nombreux conseils lors de la correction ont été d'une aide inestimable.

Table des matières

Introduction.....	p. 1
Chapitre I Examen des thèses de Weber	p. 10
1.1. Thèses wébériennes.....	p. 11
1.1.1. Distinction entre faits et valeurs.....	p. 11
1.1.2. Conflit des valeurs.....	p. 20
1.1.3. Rapport aux valeurs.....	p. 27
1.2. Déchirement entre la science et Nietzsche	p. 31
Chapitre II Analyse préliminaire de la réplique de Strauss	p. 37
2.1. Les étapes du deuxième chapitre de <i>Droit naturel et histoire</i>	p. 41
2.1.1. Remarques préliminaires de Strauss sur Weber.....	p. 41
2.1.2. Théorie des valeurs.....	p. 43
2.1.3. Première accusation.....	p. 44
2.1.4. Deuxième accusation.....	p. 46
2.1.5. Troisième accusation.....	p. 50
2.1.6. Volte-face.....	p. 54
2.1.7. Nouvelle volte-face	p. 56
Chapitre III Analyse approfondie de la réplique de Strauss	p. 71
3.1. Arguments philosophiques	p. 72
3.1.1. Conception straussienne de la philosophie.....	p. 72
3.1.2. Dangers du relativisme dogmatique pour la pensée.....	p. 81
3.2. Arguments politiques.....	p. 88
3.2.1. Conception straussienne de la prudence du philosophe et dangers du relativisme dogmatique pour la société.....	p. 88
3.2.2. Strauss et l'art d'écrire.....	p. 96
Conclusion	p. 102
Vers l'opinion véritable de Strauss sur Weber	p. 107
Bibliographie.....	p. 109

HECTOR : Brother, she is not worth what she doth cost
The holding.

TROILUS : What's aught but as 'tis valued?

HECTOR : But value dwells not in particular will ;
It holds his estimate and dignity
As well wherein 'tis precious of itself
As in the prizer.

William Shakespeare
Troilus and Cressida, II, ii, 51-56

INTRODUCTION

L'opinion que Strauss se fait des idées modernes a été et est toujours un sujet de controverses. D'abord, parce que Strauss donne souvent l'impression de jeter un regard hautement désapprobateur sur son temps, ce qui suscite des réactions très vives de la part de ceux qui jugent être la cible d'une telle condamnation. Mais également parce que Strauss se faisant parfois énigmatique sur ses intentions profondes, de nouvelles polémiques éclatent quant à savoir qui détient l'interprétation authentique de Strauss. En effet, l'idée que Strauss recommandait l'usage du noble mensonge et d'un certain art d'écrire étant déjà suffisamment répandue, il n'en fallait pas davantage pour que son œuvre devienne l'objet de querelles herméneutiques infinies.

Le deuxième chapitre de son ouvrage bien connu, *Droit naturel et histoire*, se prête particulièrement bien à de telles disputes. La critique succincte de l'œuvre de Max Weber qui y est proposée est l'un de ses textes les plus virulents et cinglants. Strauss y pourfend sans ambages les thèses wébériennes, comme celle, célèbre, de la distinction entre faits et valeurs, qui soutient l'existence d'une hétérogénéité radicale entre ces deux ordres de phénomènes et qui oblige l'homme de science rigoureux à s'écarter complètement de toute querelle axiologique pour se pencher exclusivement sur des problèmes d'ordre empirique. Il est difficile de terminer la lecture du chapitre de Strauss sans avoir l'impression que ce dernier ne trouve absolument aucune valeur aux thèses de l'illustre porte-étendard des sciences sociales. Et c'est effectivement la voie d'interprétation qu'ont empruntée un certain nombre des commentateurs qui s'y sont penchés, comme O. Sedeyn, V. Descombes et T. Todorov. Ces derniers avancent que Strauss y associe Weber et sa distinction entre faits et valeurs au nihilisme¹ et qu'il estime qu'en raison des

¹ Je définis le nihilisme comme suit : une critique radicale de la raison selon laquelle l'homme ne peut plus invoquer la raison afin de légitimer ou critiquer les idéaux, les valeurs et les motivations des hommes. Cf. Leo Strauss, *Droit*

incohérences théoriques et des conséquences morales et politiques catastrophiques d'une telle position, il est aujourd'hui nécessaire d'opérer un retour aux enseignements moraux de philosophes anciens tels Platon et Aristote, en somme, un retour au droit naturel classique. Or, quelques autres commentateurs ne vont pas du tout dans ce sens et soutiennent que, loin d'être clair et limpide, ce chapitre est énigmatique et contradictoire et se prête à une interprétation plus subtile que celle qui en est habituellement faite. Parmi ceux-ci, on retrouve C. Merrill, A. Mittleman et N. Behnegar. Ceux-ci défendent l'idée que Strauss ne nous y offre pas qu'une critique de Weber et qu'il y dissimulerait plutôt une intention cachée que seule une lecture attentive pourra déceler. Pour étayer leur thèse, ils invoquent la thèse straussienne bien connue de l'art d'écrire et affirment vouloir appliquer sa méthode de lecture à son propre texte. Parmi ces interprétations dites subtiles, la plus intéressante est celle de Nasser Behnegar, selon lequel l'intention du chapitre serait d'abord de discréditer aux yeux des lecteurs une théorie qui, sans être nécessairement fausse, ni même nihiliste ou relativiste, menacerait plutôt, sur le plan pratique, la santé et la cohésion de la société², et sur le plan théorique et philosophique, la possibilité pour la pensée de s'affranchir d'une forme particulière de dogmatisme, le relativisme dogmatique³.

naturel et histoire, trad. M. Nathan et É. de Dampierre, Paris, Flammarion, 1986, p. 50 : « À notre sens, la thèse de Weber conduit nécessairement au nihilisme ou à l'idée que toute préférence, qu'elle soit mauvaise, vile ou folle, doit être regardée par le tribunal de la raison comme tout aussi légitime que n'importe quelle autre » ; *Ibid.*, p. 56 : « [Le nihilisme auquel aboutit la thèse de Weber] dérive non d'une indifférence fondamentale à toute noble cause, mais de l'intuition réelle ou prétendue que tout ce qu'on croyait noble n'a aucune base dans la réalité. » Puisque le nihilisme nie l'existence de tout étalon de mesure absolu, il m'apparaît identique au relativisme et c'est pourquoi j'utiliserai indistinctement les termes « nihilisme » et « relativisme ». Nasser Behnegar semble également faire équivaloir les deux termes, car il remplace le terme nihilisme par relativisme dans un passage comme celui-ci : « Le traitement rhétorique effectué par Strauss à l'endroit de Weber, et du *relativisme* contemporain en général, [...] » (« Leo Strauss's Confrontation with Max Weber : A Search for a Genuine Social Science », dans *The Review of Politics* vol. 59, n° 1, 1997, p. 104, notre traduction, nous soulignons).

² Cf. *Ibid.*, p. 104 (notre traduction) : « [I]l semble que [la] prise en compte [par Strauss] des conséquences pratiques du rejet contemporain du droit naturel le pousse à encourager une antipathie vis-à-vis de ce rejet. »

³ Cf. *Ibid.*, p. 105 (notre traduction) : « La polémique de Strauss contre le relativisme n'est cependant pas faite uniquement en regard de considérations pratiques. Selon Strauss, les dangers ou vices extrêmes auxquels nous

Lorsqu'un texte aussi court donne droit à une aussi étonnante divergence d'interprétation, il est difficile de résister à la tentation de s'y pencher soi-même de plus près afin d'en tirer ses propres conclusions. Cette tentation n'est d'ailleurs pas neuve. Les commentateurs les plus informés montrent que ce texte présente effectivement de graves problèmes qui échappent à la majorité des lecteurs. Les incohérences et contradictions sur lesquelles ils mettent le doigt sont bien réelles et obligent à reprendre à neuf tout travail d'interprétation. Ces contradictions, qui surviennent soit à l'intérieur du chapitre lui-même, soit entre ce chapitre et d'autres écrits de Strauss, indiquent que celui-ci, en certains passages, associe clairement Weber au nihilisme et l'accuse de présenter une théorie qui relève du dernier degré de l'absurdité, tout en affirmant exactement le contraire en d'autres passages. Strauss juge ainsi sévèrement la distinction entre faits et valeurs et l'obligation qui en découle pour l'homme de science de ne trancher que des problèmes factuels. Non seulement cette démarche scientifique est-elle une « pure absurdité⁴ », mais il est heureux que Weber ne s'y soit pas tenu entièrement et que son œuvre contienne des jugements de valeur, sans quoi elle « aurait été non seulement ennuyeuse mais absurde⁵. » Strauss, qui semble indiquer par là que les conflits de valeur ne doivent pas intimider les hommes de science et leur faire perdre confiance en leur jugement moral, écrit pourtant ailleurs que « c'est faire montre de prudence que d'admettre qu'il existe des conflits de valeurs qui ne peuvent pas en fait être résolus par la raison humaine⁶ », laissant cette fois-ci entendre qu'il pourrait être tout à fait justifié de suspendre son jugement moral. Devant une contradiction aussi flagrante, faut-il conclure que les critiques explicites adressées à Weber poursuivent un but purement rhétorique? Bien entendu, une telle conclusion doit être davantage étayée avant de s'imposer comme une

faisons face sont l'"absolutisme" et le "relativisme". Ces vices ne sont pas seulement moraux mais aussi théoriques, car ce sont deux types de dogmatisme. »

⁴ Leo Strauss, *Droit naturel et histoire*, op. cit., p. 57.

⁵ *Ibid.*, p. 58.

⁶ Leo Strauss, *Qu'est-ce que la philosophie politique?*, trad. O. Sedeyn, Paris, PUF, 1992, p. 28.

évidence. Mais de telles difficultés d'interprétation du deuxième chapitre de *Droit naturel et histoire* me portent à croire que la critique straussienne de Weber doit être analysée avec soin. Si l'on peut avancer sans se tromper que Strauss reproche vivement quelque chose à Weber, il reste à voir ce qu'il lui reproche exactement. En effet, il s'agit de clarifier si Strauss formule une critique sincère et honnête des thèses de Weber ou si, pour une raison qui devra être élucidée, il use de rhétorique abusive afin de caricaturer et de discréditer Weber. C'est pourquoi l'interrogation à laquelle je tente de répondre est la suivante : la critique straussienne de Weber vise-t-elle à présenter honnêtement les faiblesses de ce que Strauss estime être du nihilisme, ou dissimule-t-elle une autre intention, plus grave et profonde?

L'hypothèse que je soutiens est que Strauss, au nom d'une certaine conception de la philosophie et au nom d'une idée particulière de la manière responsable de guider les hommes dans leur quête de la vérité, n'en veut pas tant à la thèse même de Weber qu'aux dangers que celle-ci ferait encourir à la pensée et à la société à mesure qu'elle gagne en influence. Les thèses de Weber ayant converti bon nombre de ses successeurs au relativisme, c'est donc moins contre Weber que contre le « wébérisme » dogmatique et borné que Strauss s'insurgerait⁷. Ceci expliquerait pourquoi Strauss présente une critique aussi âpre qu'insatisfaisante pour ceux qui connaissent bien les thèses plus nuancées de Weber. Je répondrai donc à la problématique en avançant que l'intention grave et profonde de Strauss est moins de chercher à faire une critique honnête de Weber que de combattre le relativisme dogmatique en raison du danger qu'il représenterait pour la pensée et pour la société.

⁷ Cf. Nasser Behnegar, « Leo Strauss's Confrontation with Max Weber : A Search for a Genuine Social Science », *art. cit.*, p. 103 (notre traduction) : « Bien que les interprétations que Strauss donne de Platon, par exemple, se penchent exclusivement sur la pensée de Platon et non sur le platonisme, son traitement de Weber est guidé au moins en partie par l'absorption, par "les sciences sociales d'aujourd'hui", de la doctrine de Weber. »

Je compte défendre cette hypothèse au moyen d'une analyse comparant les écrits méthodologiques de Weber aux critiques formulées par Strauss, et par une explication des intentions de Strauss qui puisera dans l'ensemble de son œuvre. Tout d'abord, un examen attentif des écrits de Weber révèle que Strauss en offre effectivement une critique insatisfaisante. Les remarques méthodologiques et philosophiques⁸ contenues dans les *Essais sur la théorie de la science* et *Le Savant et le politique*, loin d'appuyer la thèse que Weber est un relativiste dogmatique de la pire espèce, témoignent plutôt d'une position nuancée, et même d'une position qui essaie tant bien que mal de réconcilier deux thèses allant dans des directions opposées. Sa pensée paraît en effet déchirée entre deux pôles. D'une part, Weber veut incorporer les enseignements de Nietzsche à sa pensée. Depuis ce dernier, toute interprétation et toute évaluation qui se prétendent objectives et définitives paraissent désormais suspectes⁹. Les remarques méthodologiques de Weber suivent parfaitement cet héritage nietzschéen, car elles mettent constamment les hommes de science en garde contre l'illusion, certes compréhensible, mais non moins illégitime, que la méthode scientifique permet d'accéder à la Vérité sur les choses et sur le bien, à la connaissance de l'être et du devoir-être¹⁰. D'autre part cependant, Weber veut éviter de faire une critique radicale de la science. Il ne lui semble pas vrai que l'honnêteté intellectuelle oblige les hommes à aller jusqu'à faire une croix sur la science. En effet, une analyse de la réalité empirique peut tout de même prétendre à une certaine *valeur scientifique*, et Weber avance même que l'homme de science doit avancer des thèses et des observations qui seraient tout aussi valides aux yeux d'un Chinois que d'un Occidental, c'est-à-

⁸ Je suis en effet d'avis que les remarques méthodologiques de Weber sont aussi des prises de position philosophiques.

⁹ Cf. par exemple Nietzsche, *Crépuscule des idoles*, trad. J.-Cl. Héméry, Paris, Gallimard, coll. « Folio/Essais », 2001, p. 26 : « [Les sens] ne mentent pas du tout. C'est ce que nous *faisons* de leur témoignage qui y introduit le mensonge, le mensonge de l'unité, le mensonge de l'objectivité, de la substance, de la durée... » ; *ibid.* : « Le monde "apparent" est le seul. Le monde "vrai" n'est qu'un *mensonge* qu'on y rajoute. » ; p. 20 : « Il faut se donner la peine de toucher du doigt, essayer de saisir cette surprenante *finesse : la valeur de la vie ne saurait être évaluée. »*

¹⁰ Cf. Max Weber, *Le Savant et le politique*, trad. J. Freund, Paris, Plon, 1963, p. 76.

dire qui aurait la même *valeur scientifique* pour ces deux hommes aux idéaux éthiques très différents¹¹. Weber prend cependant bien soin de préciser que reconnaître la validité scientifique d'une analyse n'équivaut pas à reconnaître sa vérité, car n'« est vérité scientifique seulement celle qui *prétend valoir* pour tous ceux qui *veulent* la vérité¹². » Un Chinois n'admettra donc pas que l'analyse scientifique est vraie, car rien ne permet de présumer qu'il partage le même intérêt pour la vérité qu'un Occidental, mais il pourra reconnaître qu'elle possède une valeur scientifique. Ceci veut-il dire que le choix de faire de la science est une préférence arbitraire et subjective ? Nous montrerons que Weber essaie d'éviter ce constat sans réussir tout à fait et que, en somme, Weber se démène tant bien que mal pour démontrer que l'activité scientifique comporte à la fois une part de subjectivité et d'objectivité tout en ne réussissant pas à résoudre la tension résultant de ce déchirement. Nous montrerons ainsi, suivant l'analyse de P. Raynaud, qu'en dernière analyse, le déchirement wébérien entre ses deux pôles, Nietzsche et la science, ne trouve pas de solution claire et qu'il subsiste une contradiction fondamentale dans l'œuvre de Weber.

Après un tel examen préalable de la pensée de Weber, il devient possible de constater à quel point la critique straussienne de Weber est malhonnête. Or, non seulement Strauss simplifie-t-il et déforme-t-il les propos de ce dernier en le réduisant à un relativiste dogmatique et borné, il lui arrive également, tel qu'esquissé plus haut, de se contredire de manière flagrante. Par exemple, alors que Strauss semble, presque tout au long du chapitre, croire fermement en la possibilité pour l'homme de connaître le droit naturel et de se baser sur lui pour formuler des

¹¹ Cf. Max Weber, « L'objectivité de la connaissance dans les sciences et la politique sociales », dans *Essais sur la théorie de la science*, trad. J. Freund, Paris, Plon, 1965, p. 132 : « [I]l reste vrai que l'analyse logique d'un idéal [...] ainsi que l'explication des conséquences qui en découlent logiquement et pratiquement [...] doivent également être valables pour un Chinois — bien qu'il puisse ne rien entendre à nos impératifs éthiques et même rejeter [...] l'idéal lui-même et les évaluations concrètes qui en découlent, sans contester en quoi que ce soit la valeur scientifique de l'analyse théorique. »

¹² *Ibid.*, p. 171.

jugements de valeur valides¹³, à la toute première page du chapitre, il fournit un argument au camp adverse en admettant implicitement que sans solution définitive au problème que pose la vie politique, le droit naturel est impossible : « Il ne peut y avoir de droit naturel que si le problème fondamental de la philosophie politique est susceptible de recevoir une solution définitive¹⁴. » Strauss serait-il donc provisoirement d'accord avec les thèses de Weber en tant que ce sont des hypothèses plausibles dont il faut discuter en toute impartialité, mais tellement mal à l'aise avec celles-ci qu'il hésiterait, publiquement, à les discuter de manière neutre ? À mon avis, une telle analyse préliminaire du chapitre de Strauss montre bien que ce dernier est si inconfortable avec les thèses wébériennes qu'il commence par les discuter malhonnêtement et que le moment où il les discute sérieusement est très court et se termine abruptement. Comment expliquer cette stratégie bizarre, cette pudeur, ces contradictions, ces cachotteries et cette naïveté feinte ? Quelle est l'origine du malaise de Strauss, et quelle intention profonde est ici à l'œuvre ? Pour en proposer une explication, il nous faut aller au-delà de l'analyse préliminaire.

Ailleurs dans ses écrits et dans *Droit naturel et histoire*, Strauss offre un bon nombre d'indices pour solutionner le problème que pose le chapitre sur Weber. Ceux-ci peuvent se résumer comme suit. Strauss a une conception bien précise de la philosophie : celle-ci serait la compréhension des questions fondamentales et la tentative d'y répondre. Cette tentative doit impérativement éviter les écueils du scepticisme et du dogmatisme¹⁵, c'est-à-dire qu'elle doit tout autant éviter la certitude de son échec que la certitude de son succès. Le dogmatisme se décline sous deux formes, le relativisme et l'absolutisme¹⁶, et même si Weber ne se réclame pas lui-même du relativisme dogmatique, il en favoriserait l'émergence, comme en témoignent les

¹³ Cf. par exemple l'exemple de la description neutre d'un camp de concentration, *Droit naturel et histoire*, *op. cit.*, pp. 59-60.

¹⁴ *Ibid.*, p. 44.

¹⁵ Cf. Leo Strauss, *Qu'est-ce que la philosophie politique?*, *op. cit.*, p. 114.

¹⁶ Cf. Leo Strauss, *Droit naturel et histoire*, *op. cit.*, p. 149.

sciences sociales qu'il a inspirées : « La science sociale d'aujourd'hui admet et même proclame son incapacité à valider aucun jugement de valeur¹⁷. » Strauss se souciant de contrecarrer l'influence de Weber, il s'attaque donc principalement aux successeurs dogmatiques de Weber. Pour faciliter cette attaque, il feint par moments d'être coupable du dogmatisme inverse, l'absolutisme, et présente ainsi le relativisme comme aussi absurde qu'il puisse paraître aux yeux d'un absolutiste. Mais Strauss ne se fait que provisoirement le défenseur d'une position absolutiste, et uniquement en raison de l'influence aujourd'hui trop grande de la thèse inverse, le relativisme. C'est qu'il semblait plus facile à Strauss d'amener ses lecteurs à adopter le vice inverse au relativisme que de leur proposer la voie délicate entre scepticisme et dogmatisme¹⁸. Mais Strauss ne considère pas uniquement le danger qui pèserait sur la pensée. Il se soucie également des risques que ferait courir le relativisme à la société. Une critique radicale des préjugés sur lesquels se fonde toute société (comme la critique relativiste, mais également comme la critique philosophique) tend à détruire ces opinions qui assurent la cohésion et la stabilité de la société et elle doit donc se faire discrète. En effet, la philosophie ou la science combattent impitoyablement l'opinion pour la remplacer par du savoir, « mais l'opinion est l'élément de la société ; la philosophie ou la science est par conséquent la tentative de détruire l'élément dans lequel vit la société, et ainsi, elle met en péril la société¹⁹. » Le relativisme dogmatique s'attaquant à une certaine catégorie de ces opinions, celles qui concernent le bien, il devrait lui aussi se faire discret car il ferait encourir à la société le danger de voir se dissoudre les opinions sur le bien qui lui sont utiles, salutaires, et peut-être même nécessaires. Or, Weber ne semble pas

¹⁷ Leo Strauss, *Nihilisme et politique*, trad. et prés. O. Sedeyn, Paris, Payot & Rivages, coll. « Bibliothèque Rivages », 2001, p. 96.

¹⁸ Cf. Nasser Behnegar, *art. cit.*, p. 105 (notre traduction) : « Suivant la suggestion d'Aristote selon laquelle nous devrions préférer le vice qui nous paraît moins attrayant, Strauss rend sa critique du relativisme plus prononcée que sa critique de l'absolutisme. Mais sa critique polémique du relativisme est provisoire et est subordonnée à sa visée ultime, l'affranchissement vis-à-vis de tous les dogmatismes. »

¹⁹ Leo Strauss, *Qu'est-ce que la philosophie politique?*, *op. cit.*, p. 213.

préconiser une telle prudence, puisque sa thèse de l'irrationalité des valeurs contribue à miner la croyance morale des citoyens. C'est pourquoi, alors que Strauss ne saurait lui non plus avoir une confiance inébranlable en ses propres croyances morales, il considère qu'il est néanmoins irresponsable de contribuer à généraliser un tel doute. C'est en substance la thèse que Strauss défend dans les pages qu'il consacre à l'art d'écrire. L'art d'écrire de Strauss, en plus de correspondre parfaitement à sa vision de la philosophie, permet également d'élucider le mystère des contradictions, malhonnêtetés et cachotteries de la critique straussienne de Weber.

En somme, lorsque Strauss adresse ses critiques à l'endroit de Weber, il ne présente pas une critique honnête de ce qu'il estime être du nihilisme, mais se soucie davantage de préserver à la fois la pensée et la société. Il cherche donc à combattre le dogmatisme sous toutes ses formes, mais particulièrement le relativisme dogmatique en raison, d'une part, de son influence morale et politique qu'il juge néfaste et, d'autre part, de son influence philosophique, qu'il juge dommageable pour la possibilité de la voie délicate entre scepticisme et dogmatisme. Afin de défendre cette interprétation de Strauss, je procéderai en trois temps : (1) un examen de la thèse de Weber qui en révèle les deux pôles (nietzschéen et scientifique) ainsi que les conséquences qui en découlent pour sa théorie des valeurs, (2) une analyse préliminaire de la réplique de Strauss qui mette en relief tous les problèmes qui surgissent du moment que celle-ci est lue attentivement : contradictions, malhonnêtetés et cachotteries, et (3) une analyse plus approfondie qui propose une solution aux problèmes relevés lors de l'analyse préliminaire en avançant que Strauss vise à protéger la pensée et la société de la tendance relativiste que la thèse de Weber risque d'encourager. J'espère ainsi montrer le caractère problématique du traitement que réserve Strauss à Weber, ainsi qu'une manière plausible de résoudre ce problème.

CHAPITRE I

EXAMEN DES THESES DE WEBER

Max Weber est un homme de science qui s'interroge sur la légitimité des sciences sociales après Nietzsche. Depuis ce dernier, il semble à Weber que le rapport des hommes à la morale et aux jugements de valeur n'est plus le même. Nietzsche critique sévèrement les hommes qui prétendent prononcer des jugements de valeurs objectifs et scientifiques. Dans le *Crépuscule des idoles*, il affirme : « Il faut se donner la peine de toucher du doigt, essayer de saisir cette surprenante *finesse* : *la valeur de la vie ne saurait être évaluée*¹. » Pour lui, il n'y a jamais eu et il n'y aura jamais de morale objectivement valable : « Eu égard à ce qu'elle désigne, la formule de "science de la morale" est déjà bien trop arrogante et heurte le bon goût². » Il est désormais admis que toute tentative de prouver la validité d'une morale est suspecte : « Aujourd'hui, à l'inverse, tout penseur qui "veut prouver quelque chose" éveille en nous des soupçons³. » Weber accepte cette critique des sciences de la morale, cependant, il n'est pas un nietzschéen pur et dur. Il croit personnellement en la validité de la science et il s'efforcera sans relâche de conserver la possibilité pour la science de prétendre à l'objectivité et à l'universalité, quitte à accepter un rétrécissement radical de la zone de légitimité de la science. Il existe donc un double mouvement dans l'oeuvre de Weber. En effet, ce dernier veut simultanément se montrer scientifique et nietzschéen, c'est-à-dire qu'il veut à la fois reconnaître la validité de la science et les limites de celles-ci⁴. S. Mesure et A. Renaut parlent d'un double virage, scientifique et décisionniste⁵, qui permet à Weber à la fois de défendre l'objectivité de la science et de délimiter la zone en dehors

¹ Nietzsche, *Crépuscule des idoles*, trad. J.-Cl. Héméry, Paris, Gallimard, coll. « Folio/Essais », 2001, p. 20.

² Nietzsche, *Par-delà bien et mal*, trad. P. Wotling, Paris, Flammarion, 2000, §186.

³ Nietzsche, *Par-delà bien et mal*, *op. cit.*, §188.

⁴ Sylvie Mesure et Alain Renaut, *La Guerre des dieux. Essai sur la querelle des valeurs*, Paris, Grasset, 1996, p. 91.

⁵ Cf. *Ibid.*, pp. 92-93.

de laquelle la science n'est d'aucun recours. Weber serait donc scientifique en ce sens que la science lui apparaît comme se limitant à un « discours sur les faits⁶ », mais décisionniste en ce sens qu'il ne croit plus que la science puisse répondre à toutes les questions, mais plutôt que certaines questions, comme celles concernant une hiérarchie des valeurs, doivent être « abandonnées à l'irrationalité de choix ou de décisions impossible à jamais résorber dans un quelconque savoir⁷. » Ce double mouvement est visible dans tous les aspects de sa méthodologie et de sa théorie des valeurs, notamment dans la célèbre distinction entre faits et valeurs. Weber montre que la science n'est valable qu'en tant qu'elle se limite à l'observation des faits et s'interdit d'essayer de mettre de l'ordre dans la sphère des valeurs.

1.1. Thèses wébériennes

1.1.1. Distinction entre faits et valeurs

La distinction entre faits et valeurs est la première thèse de Weber qui trahit cette double volonté, soit celle de tenir compte de l'héritage nietzschéen et, en même temps, de défendre la légitimité de la science. Selon Weber, la sphère des faits et la sphère des valeurs sont tout à fait hétérogènes : « D'une part la validité d'un impératif pratique entendu comme norme et d'autre part la validité de vérité d'une constatation empirique d'un fait sont deux choses absolument hétérogènes⁸. » L. Strauss résume ainsi cette distinction : « D'un fait quelconque il est impossible de tirer aucune conclusion sur sa valeur et inversement il est impossible d'inférer le caractère factuel d'une chose de la valeur qu'elle a ou du désir qu'elle peut inspirer⁹. » En d'autres termes, un fait ne possède en soi aucune valeur, et une valeur ne dispose d'aucun appui dans les faits.

⁶ *Ibid.*, p. 90.

⁷ *Ibid.*, p. 91.

⁸ Max Weber, « Essai sur le sens de la "neutralité axiologique" dans les sciences sociologiques et économiques », dans *Essais sur la théorie de la science*, trad. J. Freund, Paris, Plon, 1965, p. 418.

⁹ Leo Strauss, *Droit naturel et histoire*, trad. M. Nathan et É. de Dampierre, Paris, Flammarion, 1986, p. 48.

Une observation des faits, aussi attentive soit-elle, n'est d'aucun recours lorsque vient le temps de prononcer un jugement de valeur, car il est impossible de valider un tel jugement à partir d'une constatation empirique. Même le fait qu'un important système de valeurs (comme une des grandes religions) ait eu une grande influence dans l'histoire (sur l'économie par exemple) ne peut nous renseigner sur la justesse de ce système de valeurs :

Les recherches sur l'influence que certaines convictions éthiques ou religieuses données *effectivement* ont exercée *causalement* sur la vie économique, même si, le cas échéant, on leur accorde beaucoup d'importance, ne sauraient nullement nous amener à *adopter* ces croyances tout simplement parce qu'elles ont peut-être eu une très grande influence causale, ni même nous obliger à leur accorder une haute "valeur"¹⁰.

Le premier rôle de la science est de se pencher uniquement sur les faits et de laisser les valeurs à l'homme doué de volonté : « C'est lui seul [l'homme doué de volonté] qui délibère et qui choisit entre les valeurs en cause¹¹. » Le rôle de l'homme de science se limite à l'observation des faits, tandis que c'est à l'homme de volonté qu'il revient de prendre position par rapport à certaines valeurs. La science n'est donc plus perçue, chez Weber, comme un guide dans le choix des valeurs, mais, au contraire, comme une discipline purement empirique qui ne pose aucun jugement sur les faits qu'elle observe : « Aucune science ne pourra dire aux hommes comment ils doivent vivre ou enseigner aux sociétés comment elles doivent s'organiser¹². » La première limite qui est imposée à la science post-nietzschéenne est donc l'exigence, pour rester objective, de se limiter à l'observation des faits sans poser de jugements pratiques. « Weber, qui ne se faisait jamais d'illusions sur le caractère subjectif, arbitraire, "trop humain" des valeurs, se range visiblement aux côtés de Nietzsche¹³. » Comme le souligne N. Behnegar, si, au temps des

¹⁰ Max Weber, « Essai sur le sens de la "neutralité axiologique" dans les sciences sociologiques et économiques », *loc. cit.*, pp. 419-420.

¹¹ Max Weber, « L'objectivité de la connaissance dans les sciences et la politique sociales », dans *Essais sur la théorie de la science*, *op. cit.*, p. 124.

¹² Raymond Aron, *Les Étapes de la pensée sociologique*, Paris, Gallimard, 1967, p. 510.

¹³ Eugène Fleischmann, « De Weber à Nietzsche », dans *Archives européennes de sociologie*, vol. 5, n°2, 1964, p. 198.

Lumières, les hommes espéraient fonder une science qui résoudrait tous les problèmes politiques et sociaux, cet espoir est désormais écarté, avant tout par la faute de Nietzsche et de Weber¹⁴.

Or, à l'époque de Weber, cette vision des choses ne fait pas encore l'unanimité. Plusieurs hommes de science croient toujours que la science qui a pour objet la réalité sociale peut, à la suite d'une observation attentive des faits, prononcer des jugements de valeur. Ainsi, elle pourrait par exemple critiquer une politique gouvernementale. En 1904, Weber écrit qu'« aujourd'hui encore, l'idée confuse que l'économie politique élabore et doit élaborer des jugements de valeur à partir d'une "conception du monde" économique n'est pas encore abandonnée¹⁵. » Or, pour Weber, une telle vision de la science est erronée et oublie que « les jugements de valeur sont personnels et subjectifs¹⁶. » La science n'a donc pas le pouvoir de distinguer entre « bons » et « mauvais » jugements de valeur : « En effet, nous ne pensons pas que le rôle d'une science de l'expérience puisse jamais consister en une découverte de normes et d'idéaux à caractère impératif d'où l'on pourrait déduire des recettes pour la pratique¹⁷. » Comme le résume J. Freund, « l'évaluation qui glorifie ou condamne, approuve ou désapprouve n'a pas sa place dans la science, justement parce qu'elle est pure subjectivité¹⁸. » Mais de là à conclure que les sciences sociales ne seront d'aucun recours pour qui veut s'orienter pratiquement, il y a un pas que Weber ne franchit pas.

En effet, Weber ne cherche pas uniquement à clarifier les limites de la science, mais aussi à défendre sa légitimité, et il cherchera ainsi à voir quel genre d'aide l'homme de science peut apporter à l'homme d'action tout en demeurant dans ses limites. La distinction entre faits et

¹⁴ Nasser Behnegar, « Leo Strauss's Confrontation with Max Weber : A Search for a Genuine Social Science », dans *Review of Politics*, vol. 59, n° 1, 1997, p. 99.

¹⁵ Max Weber, « L'objectivité de la connaissance dans les sciences et la politique sociales », *loc. cit.*, p. 122.

¹⁶ Raymond Aron, *Les Étapes de la pensée sociologique*, *op. cit.*, p. 507.

¹⁷ Max Weber, « L'objectivité de la connaissance dans les sciences et la politique sociales », *loc. cit.*, p. 123.

¹⁸ Julien Freund, *Sociologie de Max Weber*, Paris, PUF, 1968, p. 45.

valeurs ne l'empêchera donc pas de s'interroger sur la possibilité d'une « critique scientifique des idéaux et des jugements de valeur¹⁹ ». Il trouvera ainsi quelques moyens rigoureusement scientifiques de faire une critique d'orientations pratiques. Il s'agira toujours, ici, d'aider l'homme d'action à choisir l'acte à poser, mais sans jamais aller jusqu'à lui prouver objectivement quel choix serait le meilleur : « Une science empirique ne saurait enseigner à qui que ce soit ce qu'il *doit* faire, mais seulement ce qu'il *peut* et — le cas échéant — ce qu'il *veut* faire²⁰. » Ceci signifie que le travail de l'homme de science qui se penche sur le cas des choix pratiques se limite toujours à un travail de clarification des choix et des valeurs qui sont en jeu, sans jamais aller jusqu'à défendre une décision particulière. Plus précisément, quatre possibilités seulement s'offrent à l'homme de science.

Premièrement, il peut critiquer une action sur la base de ses chances objectives de succès : « Ce qui est avant tout accessible immédiatement à l'examen scientifique, c'est la question de la conformité des moyens quand le but est donné²¹. » En se gardant de se prononcer sur la valeur de la fin visée, l'homme de science peut dire à l'homme d'action s'il est « pratiquement raisonnable ou déraisonnable²² » de choisir tel moyen pour atteindre telle fin, étant donné les circonstances. Par exemple, en se basant sur les cas passés, un homme de science pourrait conseiller à un chef d'État de présenter ses réformes les moins populaires au cours de la première moitié de son mandat, car il a été constaté que cette méthode est celle qui diminue le moins possible les chances de réélection d'un gouvernement.

Deuxièmement, l'homme de science, en plus de se prononcer sur les chances de succès, peut guider le choix de l'homme d'action en lui montrant les conséquences qui devraient

¹⁹ Max Weber, « L'objectivité de la connaissance dans les sciences et la politique sociales », *loc. cit.*, p. 123.

²⁰ *Ibid.*, p. 126.

²¹ *Ibid.*, p. 123.

²² *Ibid.*

normalement découler de sa décision. L'homme d'action peut ainsi voir le coût de son action, et « mettre en balance les conséquences voulues et les conséquences non voulues de son activité²³. » Par exemple, un chef d'État qui songerait à baisser les taux d'intérêts pour favoriser la consommation pourrait se faire rappeler par l'homme de science que cette mesure risque de faire grimper le taux d'inflation. La décision du chef d'État serait alors mieux éclairée ; il serait en mesure de soupeser les avantages et inconvénients de cette politique économique avant de faire son choix. Résumant ces deux premières possibilités, J. Freund écrit : « Tout ce que le savant peut apporter à l'homme d'action, c'est lui indiquer, une fois le but fixé, quels sont les moyens les plus appropriés pour l'atteindre, quelles sont les éventuelles conséquences de son entreprise, donc ce que peut lui coûter la réalisation du but désiré²⁴. »

Troisièmement, l'homme de science peut rendre manifeste à l'homme d'action ce que signifient les buts qu'il se fixe, c'est-à-dire « quelles sont les "idées" qui sont ou peuvent être à la base de son but concret. » En d'autres termes, l'homme de science fait comprendre à l'homme d'action les idées qui guident son action. Il pourrait, par exemple, montrer qu'une des valeurs en jeu derrière le choix d'envoyer des troupes à la guerre est l'importance de la survie du pays, qui supplante dans ce cas d'autres valeurs comme l'importance de protéger et de respecter chaque vie humaine.

En dernier lieu, l'homme de science peut se permettre de critiquer l'homme d'action en clarifiant quels étalons ultimes sont présumés dans les jugements de valeur qu'il pose : « Aider l'individu à *prendre conscience* de ces étalons ultimes qui se manifestent dans le jugement de valeur concret, voilà finalement la dernière chose que la critique peut accomplir sans s'égarer

²³ *Ibid.*, p. 124.

²⁴ Julien Freund, *Sociologie de Max Weber, op. cit.*, p. 74.

dans la sphère des spéculations²⁵. » Par exemple, l'homme de science pourrait montrer à un chef d'État que son refus catégorique de s'engager dans quelque guerre que ce soit fait de lui un partisan de l'éthique de la conviction, c'est-à-dire de l'éthique qui se soucie davantage de la pureté de l'intention de l'acteur que des résultats concrets d'une action donnée. Résumant cette fois ces deux dernières possibilités, J. Freund écrit : « [La science] peut encore l'aider à comprendre l'importance de son projet, à prendre conscience des circonstances et des conditions de son action, éventuellement le mettre en garde contre les valeurs avec lesquelles il risque d'entrer en conflit²⁶. »

Ces quatre possibilités offertes à l'homme de science permettent de mettre en lumière le sens exact des propos suivants de Weber, cités précédemment : « Une science empirique ne saurait enseigner à qui que ce soit ce qu'il *doit* faire, mais seulement ce qu'il *peut* et — le cas échéant — ce qu'il *veut* faire²⁷. » En d'autres termes, l'homme de science peut fournir à l'homme de volonté des études empiriques qui lui permettront de juger des moyens à entreprendre pour atteindre son but (donc lui montrer ce qu'il *peut* faire), ou il peut clarifier à l'homme d'action les valeurs qui sont derrière ses choix pratiques (donc lui montrer ce qu'il *veut* faire).

Comme nous l'avons vu précédemment, la distinction entre faits et valeurs amène la distinction entre l'homme de science (ou savant) et l'homme doué de volonté. D'un côté, l'homme qui observe les faits, et de l'autre, l'homme qui prend position par rapport à certaines valeurs, l'homme qui pose une décision en faveur de certaines valeurs et contre d'autres. L'un analyse objectivement, et l'autre pose un choix subjectif et personnel entre diverses valeurs. Cette distinction paraît nécessaire à Weber pour sauvegarder la légitimité de l'interrogation scientifique après la critique que fait Nietzsche des sciences de la morale. Depuis ce dernier, le rôle de

²⁵ Max Weber, « L'objectivité de la connaissance dans les sciences et la politique sociales », *loc. cit.*, p. 126.

²⁶ Julien Freund, *Sociologie de Max Weber, op. cit.*, p. 74.

²⁷ Max Weber, « L'objectivité de la connaissance dans les sciences et la politique sociales », *loc. cit.*, p. 127.

l'homme de science est considérablement diminué et ce dernier ne peut plus aspirer à prouver la validité de thèses morales. L'homme de science n'est plus tout-puissant, il ne peut tout faire. La morale n'est plus de son ressort comme on le croyait auparavant, mais uniquement du ressort de l'homme de volonté. Il y a désormais une distinction nette entre ces deux types d'hommes, et le premier doit laisser au second la responsabilité de poser des choix pour et contre certaines valeurs. Sans cette distinction, considérations empiriques et axiologiques risqueraient de s'entremêler dans le discours scientifique, et les thèses énoncées par l'homme de science risqueraient de ne pas respecter la critique des possibilités de la science faite par Nietzsche.

Or, il survient certains cas où les deux types d'hommes peuvent se confondre. Weber s'intéresse aussi à ces cas litigieux. Si Weber avoue d'emblée qu'il n'est pas toujours facile de « séparer la constatation empirique et l'évaluation pratique²⁸ », il tentera tout de même de montrer pourquoi il est nécessaire de le faire, tant pour le savant qui rédige un article scientifique que pour celui qui s'adresse à une salle de classe. En ce qui concerne le premier cas, Weber avance qu'il arrive qu'un homme de science soit tenté d'inclure des jugements de valeur dans son article scientifique : « Il est exact que dans le domaine de notre discipline les conceptions personnelles du monde interviennent habituellement sans arrêt dans l'argumentation scientifique et qu'elles la troublent sans cesse²⁹. » S'il n'en a pas nécessairement contre l'inclusion de tels jugements non scientifiques dans le cadre d'un article³⁰, il défend toutefois l'idée que l'auteur devrait marquer clairement à quels moments il cesse son discours scientifique et commence à faire part de ses idéaux personnels. Il veut éviter que jugements de fait et jugements de valeur se retrouvent

²⁸ Max Weber, « Essai sur le sens de la "neutralité axiologique" dans les sciences sociologiques et économiques », *loc. cit.*, p. 413.

²⁹ Max Weber, « L'objectivité de la connaissance dans les sciences et la politique sociales », *loc. cit.*, p. 126.

³⁰ Cf. *Ibid.*, p. 133 : « Assurément, les directeurs de cette revue [*Archiv für Sozialwissenschaft und Sozialpolitik*] ne sauraient interdire une fois pour toutes ni à eux-mêmes ni à leurs collaborateurs d'exprimer sous forme de jugements de valeur les idéaux qui les animent. »

parfois côte à côte dans un article sans que l'auteur ne mentionne clairement qu'il change de registre et qu'il quitte la sphère des faits pour s'engager dans celle des valeurs :

La confusion permanente entre discussion scientifique des faits et raisonnement axiologique est une des particularités les plus fréquentes et les plus néfastes dans les travaux de notre spécialité. C'est uniquement contre cette *confusion* que sont dirigées nos remarques précédentes et non contre l'engagement en faveur d'un idéal personnel³¹.

Afin d'éviter une telle confusion, Weber invite donc l'auteur d'un article scientifique à distinguer les moments où c'est l'homme de science qui a la parole de ceux où c'est l'homme de volonté qui s'exprime : « il importe à tout moment d'indiquer clairement dans ces cas aux lecteurs [...] où et quand cesse la recherche réfléchie du savant et où et quand l'homme de volonté se met à parler³². » De cette manière, l'auteur s'assurera que les lecteurs saisissent bien à quels moments « ce n'est plus la science qui parle³³ », mais l'homme de volonté.

La confusion entre savant et homme de volonté peut aussi se faire dans le cadre d'un cours d'université. Un professeur qui donne son cours pourrait vouloir abandonner momentanément son discours sur les faits pour se faire l'avocat de prises de position éthiques. Et puisque ce dernier cas est particulièrement problématique à son époque, Weber se pose la question suivante : « *Doit-on* ou non, au cours d'une *leçon universitaire*, "professer" des évaluations pratiques fondées sur une conception éthique, sur des idéaux culturels ou, en général, sur une conception du monde³⁴ ? » Weber déplore le fait qu'à son époque, les professeurs sont en quelque sorte encouragés à avoir de la « personnalité », c'est-à-dire à approuver ou désapprouver certaines choses durant leur cours, à tenir en classe des propos qui quittent la sphère axiologiquement neutre des faits pour s'inscrire dans celle des valeurs. Weber préférerait que le professeur se limite à des constatations empiriques, par exemple, qu'il s'en tienne aux faits entourant une

³¹ *Ibid.*, p. 134.

³² *Ibid.*

³³ *Ibid.*

³⁴ Max Weber, « Essai sur le sens de la "neutralité axiologique" dans les sciences sociologiques et économiques », *loc. cit.*, 401.

certaine mesure économique, comme l'assistance économique aux plus démunis, sans jamais prendre position pour ou contre cette mesure. Weber comprend que certains protesteront qu'agir ainsi ne fera que rendre les cours ennuyeux³⁵. Il avoue que, en effet, « nous ne *renonçons* jamais qu'à contrecœur à entrer dans le jeu si intéressant des évaluations³⁶. » Il va même jusqu'à avancer qu'il suffit parfois de défendre sa doctrine personnelle pour que « le visage des étudiants s'illumine³⁷ » et que le nombre d'étudiants assistant au cours s'accroisse de manière significative. N'empêche, le savant-professeur ne ferait que donner le mauvais exemple en agissant de la sorte. Weber avoue craindre « que la faveur des étudiants, acquise au prix de la note personnelle par trop intéressante, ne leur fasse perdre à la longue le goût du travail modeste mais positif³⁸. » En d'autres termes, en ajoutant sa touche personnelle pour rendre son cours plus intéressant, le savant-professeur ne fait rien d'autre que transmettre une idée fautive de la science, car il donnera l'impression que la science peut mêler problèmes factuels et problèmes axiologiques, ce qui va à l'encontre de la « probité intellectuelle » qui exige que soient séparés ces « deux sortes de problèmes totalement hétérogènes³⁹. » Weber ne cache pas qu'il préférerait que tout professeur s'abstienne de prononcer des jugements de valeur dans le cadre de son cours. Il présente des arguments pour défendre ce qui n'est, au fond, rien de plus qu'une préférence personnelle. Il invoque notamment le fait que le professeur se trouve devant des étudiants qui sont « condamnés au silence⁴⁰ » et qui ne peuvent donc pas critiquer les prises de position. Weber esquisse un autre argument, sans toutefois le développer : « Je suis prêt à vous fournir la preuve au moyen des oeuvres de nos historiens que, chaque fois qu'un homme science fait intervenir son propre

³⁵ *Ibid.*, p. 414.

³⁶ *Ibid.*

³⁷ *Ibid.*, p. 413.

³⁸ *Ibid.*, p. 414.

³⁹ Max Weber, *Le Savant et le politique*, trad. J. Freund, Paris, Plon, 1963, p. 81.

⁴⁰ *Ibid.*

jugement, il n'y a plus compréhension intégrale des faits⁴¹. » Cependant, Weber avoue que ces arguments sont personnels, et qu'ils ne sauraient s'imposer à tous, car « on ne peut démontrer scientifiquement à personne en quoi consiste son devoir de professeur d'université⁴². » Comme le souligne J. Freund, « la question échappe à toute discussion scientifique et ne saurait de ce fait être résolue définitivement puisqu'elle dépend elle-même d'une évaluation⁴³. » C'est pourquoi Weber arrivera à une conclusion semblable à celle qu'il avait tirée pour le cas du savant qui rédige un article scientifique, c'est-à-dire qu'il proposera comme solution à cette confusion que le professeur sépare, de manière claire et évidente, jugements de faits et jugements de valeur :

Si jamais [le professeur] ne peut se retenir de faire des évaluations, qu'il ait au moins le courage et la probité de dire à ses étudiants ce qui, dans son cours, relève du pur raisonnement logique ou de l'explication empirique et ce qui relève de ses appréciations personnelles et de ses croyances subjectives⁴⁴.

En somme, si l'on ne peut obliger le savant-professeur à s'en tenir exclusivement à des jugements de fait, on peut tout de même lui demander, au nom d'un souci de clarté, de séparer nettement, dans le cadre de son exposé, considérations empiriques et axiologiques.

1.1.2. Conflit des valeurs

Jusqu'à présent, nous avons seulement exposé la thèse wébérienne de la distinction entre faits et valeurs. Cependant, cette thèse n'est pas la seule qui s'impose depuis Nietzsche. En effet, il faut désormais en admettre une autre : celle du polythéisme des valeurs. Nietzsche écrit, dans *Par-delà bien et mal*, que les philosophes de la morale ne comprennent pas que la morale est proprement problématique, car ils n'ont pas suffisamment comparé entre eux les divers systèmes de valeurs :

⁴¹ *Ibid.*, p. 82.

⁴² *Ibid.*, p. 81.

⁴³ Julien Freund, *Sociologie de Max Weber, op. cit.*, p. 70.

⁴⁴ *Ibid.*, p. 72.

C'est précisément parce que les philosophes de la morale n'avaient qu'une connaissance grossière des *facta* moraux, sous forme d'extraits arbitraires et de résumés fortuits, par exemple à travers la moralité de leur entourage, de leur classe, de leur église, de l'esprit de leur époque, de leur climat et de leur petit coin de terre, — précisément parce qu'ils étaient mal informés au sujet des peuples, des époques, des temps passés, et même peu curieux de les connaître, qu'ils ne discernèrent absolument pas les véritables problèmes de la morale : — eux qui ne se font jour qu'à la faveur de la comparaison de nombreuses morales⁴⁵.

Selon Nietzsche, du moment que l'on compare véritablement les diverses morales entre elles, la morale apparaît comme un « problème », car on réalise que les valeurs sont irrémédiablement en opposition. Selon Nietzsche, les hommes s'opposent inévitablement en ce qui concerne la hiérarchie correcte à accorder aux divers biens⁴⁶. En accord avec cette nouvelle thèse, la théorie des valeurs wébérienne ne tente pas uniquement de montrer que les valeurs sont irrationnelles et subjectives, mais également qu'elles sont en opposition. Non seulement on doit accepter que la science ne peut rien pour tenter de mettre de l'ordre dans la sphère irrationnelle des valeurs, mais on doit reconnaître qu'à l'intérieur de cette sphère, les valeurs se livrent un combat éternel les unes contre les autres : « Il s'agit en fin de compte, partout et toujours, à propos de l'opposition entre valeurs, non seulement d'alternatives, mais encore d'une lutte mortelle et insurmontable, comparable à celle qui oppose "Dieu" et le "diable". Ces deux extrêmes refusent toute relativisation et tout compromis⁴⁷. » Prendre position pour certaines valeurs, c'est donc inévitablement prendre position contre d'autres valeurs : « La science peut l'aider [l'homme de volonté] à se rendre compte que toute activité et, bien entendu aussi, suivant les circonstances, l'inaction, signifient par leurs conséquences une prise de position en faveur de certaines valeurs et par là même en règle générale — bien qu'on l'oublie volontiers de nos jours — *contre d'autres valeurs*⁴⁸. » Comme le résume J. Freund, « poser, c'est toujours s'opposer⁴⁹. »

⁴⁵ Nietzsche, *Par-delà bien et mal*, *op. cit.*, § 186.

⁴⁶ Nietzsche, *Par-delà bien et mal*, *op. cit.*, § 194.

⁴⁷ Max Weber, « Essai sur le sens de la "neutralité axiologique" dans les sciences sociologiques et économiques », *loc. cit.*, p. 426.

⁴⁸ Max Weber, « L'objectivité de la connaissance dans les sciences et la politique sociales », *loc. cit.*, p. 124.

⁴⁹ Julien Freund, *Sociologie de Max Weber*, *op. cit.*, p. 25.

Weber donne quelques exemples pour appuyer sa thèse de la guerre inexpiable des valeurs. D'abord, il présente un conflit insoluble entre deux conceptions opposées de la justice. D'une part, on peut défendre la conception selon laquelle l'inégalité des talents est une injustice qui doit être corrigée. Selon cette vision de la justice, ceux qui naissent avec davantage de capacités que la moyenne ne devraient pas bénéficier d'un traitement de faveur au cours de leur vie, par souci d'équité envers ceux qui ont été moins choyés par la nature. Il faudrait donc, au lieu de faciliter la vie de ceux qui ont davantage de talents, leur en demander davantage qu'à ceux qui ont été moins chanceux. D'autre part, on peut défendre la conception inverse, selon laquelle ceux qui ont reçu davantage de talents doivent bénéficier d'un traitement de faveur à la hauteur de leurs capacités. Ainsi, il faudrait mettre en place une politique pour trouver ces hommes choyés et « rétribuer chacun en fonction de ses qualités⁵⁰. » Weber résume cette opposition au moyen de cette question : « Celui qui fait le plus mérite-t-il aussi le plus ou bien au contraire faut-il exiger beaucoup de celui qui est capable de le faire⁵¹ ? » Selon Weber, il s'agit d'un exemple clair de situation où deux valeurs s'opposent tout à fait et, pour reprendre ses termes, « refusent toute relativisation et tout compromis. » Weber classe ce conflit « au nombre des problèmes qu'*aucune* éthique ne peut résoudre de manière décisive et univoque⁵². » Aucune éthique ne parviendrait à trouver un terrain d'entente qui satisferait ces deux exigences morales, car elles s'opposent de manière trop nette. Toute éthique doit donc nécessairement faire un choix entre les deux, c'est-à-dire en choisir une tout en s'opposant à l'autre ; « L'antagonisme des valeurs est tout simplement insurmontable⁵³. »

⁵⁰ Raymond Aron, *Les Étapes de la pensée sociologique*, op. cit., p. 527.

⁵¹ Max Weber, « Essai sur le sens de la "neutralité axiologique" dans les sciences sociologiques et économiques », loc. cit., p. 424.

⁵² *Ibid.*

⁵³ Julien Freund, *Sociologie de Max Weber*, op. cit., p. 24.

L'exemple le plus probant, toutefois, d'un conflit insoluble entre deux valeurs est le conflit entre l'éthique de conviction et l'éthique de responsabilité. R. Aron résume ainsi cette antinomie : « Machiavel d'un côté, Kant de l'autre⁵⁴. » Tout d'abord, l'éthique de conviction exige la pureté de l'intention de l'acteur, c'est-à-dire que celui-ci doit viser son but de manière intransigeante afin de ne pas compromettre son intégrité. Tout compromis serait une trahison vis-à-vis de la cause qui est défendue. « La morale de la conviction incite chacun de nous à agir selon ses sentiments sans référence, explicite ou implicite, aux conséquences⁵⁵. » Pour donner un exemple du type d'homme qui se conforme à cette éthique, Weber mentionne le syndicaliste convaincu, qui est inébranlable dans sa recherche de meilleures conditions de vie pour la classe ouvrière, mais qui refuse de jouer le jeu de la négociation et du marchandage qui pourrait aboutir à des résultats en deçà de ses aspirations. Pour reprendre les termes de Weber, une telle attitude peut être rapprochée de « la maxime formulée par certains moralistes chrétiens : “Le Chrétien doit agir avec rectitude et pour le succès de son action s'en remettre à Dieu”⁵⁶. » Ne compte que la volonté pure de l'acteur⁵⁷. Comme le résume J. Freund, le partisan de l'éthique de conviction « est l'homme des principes, de la pureté intransigeante, animé uniquement par le sentiment d'obligation envers ce qu'il considère comme son devoir, sans considération des conséquences que pourrait entraîner la réalisation de son idéal⁵⁸. »

Quant à l'éthique de responsabilité, elle exige plutôt de l'acteur qu'il tienne compte des conséquences prévisibles de ses actes. Selon R. Aron, « l'éthique de la responsabilité est celle que ne peut pas ne pas adopter l'homme d'action⁵⁹. » Ceci s'explique par le fait que tout homme

⁵⁴ Raymond Aron, *Les Étapes de la pensée sociologique*, op. cit., p. 525.

⁵⁵ *Ibid.*, p. 526.

⁵⁶ Max Weber, « Essai sur le sens de la “neutralité axiologique” dans les sciences sociologiques et économiques », *loc. cit.*, p. 424.

⁵⁷ *Ibid.*

⁵⁸ Julien Freund, *Sociologie de Max Weber*, op. cit., pp. 25-26.

⁵⁹ Raymond Aron, *Les Étapes de la pensée sociologique*, op. cit., p. 525.

d'action apprend vite que pour atteindre son but, il doit tenir compte des conséquences possibles des actes qu'il pose, contrairement au partisan de l'éthique de conviction, qui attribue les ratés qu'il rencontre « au monde, à la sottise des hommes ou encore à la volonté de Dieu qui a créé les hommes ainsi⁶⁰. » Weber écrit qu'au contraire, le partisan de l'éthique de responsabilité « comptera justement avec les défaillances communes de l'homme⁶¹ », c'est-à-dire qu'au lieu de rejeter la faute sur le monde ou sur les hommes, il se tiendra lui-même responsable de n'avoir pu prévoir avec exactitude les conséquences de ses actes : « L'éthique de la responsabilité est simplement celle qui se préoccupe de l'efficacité et se définit donc par le choix de moyens adaptés au but que l'on veut atteindre⁶². » Par exemple, l'homme se conformant à cette éthique se tiendra responsable de n'avoir pas réalisé à temps que les hommes sont toujours un peu cupides et égoïstes et qu'il faut en tenir compte lors de l'élaboration de tout projet politique.

Weber prend bien soin de souligner que cette opposition entre éthique de conviction et éthique de responsabilité ne signifie pas que « l'éthique de conviction est identique à l'absence de responsabilité et l'éthique de responsabilité à l'absence de conviction⁶³. » Cela signifie que, par exemple, le partisan de l'éthique de responsabilité n'adhère pas automatiquement au principe selon lequel « la fin justifie les moyens » : « Max Weber ajoutait que personne ne va jusqu'au bout de la morale de la responsabilité au sens où celle-ci serait l'acceptation de n'importe quel moyen, pourvu qu'il fût en dernière analyse efficace⁶⁴. » Le partisan de l'éthique de la responsabilité conserve donc certaines convictions qu'il s'efforce de respecter, c'est-à-dire qu'il tente de faire en sorte, autant que possible, que les moyens qu'il se donne pour atteindre ses fins n'aillent pas à l'encontre de ses convictions.

⁶⁰ Max Weber, *Le Savant et le politique*, op. cit., p. 172.

⁶¹ *Ibid.*

⁶² Raymond Aron, *Les Étapes de la pensée sociologique*, op. cit., p. 526.

⁶³ Max Weber, *Le Savant et le politique*, op. cit., p. 172.

⁶⁴ Raymond Aron, *Les Étapes de la pensée sociologique*, op. cit., p. 526.

Selon Weber, il n'est pas possible de savoir laquelle de ces deux éthiques serait la meilleure. Comme les deux théories de la justice décrites précédemment, elles sont tout à fait en contradiction : « celles-ci s'opposent en un antagonisme éternel qu'il est absolument impossible de surmonter avec les moyens d'une morale qui se fonde purement sur elle-même⁶⁵. » Ces deux éthiques ne se fondent pas en bout de ligne sur des faits, mais sur elles-mêmes, c'est-à-dire sur une décision arbitraire, les arguments que l'on peut invoquer pour l'un ou l'autre camp, irrémédiablement circulaires, ne permettront jamais de les départager. Cependant, Weber affirme ailleurs que « l'éthique de la conviction et l'éthique de la responsabilité ne sont pas contradictoires, mais [qu']elles se complètent l'une l'autre et constituent ensemble l'homme authentique, c'est-à-dire un homme qui peut prétendre à la "vocation politique"⁶⁶. » Il faut comprendre ici que, dans les faits, un homme ne se réclame jamais purement d'une des deux éthiques. Aron écrit que ce sont deux types idéaux⁶⁷ et que, dans l'action, l'homme est toujours partagé entre deux attitudes, « peut-être même faudrait-il dire entre le désir de deux attitudes⁶⁸ », puisqu'il n'est jamais placé devant un choix entre deux attitudes, mais plutôt toujours en train d'essayer de trouver un compromis qui satisfasse son « désir de deux attitudes. »

La conséquence de l'antagonisme des valeurs, seconde facette de la théorie weberienne des valeurs, est une nouvelle exigence adressée à l'homme de science qui veut inclure l'héritage nietzschéen à sa théorie de la science. En effet, non seulement la critique nietzschéenne de la science oblige cette dernière à ne pas tenter de fonder objectivement des jugements de valeur, mais elle l'oblige également à reconnaître la présence d'un conflit inexpiable entre les diverses valeurs. Si la science ne peut se prononcer au sujet de la validité des valeurs, c'est en raison à la

⁶⁵ Max Weber, « Essai sur le sens de la "neutralité axiologique" dans les sciences sociologiques et économiques », *loc. cit.*, p. 425.

⁶⁶ Max Weber, *Le Savant et le politique*, *op. cit.*, p. 183.

⁶⁷ Raymond Aron, *Les Étapes de la pensée sociologique*, *op. cit.*, p. 529.

⁶⁸ *Ibid.*, p. 528.

fois de la distinction entre faits et valeurs et de l'existence d'un conflit éternel entre les valeurs. Sur ce point, cependant, Weber ne se montre pas dogmatiquement nietzschéen. Il constate plutôt que Nietzsche a fait son oeuvre et qu'il n'est plus possible de revenir en arrière. En conséquence, toute théorie de la science devrait tenir compte de l'irrationalité de la sphère des valeurs en respectant la distinction entre faits et valeurs, et tenir compte également du conflit des valeurs en écartant la prétention de la science à arbitrer les conflits de valeur. Ceux qui espéraient arbitrer de tels conflits au moyen de la recherche d'une voie mitoyenne, d'un compromis, doivent faire leur deuil d'une telle possibilité : « *L'Archiv* combattra impitoyablement cette dangereuse illusion qui se figure qu'il est possible de parvenir à des normes pratiques ayant une *validité scientifique* à la faveur d'une synthèse ou d'une moyenne de plusieurs points de vue partisans⁶⁹. » Weber écrit aussi ailleurs qu'il estime qu'il faille combattre l'idée selon laquelle « la méthode qui conduit à l'“objectivité” scientifique consisterait en un équilibre entre les différentes évaluations antagonistes, sous la forme d'une sorte de compromis politique⁷⁰. » Weber montre clairement sa réticence à tenter de solutionner les conflits de valeurs en cherchant un juste milieu avec des moyens scientifiques : « Le “juste milieu” n'est pas le moins du monde une *vérité plus scientifique* que les idéaux les plus extrêmes des partis de droite ou de gauche⁷¹. » En somme, la science ne saurait résoudre le conflit éternel entre les valeurs ni par la recherche d'une voie mitoyenne ni par celle d'une voie extrémiste.

⁶⁹ Max Weber, « L'objectivité de la connaissance dans les sciences et la politique sociales », *loc. cit.*, p. 131.

⁷⁰ Max Weber, « Essai sur le sens de la “neutralité axiologique” dans les sciences sociologiques et économiques », *loc. cit.*, p. 415.

⁷¹ Max Weber, « L'objectivité de la connaissance dans les sciences et la politique sociales », *loc. cit.*, p. 130.

1.1.3. Rapport aux valeurs

Une autre manière d’appréhender le déchirement wébérien entre le point de vue scientifique et le point de vue nietzschéen est de dire que Weber est déchiré entre la prétention à l’universalité qui est derrière tout énoncé scientifique et le constat que notre point de vue sur la réalité est toujours singulier et parcellaire, car « le savant, pour élaborer l’objet de son étude, est obligé de faire un choix dans la réalité⁷². » Comme le souligne R. Aron, les sciences sociales sont un cas bien spécial de science, car les questions que l’on adresse au réel sont choisies en fonction de certaines valeurs⁷³. Le sociologue ou l’historien, qui essaie de formuler des jugements de faits objectifs et universels, est donc toujours en train d’observer le réel avec un biais. Ce biais se nomme « rapport aux valeurs ». Il s’agit de l’orientation de l’intérêt du savant, qui lui permet de discerner entre faits importants et faits non importants pour l’analyse sociologique ou historique : en observant la réalité avec certaines valeurs en tête, c’est-à-dire avec les valeurs sur lesquelles il veut se pencher pour l’analyse particulière qu’il s’apprête à faire, le savant peut choisir les faits qui seront pertinents. En d’autres termes, le savant s’intéresse à certaines valeurs dans le cadre de son analyse scientifique et pose ses questions à la réalité en fonction de celles-ci. Weber écrit : « la notion de “rapport aux valeurs” désigne simplement l’interprétation philosophique de l’“intérêt” spécifiquement scientifique qui commande la sélection et la formation de l’objet d’une recherche empirique⁷⁴. » Or, il ne faudrait pas croire qu’avec ce rapport aux valeurs, le savant viole la distinction entre faits et valeurs : même si les sciences sociales s’intéressent à des phénomènes qui ne sont pas neutres sur le plan des valeurs, elles parviennent tout de même à formuler certaines vérités empiriques à leur sujet. Pour éviter de procéder à des jugements de

⁷² Raymond Aron, *Les Étapes de la pensée sociologique*, *op. cit.*, p. 507.

⁷³ *Ibid.*, p. 503.

⁷⁴ Max Weber, « Essai sur le sens de la “neutralité axiologique” dans les sciences sociologiques et économiques », *loc. cit.*, p. 434.

valeur, elles se penchent sur les valeurs dans la mesure où celles-ci sont la cause de phénomènes :
 « Quand une chose normativement valable devient l'objet d'une recherche *empirique*, elle perd en devenant un tel objet son caractère de norme : on la traite alors comme de l'«étant» et non comme du «valable»⁷⁵. »

Pour illustrer cette notion de rapport aux valeurs, S. Mesure et A. Renaut donnent l'exemple d'un historien qui se pencherait sur la Révolution française et qui, pour s'aider à sélectionner les faits pertinents pour son analyse historique, chercherait les faits liés à la valeur de liberté :

Ainsi l'historien de la Révolution explorera-t-il les faits et événements qu'il étudie en les mettant en rapport avec la valeur «liberté», et c'est en référence à une telle valeur ou par rapport à elle qu'il découpera son objet, sélectionnera les faits, soupèsera les diverses causalités, pour interpréter la période comme une étape vers la réalisation de cette valeur, comme une régression vis-à-vis de certaines phases antérieures ou encore comme une séquence dépourvue à cet égard d'impact véritable⁷⁶.

Aron reprend le même exemple du rapport à la valeur de liberté pour spécifier qu'il y a bien une distinction entre jugement de valeur et rapport aux valeurs et que le savant qui oriente ses questions en fonction de la valeur liberté n'est pas en train de prendre position en faveur de celle-ci : « [La valeur liberté] est un centre de référence pour le sociologue de la politique qui n'est pas obligé de s'y déclarer attaché. [...] En bref, nous ne formulons pas de jugement de valeur, nous rapportons la matière à la valeur qu'est la liberté politique⁷⁷. » C'est donc en rapportant le réel à la valeur qui l'intéresse dans le cadre de son travail que le sociologue ou l'historien choisit, dans la richesse infinie de la réalité, les faits qui lui paraissent importants :

Une infime partie de la réalité singulière que l'on examine chaque fois se laisse colorer par notre intérêt déterminé par ces idées de valeur ; seule cette partie acquiert une signification pour nous et elle en a une parce qu'elle révèle des relations qui sont *importantes* par suite de leur liaison avec des idées de valeur⁷⁸.

⁷⁵ *Ibid.*, p. 463.

⁷⁶ Sylvie Mesure et Alain Renaut, *La Guerre des dieux. Essai sur la querelle des valeurs*, *op. cit.*, p. 102.

⁷⁷ Raymond Aron, *Les Étapes de la pensée sociologique*, *op. cit.*, p. 507.

⁷⁸ Max Weber, « L'objectivité de la connaissance dans les sciences et la politique sociales », *loc. cit.*, pp. 159-160.

Selon Weber, cette sélection est inévitable, car la réalité est infiniment complexe et détaillée.

Nous sommes obligés de sélectionner, sans quoi ce que nous observons n'aurait aucun sens.

Weber va même jusqu'à avancer ceci :

L'essai d'une connaissance de la réalité dépourvue de toute présupposition n'aboutirait à rien d'autre qu'à un chaos de "jugements existentiels" portant sur d'innombrables perceptions particulières. Même ce résultat ne serait possible qu'en apparence, car la réalité de chaque perception particulière présente toujours, si on l'examine de plus près, une multitude infinie d'éléments singuliers qui ne se laissent pas exprimer de manière exhaustive dans les jugements de perception. Ne met de l'ordre dans ce chaos que le seul fait que, dans chaque cas, une *portion* seulement de la réalité singulière prend de l'intérêt et de la *signification* à nos yeux, parce que seule cette portion est en rapport avec les *idées de valeur culturelles* avec lesquelles nous abordons la réalité concrète⁷⁹.

Le rapport aux valeurs est donc nécessaire à toute description de la réalité culturelle. Or, il introduit le problème de l'objectivité des résultats auxquels aboutissent les sciences qui usent du rapport aux valeurs.

En effet, ces idées de valeur pouvant changer selon les préférences du savant, ou même selon le contexte historique dans lequel ce dernier se trouve, comment le but scientifique de formuler des énoncés universellement valables peut-il être atteint ? R. Aron pose ainsi la question : « Comment une science, orientée par des questions changeantes, peut-elle malgré tout atteindre à une validité universelle⁸⁰ ? » J. Freund, lui, la formule de cette façon : « s'il est loisible à l'historien et au sociologue de se référer aux valeurs, dont on sait qu'elles sont variables, n'ouvre-t-on pas portes et fenêtres aux abus de la subjectivité ? Peut-on encore, dans ces conditions, parler d'un principe d'objectivité qui s'imposerait à tous ceux qui pratiquent les sciences humaines⁸¹ ? » Il est effectivement vrai que les idées de valeurs qui aident le savant à opérer une sélection dans la réalité sont appelées à varier⁸². Comme le dit P. Raynaud, « le discours scientifique ne dépasse jamais totalement la perspective particulière de celui qui le

⁷⁹ *Ibid.*, pp. 162-163.

⁸⁰ Raymond Aron, *Les Étapes de la pensée sociologique*, *op. cit.*, p. 510.

⁸¹ Julien Freund, *Sociologie de Max Weber*, *op. cit.*, p. 44.

⁸² *Ibid.*, p. 46.

construit, et l'établissement des "faits" est lui-même commandé par le "rapport aux valeurs" de celui qui *interprète* l'histoire⁸³. » Par exemple, un sociologue effectuant son travail dans une époque qui aurait oublié la valeur de l'héroïsme omettrait complètement de rapporter la réalité à cette valeur, ce qui montre que son travail est conditionné par l'époque dans lequel il se trouve. Cependant, selon Aron, le fait que les questions que le savant adresse au réel sont orientées ou biaisées ne mine pas l'universalité des réponses auxquelles arrive le savant : « Que ses préférences [du savant] s'expriment dans l'orientation de sa curiosité n'exclut pas la validité universelle des sciences historiques ou sociologiques. Celles-ci sont des réponses universellement valables, au moins en théorie, à des questions légitimement orientées par notre intérêt ou par nos valeurs⁸⁴. » Comme le dit Weber :

Il est hors de doute que les idées de valeur sont "subjectives". [...] Il se n'ensuit évidemment pas que la *recherche* dans le domaine des sciences de la culture ne pourrait aboutir qu'à des *résultats* qui seraient "subjectifs", au sens qu'ils seraient valables pour l'un et non pour l'autre. Ce qui varie, c'est plutôt le *degré d'intérêt* qu'ils ont pour l'un et non pour l'autre⁸⁵.

En d'autres termes, il suffit simplement que le savant s'en tienne aux moyens de la science empirique et respecte la distinction entre faits et valeurs pour que les résultats de ses enquêtes soient valables universellement, même si celles-ci sont orientées en fonction de certaines valeurs : « La validité universelle de la science exige que le savant ne projette pas dans sa recherche ses jugements de valeur, c'est-à-dire ses préférences esthétiques ou politiques⁸⁶. » Les résultats auxquels aboutissent les sciences de la culture qui usent du rapport aux valeurs prétendent donc tout de même à l'objectivité malgré l'élément perspectiviste qui leur est inhérent : « le perspectivisme, qui exprime un élément nécessaire de la conscience des historiens, est pleinement *reconnu* à travers l'idée du rapport aux valeurs même s'il est *dépassé* par

⁸³ Philippe Raynaud, *Max Weber et les dilemmes de la raison moderne*, Paris, Presses universitaires de France, 1987, p. 208.

⁸⁴ Raymond Aron, *Les Étapes de la pensée sociologique*, *op. cit.*, p. 504.

⁸⁵ Max Weber, « L'objectivité de la connaissance dans les sciences et la politique sociales », *loc. cit.*, pp. 170-171.

⁸⁶ Raymond Aron, *Les Étapes de la pensée sociologique*, *op. cit.*, p. 504.

l'affirmation de l'objectivité de la science⁸⁷. » À cela, J. Freund ajoute que la variation des valeurs qui orienteront le travail des savants ne montre pas que les résultats ne sont pas valables universellement, mais seulement que chaque homme de science est appelé à jeter sa propre lumière sur les problèmes des sciences sociales⁸⁸.

1.2. Déchirement entre la science et Nietzsche

Le problème de l'universalité des énoncés scientifiques élaborés à partir d'un rapport aux valeurs n'est pas la difficulté la plus importante à laquelle est confrontée l'épistémologie wébérienne. Tout ce qui a été dit jusqu'à présent ne met pas suffisamment en lumière toute l'ampleur du déchirement wébérien entre l'héritage nietzschéen et l'appel de la science. C'est dans les efforts de Weber pour justifier la pertinence de l'activité scientifique qu'apparaît le plus clairement ce déchirement. En fait, jusqu'à présent, nous avons montré comment Weber répond à presque toutes les questions entourant l'activité scientifique, excepté la plus cruciale : la valeur de l'entreprise scientifique elle-même. À celui qui se demande quelles sont les limites de l'investigation scientifique, Weber répond en introduisant la distinction entre faits et valeurs et entre homme de science et homme de volonté, ainsi qu'en défendant l'idée que tout homme de science doit distinguer clairement son discours d'homme de science de son discours d'homme de volonté. À celui qui se demande comment le sociologue ou l'historien doit tenir compte des valeurs dans son analyse scientifique, Weber répond en introduisant le concept du rapport aux valeurs. Mais la question la plus cruciale, celle qui est la plus décisive pour la légitimité de la science, demeure : pourquoi faire de la science ? Pour reprendre l'analyse que fait N. Behnegar de ce problème, la science s'intéresse au vrai en rejetant le beau et le sacré, mais ce rejet est une

⁸⁷ Philippe Raynaud, *Max Weber et les dilemmes de la raison moderne*, op. cit., p. 212.

⁸⁸ Julien Freund, *Sociologie de Max Weber*, op. cit., pp. 46-47.

décision prise dogmatiquement, ce qui montre que le choix pour la science est un choix qui contredit l'essence de la science, laquelle aspire à se libérer de tout dogmatisme⁸⁹. Face à ce problème, Weber se montrera ambivalent, car en voulant à la fois tenir compte de l'héritage nietzschéen et défendre l'activité scientifique, il tentera de réconcilier deux tendances contradictoires.

D'une part, Weber est tout à fait conscient que l'homme de science fait le choix de chercher la vérité au moyen de la science, sans que ce choix soit celui qui s'impose naturellement à tous les hommes. En d'autres termes, il sait que la recherche de la vérité avec les moyens de la science n'est pas une activité dont la valeur est évidente en soi et s'impose à tout un chacun. La valeur de la vérité n'est pas reconnue par tous les hommes et c'est ce que Weber avoue lorsqu'il écrit que n'« est vérité scientifique seulement celle qui *prétend valoir* pour tous ceux qui *veulent* la vérité⁹⁰. » Seuls ceux qui ont déjà fait le choix en faveur de la science et qui accordent de la valeur à la vérité reconnaîtront la validité des résultats de la science. Selon l'analyse que fait R. Aron du rapport wébérien à la science, Weber reconnaît que l'activité scientifique est poursuivie sur la base d'un jugement de valeur qui accorde de l'importance à la valeur de la vérité :

La recherche scientifique est donc un exemple éminent d'une action rationnelle par rapport à un but, celui-ci étant la vérité. Mais ce but lui-même est fixé par un jugement de valeur, c'est-à-dire par un jugement sur la valeur de la vérité démontrée par des faits ou des arguments universellement valables⁹¹.

Nous reconnaissons ici, puisqu'il est question de la valeur de la vérité, le pôle nietzschéen du déchirement wébérien. S. Mesure et A. Renaut qualifient ce pôle de décisionniste. C'est-à-dire que selon cette perspective, Weber reconnaît qu'il faut « abandonner le discours sur les valeurs à

⁸⁹ Nasser Behnegar, « Leo Strauss's Confrontation with Max Weber : A Search for a Genuine Social Science », *art. cit.*, p. 100.

⁹⁰ Max Weber, « L'objectivité de la connaissance dans les sciences et la politique sociales », *loc. cit.*, p. 171.

⁹¹ Raymond Aron, *Les Étapes de la pensée sociologique*, *op. cit.*, p. 502.

l'arbitraire de la subjectivité la plus empirique⁹² » et admet également que la valeur de la vérité est une valeur comme une autre, qui peut être reconnue comme importante ou négligeable selon le point de vue. En d'autres termes, Weber serait décisionniste parce qu'il admet que le choix d'une valeur comme la valeur de la vérité est le fruit d'une *décision* arbitraire et injustifiable.

Cependant, Weber n'est pas seulement nietzschéen : « Au point de départ de la réflexion philosophique de Weber, il y a la volonté de sauver, contre ses propres tendances nietzschéennes, l'*universalité* des vérités scientifiques⁹³. » C'est ainsi que Weber avance aussi qu'une personne venant d'une culture tout à fait différente de celle de l'homme de science devrait pouvoir reconnaître la valeur scientifique d'une analyse : « Il est et il demeure vrai que dans la sphère des sciences sociales une démonstration scientifique, méthodiquement correcte, qui prétend avoir atteint son but, doit pouvoir être reconnue comme exacte également par un Chinois⁹⁴. » Ceci signifie que l'homme de science doit viser à ce que son analyse soit reconnue comme ayant une valeur scientifique même par un homme dont les valeurs sont tout à fait opposées aux siennes et qui n'est pas mu par la même volonté de vérité. Un Chinois n'admettra donc pas que l'analyse scientifique est vraie, car rien ne permet de présumer qu'il partage le même intérêt pour la vérité qu'un Occidental, mais il pourra reconnaître qu'elle possède une valeur scientifique, c'est-à-dire qu'elle est conforme à la manière dont doit être entreprise une analyse scientifique pour prétendre à la vérité (distinction entre faits et valeurs, rapports aux valeurs, etc.) Une analyse peut donc présenter, objectivement, plus ou moins de valeur scientifique, même si l'importance accordée à cette valeur dépend de l'importance que revêt l'idéal de vérité aux yeux de l'observateur. À la lumière de ces propos, il est possible d'affirmer que Weber est nietzschéen parce qu'il accepte que la vérité n'est pas un idéal supérieur, mais une valeur comme une autre, et scientifique parce

⁹² Sylvie Mesure et Alain Renaut, *La Guerre des dieux. Essai sur la querelle des valeurs*, op. cit., p. 93.

⁹³ Philippe Raynaud, *Max Weber et les dilemmes de la raison moderne*, op. cit., p. 208.

⁹⁴ Max Weber, « L'objectivité de la connaissance dans les sciences et la politique sociales », loc. cit., pp. 131-132.

qu'il tente de montrer comment une analyse peut, objectivement, présenter de la valeur scientifique et être vraie pour tous ceux qui cherchent la vérité.

Toutefois, la tension entre les deux pôles de la pensée de Weber ne se résout pas aussi facilement. En effet, Weber tente autant que possible de ne pas réduire le choix de la science à une préférence arbitraire et subjective. Par moments, il ne semble pas être tout à fait satisfait par l'exemple du Chinois qui reconnaît la valeur scientifique d'une analyse sans reconnaître qu'elle est vraie. Rappelons ce passage évoqué précédemment :

Il ne s'ensuit évidemment pas que la *recherche* dans le domaine des sciences de la culture ne pourrait aboutir qu'à des *résultats* qui seraient "subjectifs", au sens qu'ils seraient valables pour l'un et non pour l'autre. Ce qui varie, c'est plutôt le *degré d'intérêt* qu'ils ont pour l'un et non pour l'autre⁹⁵.

Bref, Weber se démène tant bien que mal pour démontrer que l'activité scientifique comporte à la fois une part de subjectivité et d'objectivité, et il serait possible d'avancer que ce déchirement est insoluble. C'est d'ailleurs l'opinion de P. Raynaud, qui avance que le déchirement weberien n'est susceptible d'être résolu que si l'on accentue l'une ou l'autre des deux tendances qu'il combine :

Sauf à se satisfaire d'un éclectisme ruineux, il faut donc reconnaître que l'on ne peut dépasser les tensions qui traversent l'oeuvre de Weber que si l'on accepte d'accentuer certains aspects de sa pensée au détriment de thèmes pourtant hautement significatifs : ainsi chez Raymond Aron, les éléments "nietzschéens" sont relativisés, alors qu'ils sont au premier plan chez Carl Schmitt, et, de même, la reprise chez Habermas de la problématique de la *rationalisation* ne va pas sans faire passer au second plan l'inspiration "néo-kantienne" de l'épistémologie weberienne⁹⁶.

Il s'avère en effet vrai que R. Aron « relativise » les éléments nietzschéens de la pensée weberienne, comme en témoigne ce passage, tiré de son introduction au *Savant et le politique* :

Si tout ce qui n'est pas vérité scientifique est arbitraire, la vérité scientifique elle-même serait l'objet d'une préférence, aussi peu fondée que la préférence contraire pour les mythes et les valeurs vitales. Max Weber aurait pu sortir de ce cercle dans lequel il s'enfermait lui-même. En effet, s'il choisissait, pour employer son propre langage, la vérité scientifique, c'est que celle-ci était universelle, qu'elle était condition et foyer d'une communauté des esprits, à travers les frontières et les siècles⁹⁷.

⁹⁵ *Ibid.*, p. 171.

⁹⁶ Philippe Raynaud, *Max Weber et les dilemmes de la raison moderne*, *op. cit.*, p. 210.

⁹⁷ Raymond Aron, « Introduction », dans Max Weber, *Le Savant et le politique*, *op. cit.*, p. 40.

Ainsi, selon R. Aron, la tension wébérienne entre Nietzsche et la science est susceptible d'être résolue au profit de l'universalité et de l'objectivité de la vérité scientifique. Mais en s'appuyant sur l'exposé qui vient d'être fait de cette tension, cette voie ne semble pas correcte. La tension wébérienne paraît plus complexe et plus problématique. Il semble que Weber ne réussit jamais à s'en extirper tout à fait et reste sans cesse déchiré entre une volonté de défendre la validité de la science et le constat que le savant est simplement mu par une volonté de vérité irrationnelle et subjective.

*
* *

En somme, et pour donner une réponse anticipée à la critique straussienne de Weber, ce dernier n'est pas un relativiste dogmatique, mais plutôt un homme déchiré entre l'appel de la science et le constat du relativisme et du conflit des valeurs. Weber reste partagé entre sa tentative de fonder une science des valeurs durable et objective, et le constat que le choix même de faire de la science est une préférence injustifiable. Ce double mouvement le mène à déclarer une hétérogénéité radicale entre les sphères des faits et des valeurs ainsi qu'à défendre l'existence d'une guerre inexpiable entre les valeurs, tout en avançant les conditions que doivent remplir les sciences sociales pour prétendre à la vérité. Pour demeurer rigoureuses, celles-ci doivent s'en tenir à la sphère des faits en laissant la sphère des valeurs à l'homme de volonté et à l'homme d'action, et observer la réalité avec un certain rapport aux valeurs. Ce double mouvement est aussi la cause d'une certaine difficulté et d'une certaine contradiction dans l'épistémologie wébérienne, car Weber reconnaît à la fois que la science prétend à la vérité et que la vérité n'est qu'une valeur parmi tant d'autres, ce qui empêche l'activité scientifique de parvenir à montrer qu'elle est davantage fondée et justifiée que l'activité religieuse ou artistique.

Cette présentation sommaire de la théorie des valeurs de Weber était nécessaire à une juste appréciation du chapitre que Strauss consacre à Weber dans *Droit naturel et histoire*. À présent que les grandes lignes de la vision wébérienne du rapport entre science et valeurs sont établies, nous sommes mieux à même de juger de la présentation et de la critique qu'en fait Strauss. Par ailleurs, nous pourrions déceler, le cas échéant, les simplifications et les malhonnêtetés que l'on peut trouver dans la vision straussienne de la théorie des valeurs de Weber, avant d'essayer d'expliquer le traitement particulier que Strauss lui réserve.

CHAPITRE II

ANALYSE PRELIMINAIRE DE LA REPLIQUE DE STRAUSS

D'entrée de jeu, le sujet de *Droit naturel et histoire* paraît désuet. R. Kennington écrit, en effet, qu'au moment où l'ouvrage de Strauss paraît, la question du droit naturel a sombré dans l'oubli et n'est plus à l'avant-plan des préoccupations de la philosophie politique depuis plus d'un siècle¹. Les deux premiers chapitres de *Droit naturel et histoire* visent à expliquer cette perte d'influence de la doctrine du droit naturel. Strauss y démontre que les deux antagonistes principaux du droit naturel, ceux qui sont responsables de sa quasi-disparition, sont l'histoire et la science². Or, de ces deux antagonistes, la science apparaît comme le plus inquiétant pour le droit naturel. En fait, l'historicisme menacerait davantage la possibilité de la philosophie elle-même, tandis que la science minerait la possibilité pour l'homme de découvrir le droit naturel. En effet, dans le premier chapitre, Strauss se soucie surtout de la possibilité de la philosophie au moment où l'historicisme prend une plus grande importance dans l'espace intellectuel, tandis que dans le deuxième chapitre, il va plus loin et s'interroge sur la possibilité du droit naturel. Pourquoi une interrogation sur la possibilité du droit naturel constituerait-elle un pas de plus qu'une interrogation sur la possibilité de la philosophie ? Parce que Strauss développe la distinction suivante entre philosophie et droit naturel : l'homme, pour philosopher, a seulement besoin que les questions fondamentales restent toujours les mêmes, qu'elles transcendent l'histoire et qu'elles soient accessibles à l'homme en tant qu'homme. En revanche, pour définir le droit naturel, non seulement l'homme doit avoir accès aux questions fondamentales intemporelles, mais son interrogation doit aboutir à une réponse claire. Dans le deuxième chapitre de *Droit*

¹ Richard Kennington, « Strauss's Natural Right and History », dans *Review of Metaphysics*, vol. 35, 1981, p. 57.

² *Ibid.*, pp. 61-62.

naturel et histoire, Strauss, en se penchant sur la possibilité du droit naturel, s'interroge donc sur la possibilité, non d'un questionnement sur le bien moral et politique, mais d'une réponse à un tel questionnement.

Selon R. Kennington, ce chapitre se démarque des autres à trois égards³. Tout d'abord, en discutant des thèses de Max Weber, il est le seul à traiter d'un penseur du XX^e siècle. Deuxièmement, il est le seul chapitre où Strauss semble vouloir engager la polémique⁴. Pour reprendre les termes de R. Kennington, ce chapitre est « le seul chapitre dans lequel Strauss délaisse le terrain de l'ironie pour s'engager dans celui de la boutade et de la raillerie (*the only chapter in which Strauss permits irony to pass over into jest and ridicule*)⁵. » Enfin, ce chapitre est le seul où Strauss prend un moment pour discuter d'un problème qui lui paraît on ne peut plus fondamental : la tension entre la philosophie et la théologie, entre la raison et la révélation.

Ce chapitre est aussi particulier pour une autre raison : il est singulièrement difficile à interpréter. En effet, Strauss ne semble pas suivre un plan précis. Ce qu'il avance à un endroit est souvent contredit plus loin, ce qui donne l'impression qu'il ne livre jamais ou rarement le fond de sa pensée. Il n'est donc pas surprenant que les commentateurs présentent des interprétations fort différentes de ce chapitre. Si certains affirment que Strauss y avance que l'homme peut connaître le droit naturel, d'autres avancent que ce n'est pas si simple, et que Strauss semble plutôt s'accorder en certains passages avec la réfutation wébérienne du droit naturel.

D'une part, donc, certains commentateurs affirment que Strauss défend l'idée qu'il faut ignorer les critiques modernes du droit naturel et retourner au mode de pensée des anciens, pour qui la possibilité du droit naturel ne faisait aucun doute. Parmi ceux qui préconisent une telle

³ Cf. *Ibid.*, p. 68.

⁴ Cf. aussi Nasser Behnegar, « Leo Strauss's Confrontation with Max Weber : A Search for a Genuine Social Science » dans *Review of Politics*, vol. 59, n° 1, 1997, p. 103.

⁵ Richard Kennington, « Strauss's Natural Right and History », *art. cit.*, p. 68, notre traduction.

interprétation de la pensée de Strauss, nous pouvons compter O. Sedeyn qui, dans la présentation d'un ouvrage de Strauss qu'il a traduit, avance que, pour ce dernier, la solution à la question du droit naturel peut se trouver dans un retour aux doctrines des penseurs classiques :

Strauss [...] affirme que nous avons besoin aujourd'hui, non pas d'une nouveauté radicale, mais d'une ré-appropriation radicale du passé classique, d'un réexamen de la rupture moderne, et d'un retour au droit naturel classique. [...] Il laisse entendre que la raison telle que l'entendaient les classiques nous donne des repères stables et fiables, tant dans le domaine intellectuel que dans le domaine moral et politique⁶.

V. Descombes partage également cet avis, classant Strauss dans les « rationalistes à l'ancienne » :

Appelons *rationalistes à l'ancienne* les penseurs qui soutiennent que la raison peut fonder les jugements de valeur et les impératifs moraux à l'intérieur d'une grande philosophie de l'ordre du monde. En somme, ce que Léo Strauss nous explique, bien qu'il n'emploie pas ce terme "rationaliste", c'est que nous aurions pu rester rationalistes si nous avons conservé la vision du monde des Anciens⁷.

Finalement, nous avons T. Todorov qui avance que Strauss se range du côté de Platon et d'Aristote et croit qu'il existe une hiérarchie entre les valeurs :

Face à cette variante du nihilisme moderne, Strauss occupe une position proche de celle qu'il attribue aux Anciens; entendons par là celle de la philosophie classique de Platon et d'Aristote. Il croit à la transcendance des valeurs comme à leur hiérarchie absolue⁸.

D'autre part, quelques autres commentateurs avancent que ce chapitre est mystérieux et contradictoire et qu'il se prête à une interprétation plus subtile que celle qui en est habituellement faite. Ceux-ci défendent l'idée que Strauss écrit intentionnellement de manière énigmatique et qu'il n'est pas aussi absolutiste qu'il n'y paraît à première vue. Bref, selon ces commentateurs, la véritable intention de Strauss n'est pas nécessairement celle qui apparaît à la première lecture, et seule une lecture plus attentive pourra la dévoiler. Selon ceux-ci, Strauss écrit d'une manière peu commune, revenant sans cesse sur ce qu'il a écrit précédemment pour corriger ou nuancer ses propos. Selon N. Behnegar, cette technique est dialectique : « [Strauss] choisit d'écrire de

⁶ Olivier Sedeyn, « Présentation », dans Leo Strauss, *Nihilisme et politique*, trad. et prés. O. Sedeyn, Paris, Payot & Rivages, coll. « Bibliothèque Rivages », 2001, pp. 11-12.

⁷ Vincent Descombes, « Le raisonnement de l'Ours », dans Sylvie Mesure (dir.), *La Rationalité des valeurs*, Paris, PUF, 1998, p. 125.

⁸ Tzvetan Todorov, « Le débat des valeurs : Weber-Strauss-Aron », dans *Information sur les Sciences Sociales*, vol. 25, n° 1, 1986, p. 59.

manière dialectique : ce qu'il dit en un endroit est souvent une affirmation provisoire qu'il contredit ou nuance sciemment plus tard⁹. » En d'autres termes, ce chapitre, au lieu de nous présenter en bloc les conclusions de Strauss au sujet de Weber, nous montre plutôt Strauss *en train* d'interpréter Weber. C. Merrill décrit ainsi la méthode employée par Strauss :

Toute l'analyse de l'enseignement de Weber par Strauss prend la forme d'une descente dans un abysse, d'une *reductio ad profundum*. Chacun des arguments ou des explications de Strauss se révèle partiel ou provisoire à la prochaine étape, laquelle descend à un niveau encore plus profond et à une compréhension plus adéquate de l'enseignement fondamental de Weber¹⁰.

En somme, Strauss fait sous nos yeux un travail de recherche du fondement des thèses wébériennes, avec les contradictions et les revirements que cela implique. Cependant, le style de Strauss n'est pas uniquement dialectique : il est également ésotérique, car il dissimule la véritable intention de son texte : « Strauss (quoique ceci soit discutable) usait d'un art d'écrire pas moins ésotérique que les grands penseurs dont son herméneutique présuppose l'ésotérisme¹¹. » C'est-à-dire que Strauss avance parfois des thèses qu'il ne partage pas vraiment, et qu'il est nécessaire de lire entre les lignes si l'on veut bien le comprendre. N. Behnegar explique ainsi, par exemple, que ce n'est habituellement pas dans les affirmations de Strauss les plus convaincues et appuyées (*emphatic*) que l'on trouve l'expression du fond de sa pensée¹². Il y aurait donc une distance entre la surface du texte et sa véritable intention. Strauss choisirait d'écrire pour le lecteur vigilant. C'est une opinion à considérer, puisque dans les pages qu'il consacre à l'art d'écrire, Strauss fait justement la distinction entre le lecteur réfléchi et le lecteur irréfléchi, et avance qu'« il suffit

⁹ Nasser Behnegar, « Leo Strauss's Confrontation with Max Weber : A Search for a Genuine Social Science » *art. cit.*, p. 101, notre traduction.

¹⁰ Clark A. Merrill, « Spelunking in the Unnatural Cave : Leo Strauss's Ambiguous Tribute to Max Weber », dans *Interpretation*, vol. 27, n° 1, 1999, p. 6, notre traduction.

¹¹ Alan Mittleman, « Leo Strauss and Relativism : the Critique of Max Weber », dans *Religion*, vol. 29, n° 1, 1999, p. 15, notre traduction.

¹² Nasser Behnegar, « Leo Strauss's Confrontation with Max Weber : A Search for a Genuine Social Science », *art. cit.*, p. 101.

pour un auteur qui ne veut s'adresser qu'à des hommes réfléchis d'écrire d'une manière telle que seul un lecteur très attentif pourra déceler la signification de son livre¹³. »

En conséquence, afin de bien interpréter ce chapitre de Strauss, il s'agira de porter attention au plan du chapitre, à ses différents moments et revirements, afin d'être mieux à même de départager les vrais arguments de Strauss de ses arguments provisoires. Nous commencerons donc le travail préliminaire d'interprétation de ce texte en retraçant pas à pas l'argumentation de Strauss, afin de mieux pouvoir déceler les contradictions de Strauss ainsi que les moments où il revient sur ses propos précédents pour les nuancer ou les corriger.

2.1. Les étapes du deuxième chapitre de Droit naturel et histoire

2.1.1. Remarques préliminaires de Strauss sur Weber

Dès le début du chapitre, avant même de présenter Weber et de montrer en quoi celui-ci s'oppose à la doctrine du droit naturel, Strauss s'interroge sur le droit naturel, c'est-à-dire sur la solution au problème politique fondamental : « Comment l'homme doit-il vivre ? » Il offre rapidement une réponse : la voie à suivre serait la voie socratique, et tous les philosophes politiques, de Platon à Hegel, ainsi que tous les partisans du droit naturel, s'accordent pour la reconnaître (pp. 44-45)¹⁴. Socrate, en prenant conscience de son ignorance au sujet des questions fondamentales qui tenaillent l'homme, a décidé de passer sa vie à essayer d'y répondre, donc à essayer d'atteindre la connaissance ou la sagesse :

En prenant conscience de notre ignorance des choses les plus importantes nous reconnaissons du même coup que la chose la plus importante pour nous, autrement dit la seule chose nécessaire, est de chercher à connaître les choses les plus importantes, c'est-à-dire de chercher la sagesse » (p. 45).

¹³ Leo Strauss, *La Persécution et l'art d'écrire*, trad. et prés. O. Sedeyn, Paris, Éditions de l'éclat, 2003, p. 27.

¹⁴ La pagination entre parenthèses renvoie à Léo Strauss, *Droit naturel et histoire*, trad. M. Nathan et É. de Dampierre, Paris, Flammarion, 1986.

Strauss apparaît donc, d'emblée, comme un défenseur de la voie socratique comme réponse à la question du droit naturel. Mais il nuance immédiatement ses propos : la recherche de la sagesse pourrait aboutir à la conclusion que la sagesse n'est pas la seule chose que l'homme doit chercher. Sans la nommer (il fait seulement référence, de façon énigmatique, à l'opposition entre Socrate et l'anti-Socrate), il fait ici référence à l'opposition entre raison et révélation et entre vie philosophique et vie religieuse¹⁵. Strauss met donc immédiatement un bémol à sa défense de la voie socratique comme réponse à la question du droit naturel : il se pourrait que la recherche de la sagesse aboutisse à l'abandon de la voie philosophique et à la poursuite d'une vie d'obéissance religieuse.

C'est en décrivant cet exemple de conflit entre deux alternatives fondamentales que Strauss en vient à parler de Max Weber. Ce dernier serait d'accord avec la vision du monde selon laquelle « il y a une pluralité de principes invariables du droit et du bien qui s'opposent entre eux sans que l'on puisse prouver la supériorité d'aucun » (p. 45), ce qui le pousse à rejeter la notion de droit naturel. Strauss ne dit pas immédiatement que Weber partage la même vision que lui-même du conflit entre raison et révélation, mais simplement que Weber croit qu'il existe des conflits moraux que la raison humaine ne peut arbitrer. On peut ainsi dire que, si Weber rejette la doctrine du droit naturel, ce n'est pas en invoquant la thèse de l'historicisme, selon laquelle la pensée humaine varie selon le contexte historique et ne peut être fixée une fois pour toute, mais plutôt en défendant l'existence de conflits de valeurs qui demeurent les mêmes et que l'homme ne parviendra jamais à résoudre au moyen de la raison.

¹⁵ Clark A. Merrill, « Spelunking in the Unnatural Cave : Leo Strauss's Ambiguous Tribute to Max Weber », *art. cit.*, p. 6.

2.1.2. *Théorie des valeurs*

Après avoir discuté brièvement des rapports de Weber avec l'historicisme, Strauss entre plus profondément dans sa théorie des valeurs. Selon Weber, la sphère des faits et celle des valeurs sont absolument hétérogènes. Strauss résume ainsi ce constat weberien fondamental : « D'un fait quelconque il est impossible de tirer aucune conclusion sur sa valeur et inversement il est impossible d'inférer le caractère factuel d'une chose de la valeur qu'elle a ou du désir qu'elle peut inspirer » (p. 48). Par conséquent, les sciences sociales, qui se penchent sur des faits sociaux qui entretiennent des liens étroits avec les valeurs, doivent s'assurer de se limiter à un discours sur les faits, car problèmes de faits et problèmes de valeurs sont tout à fait distincts. Weber défend donc la nécessité de la neutralité axiologique en sciences sociales : « Weber assurait que l'absolue irréductibilité des faits aux valeurs implique nécessairement que les sciences sociales soient éthiquement neutres : les sciences sociales peuvent donner la réponse à des problèmes de fait et de causalité, elles sont incompétentes devant un problème de valeur » (p. 48)¹⁶.

Cependant, Strauss affirme que Weber conclut un peu trop rapidement que les sciences sociales n'offrent aucun recours à celui qui veut résoudre un problème de valeur ou, ce qui revient au même, à celui qui veut découvrir quelle fin il devrait poursuivre. L'argument de Strauss se présente ainsi : Weber défend l'opposition entre l'être (*Is*) et le devoir-être (*Ought*) et croit, à tort, que de cette hétérogénéité découle l'impossibilité de parvenir à une connaissance du devoir-être. Selon Strauss, cette opposition implique uniquement que ce n'est pas à partir d'une connaissance de l'être que nous devrions espérer élaborer une connaissance exacte du devoir-être

¹⁶ Cf. Max Weber, « Essai sur le sens de la "neutralité axiologique" dans les sciences sociologiques et économiques », dans *Essais sur la théorie de la science*, trad. J. Freund, Paris, Plon, 1965, p. 418 : « D'une part la validité d'un impératif pratique entendu comme norme et d'autre part la validité de vérité d'une constatation empirique d'un fait sont deux choses absolument hétérogènes. » ; *id.*, « L'objectivité de la connaissance dans les sciences et la politique sociales », dans *Essais sur la théorie de la science, op. cit.*, p. 123 : « En effet, nous ne pensons pas que le rôle d'une science de l'expérience puisse jamais consister en une découverte de normes et d'idéaux à caractère impératif d'où l'on pourrait déduire des recettes pour la pratique. »

et non pas que la connaissance du devoir-être est inaccessible. S'il existait un autre moyen que l'observation scientifique des faits pour déduire le devoir-être, une connaissance du devoir-être serait possible et permettrait d'éclairer les sciences sociales. Les sciences sociales pourraient dès lors se baser sur cette connaissance pour prononcer des jugements de valeurs, c'est-à-dire qu'elles pourraient émettre des critiques objectives de certaines mesures politiques ou économiques. Nous comprenons désormais pourquoi Strauss avance que « conclure de l'irréductibilité absolue de l'être et du devoir-être à l'impossibilité d'une science sociale qui laisse place à l'évaluation est de toute évidence insoutenable » (p. 49).

Strauss se base ensuite sur ce qu'il vient d'avancer pour défendre l'idée que ce que Weber soutient plus fondamentalement, ce n'est pas qu'il y a une distinction nette et infranchissable entre faits et valeurs, ou entre être et devoir-être, mais plutôt que l'homme ne peut parvenir à une connaissance des valeurs. Sa doctrine de l'hétérogénéité des faits et des valeurs n'est pas suffisante pour imposer la neutralité axiologique à la science, mais pourtant il le fait, car il « refus[e] à l'homme toute science empirique ou rationnelle, toute connaissance scientifique ou philosophique du vrai système de valeurs, car il n'y a pas de vrai système de valeurs » (p. 50). En somme, la théorie des valeurs de Weber défend l'existence d'une séparation radicale entre questions de faits et questions de valeurs, et avance dogmatiquement qu'il n'y a pas de connaissance possible du devoir-être. Devant le conflit des valeurs, l'homme ne peut tenter d'y mettre de l'ordre au moyen de sa raison, mais doit plutôt choisir librement quelles valeurs il fait siennes.

2.1.3. *Première accusation*

C'est à la suite de cette première exposition de la théorie des valeurs wébérienne que Strauss avance sa première accusation. Selon lui, la position de Weber mène au nihilisme : « À

notre sens, la thèse de Weber conduit nécessairement au nihilisme ou à l'idée que toute préférence, qu'elle soit mauvaise, vile ou folle, doit être regardée par le tribunal de la raison comme tout aussi légitime que n'importe quelle autre » (p. 50). En refusant à la raison le pouvoir de solutionner le conflit des valeurs, ou même de s'y orienter un tant soit peu, Weber ouvre la porte à tous les abus, car il devient alors impossible d'invoquer des arguments rationnels pour critiquer quelque action que ce soit. Il s'agira de voir si cette accusation exprime le fond de la pensée de Strauss ou si, comme le croit, entre autres, C. Merrill¹⁷, elle sera contredite ou nuancée plus loin.

Après cette première accusation, Strauss annonce qu'il montrera, en reconstruisant la pensée de Weber, comment ce dernier pouvait « se dérober aux conséquences nihilistes de sa théorie des valeurs » (p. 51), c'est-à-dire comment ce dernier pouvait continuer à nier que tout soit permis, même si rien n'est vrai en matière de valeurs. Strauss avance que Weber croit que l'homme a une dignité, en tant qu'être autonome, et que, par conséquent, malgré la distinction entre faits et valeurs et l'apparente impossibilité de déduire quelque norme que ce soit, ceci mènerait Weber à défendre l'existence d'une maxime ou d'un impératif :

La dignité de l'homme, ce qui l'élève au-dessus de la simple nature, au-dessus de la brute, réside dans son autonomie : l'homme établit en toute indépendance ses valeurs essentielles, il fait de ces valeurs ses fins constantes et choisit rationnellement les moyens adaptés à ces fins. La dignité de l'homme est de déterminer librement ses propres valeurs, ses propres idéaux ou d'obéir à la maxime : « Deviens ce que tu es » (p. 52).

C. Merrill explique ce passage en avançant que le fait que l'homme doive choisir librement et non rationnellement entre les valeurs mène l'homme vers une nouvelle définition de la dignité humaine : « Weber lui-même semblait accepter cette même conclusion au sujet de la condition humaine, que nous devons adopter des valeurs sans pouvoir démontrer rationnellement pourquoi une valeur est supérieure à une autre, comme preuve d'une conception nouvelle, austère et élevée

¹⁷ Clark A. Merrill, « Spelunking in the Unnatural Cave : Leo Strauss's Ambiguous Tribute to Max Weber », *art. cit.*, p. 7.

de la dignité humaine¹⁸. » En somme, même si rien n'est vrai en matière de valeurs, Weber n'en conclut pas que tout est permis, car il identifie tout de même une maxime, un impératif. Strauss dira plus loin que le nihilisme de Weber peut être dit « noble », par opposition au nihilisme vil, qui défendrait bêtement la thèse du « tout est permis ».

Strauss ne s'en tient pas à sa première formulation de l'impératif wébérien « deviens ce que tu es. » Raffinant sans cesse son appréhension des thèses de Weber, il transformera plusieurs fois cette formulation, chaque transformation visant à clarifier sans cesse davantage le réel sens de l'impératif¹⁹. Celui-ci deviendra tour à tour « Tu auras des idéaux », puis « Écoute ton démon » ou « Écoute ton dieu-ou-démon », puis « Écoute ton démon, sans te soucier de savoir s'il est bon ou mauvais », puis « Écoute Dieu ou Diable, comme tu veux ; mais, quel que soit ton choix, que ce soit de tout ton coeur, de toute ton âme, de toutes tes forces », puis « Lutte résolument pour une cause, noble ou vile ». Ce qui demeure à travers ces transformations, c'est le caractère formel de l'impératif. Exigeant uniquement un attachement à une cause, quelle qu'elle soit, Weber n'indique aucun moyen de départager les bonnes causes des mauvaises causes. Ne compte que l'attachement lui-même. Strauss poursuit les transformations de l'impératif, retraduisant l'exigence d'attachement à une cause en l'exigence « Tu vivras passionnément », puis finalement, « Tu auras des préférences. »

2.1.4. *Deuxième accusation*

À ce stade-ci, Strauss juge que nous ne sommes plus très loin du désordre le plus complet : « Il ne reste plus, semble-t-il, qu'un seul obstacle au chaos. Quelles que soient mes préférences, je dois agir rationnellement » (p. 55). Strauss avance ici sa deuxième accusation. Si la première

¹⁸ *Ibid.*, notre traduction.

¹⁹ *Ibid.*

accusation semblait reprocher à Weber lui-même d'être un nihiliste irresponsable dont la thèse mène au chaos total, celle-ci avance plutôt que Weber défend une forme noble de nihilisme qui tente d'éviter ce désordre : « On pourrait ainsi qualifier de noble le nihilisme auquel aboutit la thèse de Weber. Car il dérive non d'une indifférence fondamentale à toute noble cause, mais de l'intuition réelle ou prétendue que tout ce qu'on croyait noble n'a aucune base dans la réalité » (p. 56). Autrement dit, Weber tente de conserver l'attachement humain aux causes nobles tout en avouant qu'il ne peut donner de fondement à cet attachement. En somme, Strauss revient sur sa première accusation et la nuance, en se basant sur ses plus récentes explications de la thèse de Weber.

Toutefois, Strauss condamne cette tentative de dernière minute d'éviter le nihilisme vil pour lequel tout se vaut. Il avance que la défense par Weber d'une forme noble de nihilisme (qui identifie un impératif à observer) est incohérente et conduit, en dernière analyse, au nihilisme vil. Il critique sévèrement l'attachement tardif de Weber pour la raison et la responsabilité : « Il nous est impossible de prendre au sérieux cette exigence tardive de responsabilité ou de santé, cet attachement incohérent à la cohérence, cet éloge irrationnel de la raison » (p. 55). Selon lui, il serait plus facile de prôner l'incohérence la plus complète que de vouloir, sur le tard, que les hommes demeurent rationnels et responsables dans leurs choix de valeurs. Selon Strauss, cette tentative faite par Weber pour éviter le chaos le plus complet ne tient pas la route : « Que Weber ait eu le souci de la "décision rationnelle" et de "l'honnêteté intellectuelle" n'est qu'un trait de son caractère, sans autre fondement que sa préférence irrationnelle pour ces deux qualités » (p. 56). En somme, si Weber n'est pas lui-même nihiliste au sens vil et irresponsable, sa tentative pour éviter ce nihilisme ne convainc pas Strauss. Ce dernier juge qu'on peut assez facilement se débarrasser des valeurs de rationalité et de responsabilité, introduites par Weber pour éviter de sombrer dans le chaos complet. Nous comprenons donc mieux comment Strauss pouvait avancer

que la thèse de Weber *mène* au nihilisme. La première accusation donnait l'impression que la thèse de Weber s'identifiait au nihilisme, mais au moyen de cette seconde accusation, Strauss nous fait comprendre que si Weber ne se réclame pas lui-même du nihilisme, sa thèse réussit mal à l'éviter.

Or, ceux qui voient, dans la réduction de la thèse de Weber au nihilisme, une réfutation de celle-ci ne comprennent pas l'intention véritable de Strauss dans ce chapitre. N. Behnegar prend bien soin de souligner que de montrer que la thèse de Weber mène au nihilisme, comme vient de le faire Strauss, ne consiste pas en une réfutation de cette thèse, mais simplement en une explication : « [E]n montrant que la thèse de Weber mène au nihilisme, Strauss ne fait que clarifier la thèse de Weber. Il ne montre pas qu'elle est vraie ou fausse [...]»²⁰. » La manière dont Strauss avance que la thèse de Weber nous approche du chaos peut sembler être une réfutation de cette thèse, mais il n'en est rien. Ailleurs dans *Droit naturel et histoire*, Strauss affirme clairement que, « 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 vraie » (p. 18). Ainsi, même s'il était établi que le nihilisme peut mener aux conséquences les plus désastreuses pour la vie en société, celui-ci ne serait pas automatiquement faux. Et à celui qui avancerait que Weber laisse la porte ouverte à tous les abus, y compris à celui du nazisme, Strauss a déjà offert une réponse :

[I]l n'est malheureusement pas inutile d'ajouter qu'au cours de notre examen nous devons éviter l'erreur, si souvent commise ces dernières années, de substituer à la *reductio ad absurdum* la *reductio ad Hitlerum*. Qu'Hitler ait partagé une opinion ne suffit pas à la réfuter (p. 51).

En somme, Strauss est revenu sur sa première accusation et ne prétend plus que Weber est un nihiliste au sens vil. Il montre que Weber a tenté d'éviter ce nihilisme pour en adopter une

²⁰ Nasser Behnegar, « Leo Strauss's Confrontation with Max Weber : A Search for a Genuine Social Science », *art. cit.*, p. 108, notre traduction.

version plus noble, mais que cette tentative est un échec et que la thèse de Weber finit ainsi tout de même par mener au nihilisme vil.

Or, immédiatement après, Strauss revient sur cette dernière interprétation de la thèse de Weber et montre comment sa seconde accusation pourrait être réfutée :

On pourrait faire à notre précédente critique l'objection suivante : le sens véritable des conceptions de Weber ne se peut exprimer en termes de "valeur" ou d'"idéal" ; la citation "deviens ce que tu es", autrement dit "choisis ton destin", en rendrait compte beaucoup plus exactement. Selon cette interprétation, Weber rejetait les normes objectives parce que les normes objectives sont incompatibles avec la liberté ou avec l'action pratique (p. 56).

En d'autres termes, Strauss avance une nouvelle interprétation de la théorie des valeurs wébérienne, une interprétation qui délaisse les notions de valeur et d'idéal pour défendre une certaine conception de la liberté humaine. Mais Strauss ne cherche même pas à voir si, selon cette nouvelle interprétation, le nihilisme se trouve à être évité : « Quant à savoir si cette dernière raison est valable ou si cette interprétation de la position wébérienne en élude les conséquences nihilistes, la question reste pendante » (p. 56). Pour justifier ce brusque revirement, Strauss dit simplement que cette interprétation possible de la thèse de Weber n'est pas celle qui domine « les sciences sociales d'aujourd'hui » (p. 56). Mais pourquoi Strauss rejette-t-il aussi facilement cette objection potentielle ? Pourquoi ne s'affaire-t-il pas à chercher la véritable interprétation de la pensée de Weber ? Peut-être est-ce parce qu'il s'intéresse davantage à ce que les sciences sociales ont retenu de Weber qu'à sa véritable doctrine, et qu'il s'affaire donc davantage à combattre l'influence actuelle de Weber qu'à discuter sérieusement ses véritables thèses. Nous ne saurions, cependant, répondre clairement à cette question dans le cadre d'une analyse préliminaire. Un examen plus approfondi nous permettra toutefois d'y revenir plus avant.

2.1.5. Troisième accusation

Strauss, après avoir affirmé de manière plus ou moins ambiguë que la thèse de Weber mène au nihilisme, s'intéresse (pp. 56-66) aux conséquences de cette thèse sur l'exercice des sciences sociales. Strauss cherche ici à voir « si une science sociale [...] peut se constituer sur la base de la distinction des faits et des valeurs » (p. 57). C'est dans cette section que nous retrouverons les affirmations les plus appuyées (*emphatic*) de tout le chapitre, ce qui ne veut toutefois pas nécessairement dire qu'elles expriment le fond de la pensée de Strauss. Rappelons-nous l'hypothèse de N. Behnegar : « Les affirmations les plus appuyées et senties (*emphatic*) de Strauss ne sont pas toujours ses arguments finaux ou plus profonds²¹. »

Dans cette section du chapitre, Strauss dira plusieurs fois qu'il est absurde pour le sociologue de s'empêcher de prononcer des jugements de valeur. Par exemple, reprenant un exemple récurrent dans le chapitre, Strauss s'interroge sur la vision qu'avait Weber de l'avenir de la civilisation occidentale. Weber « entrevoyait soit un renouveau spirituel, soit une "pétrification mécanique", c'est-à-dire l'étouffement de toute action humaine à l'exception de celles des "spécialistes sans âme ni vision et des voluptueux sans coeur" » (p. 57). Mais Weber s'interdisait de prendre position devant ces alternatives, sous prétexte que cela aurait été prononcer un jugement de valeur. Strauss s'interroge : n'est-il pas absurde d'empêcher le sociologue de décrire les faits comme il les voit, c'est-à-dire de prononcer les jugements de valeur qui lui semblent valides ?

Le devoir le plus strict du sociologue n'est-il pas de rendre compte honnêtement et fidèlement des phénomènes sociaux ? Comment pouvons-nous donner une explication causale d'un phénomène social, si nous ne le voyons pas tout d'abord tel qu'il est ? Ne reconnaissons-nous pas la pétrification ou le vide spirituel quand nous les voyons ? Quant à celui qui en est incapable, il n'est pas plus qualifié pour être sociologue qu'un aveugle pour devenir critique d'art (p. 57).

²¹ *Ibid.*, p. 101, notre traduction.

Il est donc manifeste qu'ici, Strauss s'insurge contre la tentative de Weber d'empêcher les sociologues de prononcer les jugements de valeur les plus évidents. La dernière phrase du passage cité est particulièrement cinglante. Les hommes auraient une capacité de faire des jugements de valeur tout aussi naturelle que la capacité de voir et il serait absurde de vouloir leur en interdire l'usage. La troisième accusation lancée par Strauss est donc que Weber défend une position absurde en empêchant les sociologues de prendre position par rapport à des valeurs, puisque ces prises de position sont habituellement évidentes.

Poursuivant cette critique de la neutralité axiologique, Strauss montre que le sociologue qui s'empêche de juger ne peut plus distinguer entre grandes et petites religions et entre art et camelote.

Le sociologue doit distinguer entre phénomène religieux et phénomènes non religieux. Pour ce faire, il lui faut savoir, comprendre ce qu'est la religion. Or, contrairement à ce que pensait Weber, une telle compréhension l'habilite et l'oblige à distinguer entre l'authentique et la contrefaçon, entre religions supérieures et inférieures, les premières devant leur supériorité au fait que les motivations spécifiquement religieuses y sont plus efficaces (pp. 57-58).

De plus, Strauss souligne que Weber lui-même s'est permis de formuler des jugements de valeurs qui distinguaient entre religions supérieures et inférieures, et que s'il ne l'avait pas fait, son oeuvre « aurait été non seulement ennuyeuse mais absurde » (p. 58).

Dans cette section du chapitre, Strauss donne très fortement l'impression que chacun peut facilement juger des phénomènes. Pour appuyer ses propos, il use d'un vocabulaire très fort, qui frôle parfois la provocation. Prenons le dernier exemple qu'il offre, celui de la description sociologique d'un camp de concentration. Strauss avance que Weber exigerait, dans ce cas, une description factuelle et complètement neutre de ce qui se déroule à l'intérieur du camp, et ne supporterait pas que soit prononcé le mot cruauté, puisque celui-ci est nécessairement porteur d'une évaluation. Or, ajoute Strauss, « chacun de nos lecteurs, à moins d'être complètement stupide, ne pourrait manquer de voir que les actes en question sont cruels » (p. 59).

L'impression que laisse ces dernières pages est très claire : Strauss s'insurge contre Weber, il est furieux contre la volonté, non seulement irréaliste, mais absurde et malhonnête, de distinguer entre faits et valeurs. Comme le souligne N. Behnegar, Strauss semble défendre ici l'idée que les jugements de valeur valides tombent sous le « bon sens » : « À un certain moment, Strauss donne l'impression à ses lecteurs que les jugements de valeur valides sont accessibles au "sens commun"²². » Strauss dit même à un certain moment que le refus des jugements de valeur « empêche d'appeler les choses par leur nom » (p. 66). Il semble donc parfaitement clair pour Strauss que tout homme le moins compétent peut et doit juger des phénomènes qui sont devant lui. En d'autres termes, il donne l'impression que les principes moraux sont plutôt évidents, bref, que l'homme a accès au droit naturel. Il donne deux derniers exemples pour faire valoir ce point de vue. D'abord, il rappelle que Weber « s'indignait contre les gens qui ne voyaient pas de différence entre Gretchen et une prostituée » (p. 60), c'est-à-dire entre un usage noble et un usage répréhensible de la sexualité. Dans un tel cas, une fois de plus, l'évaluation est évidente et il serait absurde pour le sociologue de s'abstenir d'établir une hiérarchie entre ces deux femmes. Un tel constat s'impose aussi dans le cas d'un sociologue qui analyse les actions d'un général. Il serait insensé, pour un sociologue analysant les actions d'un général qui a manqué d'agir rationnellement et qui a fait « bêtise sur bêtise » (p. 61), de ne pas juger ce général inférieur à celui qui « a déployé une ingéniosité, une prudence et un esprit de décision exceptionnels » (p. 61). En d'autres termes, Strauss ne voit pas en quoi il est si difficile de juger des phénomènes. Par conséquent, les jugements de valeurs sont selon lui inévitables et nécessaires, et il serait absurde de vouloir les écarter comme Weber tente de le faire :

Quant à savoir s'il faut exprimer ou supprimer les inévitables jugements de valeur, la question est mal posée. Il s'agit en réalité de savoir comment ils doivent être exprimés "où, quand, par

²² *Ibid.*, p. 109, notre traduction.

qui, pour qui” ; c’est là une question qui ne relève pas de la méthodologie des sciences sociales mais d’une autre juridiction (p. 61).

Strauss se montre donc ici d’avis que de s’empêcher de formuler des jugements de valeur, c’est se faire violence, car ceux-ci sont inévitables. Cependant, la fin de ce passage ne manque pas de laisser perplexe. À quelle « juridiction » Strauss fait-il ici référence ? Au lieu de clarifier ses propos, il change de paragraphe et passe à une autre idée. Il semble que Strauss, pour une raison obscure, hésite ici à aller jusqu’au bout de son idée.

Ainsi, Strauss affirme que la première conséquence de la distinction entre faits et valeurs est l’obligation absurde, pour le sociologue, de ne pas décrire les choses telles qu’il les voit, mais plutôt de s’en tenir à une explication factuelle. Il y en aurait également une seconde : les sciences sociales, ne pouvant plus juger de ce qui est placé devant eux, doivent se « cantonn[er] dans les limites d’une interprétation strictement historique » (p. 61). Ceci signifie que le sociologue devra s’astreindre à « comprendre les gens comme ils se comprennent eux-mêmes » (p. 63), c’est-à-dire qu’il ne devra pas s’imposer comme juge de leur civilisation, mais devra plutôt décrire leur civilisation telle qu’eux-mêmes se la décrivent :

Il lui serait défendu [au sociologue] de parler de “moralité”, de “religion”, d’“art”, de “civilisation”, lorsqu’il interpréterait la pensée de peuples ou de tribus auxquelles ces notions sont inconnues. Et de même il lui faudrait accepter d’office pour moralité, art, religion, connaissance, État... tout ce qui se prétend tel (p. 62).

Le raisonnement derrière cette obligation est simple : le sociologue n’étant pas en mesure de distinguer, par exemple, entre religion véritable et fausse, puisque cela impliquera un jugement de valeur de sa part, il est obligé de s’en tenir à considérer comme de la religion tout ce qui prétend en être. Strauss se montre cinglant envers cette nouvelle exigence de « comprendre les gens comme ils se comprennent eux-mêmes » : « De fait, il existe une sociologie de la connaissance pour laquelle tout ce qui se flatte d’être connaissance — serait-ce une éclatante

absurdité — doit être tenu pour tel par le sociologue » (p. 62). Comme s'il était facile de distinguer entre connaissance véritable et factice...

2.1.6. *Volte-face*

Immédiatement après l'explication de cette dernière exigence, Strauss fait apparemment volte-face en se rangeant partiellement du côté de Weber et de la neutralité axiologique pour le cas de l'analyse historique. Cette volte-face survient dans les lignes suivantes :

Et pourtant, une perspective strictement historique, qui se borne à comprendre les gens comme ils se comprennent eux-mêmes, peut être très féconde si elle n'outrepasse pas ses limites. Quand nous comprenons cela, nous saisissons une raison légitime pour exiger que les sciences sociales ne prononcent pas de jugements de valeur (p. 63).

Ce que Strauss avance ici, c'est que le sociologue, étant habituellement tenté de juger des sociétés autres que la sienne au moyen du cadre de référence qui est le sien, qui est celui de son époque, ne fera pas l'effort de sortir de son propre cadre pour essayer de comprendre un cadre différent du sien : « Puisque la vision qu'une société a d'elle-même est un élément essentiel de son existence, il ne la comprendra donc pas telle qu'elle est en réalité » (p. 63). Selon C. Merrill, Strauss croit que ce travail de compréhension neutre sera surtout utile pour comprendre certains grands hommes tels qu'ils se comprenaient eux-mêmes :

Ici, Strauss, n'est pas simplement intéressé par la compréhension qu'ont d'eux-mêmes les individus, groupes sociaux, mouvements de masse ou institutions ordinaires. Il a en tête les grands professeurs, les hommes à l'origine de doctrines, le philosophe, le prophète, le législateur ou le théologien peu communs. Dans ces cas, l'approche adéquate est celle de l'interprétation historique dénuée de tout biais causé par les valeurs de l'observateur (qui risquent d'être les valeurs de sa propre époque), une approche qui "comprend un enseignement tel que son auteur le comprenait"²³. »

Autrement dit, Strauss défend ici l'idée qu'il est nécessaire de tenter de sortir de son propre cadre de référence et de faire preuve de neutralité lorsque l'on se penche sur les écrits ou les

²³ Clark A. Merrill, « Spelunking in the Unnatural Cave : Leo Strauss's Ambiguous Tribute to Max Weber », *art. cit.*, p. 9, notre traduction. Le passage entre guillemets fait référence à Leo Strauss, *Liberalism Ancient and Modern*, Ithaca, Cornell University Press, 1989, p. 250.

réalisations de certains grands hommes. Comme il le dit lui-même : « Plus particulièrement, lorsqu'il s'agit d'une doctrine, il est clair qu'on ne peut juger de sa solidité ni l'expliquer en termes sociologiques ou autres, avant de l'avoir comprise exactement de la même façon que son auteur » (p. 63).

Selon Strauss, ce travail est « préparatoire et accessoire » (p. 63). Mais à quoi prépare-t-il? Selon C. Merrill, « nous devons présumer qu'il est préparatoire à une science mature ou finale qui pourrait procéder à des évaluations²⁴. » En d'autres termes, C. Merrill est d'avis qu'une fois le travail de compréhension des grands philosophes, prophètes, législateurs et théologiens terminé, l'homme qui l'aura accompli sera en mesure de juger de tout, des hommes et des sociétés comme des morales et des doctrines. Mais C. Merrill précise que « Strauss n'a jamais prétendu avoir complété ce travail préparatoire ; il n'est pas certain qu'il ait cru sa réalisation possible²⁵. » En somme, il s'agit d'un travail préparatoire sans fin. Et Strauss, en défendant la légitimité de ce travail préparatoire, accorde donc de l'importance à la neutralité axiologique, dans certains cas précis. C. Merrill va même jusqu'à défendre l'idée que Strauss se montre ici encore plus neutre que Weber :

[Strauss] a avancé que Weber n'a pas réussi à éviter que son travail intellectuel soit tout à fait libéré des préjugés de son temps. Ainsi, pour toute sa valeur et sa défense de la neutralité axiologique, le travail de Weber n'atteint pas le niveau de recherche purement historique que Strauss s'est imposé à lui-même²⁶.

C'est-à-dire que Strauss, en insistant sur l'importance de se détacher de son propre cadre de référence pour juger adéquatement d'autres cadres de référence, se montrerait plus neutre que Weber lui-même, dont le schéma conceptuel « avait ses racines dans la situation sociale de son époque » (p. 64). C'est en effet l'avis de Strauss que Weber n'a pas fait un effort suffisant pour s'extirper de son cadre de référence avant de postuler ses théories. Par exemple, « sa distinction

²⁴ *Ibid.*, notre traduction.

²⁵ *Ibid.*, notre traduction.

²⁶ *Ibid.*, pp. 9-10, notre traduction.

des trois types idéaux de la légitimité (traditionnel, rationnel et charismatique) reflète la situation de l'Europe continentale après la Révolution française » (p. 64). Strauss va jusqu'à avancer que « ce n'est pas une réflexion exhaustive sur la nature de la société politique, mais simplement l'expérience de deux ou trois générations qui lui avait donné son orientation générale » (p. 64).

Ainsi, avec cette volte-face, Strauss revient sur ses propres critiques pour se montrer partiellement d'accord avec Weber. Sans offrir d'explication pour ce revirement, il reconnaît la pertinence de la neutralité axiologique dans certaines circonstances. L'exigence d'une telle neutralité ne serait donc pas aussi absurde qu'il le prétendait jusqu'à présent.

2.1.7. *Nouvelle volte-face*

Après cette longue critique du refus wébérien des jugements de valeur, Strauss effectue une transition pour le moins énigmatique : « Presque tout ce que nous avons dit jusqu'à présent était indispensable pour éliminer les plus gros obstacles à la compréhension de la thèse centrale de Weber. C'est seulement maintenant que nous sommes en mesure d'en saisir la signification précise » (pp. 66-67). Reprenant les exemples qu'il avait utilisés pour montrer l'absurdité du refus des jugements de valeur, notamment celui de Gretchen et celui du bon général, Strauss montre maintenant comment il est plus compliqué de juger des phénomènes qu'il l'avait prétendu jusqu'à maintenant. Le premier exemple qu'il reprend est celui du lien entre le capitalisme et le calvinisme. Plus tôt, il avait soutenu l'idée que Weber n'était pas en mesure de tirer la conclusion correcte de son analyse des origines du capitalisme, puisque son refus des jugements de valeur l'empêchait de décrire les choses telles qu'elles étaient, à savoir que c'est la *corruption* du calvinisme, par une interprétation charnelle d'une doctrine spirituelle, qui aurait été à la source du capitalisme. Mais ce jugement de valeur, dont Strauss défendait jusqu'ici la légitimité, est pour la première fois critiqué : « Cependant ce jugement de valeur n'a qu'une portée très limitée. Il ne

préjuge pas le fond de la question. Car si la théologie calviniste était chose mauvaise, sa corruption ne serait-elle pas un bienfait ? » (p. 67).

Comme le souligne N. Behnegar, « en reformulant la thèse de Weber, Strauss place maintenant l'accent pour la première fois sur le conflit opposant les valeurs *ultimes*²⁷. » La nouvelle thèse avancée par Strauss est que ce ne sont pas les petits conflits de valeur qui ne peuvent être résolues par la raison, mais les grands conflits entre valeurs ou idéaux ultimes. L'exemple le plus probant, à cet égard, est celui du conflit entre religion et irrégion, ou entre révélation et raison. Ce conflit nous empêche de prononcer un jugement de valeur final au sujet de la corruption de la doctrine calviniste, car nous ne pouvons répondre à la question fondamentale concernant la valeur de cette doctrine religieuse. Voilà donc ce que Weber avait en tête lorsqu'il imposait la neutralité axiologique, voilà enfin le fond de la question :

Et c'est seulement maintenant que nous touchons le fond de la question : à savoir le procès de la religion contre l'irrégion, ou encore de la religion authentique contre la noble irrégion, pour laisser de côté le pur charlatanisme, celui du ritualisme mécanique contre l'irrégion des spécialistes sans âme ni vision et des voluptueux sans coeur. Tel est, aux yeux de Weber, le nœud du problème que la raison est impuissante à trancher, comme elle est impuissante à résoudre le conflit entre les différentes religions supérieures (par exemple entre le second Isaïe, Jésus et Bouddha) (p. 67).

Bref, tant que l'on ne remonte pas aux conflits de valeurs « décisifs » (p. 67), comme celui entre la religion et l'irrégion, les jugements de valeur viennent aisément. Mais dès que l'on y remonte, les phénomènes deviennent subitement difficiles à juger : « Strauss rachète maintenant Weber en affirmant qu'il n'est en fait pas si facile de juger Calvin et ses épigones. Les épigones étaient corrompus, ou inférieurs, selon le point de vue du Calvinisme, mais pas selon le point de vue de certains auteurs laïques²⁸. » En attirant notre attention sur le fait qu'il est nécessaire de résoudre les conflits de valeurs ultimes avant de prononcer un jugement de valeur définitif,

²⁷ Nasser Behnegar, « Leo Strauss's Confrontation with Max Weber : A Search for a Genuine Social Science », *art. cit.*, p. 111, notre traduction.

²⁸ *Ibid.*, p. 109, notre traduction.

Strauss remet en cause tous les jugements de valeur dont il avait jusqu'à maintenant défendu la véracité et l'objectivité.

À présent, reprenant l'exemple de la comparaison entre Gretchen et une prostituée, Strauss montre que la prise de position selon laquelle Gretchen fait un usage plus noble de la sexualité qu'une prostituée présuppose que la sexualité humaine est acceptable. Strauss attire notre attention sur le fait qu'une attitude radicalement ascétique, condamnant toutes formes de sexualité, ne ferait pas la même distinction entre ces deux femmes et les condamnerait toutes les deux également. Reprenant aussi la comparaison d'un général qui fait bêtise sur bêtise à un général prudent et ingénieux, Strauss montre que la supériorité du second sur le premier disparaît dès que l'on adopte un point de vue condamnant toutes les guerres. Comme l'explique C. Merrill, à l'intérieur d'une même échelle, le sociologue peut donc prononcer des jugements de valeur, par exemple défendre la supériorité de Gretchen par rapport à la prostituée et du général génial par rapport au général maladroit, mais ces jugements sont provisoires et ne sont plus valides du moment que le sociologue réalise que de tels jugements présupposent une prise de position par rapport à des valeurs ultimes, prise de position qui est loin d'être évidente :

La science sociale peut distinguer le grand intellectuel du penseur sans envergure, mais il ne peut prouver que la vie dédiée à la science est supérieure à la vie du saint ou du politicien. La science sociale peut distinguer le leader spirituel du charlatan et l'homme d'État du fonctionnaire, mais il ne peut prouver que la vie dédiée à Dieu est supérieure ou inférieure à la vie dédiée à l'État, ou que l'une ou l'autre est supérieure ou inférieure à la vie dédiée à la science²⁹.

En d'autres termes, Strauss revient ici sur ce qu'il avançait précédemment en admettant qu'il n'est peut-être pas aussi facile qu'il le croyait de prononcer des jugements de valeur valides. Tant que la question des valeurs ultimes n'était pas soulevée, les jugements de valeur paraissaient évidents, mais Strauss nous montre à présent que le conflit entre valeurs ultimes tend à rendre

²⁹ Clark A. Merrill, « Spelunking in the Unnatural Cave : Leo Strauss's Ambiguous Tribute to Max Weber », *art. cit.*, pp. 10-11, notre traduction.

toute prise de position éthique provisoire. Le jugement de valeur qui condamne le général maladroit tout en glorifiant le général astucieux présuppose un choix parmi des valeurs ultimes, c'est-à-dire qu'il choisit de considérer la guerre comme acceptable. Pour valider ce jugement de valeur, il faudrait prouver que le choix de cette valeur ultime est valide, mais le conflit entre valeurs ultimes ne se résout pas aussi facilement.

En somme, la critique straussienne du refus wébérien des jugements de valeur a été jusqu'ici incomplète, car elle n'a pas tenu compte de la difficulté de résoudre les conflits de valeur décisifs. Ainsi, non seulement Strauss apporte des précisions concernant ce qu'il a dit précédemment, mais il va jusqu'à contredire les conclusions qu'il avait déjà tirées concernant certains exemples (Gretchen, le général). Strauss vient donc d'avouer que sa critique virulente de la distinction entre faits et valeurs ne correspond pas au fond de sa pensée sur la question, et il nous invite à suivre son exploration sans cesse approfondie et nuancée des thèses de Weber. Le revirement qui vient d'être effectué est d'une importance capitale, mais plusieurs l'ont ignoré en se concentrant surtout sur les attaques plus directes à Weber qui précédaient³⁰, ce qui explique que Strauss passe habituellement aux yeux de ses commentateurs comme un absolutiste qui abhorre la critique wébérienne des jugements de valeur.

Après ce revirement surprenant, Strauss se penche sur la thèse wébérienne de la guerre des valeurs ultimes. Il ne s'interroge plus sur la capacité de l'homme de prononcer des « petits » jugements de valeur, mais sur sa capacité à arbitrer le conflit entre valeurs ultimes. Pour Weber, ce conflit est insoluble, et les sciences sociales doivent en tenir compte : « [L]'idée que se faisait Weber du domaine et de la fonction des sciences sociales s'appuie sur l'argument, facile à prouver, disait-il, selon lequel la raison humaine est impuissante à résoudre le conflit entre les

³⁰ Cf. Nasser Behnegar, « Leo Strauss's Confrontation with Max Weber : A Search for a Genuine Social Science », *art. cit.*, p. 107.

valeurs essentielles » (p. 68). Autrement dit, s'il venait à être prouvé que le conflit entre valeurs ultimes est effectivement insoluble, la neutralité axiologique prendrait toute son importance en sciences sociales, puisque la science en tant qu'entreprise rationnelle ne pourrait légitimement prendre position en faveur de certaines valeurs et devrait plutôt se pencher exclusivement sur les faits. Mais Strauss, même s'il se montrera éventuellement en accord avec l'existence d'au moins un conflit entre valeurs ultimes, critiquera sévèrement les preuves avancées par Weber pour prouver que de tels conflits existent.

Strauss écrit que c'est au moyen d'un certain nombre d'exemples que Weber s'affaire à prouver l'existence d'une guerre éternelle entre les valeurs ultimes. Ici, le nombre de ces exemples est ambigu. Strauss avance d'abord qu'il se limitera « à la discussion de deux ou trois exemples » (p. 71). Puis, dans la note qui suit ce passage, il écrit que Weber se limite lui-même à la discussion de trois ou quatre exemples. Pourquoi Strauss écrit-il qu'il abordera deux ou trois exemples ? Ne sait-il pas lui-même combien d'exemples il discutera ? Pour expliquer ce passage bizarre, C. Merrill avance l'hypothèse que Strauss, en donnant l'impression de n'aborder que deux exemples, en aborde en fait quatre³¹. La raison pour laquelle il hésite à les discuter ouvertement ou clairement serait qu'il est mal à l'aise avec les conséquences de la thèse du conflit des valeurs ultimes : « C'est peut-être les conséquences profondément dérangeantes de son incapacité à réfuter les réels arguments de Weber qui mènent Strauss à masquer leur importance de telle sorte que ses lecteurs inattentifs ne les remarqueront pas³². » L'idée que Strauss est mal à l'aise avec cette thèse de la guerre des valeurs ultimes semble en effet très plausible. Par ailleurs, contrairement à C. Merrill, nous défendrons l'idée que Strauss en donne en fait trois exemples, et que le troisième exemple est le prolongement du deuxième.

³¹ Clark A. Merrill, « Spelunking in the Unnatural Cave : Leo Strauss's Ambiguous Tribute to Max Weber », *art. cit.*, p. 11.

³² *Ibid.*, pp. 11-12, notre traduction.

Le premier exemple est celui des deux conceptions contradictoires de la justice qui seraient « également légitimes, également défendables » (p. 71). Strauss résume ainsi cette opposition, que nous avons abordée dans notre premier chapitre : « Dans la première, on doit davantage à celui qui accomplit ou contribue davantage ; dans la seconde, on lui demande davantage » (p. 71). Selon la première conception de la justice, celui qui est doué doit recevoir un traitement favorable à la hauteur de ses capacités, tandis que selon la seconde, la répartition inégale des talents est une injustice que la société doit corriger en refusant d'accorder un traitement de faveur à ceux qui ont été choyés par la nature et en leur demandant de contribuer davantage que ceux qui n'ont pas les mêmes capacités.

Tout d'abord, pour Strauss, il est loin d'être évident que ce conflit est insurmontable. Mais il ne s'attardera pas à montrer comment ce conflit pourrait être résolu, laissant le bénéfice du doute à Weber : « Mais accorderait-on que la conception de Babeuf, telle que Weber la présente, est aussi défendable que la conception opposée, que s'ensuivrait-il ? » (p. 72). Selon Strauss, même si ce conflit s'avérait bel et bien insurmontable, cela ne voudrait pas nécessairement dire que l'homme doit choisir à l'aveuglette entre les deux conceptions rivales : « Si, comme le soutient Weber, aucune solution n'est moralement supérieure à l'autre, la raison voudrait qu'en voie de conséquence la décision soit déferée du tribunal de l'éthique au tribunal de l'opportunité ou de la convenance » (p. 72). En d'autres termes, même si, en soi, ce conflit n'est pas susceptible d'être résolu, il est tout de même possible de chercher à départager ces visions antagonistes en cherchant quelle conception de la justice est la plus susceptible, par exemple, de servir l'intérêt public. Comme le résume C. Merrill, « Strauss affirme simplement que, lorsqu'il est difficile de déterminer une solution juste ou qu'il s'agit de faire un choix entre deux alternatives moralement équivalentes, la société peut choisir ce qui servira le mieux l'intérêt

public³³. » Strauss tente ainsi de montrer qu'un exemple de conflit insoluble ne suffit pas à prouver la validité de la thèse décisionniste selon laquelle l'homme doit choisir à l'aveuglette parmi des conceptions du monde rivales, car il y a moyen de tenir compte d'autres considérations pour tenter de les départager.

Strauss s'arrête plus longuement sur le second exemple, celui du conflit entre l'éthique de la responsabilité et l'éthique de la conviction³⁴. Alors que la seconde éthique exige de l'homme qu'il se soucie uniquement de la « rectitude intrinsèque de sa conduite » (p. 72), la première exige de lui qu'il tienne compte des « conséquences prévisibles de ses actes » (p. 72). L'homme qui se réclame de l'éthique de la conviction refuse les compromis qu'exige la vie pratique, ne tient pas compte des conséquences de ses actes et se soucie uniquement de la pureté de son intention. L'homme qui se réclame de l'éthique de la responsabilité n'est pas aussi intransigeant. Il est prêt à mettre de l'eau dans son vin et à faire certains compromis sur le plan moral pour arriver à ses fins. L'exemple le plus clair de l'homme de conviction est celui du syndicaliste révolutionnaire : celui-ci « attache de l'importance non pas tant aux conséquences ou au succès de son activité révolutionnaire qu'à sa propre intégrité, à la préservation en lui et à l'éveil chez les autres d'une certaine attitude morale » (pp. 72-73). Prenons, pour donner un exemple de l'homme de responsabilité, l'homme politique réaliste et responsable qui, tout en reconnaissant que le mieux serait de ne pas sacrifier d'hommes à la guerre, reconnaît que les circonstances le forcent à le

³³ *Ibid.*, p. 12, notre traduction.

³⁴ Cf. Max Weber, « Essai sur le sens de la "neutralité axiologique" dans les sciences sociologiques et économiques », *loc. cit.*, pp. 424-425 : « Dans le domaine de l'activité personnelle il existe également des problèmes éthiques fondamentaux tout à fait spécifiques que la morale ne saurait régler à partir de ses propres présuppositions. En particulier, il en est ainsi de la question essentielle suivante : la valeur intrinsèque d'une activité éthique — ou, comme on dit habituellement, la "volonté pure" ou la "conviction" — suffit-elle à sa propre justification, selon la maxime formulée par certains moralistes chrétiens : "Le Chrétien doit agir avec rectitude et pour le succès de son action s'en remettre à Dieu" ? Ou bien faut-il au contraire prendre également en considération la responsabilité à l'égard des *conséquences* prévisibles, possibles ou probables, de l'activité, ainsi que le veut son insertion dans un monde éthiquement irrationnel ? [...] Mais [ces maximes éthiques] s'opposent en un antagonisme éternel qu'il est absolument impossible de surmonter avec les moyens d'une morale qui se fonde purement sur elle-même. »

faire pour assurer la survie de son pays. Cet homme se montre responsable, car il voit que, dans la situation où il se trouve, la conséquence prévisible d'une position pacifique serait la conquête de son pays par une nation ennemie.

Strauss montre rapidement que ce conflit en cache un autre, plus fondamental. Il avance que l'éthique de la conviction n'est pas une morale d'ici-bas ou de ce monde (*thisworldly ethic*), comme en témoigne l'affirmation de Weber selon laquelle « si le syndicaliste est cohérent son royaume n'est pas de ce monde » (p. 73). C'est parce que le syndicaliste convaincu n'attache pas d'importance aux résultats de son action dans ce monde que Strauss est mené à faire cette observation. Selon lui, le syndicaliste militant fait preuve d'incohérence, car un militant accorde de l'importance aux résultats de son action, alors qu'un syndicaliste convaincu se soucie uniquement de la pureté de son intention et non des résultats concrets des actes qu'il pose. Voilà pourquoi Strauss estime que si le syndicaliste convaincu était cohérent, « il cesserait d'être un militant, c'est-à-dire un homme qui attache de l'importance à la libération des travailleurs ici-bas, par des moyens qui relèvent de l'ici-bas » (p. 73). Au fond, en ne se souciant pas des résultats concrets de son action, le syndicaliste obéit à une morale qui est transcendante : « La morale de la conviction qui est compatible avec ce que Weber a un jour appelé la morale de l'authenticité humaine est une certaine interprétation de la morale chrétienne, ou plus généralement une morale strictement transcendante » (p. 73).

Ainsi, le conflit entre éthique de la conviction et éthique de la responsabilité se trouve à être réinterprété par Strauss. Selon ce dernier, Weber erre lorsqu'il avance que ce conflit implique deux morales d'ici-bas. L'homme qui adhère à l'éthique de la responsabilité est un homme qui obéit à une éthique strictement immanente, une éthique qui se soucie des résultats, dans ce monde, des actions posées, tandis que l'homme qui adhère à l'éthique de la conviction obéit, comme nous venons de le voir, à une morale transcendante. C'est pourquoi Strauss note que

« [l]orsque Weber parlait du conflit insoluble entre la morale de la conviction et la morale de la responsabilité, il donnait donc à entendre que la raison humaine est impuissante à résoudre l'opposition entre morale d'ici-bas et morale de l'au-delà » (p. 73).

Ce faisant, Strauss revient donc à une opposition qu'il avait déjà abordée, en début de chapitre, tout juste avant d'introduire le nom de Weber. Rappelons-nous que c'était en parlant du conflit apparemment insoluble entre « Socrate et l'anti-Socrate » (p. 45) que Strauss avait été mené à parler de ce sociologue, Max Weber, qui croyait en l'existence d'alternatives « fondamentales et invariables » (p. 45). Alors, cependant, Strauss n'avait pas développé le sujet du conflit entre raison et révélation. Ce n'est que maintenant que Strauss revient sur cette introduction à la pensée de Weber pour l'approfondir.

Pour la première fois, Strauss se montre d'accord avec la thèse wébérienne du conflit entre valeurs ultimes, pour un cas bien précis. Si les exemples précédents de conflits de valeurs ultimes ne lui semblaient pas concluants, cet exemple-ci, celui du conflit entre révélation et raison et entre religion et science ou philosophie lui paraît très sérieux. C'est que ce conflit menace la vision du droit naturel défendue par Strauss lui-même au début du chapitre. En effet, nous avons avancé l'hypothèse qu'au début du chapitre, Strauss défend l'idée que le droit naturel dicte aux hommes que la bonne manière de vivre est de chercher la sagesse à la manière de Socrate. Mais le conflit entre révélation et raison se traduit en conflit entre vie religieuse et vie philosophique, entre une vie en accord avec le droit divin et une vie en accord avec le droit naturel. En montrant que le choix entre ces deux types de vie est un dilemme on ne peut plus fondamental, Strauss montre pour la première fois que l'idée wébérienne du conflit insoluble entre valeurs ultimes doit être prise au sérieux.

Or, ce qui est curieux dans le fait que Strauss aborde ainsi le conflit entre raison et révélation, c'est que ce conflit n'est pas abordé explicitement par Weber lorsque celui-ci discute

du conflit entre l'éthique de la conviction et l'éthique de la responsabilité, mais que c'est Strauss qui effectue ce prolongement du deuxième exemple de Weber concernant les conflits entre valeurs ultimes. À ce moment-ci, écrit R. Kennington, Strauss « [fait] un détour pour préciser en ses propres termes ce qui n'était que latent chez Weber³⁵. » Ce n'est qu'en interprétant à sa manière le conflit entre les deux types d'éthiques que Strauss fait ressortir l'existence du conflit entre raison et révélation. Selon N. Behnegar, Strauss, dans ce passage, ne cherche plus à engager la polémique comme il le faisait avant³⁶. Il prend le temps de défendre un argument en faveur de la position de Weber avec un ton qui tranche avec celui qu'il avait employé jusqu'à maintenant. Strauss ne se montre plus comme l'ennemi de Weber le sociologue aux thèses absurdes, mais montre qu'il sait discuter ses thèses avec davantage de sérieux et d'honnêteté. Comme le note N. Behnegar : « Sur ce point crucial, l'interprétation de Weber par Strauss est presque l'opposée d'une polémique. Il s'agit d'une confrontation dans le sens où l'entend Heidegger³⁷. » Tout à coup, les réserves qu'avait Strauss à l'endroit de la thèse de Weber semblent avoir disparu.

Ainsi, à partir du moment où Strauss discute du conflit entre raison et révélation, tout bascule. Lorsque ce conflit fondamental entre en scène, il devient tout à coup plausible aux yeux de Strauss que les problèmes rencontrés par Weber lors de l'élaboration de sa théorie de la science soient des problèmes réels. En raison du conflit entre « direction humaine ou direction divine » (p. 77) (*human guidance or divine guidance*), il n'est plus du tout aussi clair qu'avant que l'homme peut aisément formuler des jugements de valeur. Puisque le vrai système de valeurs, qui nécessite, pour être découvert, que l'homme résolve le conflit entre la direction

³⁵ Richard Kennington, « Strauss's Natural Right and History », *art. cit.*, p. 70, notre traduction.

³⁶ Nasser Behnegar, « Leo Strauss's Confrontation with Max Weber : A Search for a Genuine Social Science », *art. cit.*, p. 103.

³⁷ *Ibid.*, p. 114, notre traduction.

humaine et la direction divine, n'est plus évident, tous les jugements de valeur « évidents » dont Strauss se faisait plus tôt le défenseur ne sont plus valides. Comme le note N. Behnegar :

[L]a science sociale ne peut produire des résultats descriptifs ou prescriptifs valides si elle ne s'appuie pas sur des valeurs valides. La validité des valeurs de tous les jours est discutable si celles-ci s'appuient sur des valeurs ultimes irréconciliables. Weber soutenait et Strauss semble accepter que le conflit opposant la science ou la philosophie et la religion est insurmontable³⁸.

En somme, dans son exploration sans cesse approfondie de la thèse de Weber, Strauss finit par aboutir à un conflit entre valeurs ultimes avec lequel il est lui-même d'accord. Ce conflit est si fondamental qu'il détermine totalement la manière dont l'homme s'oriente par rapport aux questions de valeur : soit l'homme cherche, par lui-même et à l'aide des lumières naturelles de la raison, les réponses à ces questions, soit il s'en remet au contenu d'une religion révélée pour prononcer des jugements de valeur : «[T]outes deux, la philosophie et les Écritures, proclament qu'une seule chose est nécessaire : une vie de libre recherche pour l'une, une vie d'obéissance et d'amour pour l'autre ; or l'une est à l'opposé de l'autre » (p. 77).

Strauss prend toutefois un moment pour tenter de résoudre le conflit entre raison et révélation³⁹. En « regard[ant] de haut la lutte séculaire entre philosophie et théologie », il tire d'abord la conclusion qu'aucune de ces positions antagonistes n'a jamais réussi à prouver de

³⁸ *Ibid.*, p. 119, notre traduction.

³⁹ Cet endroit n'est cependant pas le seul où Strauss évoque le conflit entre raison et révélation, qui est important et incontournable à ses yeux. Cf. « Jérusalem et Athènes : réflexions préliminaires », dans *Études de philosophie politique platonicienne*, trad. O. Sedeyn, Paris, Belin, 1992, pp. 212-213 : « Nous voyons tout de suite que chacune des deux [la sagesse biblique et la sagesse grecque] prétend être la vraie sagesse, en niant de la sorte la prétention de l'autre à être sagesse au sens strict et au sens le plus élevé. Selon la Bible, le commencement de la sagesse est la crainte du Seigneur ; selon les philosophes grecs, le commencement de la sagesse est l'étonnement. Nous sommes ainsi contraints dès le tout début à faire un choix, à prendre position. De quel côté nous situons-nous donc ? Nous sommes confrontés aux prétentions incompatibles de Jérusalem et d'Athènes qui exigent l'une et l'autre notre allégeance. » ; *ibid.*, p. 245 : « L'homme parfaitement juste, l'homme aussi juste qu'il est humainement possible de l'être, est, selon Socrate, le philosophe, et, selon les prophètes, le fidèle serviteur du Seigneur. Le philosophe est l'homme qui consacre sa vie à la quête de la connaissance du bien, de l'idée du bien [...]. Selon les prophètes, cependant, il n'y a aucune nécessité à la quête de la connaissance du bien : Dieu "t'a montré, homme, ce qui est bon [...]." » ; « Théologie et philosophie : leur influence réciproque », dans *Le temps de la réflexion*, vol. 2, Paris, Gallimard, 1981, 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. Il me semble n'y avoir aucun arrière-plan commun à l'une et à l'autre, et donc supérieur aux deux. »

manière décisive sa supériorité sur l'autre : « Tous les arguments en faveur de la révélation n'ont de poids, semble-t-il, que si l'on présuppose la croyance en la révélation ; tous les arguments contre que si l'on admet l'incroyance au départ » (p. 77). En somme, toute décision entre ces deux positions opposées ne peut être qu'une décision sans arguments réels, un choix arbitraire. On accorde du crédit à la voie philosophique ou scientifique seulement si l'on a déjà fait le choix en faveur de la raison, et on accorde du crédit à la voie religieuse seulement si l'on a déjà fait le choix en faveur de la foi. Mais Strauss propose un argument pour tenter de départager les deux antagonistes. D'une part, avance-t-il, l'homme est ainsi fait que le fait de consacrer sa vie à la recherche philosophique ou scientifique le rend heureux. Mais d'un autre côté, il cherche tellement la réponse aux questions qui le taraudent, ses seules facultés naturelles sont si limitées, l'empêchant de parvenir à des réponses sûres, que la tentation d'aller voir du côté de la voie religieuse pour trouver les réponses à ces questions peut devenir très grande. Selon Strauss, « [c]'est bien cet état de choses qui semble devoir décider irrévocablement en faveur de la révélation contre la philosophie » (p. 77). C. Merrill interprète ainsi ce passage : « Il semblerait que tout ce que l'on a à faire est de prouver que la révélation est possible (c'est-à-dire que la raison ne peut la réfuter totalement) afin de forcer la raison à concéder la victoire finale à la révélation⁴⁰. » C'est-à-dire que la vie philosophique, qui vise à être raisonnée et cohérente, reposerait sur un rejet arbitraire de la vie religieuse, tandis que la vie religieuse ne serait pas elle-même en contradiction interne. Strauss défend ainsi cette dernière thèse :

Ainsi la philosophie, la vie consacrée à la recherche d'une connaissance évidente qui soit accessible à l'homme en tant qu'homme, reposerait elle-même sur une décision qui ne serait ni évidente, ni raisonnée, ni lucide. Voilà qui confirmerait singulièrement la thèse selon laquelle il y a impossibilité d'une vie cohérente et absolument sincère en dehors de la croyance en la révélation (p. 78).

⁴⁰ Clark A. Merrill, « Spelunking in the Unnatural Cave : Leo Strauss's Ambiguous Tribute to Max Weber », *art. cit.*, p. 14, notre traduction.

Nous emportant plus loin encore dans le conflit entre raison et révélation, Strauss nous montre que le choix même de faire de la science « souffre d'une faiblesse mortelle » (p. 78), et que c'était la conclusion à laquelle arrivait Weber. Une fois de plus, donc, Strauss se montre d'accord avec Weber.

Or, à la suite de ce passage survient la transition la plus énigmatique jusqu'à maintenant, et même, selon R. Kennington, le « moment le plus curieux de *Droit naturel et histoire*⁴¹ » : « Hâtons-nous d'émerger de ces profondeurs vers un air qui, s'il n'est pas précisément vif, nous promet au moins un sommeil tranquille » (p. 78). Pour reprendre l'analyse de C. Merrill, Strauss est parvenu au terme de sa « *reductio ad profundum*⁴² », mais il ne termine pas son chapitre sur cette note, bifurquant plutôt vers un autre sujet. Cela peut laisser croire que Strauss désire que son lecteur oublie ce court moment d'accord avec Weber. Il termine donc en affirmant que, pour juger de la valeur de la méthodologie de Weber, il faut tout d'abord chercher à voir s'il est vraiment nécessaire que la science se détache du sens commun. Strauss avance en effet l'idée que Weber présuppose que la science doit opérer une transformation de la réalité pour accéder à une connaissance de celle-ci et, ainsi, qu'elle doit tendre à se distancier de la compréhension « commune » du monde : « Dans l'esprit d'une tradition qui date de trois siècles, Weber aurait rejeté la proposition selon laquelle les sciences sociales doivent être fondées sur une analyse de la réalité sociale vécue, telle que "le sens commun" la connaît » (p. 80). Ainsi, depuis que les hommes, sous l'influence de la science, ont pris leurs distances par rapport au sens commun, ils ont perdu contact avec le droit naturel, qui puisait ses origines dans une tradition pré-scientifique, « [c]ar le monde dans lequel nous vivons est déjà un produit de la science, ou en tout cas il est profondément affecté par l'existence de la science. Sans parler de la technologie, il est libéré des

⁴¹ Richard Kennington, « Strauss's Natural Right and History », *art. cit.*, p. 69. notre traduction.

⁴² Clark A. Merrill, « Spelunking in the Unnatural Cave : Leo Strauss's Ambiguous Tribute to Max Weber », *art. cit.*, p. 6.

fantômes et sorcières dont il foisonnerait si la science n’existait pas » (p. 81). Strauss est ici en train de faire le lien avec son prochain chapitre, où il traitera de l’origine de la notion de droit naturel. Ce qu’il veut dire, en somme, c’est que, pour comprendre à nouveau ce en quoi consiste le droit naturel, il faut se détacher de la compréhension actuelle du monde et retourner voir ce que pensaient les hommes avant l’avènement de la science moderne. Ce qui ne signifie pas pour autant que Strauss défende un simple retour aux modes de pensée d’antan.

*
* *

Les questions qui demeurent à la fin de ce chapitre sont nombreuses. D’abord, on peut se demander pourquoi ce chapitre ne semble pas suivre un plan clair, mais comporte plutôt un grand nombre de contradictions et de revirements. On peut aussi se demander pourquoi Strauss revient aussi souvent sur ce qu’il a dit précédemment pour raffiner ou nuancer ses idées, c’est-à-dire pourquoi il se prête devant nous à l’analyse de la pensée de Weber au lieu de présenter en bloc ses conclusions à ce sujet. En somme, Strauss, par son traitement ambigu de la pensée de Weber, donne l’impression de cacher quelque chose. Il semble qu’il ait décidé, pour une raison obscure, de réserver un traitement particulier aux thèses de Weber et même, parfois, de ne pas jouer franc jeu dans son analyse de celles-ci. En effet, tantôt il affirme que la thèse de Weber est absurde et utilise sans réserve des mots tels que vertu et vice, louange et blâme, tantôt il se ravise et y accorde du crédit en montrant qu’il comprend comment il peut être difficile de prononcer des jugements de valeur définitifs. Il est aussi difficile de savoir si Strauss considère que la thèse de Weber s’identifie au nihilisme ou si elle s’en approche, et si Strauss considère réellement que le nihilisme est une thèse aussi aisément réfutable qu’il le laisse parfois entendre. À la suite de cette

analyse préliminaire, la seule conclusion que nous pouvons établir est que Strauss est à tel point mal à l'aise avec les thèses de Weber qu'il commence par les discuter malhonnêtement, que le moment où il les discute sérieusement est très court et se termine abruptement, et qu'en dernière analyse, il est difficile d'établir avec certitude sa véritable opinion à leur sujet tant le chapitre est énigmatique.

Ainsi, pour comprendre les raisons derrière le comportement de Strauss, il nous faudra aller au-delà de l'analyse préliminaire. Il s'agira de consulter d'autres textes de Strauss pour voir quelle est la véritable opinion de ce dernier sur le nihilisme et le relativisme, et s'il est possible d'interpréter la critique straussienne de Weber à la lumière de ces nouvelles informations.

CHAPITRE III

ANALYSE APPROFONDIE DE LA REPLIQUE DE STRAUSS

Au moyen de notre analyse du deuxième chapitre de *Droit naturel et histoire*, nous avons montré combien il peut être difficile de cerner l'opinion précise de Strauss en ce qui concerne les thèses de Max Weber. Les contradictions et les revirements que l'on trouve dans ce chapitre sont parfois assez déconcertants. Par conséquent, un lecteur qui s'appuierait uniquement sur ce chapitre pour comprendre l'opinion de Strauss au sujet du relativisme en général et de Weber en particulier aurait bien du mal à en tirer des conclusions solides. Il est donc utile, voire nécessaire, de se tourner vers les autres écrits de Strauss. À notre avis, en consultant ceux-ci, il est possible de dégager non seulement l'opinion de Strauss concernant le relativisme et Weber, mais aussi les raisons qui poussent Strauss à traiter Weber de la sorte dans le deuxième chapitre de *Droit naturel et histoire*. Tout d'abord, nous examinerons la conception straussienne de la philosophie et nous montrerons les rapports que la philosophie doit entretenir avec cette forme particulière de dogmatisme qu'est le relativisme dogmatique. Puis, nous examinerons la conception straussienne de la prudence du philosophe afin de montrer que les réserves de Strauss quant au relativisme ne sont pas uniquement de nature philosophique, mais également de nature politique. En somme, nous montrerons qu'il y a une distinction entre Strauss le philosophe théorique et Strauss le philosophe soucieux de politique, et que les deux ont des motivations différentes pour attaquer le relativisme dogmatique.

Les remarques de Strauss quant à la nature de la philosophie sont très éclairantes. Malheureusement, il ne les a pas toutes réunies en un même texte. Il n'y a qu'un seul endroit où Strauss aborde longuement le sujet : la fin du texte « Mise au point » dans son livre *De la tyrannie*. À l'exception de ce texte, il n'y a pas d'autre traité de Strauss qui aborde directement et

uniquement la nature de l'activité philosophique en tant que telle et, par conséquent, lorsque Strauss aborde cette question, c'est habituellement incidemment et rapidement, dans une sorte de parenthèse qu'il ferme aussi abruptement qu'il l'a ouverte. Comme le souligne V. Gourevitch, Strauss parle rarement en son nom, et, à l'exception des préfaces et des introductions, « préfère endosser les habits de l'historien et de l'exégète¹. » Et quand il aborde le sujet de la philosophie, il le fait avec réserve et retenue². Il revient donc au lecteur de rassembler par lui-même ces remarques éparses pour arriver à cerner la conception straussienne de la philosophie.

S'il est difficile de comprendre exactement ce en quoi consiste la philosophie zététique présentée par Strauss, c'est entre autres parce que ce dernier ne montre jamais cette philosophie en action et qu'il ne donne aucun exemple de connaissance à laquelle elle arriverait. Pour reprendre les termes de D. Tanguay, « Strauss a évité soigneusement dans toute son œuvre de présenter une thèse métaphysique forte³ », c'est-à-dire « une thèse qui prétend décrire adéquatement la nature du Tout ou de l'Être⁴. » T. Marshall abonde dans ce sens lorsqu'il avance que Strauss n'a pas laissé de « doctrines formelles⁵ ».

3.1. Arguments philosophiques

3.1.1. Conception straussienne de la philosophie

Selon Strauss, le point de départ de la philosophie, c'est la prise de conscience de notre ignorance. Il va même jusqu'à avancer que « la philosophie, au sens original du terme, n'est rien

¹ Victor Gourevitch, « Philosophy and Politics, I », dans *Review of Metaphysics*, vol. 22, n° 1, septembre 1968, p. 61, notre traduction.

² Victor Gourevitch, « Philosophy and Politics, II », dans *Review of Metaphysics*, vol. 22, n° 2, décembre 1968, p. 281.

³ Daniel Tanguay, « Strauss, disciple de Nietzsche? À propos d'une hypothèse récente sur le sens "caché" de l'œuvre de Leo Strauss », dans *Les Études philosophiques*, 2000, n° 1 (janvier-mars), p. 126.

⁴ *Ibid.*

⁵ Terence Marshall, « Leo Strauss, la philosophie et la science politique. II » dans *Revue française de science politique*, vol. 35, n° 5, 1985, p. 837.

d'autre que la connaissance de sa propre ignorance⁶. » Pour Strauss, à partir du moment où le philosophe réalise qu'il est ignorant, il tente de remédier à cette situation et cherche la connaissance. Le philosophe n'est donc pas celui qui connaît la vérité, mais celui qui essaie de la connaître : « La philosophie est essentiellement non pas la possession de la vérité, mais la recherche de la vérité⁷. » Autrement dit, le philosophe est davantage celui qui tend vers la sagesse et vers la « science de tout ce qui existe » (p. 116⁸) que celui qui est parvenu au terme de sa recherche.

Cependant, que le philosophe soit conscient de son ignorance ne signifie pas qu'il soit tout à fait ignorant. En réalisant qu'il est ignorant, il sait au moins que « le caractère de la vérité, du Tout, [lui] échappe⁹. » Et en prenant conscience du rapport de l'homme au Tout mystérieux, il prend aussi conscience du rapport de l'homme aux « problèmes fondamentaux et permanents¹⁰ ». En d'autres termes, en prenant conscience de son ignorance, l'homme sait ce qu'il ne sait pas, à savoir la solution aux problèmes fondamentaux. Pour reprendre les termes de V. Gourevitch, la quête de la connaissance « mène à une conscience des problèmes. Il ne mène pas à leur solution¹¹. » La philosophie est donc la tentative de comprendre le plus profondément possible les problèmes fondamentaux et permanents. Ces problèmes fondamentaux sont, par exemple, la question du meilleur régime, de la meilleure vie et, de manière plus générale, de la nature du Tout (c'est-à-dire la question de la connaissance universelle et totale, de la connaissance de toutes choses, de toutes les natures¹², ce qui veut dire, « de Dieu, du monde et de l'homme¹³ »).

⁶ Leo Strauss, *De la tyrannie*, trad. H. Kern, Paris, Gallimard, coll. « Tel », 1983, p. 316.

⁷ Leo Strauss, *Qu'est-ce que la philosophie politique ?*, trad. O. Sedeyn, Paris, PUF, 1992, p. 17.

⁸ Dans ce chapitre, la pagination entre parenthèses renvoie également à Leo Strauss, *Droit naturel et histoire*, trad. M. Nathan et É. de Dampierre, Paris, Flammarion, 1986.

⁹ Leo Strauss, *Qu'est-ce que la philosophie politique ?*, *op. cit.*, p. 43.

¹⁰ *Ibid.*

¹¹ Victor Gourevitch, « Philosophy and Politics, II », *art. cit.*, p. 299, notre traduction.

¹² *Ibid.*, p. 285.

¹³ Leo Strauss, *Qu'est-ce que la philosophie politique ?*, *op. cit.*, p. 17.

Lorsque le philosophe réalise qu'il est ignorant, il réalise qu'avant le moment de cette remise en question radicale, il prêtait foi à un certain nombre d'opinions concernant ces problèmes fondamentaux, et que, inconsciemment, il avait déjà accepté comme vraies un certain nombre de solutions. Désormais, son travail philosophique consistera donc à se défaire de ses opinions et à chercher la vérité. Strauss formule ainsi cette étape du travail philosophique :

[L]'absence de connaissance du Tout ne signifie pas que les hommes n'ont aucune pensée concernant le Tout : la philosophie est nécessairement précédée par des opinions concernant le Tout. Elle consiste par conséquent à tenter de remplacer les opinions concernant le Tout par des connaissances concernant le Tout¹⁴.

C'est ainsi que Strauss peut affirmer que la philosophie est la « tentative de s'élever de l'opinion à la science¹⁵. » Spécifions que pour lui, la science tel qu'il l'entend dans ce passage et tel que l'entendaient les classiques est identique à la sagesse¹⁶. L'homme qui possède la science possède la sagesse et la connaissance. Pour Strauss, ce point de départ, l'opinion, est fondamental. La philosophie ne se fait pas en doutant radicalement de tout, mais en partant des opinions sur les choses. Strauss prend Socrate pour modèle et rappelle que, « pour découvrir la nature d'une chose, Socrate s'intéressait d'abord aux opinions » (p. 118). Les opinions ne seraient donc pas totalement dépourvues de sens et d'utilité, mais représenteraient « l'accès le plus sûr vers la réalité » (p. 118) et les « vestiges de vérité les plus importants qui soient à notre portée » (p. 118). Au contraire, celui qui prendrait comme point de départ le doute radical et tenterait de se hisser à la connaissance du Tout sans se fier aux opinions sur le Tout aboutirait à une impasse : « [Socrate] sous-entendait que “la mise en doute universelle” de toutes les opinions ne conduirait non pas au cœur de la vérité mais dans le vide » (p. 118). Comme le dit V. Gourevitch : « La philosophie pourrait bien être l'effort soutenu pour transformer l'opinion en savoir, mais elle

¹⁴ *Ibid.*, p. 16.

¹⁵ *Ibid.*, p. 92.

¹⁶ Cf. Leo Strauss, *Études de philosophie politique platonicienne*, Paris, Belin, 1992, p. 52.

n'implique pas une rupture avec les thèmes et les objets de l'opinion. Elle ne peut absolument pas commencer par un doute radical¹⁷. »

Ces opinions dont Strauss défend l'importance peuvent aussi être appelées connaissances pré-scientifiques ou connaissances du sens commun¹⁸. Ainsi, lorsque Strauss défend la validité de la connaissance pré-scientifique, il prend la défense d'une certaine compréhension naturelle du monde comme point de départ adéquat à une compréhension plus profonde de celui-ci. Toujours selon V. Gourevitch, Strauss défend l'idée que « notre expérience ordinaire et "naturelle" est traversée par ce qui semble être des indices d'ordre et de proportion, et que nous ne pouvons nous empêcher de suivre ces indices dans la quête de ce vers quoi ils semblent pointer¹⁹. » La fin du deuxième chapitre de *Droit naturel et histoire* argumente d'ailleurs en faveur d'un retour à une compréhension du monde naturelle et pré-scientifique comme moyen de retrouver un chemin plus sûr vers la vérité :

Car le monde dans lequel nous vivons est déjà un produit de la science, ou en tout cas il est profondément affecté par l'existence de la science. [...] Pour trouver un monde naturel qui soit radicalement pré-scientifique ou pré-philosophique, il faut remonter avant la naissance de la science ou de la philosophie (p. 81).

En somme, Strauss croit que la philosophie ne doit pas transformer la connaissance naturelle du monde pour la remplacer par une connaissance scientifique, mais doit plutôt *parfaire* la connaissance naturelle (p. 81).

Selon Strauss, les questions sur lesquelles se penche la philosophie sont des questions universelles. Le philosophe cherche des réponses universelles à des questions universelles, c'est-à-dire, des standards universellement valides pour juger des choses et résoudre ces grandes questions. Les questions que se pose le philosophe sont universelles, car elles transcendent le

¹⁷ Victor Gourevitch, « Philosophy and Politics, II », *art. cit.*, p. 294, notre traduction.

¹⁸ *Ibid.*, p. 292.

¹⁹ *Ibid.*, p. 293, notre traduction.

temps²⁰. Elles sont également universelles en ce sens qu'elles ne s'occupent pas de phénomènes individuels, mais cherchent à remonter au général à partir du particulier²¹. Elles s'adressent à l'homme en tant qu'homme. Tout homme qui réfléchit adéquatement, peu importe sa situation dans le temps, devrait avoir accès, si la philosophie est possible, à ces questions universelles. Cela explique le long dialogue que Strauss a entretenu avec l'historicisme, cette thèse attaquant l'idée que l'homme puisse saisir quoi que ce soit d'éternel, qu'il s'agisse de questions, de réponses ou de standards :

[Les formes les plus réfléchies de l'historicisme] affirment que toute réponse à ces questions, toute tentative pour les clarifier ou les examiner, et en fait toute formulation précise que l'on peut en donner, seront "historiquement conditionnées", c'est-à-dire resteront dépendantes de la situation spécifique dans laquelle elles sont effectuées²².

Toutefois, déterminer la réponse de Strauss à l'historicisme et à la question « l'homme a-t-il accès à des questions et des réponses universelles ? » déborderait le cadre de ce mémoire.

Une autre caractéristique du philosophe, selon Strauss, est qu'il cherche la nature, par opposition à la tradition et à l'ancestral. Si « [l]a vie d'avant la philosophie se caractérise par l'identification primitive du bien et de la tradition ancestrale » (p. 85), la philosophie cherche ce qui est bon par nature, et non selon une tradition ancestrale. Ainsi, on peut dire que la philosophie, en cherchant ce qui est bon par nature, et donc en cherchant le droit naturel, remet en question l'autorité : « [L]a notion du droit naturel ne peut pas apparaître tant que l'autorité n'est pas contestée » (p. 86). En effet, avant l'apparition de la philosophie, une tradition ancestrale revêt un certain caractère divin. La tradition est suivie et obéie parce que l'on croit qu'elle vient d'une autorité supérieure à l'homme. Comme le dit Strauss, « on ne peut raisonnablement assimiler ce qui est bon à ce qui est ancestral si l'on n'admet pas que les ancêtres étaient en tous points supérieurs à "nous", et donc à tous les simples mortels » (p. 85). C'est ainsi que l'autorité

²⁰ Leo Strauss, *Qu'est-ce que la philosophie politique ?*, op. cit., p. 62.

²¹ *Ibid.*, p. 59.

²² *Ibid.*, p. 62.

des ancêtres est garantie par le fait qu'ils sont perçus comme des dieux, des fils de dieux ou des disciples de dieux. Le philosophe est celui qui part de ces opinions sur les « choses premières » (par exemple, l'origine du monde) et qui les remet en question, qui discute à leur sujet, parce qu'il a réalisé que les opinions des hommes sur les « choses premières » varient selon les peuples. Non seulement elles varient, mais elles se contredisent parfois fortement. Le philosophe est celui qui, en prenant conscience de ces contradictions, réalise que l'autorité pourrait se tromper et que c'est à lui-même de chercher les réponses concernant les « choses premières ». Dans l'esprit de Strauss, « [l']autorité ne garantit plus désormais quelle est la bonne manière. Celle-ci devient matière à discussion, elle fait l'objet d'une investigation » (p. 87). Ainsi, si, comme nous l'avons affirmé plus haut, le philosophe prend pour point de départ les opinions des hommes sur le monde, il vise également à remettre celles-ci en question lorsqu'il réalise que ce qui est perçu bon l'est peut-être seulement par convention et non par nature.

Selon Strauss, lorsqu'un philosophe se penche sur les questions fondamentales, il cherche à y répondre d'une manière particulière. Il vise à éviter tant à se montrer dogmatique qu'à être sceptique. La voie qu'il veut emprunter se situe entre ces deux extrêmes, et Strauss la nomme voie zététique, du grec zêtetis, qui signifie recherche, inspection ou recherche philosophique. V. Gourevitch expliquera cette volonté de trouver la voie mitoyenne par le fait que « [b]ien que nous n'en sachions pas assez pour être dogmatiques, nous en savons trop pour être sceptiques²³. » Il tient cette idée de Strauss :

Ce que Pascal dit, dans une intention anti-philosophique, au sujet de l'impuissance du dogmatisme et du scepticisme, est actuellement la seule justification possible de la philosophie qui, comme telle, n'est ni dogmatique ni sceptique et encore moins "décisionniste", mais zététique (ou sceptique au sens originel du terme)²⁴.

²³ Victor Gourevitch, « Philosophy and Politics, II », *art. cit.*, p. 299, notre traduction.

²⁴ Leo Strauss, *De la tyrannie*, *op. cit.*, p. 316.

En d'autres termes, le philosophe tel que l'entend Strauss sait qu'il en connaît assez pour ne pas conclure à l'échec total de sa recherche, mais il a aussi, en même temps, la vive conscience qu'il lui faudrait en savoir beaucoup plus avant de déclarer achevée sa quête. T. Marshall écrit que le philosophe combine la modération et la fougue, c'est-à-dire qu'il fait « l'union paradoxale de l'esprit critique et de l'envie d'apprendre²⁵ », ce qui le pousse à être toujours insatisfait des résultats de sa recherche de la vérité tout en conservant l'espoir que cette quête en vaut la peine, qu'elle n'est pas vaine. Rappelons-nous que la philosophie, pour Strauss, est davantage une recherche de la vérité qu'une possession de celle-ci. Selon N. Behnegar, Strauss prend ainsi pour modèle le scepticisme socratique²⁶, car Socrate, tout en ayant plusieurs intuitions et opinions fortes au sujet des choses, du monde, du Tout, renouvelait sans cesse son aveu d'ignorance et ne cessait jamais de chercher les réponses aux questions qui le taraudaient. En somme, le philosophe tel que l'entend Strauss doit éviter deux certitudes dans sa quête de la vérité : la certitude de l'échec (scepticisme) et la certitude de la réussite (dogmatisme).

Lorsque le philosophe se penche sur les questions fondamentales, il examine les solutions possibles, les alternatives fondamentales. Par exemple, en se questionnant sur la notion de la justice, il passe en revue les différentes conceptions possibles de la justice, et s'affaire à comprendre réellement et profondément chacune de ces visions. Ce faisant, il réalise non seulement qu'elles sont différentes, mais qu'elles s'opposent. Or, le philosophe qui se penche sur ces conceptions opposées de la justice, et donc sur ces visions opposées du Tout, n'a aucune garantie que son travail le mènera jusqu'à la décision, c'est-à-dire jusqu'à départager ces visions pour identifier parmi celles-ci la meilleure ou la plus vraie : « Rien ne permet d'affirmer que cette recherche de l'articulation adéquate [du Tout] mène jamais au-delà de l'appréhension des

²⁵ Terence Marshall, « Leo Strauss, la philosophie et la science politique. II » *art. cit.*, p. 813.

²⁶ Nasser Behnegar, « Leo Strauss's Confrontation with Max Weber : A Search for a Genuine Social Science », dans *Review of Politics*, vol. 59, n° 1, 1997, p. 101.

alternatives fondamentales : rien ne garantit que la philosophie dépassera jamais légitimement le stade de la *disputatio* pour atteindre celui de la décision » (p. 119). Dans *De la tyrannie*, Strauss va même jusqu'à avancer :

[L]e philosophe cesse d'être un philosophe au moment où sa "certitude subjective" de la vérité d'une solution devient égale à sa conscience des problèmes ou au moment où la "certitude subjective" d'une solution devient plus forte que la conscience qu'il peut avoir du caractère problématique de cette solution²⁷.

En d'autres termes, le philosophe peut pencher en faveur d'une des solutions possibles à une question fondamentale, mais il ne doit jamais trancher (Strauss écrit qu'« [à] ce moment, un sectaire est né²⁸ »). Strauss avoue toutefois qu'« [i]l est impossible de penser à ces problèmes sans être attiré vers une solution, vers l'une ou l'autre des quelques rares solutions typiques²⁹. » D'ailleurs, il concède, dans la « Preface to the 7th impression (1971) » que, malgré l'évolution de sa pensée depuis la parution de *Droit naturel et histoire* (1953), « [r]ien de ce que j'ai appris n'a ébranlé ma tendance à préférer le "droit naturel", particulièrement dans sa forme classique, au relativisme dominant, qu'il soit positiviste ou historiciste³⁰. » Ainsi, entre les diverses conceptions contradictoires de la justice, Strauss penche en faveur du droit naturel, mais ne va jamais jusqu'à décider formellement en faveur de cette conception. Il s'agit simplement d'une « tendance à préférer ».

Dans le premier chapitre du présent mémoire, nous avons exposé la thèse wébérienne de la guerre des valeurs. À ce stade-ci de notre discussion de la conception straussienne de la philosophie, nous ne pouvons manquer de remarquer que l'opinion de Strauss sur l'affrontement entre les alternatives fondamentales des questions essentielles se rapproche sensiblement de la thèse de la guerre des valeurs ultimes défendue par Weber. Non seulement les conceptions

²⁷ Leo Strauss, *De la tyrannie*, *op. cit.*, p. 317.

²⁸ *Ibid.*

²⁹ *Ibid.*, p. 316.

³⁰ Leo Strauss, *Natural Right and History*, Chicago, University of Chicago Press, 1965, p. vii, notre traduction.

différentes de la justice sont rivales, mais le philosophe ne réussit peut-être jamais à les départager. Nous reviendrons plus loin sur les points de ressemblance entre Strauss et Weber.

Ce refus de trancher en faveur de l'une ou l'autre des solutions possibles oblige le philosophe, pour qu'il demeure philosophe, à ne jamais se fatiguer de penser. Il est toujours en mouvement et jamais en repos, car la conscience de son ignorance vient toujours le pousser à continuer sa quête de la vérité. Ce mouvement constant l'empêche de devenir dogmatique au sens où l'entend Strauss, qui rappelle ce mot de Lessing : le dogmatisme serait ce penchant à « identifier l'objet de notre pensée avec l'endroit où nous devenons fatigués de penser³¹. »

Le fait de veiller sans cesse à se maintenir entre le scepticisme et le dogmatisme peut tendre à conclure que la philosophie est un exercice futile. En effet, quelle connaissance serait susceptible de satisfaire celui qui cherche uniquement à renouveler constamment son aveu d'ignorance et qui cherche davantage à se poser les questions fondamentales qu'à trouver une réponse ? Si la philosophie est davantage la recherche de la vérité que la possession de la vérité, à quoi bon y consacrer sa vie ? Selon Strauss, le fait que le philosophe n'a aucune garantie qu'il parviendra à répondre aux questions fondamentales ne rend pas son activité philosophique inutile :

Il se peut, en ce qui regarde les réponses possibles à ces questions, que les arguments soient toujours plus ou moins en équilibre, et par conséquent que la philosophie ne dépassera jamais le niveau de la discussion ou de la contestation sans parvenir jamais à l'étape de la décision. La philosophie n'en serait pas pour autant futile³².

Comme le souligne Strauss ailleurs, « [e]n dépit de son élévation ou de sa noblesse, la philosophie pourrait paraître comparable au châtement de Sisyphe ou laide, lorsque l'on oppose sa fin à ce qu'elle accomplit effectivement³³. » Et en effet, puisque le philosophe vise à connaître les réponses aux plus grandes questions que puisse se poser l'homme et qu'il aboutira

³¹ Lettre de Lessing à Mendelssohn du 9 janvier 1771, citée dans Leo Strauss, *Droit naturel et histoire*, *op. cit.*, p. 32.

³² Leo Strauss, *Qu'est-ce que la philosophie politique ?*, *op. cit.*, p. 17.

³³ *Ibid.*, p. 44.

probablement seulement à une conscience plus claire de ces problèmes et à un aveu d'ignorance, il faut avouer qu'il y a une disproportion entre la fin visée et le résultat accompli. Mais Strauss ajoute que grâce à l'*eros* philosophique, la philosophie demeure satisfaisante : « [E]lle est nécessairement accompagnée, soutenue et élevée par *eros*³⁴. » L'*eros* philosophique « est ce mouvement qui porte l'âme vers la connaissance et la sagesse³⁵. » En d'autres termes, l'âme est poussée d'elle-même vers la connaissance et la sagesse, et obéir à ce mouvement est plaisant en soi, puisque c'est répondre à un penchant naturel à l'homme.

3.1.2. Dangers du relativisme dogmatique pour la pensée

À présent que la conception straussienne de la philosophie a été exposée, nous pouvons nous en servir pour clarifier l'opinion de Strauss face au relativisme de Weber. Selon Strauss, non seulement le philosophe doit, comme Socrate, éviter à la fois le scepticisme et le dogmatisme, mais, puisque le dogmatisme se décline lui-même sous deux formes, à savoir l'absolutisme et le relativisme, il doit prendre soin de les éviter toutes deux. L'absolutiste est celui qui, dans sa tentative de répondre aux questions fondamentales, se montre convaincu d'une réponse bien précise. Bref, il soutient dogmatiquement qu'une réponse particulière est *la* bonne réponse à une question fondamentale. Par exemple, un absolutiste pourrait prétendre que *la* bonne réponse à la question de la justice est le droit naturel. Le relativiste, quant à lui, est celui dont la tentative de répondre aux questions fondamentales mène à la conclusion que toutes les réponses se valent, qu'il est impossible de trancher en faveur de l'une ou de l'autre, car il n'existe aucun critère pour départager les diverses réponses possibles. Il se distingue du sceptique en ceci qu'il avance, lui, la thèse de l'inexistence d'un tel critère, tandis que le sceptique avance simplement

³⁴ *Ibid.*

³⁵ Daniel Tanguay, « Strauss, disciple de Nietzsche? À propos d'une hypothèse récente sur le sens "caché" de l'œuvre de Leo Strauss », *art. cit.*, p. 127.

qu'il est impossible d'avancer quelque thèse que ce soit. Ce dernier ne sait pas davantage si la quête de la vérité aboutit au relativisme ou à l'absolutisme. Strauss écrit que Platon et Aristote ont réussi, dans l'élaboration de leur conception de la justice, à éviter « les abîmes également redoutables du "relativisme" et de "l'absolutisme" » (p. 149). La version originale se lit ainsi : « Both avoided the Scylla of "absolutism" and the Charybdis of "relativism"³⁶. » Selon N. Behnegar, puisque Strauss identifie Charybde avec le relativisme, on peut conclure, à la lumière du passage de l'Odyssée auquel cette comparaison fait référence, que le relativisme est pour Strauss un pire vice intellectuel que l'absolutisme³⁷, qu'il est plus redoutable, et donc, qu'il faut s'en méfier davantage. Ceci serait peut-être dû au fait que le relativisme tend à tuer la réflexion philosophique dans l'œuf en posant d'avance comme impossible, en raison de la relativité des valeurs, la quête de la vérité concernant le bien. Au moins, l'absolutisme avance des thèses métaphysiques fortes qui peuvent entrer en contradiction avec notre expérience du monde et, ainsi, permettre à un homme de s'engager dans la quête de la vérité plus facilement que le relativisme. N. Behnegar ajoute également que Strauss est d'avis que le vice du relativisme est clairement celui qui est le plus tentant au moment où il écrit³⁸. C'est-à-dire que l'opinion ambiante, la *doxa*, est alors davantage d'allégeance relativiste qu'absolutiste. Par le passé, lorsque l'opinion ambiante prêtait foi à des thèses métaphysiques fortes, comme lorsque le christianisme était encore influent et régissait toutes les couches de la société, la *doxa* était alors absolutiste. Il n'y avait qu'une vérité admise officiellement. À l'époque de Strauss cependant, l'heure est au relativisme, à la distinction entre faits et valeurs et à la fustigation de toute

³⁶ Leo Strauss, *Natural Right and History*, *op. cit.*, p. 162.

³⁷ Nasser Behnegar, « Leo Strauss's Confrontation with Max Weber : A Search for a Genuine Social Science », *art. cit.*, p. 105.

³⁸ *Ibid.*

personne qui voudrait affirmer la supériorité objective d'une valeur ou d'une culture sur une autre.

Nous commençons à percevoir l'opinion réelle de Strauss au sujet du relativisme : pour lui, le relativisme est une forme de dogmatisme, et donc une forme de vice intellectuel. Strauss le philosophe théorique (que nous distinguerons plus loin de Strauss le philosophe soucieux de politique) veille d'abord à préserver la pensée du vice qui est présentement le plus en vogue, le relativisme dogmatique. La première raison pour attaquer Weber, la raison philosophique, est donc qu'aujourd'hui, le relativisme ayant pris trop d'importance, il est devenu très difficile pour un être humain de remettre en question cette *doxa* et de s'en affranchir pour viser la voie délicate entre scepticisme et dogmatisme. Mais pourquoi Strauss se montre-t-il parfois absolutiste, en prétendant par exemple que le droit naturel est la bonne réponse à la question de la justice, et pourquoi ne défend-il pas constamment la voie zététique ? C'est que Strauss, réaliste, comprend qu'il est plus facile de faire adopter à ses lecteurs le vice inverse au relativisme, l'absolutisme, que de leur faire adopter la délicate voie zététique. Il y a fort à parier que si Strauss avait vécu dans des temps d'allégeance absolutiste, il aurait défendu la voie relativiste pour remettre en question l'absolutisme de ses contemporains et donner la chance à ceux qui le désirent de s'affranchir de l'opinion ambiante et de devenir de libres penseurs. Pour expliquer cette tactique, N. Behnegar avance l'idée que Strauss suit la suggestion d'Aristote, selon laquelle nous devrions, pour maximiser nos chances de devenir vertueux, préférer le vice qui nous est le moins attrayant³⁹. Prenons par exemple le courage, qui est le juste milieu entre la peur et l'audace⁴⁰. Aristote écrit que, le juste milieu étant un sommet difficile d'accès, nous pouvons nous en tenir simplement à « nous porter vivement dans le sens opposé à celui où nous nous sentions

³⁹ *Ibid.*

⁴⁰ Aristote, *Éthique de Nicomaque*, Paris, Garnier-Flammarion, 1965, p. 78.

entraînés⁴¹. » Ainsi, pour le lâche qui veut s'approcher du courage, il sera plus facile, pour s'approcher de ce juste milieu, d'essayer d'être plus téméraire que d'essayer simplement d'être courageux. Dans ce cas, en visant au-delà de son but, cet homme aura plus de chances de l'atteindre, et Aristote compare cette technique à celle des hommes qui, pour redresser une branche tordue, la plient dans le sens contraire⁴². C'est avec ceci en tête que Strauss « rend sa critique du relativisme plus prononcée que sa critique de l'absolutisme⁴³. » Mais il ne faut pas aller jusqu'à croire que Strauss lui-même est absolutiste : « [S]a critique polémique du relativisme est provisoire et est subordonnée à sa visée ultime, l'affranchissement vis-à-vis de tous les dogmatismes⁴⁴. » En somme, même si Strauss, comme nous l'avons vu, semble parfois avancer la thèse qu'il est aisé de juger des choses et de connaître le droit naturel, il n'est pas, en dernière analyse, un absolutiste. Il ne se fait que provisoirement le défenseur de cette thèse, afin de contrebalancer l'influence du relativisme, qu'il juge trop grande à son époque.

Toutefois, une question subsiste toujours : pourquoi faire de Weber la figure de proue du relativisme et l'attaquer de la sorte puisque nous avons vu, dans notre premier chapitre, que la position de Weber est plus nuancée et n'est aucunement coupable d'une quelconque forme de dogmatisme ? C'est que Strauss se soucie davantage de la manière dont ont été reçues les thèses de Weber que de la véritable interprétation de celles-ci. En d'autres termes, même si Weber lui-même, comme on l'a vu, défend une position nuancée et se montre déchiré entre l'appel de la science et le constat du relativisme et du conflit des valeurs, ce n'est pas ainsi qu'il est perçu. La réception de ses thèses s'est accompagnée d'une simplification de celles-ci, et cela se voit dans le fait que ses successeurs en sociologie sont dogmatiquement relativistes : « [L]a science sociale

⁴¹ *Ibid.*, p. 60.

⁴² *Ibid.*

⁴³ Nasser Behnegar, « Leo Strauss's Confrontation with Max Weber : A Search for a Genuine Social Science », *art. cit.*, p. 105, notre traduction.

⁴⁴ *Ibid.*, notre traduction.

d'aujourd'hui admet et même proclame son incapacité à valider aucun jugement de valeur⁴⁵. » Le fait que Strauss, en critiquant le relativisme, a davantage en tête la manière dont a été reçue et comprise l'œuvre de Weber que sa véritable interprétation est visible dans un passage énigmatique de *Droit naturel et histoire* que nous avons déjà souligné dans notre deuxième chapitre. Rappelons-nous qu'à un certain moment, dans le deuxième chapitre de *Droit naturel et histoire*, Strauss avance sa deuxième accusation, selon laquelle Weber n'est pas lui-même un nihiliste irresponsable, mais qu'il essaie de l'éviter en prêtant foi à une forme plus noble de nihilisme, quoiqu'en bout de ligne, cette tentative soit un échec. Tout de suite après cette dernière interprétation de la thèse de Weber, Strauss montre comment cette seconde accusation pourrait être réfutée. Mais cette réfutation est abandonnée aussi soudainement qu'elle est soulevée, et Strauss justifie cet abandon en avançant que la nouvelle interprétation sur laquelle se base cette réfutation n'est pas celle qui domine « les sciences sociales d'aujourd'hui » (p. 56). En d'autres termes, Strauss affirme ici clairement que ce qui l'intéresse réellement, c'est de critiquer les thèses de Weber telles qu'elles sont interprétées par la sociologie contemporaine, et non les véritables interprétations de celles-ci. Cette manière d'interpréter un penseur à partir de la manière dont ont été reçues ses œuvres jurerait avec la manière dont Strauss s'y prend pour interpréter les autres penseurs abordés dans *Droit naturel et histoire*. Comme le souligne N. Behnegar, « [b]ien que les interprétations que Strauss donne de Platon, par exemple, se penchent exclusivement sur la pensée de Platon et non sur le platonisme, son traitement de Weber est guidé au moins en partie par l'absorption, par "les sciences sociales d'aujourd'hui", de la doctrine de Weber⁴⁶. » Behnegar conclut ainsi que Strauss, au moyen de cette critique de Weber, viserait

⁴⁵ Leo Strauss, *Nihilisme et politique*, trad. et prés. O. Sedeyn, Paris, Payot & Rivages, coll. « Bibliothèque Rivages », 2001, p. 96.

⁴⁶ Nasser Behnegar, « Leo Strauss's Confrontation with Max Weber : A Search for a Genuine Social Science », *art. cit.*, p. 103, notre traduction.

davantage à critiquer les sciences sociales contemporaines : « La critique straussienne de Weber semble donc faire partie de sa polémique contre la science sociale contemporaine⁴⁷. » En somme, dans ce second chapitre de *Droit naturel et histoire*, il faut s'attendre à voir Strauss critiquer davantage la position relativiste des sciences sociales contemporaines que les véritables thèses de Weber.

Ainsi, c'est davantage contre le relativisme simpliste et dogmatique que Strauss s'insurge. Ce relativisme serait dangereux pour la pensée car celle-ci, sous son influence, n'adopterait plus la bonne attitude dans sa quête de la vérité. Pour se maintenir dans la voie mitoyenne entre scepticisme et dogmatisme, il faut un « mariage du courage et de la modération⁴⁸ », c'est-à-dire qu'il faut chercher la vérité avec vigueur tout en conservant l'esprit critique nécessaire pour se modérer et garder à l'esprit que l'on n'a sûrement pas encore atteint la vérité. On pourrait alléguer que, selon Strauss, les penseurs actuels sont trop modérés et ne sont plus assez courageux, qu'ils sont découragés de trouver la vérité en matière de morale avant même d'avoir effectué une réelle enquête à ce sujet. En conséquence, ils deviennent indifférents aux questions de morale et ne cherchent plus à les résoudre :

L'habitude de considérer les phénomènes sociaux ou humains sans porter de jugements de valeur a une influence corrosive sur n'importe quelle préférence. Plus nous sommes sérieux en tant que spécialistes de science sociale, plus complètement nous cultivons en nous un état d'indifférence envers quelque but que ce soit, ou d'absence de but, un état de dérive, un état que l'on peut appeler nihilisme⁴⁹.

On pourrait ainsi dire que le relativisme simpliste et dogmatique empêche les hommes de se poser sérieusement certaines questions fondamentales (celles qui concernent le bien), car ils acceptent sans remettre en question l'opinion que ces questions ne se résolvent pas.

⁴⁷ *Ibid.*, notre traduction.

⁴⁸ Leo Strauss, *Qu'est-ce que la philosophie politique ?*, *op. cit.*, p. 44.

⁴⁹ *Ibid.*, p. 24.

Or, immédiatement après, Strauss nuance ces propos, et avance que la « neutralité éthique » du sociologue ne mène pas vraiment au nihilisme, mais plutôt à un conformisme vulgaire. Le sociologue n'est pas vraiment détaché de toutes considérations pratiques et morales : par exemple, il est « sincèrement dévoué à la démocratie⁵⁰ ». Ce que Strauss déplore plus précisément n'est donc pas que la neutralité éthique du sociologue le mène au nihilisme, mais qu'elle le mène au conformisme en le faisant adopter sans examen rigoureux les valeurs qui sont adoptées par ses contemporains, comme la démocratie. En d'autres termes, lorsqu'il se pose des grandes questions, comme la question du meilleur régime, le sociologue n'adopte pas cette attitude typiquement straussienne de tension entre les différentes alternatives possibles (démocratie, aristocratie, monarchie, etc.), mais il avance tout simplement que l'on ne peut prouver la bonté de la démocratie :

Lorsqu'il dit que la démocratie est une valeur qui n'est pas évidemment supérieure à la valeur opposée, il ne veut pas dire qu'il est attiré par la solution qu'il rejette, ou que son cœur ou son esprit est déchiré entre des solutions qui sont en elles-mêmes également attirantes. Sa "neutralité éthique" est si loin d'être un nihilisme ou de conduire au nihilisme qu'elle n'est guère qu'un alibi pour l'absence de pensée et la vulgarité : en disant que la démocratie et la vérité sont des valeurs, il dit en fait que l'on ne doit pas penser les raisons qui font que ces choses sont bonnes, et qu'il est capable, aussi bien que n'importe qui d'autre, de se soumettre aux valeurs adoptées et respectées par sa société⁵¹.

Ainsi, le relativisme dogmatique menacerait tout de même la pensée, selon Strauss, mais pas en ce sens qu'elle la mène vers le nihilisme, mais plutôt en ce sens qu'elle la mène vers le conformisme et la paresse intellectuelle. La conséquence finale serait une perte d'intérêt pour les questions fondamentales, ou du moins, une absence de réelle interrogation à leur sujet, en raison d'une trop grande modération et d'un manque de courage philosophique.

⁵⁰ *Ibid.*, p. 25.

⁵¹ *Ibid.*, p. 26.

3.2. Arguments politiques

3.2.1. Conception straussienne de la prudence du philosophe et dangers du relativisme dogmatique pour la société

Nous avons avancé précédemment que l'on peut effectuer une distinction entre Strauss le philosophe théorique et Strauss le philosophe soucieux de politique. C'est que Strauss a une conception bien précise du rôle politique que doit jouer le philosophe. Il ne se soucie pas uniquement de la vérité et de la préservation de la pensée contre les vices intellectuels qui nuiraient à celle-ci : il est également un homme soucieux de politique conscient qu'un philosophe a aussi une influence politique. Comme nous le verrons, ceci explique pourquoi ce qui est dit à la surface d'un texte de Strauss contredit souvent les thèses plus profondes que l'on peut y trouver. Selon V. Gourevitch, Strauss a un souci du bien public qui le mène à « cacher du public les opinions qui, selon lui, seraient dangereuses si elles étaient dévoilées au grand jour⁵². » Strauss dit : « [u]tilité et vérité sont deux choses entièrement différentes » (p. 18), et, selon V. Gourevitch, il s'astreint à essayer de respecter ces deux idéaux dans ses écrits⁵³, c'est-à-dire qu'il veut que ses écrits soient utiles politiquement tout en permettant à ceux qui cherchent la vérité d'y trouver un certain nombre d'indices pour les guider dans leur quête.

Ainsi, en plus d'avoir une conception de la philosophie qui explique sa réticence, sur le plan théorique, vis-à-vis de la thèse de Weber, Strauss a également une conception de la prudence du philosophe qui explique pourquoi le chapitre de *Droit naturel et histoire* consacré au relativisme est aussi énigmatique et contradictoire.

⁵² Victor Gourevitch, « Philosophy and Politics, I », *art. cit.*, p. 62, notre traduction.

⁵³ *Ibid.*

À la surface de la majeure partie du texte du deuxième chapitre de *Droit naturel et histoire*, Strauss paraît absolutiste. Il entame en effet ce chapitre en défendant l'opinion qu'il est aisé de poser des jugements de valeur et ce n'est qu'à la fin, au moment de discuter le problème des conflits de valeurs ultimes, qu'il se ravise. En somme, Strauss commence par défendre l'idée que le droit naturel est à la portée de tout homme qui possède un peu de bon sens. Précédemment, pour expliquer la posture absolutiste de Strauss, nous avons avancé l'hypothèse suivante : il semble plus facile à Strauss de faire adopter à ses lecteurs le vice inverse au relativisme, l'absolutisme, que de leur proposer la voie délicate entre scepticisme et dogmatisme. Mais cela n'explique pas tout. Strauss ne se soucie pas uniquement de préserver la pensée de la menace du relativisme ; il est également motivé par des raisons politiques. En effet, Strauss le philosophe soucieux de politique, qui est distinct de Strauss le philosophe théorique, se soucie de l'influence qu'un texte peut avoir sur le peuple en général. Il a donc de nouvelles raisons, politiques cette fois, de s'opposer au relativisme de Weber et de proposer, pour le remplacer, une thèse absolutiste voulant que le droit naturel soit à la portée du sens commun. Selon ces nouvelles raisons, le relativisme est à combattre non pas en raison de son influence délétère sur la pensée de celui qui cherche la vérité, mais en raison de ses effets sur la société : Strauss ne voit pas d'un bon œil qu'un peuple entier se mette à douter de ses propres intuitions concernant le bien et ainsi de perdre ses repères pour la vie pratique.

Strauss est d'avis que le relativisme de la science qui suit la voie de la neutralité éthique n'est pas seulement dommageable d'un point de vue théorique, mais également du point de vue politique : « [L]a communauté politique ne peut tolérer une science politique moralement "neutre", qui tendrait par conséquent à relâcher l'emprise des principes moraux sur les esprits de

ceux à qui elle s'adresse⁵⁴. » Le relativisme est donc à combattre en raison de son influence néfaste sur les opinions du peuple à propos du bien. Alors, pourquoi Strauss se fait-il provisoirement l'avocat de la position absolutiste au lieu de déclarer ouvertement que le relativisme doit être remplacé par la voie philosophique zététique ? C'est que, selon lui, le relativisme et la philosophie comportent des dangers pour la société. Il est conséquemment plus prudent d'essayer de remplacer l'opinion relativiste par l'opinion absolutiste que de se faire l'apôtre de la philosophie zététique. Strauss a longuement abordé dans ses oeuvres la question du conflit entre le philosophe et la cité. Selon V. Gourevitch, ce conflit est inévitable « parce que la cité ne peut s'empêcher d'avoir des opinions sur — et le philosophe ne peut s'empêcher d'examiner — les cieux au-dessus et la terre au-dessous⁵⁵. » En d'autres termes, le philosophe, en remettant en question les opinions de la société, menace de dissoudre ce qui en assure la cohésion :

[L]a philosophie ou la science, l'activité la plus haute de l'homme, est la tentative de remplacer une opinion concernant "toutes choses" par une connaissance de "toutes choses" ; mais l'opinion est l'élément de la société ; la philosophie ou la science est par conséquent la tentative de détruire l'élément dans lequel vit la société, et ainsi, elle met en péril la société⁵⁶.

Pour reprendre les termes de V. Gourevitch : « [E]n s'engageant dans sa quête, la philosophie doit nécessairement remettre en question la valeur de tout ce qui tient à cœur aux hommes et la véracité de ce en quoi ceux-ci croient. Elle doit remettre en question toute autorité et donc l'autorité de la vie sociale et politique en général et de sa propre communauté politique en particulier⁵⁷. » Strauss est donc conscient du danger⁵⁷ que peut représenter la philosophie pour la société. Il est également conscient que la philosophie et le relativisme incarnent tous deux une menace pour elle, la première en remettant en question toutes les opinions qui assurent sa

⁵⁴ Leo Strauss, *Qu'est-ce que la philosophie politique ?*, *op. cit.*, p. 90.

⁵⁵ Victor Gourevitch, « Philosophy and Politics, II », *art. cit.*, p. 293, notre traduction.

⁵⁶ Leo Strauss, *Qu'est-ce que la philosophie politique ?*, *op. cit.*, p. 213.

⁵⁷ Victor Gourevitch, « Philosophy and Politics, I », *art. cit.*, p. 66, notre traduction.

cohésion et la seconde en remettant en question ses opinions sur le bien. C'est pourquoi, en critiquant le relativisme, il ne place pas à l'avant-plan sa défense de la philosophie zététique, mais se fait plutôt, à la surface de son texte, le défenseur de l'absolutisme : il s'agit là d'une opinion forte sur le bien qui pourrait s'opposer à l'influence du relativisme.

Ceci ne signifie pas que Strauss n'accorde, personnellement, aucun crédit à la thèse absolutiste. Au contraire, comme nous l'avons déjà souligné, Strauss avoue pencher en faveur de la thèse du droit naturel : dans la préface à la septième impression de *Droit naturel et histoire*, Strauss écrit qu'entre la parution originale de *Droit naturel et histoire* (1953) et 1971, l'année où il rédige cette courte préface, « [r]ien de ce que j'ai appris n'a ébranlé ma tendance à préférer le "droit naturel", particulièrement dans sa forme classique, au relativisme dominant, qu'il soit positiviste ou historiciste⁵⁸. » En somme, Strauss avoue explicitement que sa défense du droit naturel repose sur une simple préférence. Il n'y a donc pas une contradiction si nette entre l'opinion de Strauss et la surface de son texte. Sa défense du droit naturel ne relève cependant pas d'une quelconque forme d'hypocrisie. Comme le souligne D. Tanguay : « Comprendre Strauss, c'est finalement revenir à la surface des textes et non postuler un quelconque sens caché qui exprimerait le véritable sens de sa pensée, tout en contredisant ce qui est accessible à la simple surface du texte⁵⁹. » En d'autres termes, si Strauss le philosophe théorique avoue ne pas savoir quelle est la réponse à la question de la justice, Strauss le philosophe soucieux de politique, qui tient compte des conséquences pratiques de ses actes, considère que la voie de l'absolutisme et du droit naturel est la moins susceptible de nuire à la société. Pour le dire autrement, selon le critère de la vérité, il est peut-être impossible de départager le relativisme et la doctrine du droit naturel,

⁵⁸ Leo Strauss, *Natural Right and History*, *op. cit.*, p. vii, notre traduction.

⁵⁹ Daniel Tanguay, « Strauss, disciple de Nietzsche? À propos d'une hypothèse récente sur le sens "caché" de l'œuvre de Leo Strauss », *art. cit.*, p. 122.

et il est fort possible que Strauss lui-même n'ait jamais réussi à le faire, mais selon le critère de l'utilité, il peut être possible de le faire. Strauss écrit à ce sujet :

Que nous ayons sérieusement besoin du droit naturel ne prouve pas que ce besoin puisse être satisfait. Un désir 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 vraie (p. 18).

Pour les besoins de la philosophie, Strauss tend à critiquer les mythes salutaires, mais pour les besoins de la politique, son attitude vis-à-vis de ceux-ci est entièrement différente. Strauss ne considère donc pas uniquement le critère du vrai lorsqu'il décide de défendre une thèse.

On pourrait invoquer un autre argument pour expliquer la position de Strauss face au relativisme : les conséquences de cette doctrine pourraient s'avérer plus graves qu'il n'y paraît de prime abord. Le relativisme pourrait faire davantage que simplement détruire les opinions des hommes concernant le bien. Il pourrait aller jusqu'à encourager un peuple entier à désirer la destruction des principes de la civilisation en tant que telle. Strauss, dans une conférence qu'il a prononcée sur le nihilisme allemand, montre qu'il connaît bien les conséquences que le relativisme, poussé au bout de sa logique, peut entraîner⁶⁰. Lorsque Strauss s'inquiète de la montée du relativisme et du nihilisme dans la société américaine, il le fait donc en connaissance de cause. Il ne s'agit pas d'une peur spéculative, mais bien d'une peur basée sur une expérience de première main des conséquences que peut entraîner une méfiance généralisée vis-à-vis de la raison et de la science.

Selon Strauss, le nihilisme est toujours susceptible de faire comme il a fait en Allemagne entre les deux guerres mondiales, c'est-à-dire prendre assez d'ampleur pour convaincre un peuple entier, et particulièrement les jeunes, que les principes de la civilisation moderne doivent être

⁶⁰ Rappelons (cf. INTRODUCTION, p. 1, note 1) que nous utilisons indistinctement les termes « relativisme » et « nihilisme », car nous leur avons attribué une définition identique.

rejetés, même si l'on ne sait pas exactement par quoi ils devraient être remplacés⁶¹. Les nihilistes allemands considéraient que la civilisation occidentale était en déclin car sa morale manquait de grandeur. En effet, selon eux, les expressions suivantes : « soulager la condition de l'homme ; protéger les droits de l'homme ; le plus grand bonheur possible pour le plus grand nombre possible⁶² » montrent bien que la morale moderne manque de *sérieux*. C'est ainsi que Strauss souligne le fait que le nihilisme allemand était d'abord une « protestation morale⁶³ », protestation devant la marche de leur pays vers la société ouverte alors qu'il leur semblait que le bien ne pouvait se trouver que dans la société close, c'est-à-dire dans une société repliée sur elle-même, une société qui cultive les valeurs du sacrifice et du devoir et, par conséquent, les valeurs de la guerre. Il leur semblait que la marche vers la société ouverte et internationalisée, vers un monde communiste et pacifique dédié seulement à la production et la consommation⁶⁴, était un déclin contre lequel il fallait se soulever :

Ce qu'ils haïssaient, c'était précisément la perspective d'un monde dans lequel chacun serait heureux et satisfait, dans lequel chacun aurait son petit plaisir diurne et son petit plaisir nocturne, un monde dans lequel aucun grand cœur ne pourrait battre et aucune grande âme respirer, un monde sans sacrifice réel autre que métaphorique, c'est-à-dire un monde ne connaissant pas le sang, la sueur et les larmes⁶⁵.

Par conséquent, ils cultivaient une haine de la civilisation moderne, qui leur semblait à la source de ce déclin.

Selon Strauss, la civilisation est la « culture consciente de la raison⁶⁶ » et elle est ce qui fait d'un être humain un être humain, c'est-à-dire ce qui fait « de l'homme un citoyen, et non pas un esclave ; un habitant de cités, et non pas un rustaud ; un amoureux de la paix, et non de la guerre ;

⁶¹ Leo Strauss, *Nihilisme et politique*, op. cit., pp. 33-34.

⁶² *Ibid.*, p. 34.

⁶³ *Ibid.*

⁶⁴ *Ibid.*, p. 39.

⁶⁵ *Ibid.*, p. 40.

⁶⁶ *Ibid.*, p. 53.

un être policé, et non pas un voyou⁶⁷. » Dans une « culture consciente de la raison », l'homme use de sa raison pour deux choses : régler sa conduite et comprendre le monde qui l'entoure. Les deux piliers de la civilisation sont par conséquent, selon Strauss, la morale et la science. La haine de la civilisation moderne prendra donc, pour lui, la forme d'une haine de la morale et de la science. La seule chose qu'un nihiliste, éprouvant une telle haine, visera pour remplacer ce qu'il hait, c'est-à-dire une société de consommation pacifique, c'est les vertus militaires comme le courage, ce qui explique pourquoi les nazis, qui prêtaient foi, selon Strauss, à la forme « la plus vile, la plus bornée, la plus dépourvue de lumières et la plus honteuse⁶⁸ » du nihilisme allemand, ont autant désiré le pouvoir militaire.

Selon A. Bloom, la philosophie est la tentative par la raison « d'avoir accès au-delà du donné et de trouver un critère non arbitraire par rapport auquel mesurer ce donné⁶⁹. » Elle est donc la recherche d'un standard universel pour juger des choses. Selon lui, Strauss, en vivant en Allemagne après la première guerre mondiale et donc au moment où l'Allemagne s'attaquait à la culture consciente de la raison, a connu le déni le plus radical de la possibilité pour l'homme de trouver un tel standard :

Ce à quoi se heurta Leo Strauss dans sa jeunesse était la négation la plus radicale de cette possibilité qui ait jamais été faite. L'objection n'était pas celle du scepticisme, conception qui a toujours été présente dans la tradition philosophique, mais l'affirmation positive ou dogmatique que la raison est incapable de trouver des principes permanents, non arbitraires⁷⁰.

Par ailleurs, ce danger n'est pas circonscrit à l'Allemagne de l'entre-deux-guerres. Par leurs écrits, Nietzsche et Heidegger ont contribué à ce que leurs thèses anti-rationnelles et anti-occidentales se propagent, et gagnent même en influence dans la patrie adoptive de Strauss, les États-Unis.

⁶⁷ *Ibid.*, p. 52.

⁶⁸ *Ibid.*, p. 32.

⁶⁹ Allan Bloom, « Un vrai philosophe, Leo Strauss : 20 septembre 1899-18 octobre 1973 », trad. P. Manent, dans *Commentaire*, n° 1, 1978, p. 95.

⁷⁰ *Ibid.*

Strauss écrit que « [l']Allemagne avait été éduquée par ses philosophes au mépris de la philosophie occidentale⁷¹ » et que ce mépris est à la source de la volonté du nihilisme allemand de rompre avec la civilisation occidentale. Or, on peut ici mettre en parallèle la situation des Allemands après la Première Guerre mondiale et la situation des Américains après la Seconde Guerre mondiale. En 1949, c'est-à-dire au moment où Strauss prononce les conférences qui formeront plus tard *Droit naturel et histoire*, celui-ci s'inquiète de voir les thèses philosophiques allemandes, tels le positivisme et l'historicisme, gagner en influence chez les citoyens de son pays d'adoption, les États-Unis. D'entrée de jeu, l'introduction de ces conférences, en faisant appel aux passions patriotiques de son public⁷², avance l'idée que les Américains ont commencé à perdre confiance en ces principes énoncés dans la Déclaration d'Indépendance : « Nous tenons pour évidentes en elles-mêmes ces vérités, que tous les hommes naissent égaux, qu'ils ont été investis par leur Créateur de certains Droits inaliénables parmi lesquels sont les droits à la Vie, la Liberté et la recherche du Bonheur⁷³. » Strauss déplore le fait que, dans l'espace d'une génération, les Américains en sont venus, comme les Allemands, à douter de la validité de cette vision du droit naturel. À ses yeux, les Américains, victorieux à la guerre, seraient en train de perdre la guerre intellectuelle en adoptant les principes qui ont eu cours dans le pays qu'ils ont conquis. Si l'on tient compte de la conférence qu'a tenue Strauss sur le nihilisme allemand, nous comprenons mieux l'intention de *Droit naturel et histoire*. Strauss ne veut pas que l'histoire se répète. Il ne veut pas que les Américains développent chez eux cette haine de la philosophie occidentale qui a mené, en Allemagne, au développement d'une forme de nihilisme. Ce mouvement est pourtant déjà enclenché :

⁷¹ Leo Strauss, *Nihilisme et politique*, *op. cit.*, p. 70.

⁷² Nasser Behnegar, « Leo Strauss's Confrontation with Max Weber : A Search for a Genuine Social Science », *art. cit.*, p. 104.

⁷³ Cité dans Leo Strauss, *Droit naturel et histoire*, *op. cit.*, p. 13.

Quelle que soit la mentalité du peuple américain, il est certain que les sciences sociales en Amérique ont adopté à l'égard du droit naturel l'attitude que l'on pouvait encore, voici une génération, définir avec quelque vraisemblance comme caractéristique de la pensée allemande (p. 14).

Droit naturel et histoire est donc une tentative de fournir une alternative, pour les Américains, à la montée du positivisme et de l'historicisme, mouvements intellectuels qui menacent toujours de « culmin[er] dans le rejet de la raison et la disparition de tout critère⁷⁴ ». C'est pourquoi Strauss s'y montre très critique des thèses de Weber. Celles-ci encouragent, à ses yeux, le mouvement des idées américaines vers une perte de confiance dans le droit naturel et la raison.

3.2.2. Strauss et l'art d'écrire

L'hypothèse que nous défendons est que Strauss le philosophe soucieux de politique, qui se soucie de l'influence de ses textes sur le peuple, veut s'assurer que ses écrits n'encouragent pas eux aussi un rejet des opinions naturelles sur le bien, comme semblent le faire les écrits en sciences sociales. Même si Strauss défend, en dernière analyse, l'idée qu'il est très difficile de juger des choses et que le sens commun n'est peut-être pas un guide fiable en matière de valeurs et de morale, il s'oppose à la manière de faire des sociologues imprudents et se garde de faire une critique ouverte de ce sens commun. Strauss écrit que l'opinion est l'élément de la société et que la philosophie ou la science menace les opinions qui assurent la cohésion de la société⁷⁵. Selon lui, le danger des sciences sociales est qu'elles sapent l'attachement du citoyen aux opinions de sa société. En s'affairant à identifier les opinions et les préjugés sur lesquels sont fondées une société, elles créent « une tension entre les exigences de la science sociale (la connaissance de la

⁷⁴ Allan Bloom, « Un vrai philosophe, Leo Strauss : 20 septembre 1899-18 octobre 1973 », *art. cit.*, p. 99.

⁷⁵ Leo Strauss, *Qu'est-ce que la philosophie politique ?*, *op. cit.*, p. 213.

vérité et l'enseignement de la vérité) et les exigences de la société (l'acceptation sincère des principes de la société)⁷⁶. »

Selon Strauss, les écrits des philosophes les plus sages sont les écrits les plus prudents, ceux qui visent à éviter d'induire une telle tension. Strauss a une conception bien précise de l'art d'écrire et des critères que doit suivre un texte philosophique pour être à la fois prudent sur le plan politique et vrai sur le plan philosophique. En outre, il s'est lui-même astreint à respecter cette double exigence, et c'est pourquoi nous défendons à présent l'idée que le deuxième chapitre de *Droit naturel et histoire* est une illustration exemplaire de la thèse selon laquelle Strauss use lui-même d'un art d'écrire dans ses ouvrages.

Strauss, dans *La Persécution et l'art d'écrire*, avance que, parmi les techniques utilisées par ceux qui usent d'art d'écrire, nous retrouvons celles-ci : « obscurité du plan, contradictions à l'intérieur d'un ouvrage ou entre deux ou plusieurs ouvrages d'un même auteur, omission de chaînons importants de l'argumentation, etc⁷⁷. » Dans notre analyse préliminaire du deuxième chapitre de *Droit naturel et histoire*, nous avons rencontré ces trois techniques. Premièrement, nous avons relevé un certain nombre de contradictions. Alors qu'au début, Strauss semble considérer qu'il est aisé de juger des phénomènes et, ainsi, que les jugements de valeur sont à la portée du sens commun, il se ravise par la suite en montrant comment l'hypothèse de la guerre entre valeurs ultimes vient rendre caduques toutes les tentatives précédentes de juger des choses. Rappelons-nous que Strauss avance, dans un premier temps, qu'il est aisé de juger qu'un général génial est supérieur à un général malhabile et que Gretchen est supérieure à une prostituée, pour ensuite montrer que ces jugements de valeur se révèlent provisoires dès que l'on réalise qu'ils présupposent une certaine prise de position par rapport au conflit entre valeurs ultimes.

⁷⁶ *Ibid.*, p. 214.

⁷⁷ Leo Strauss, *La Persécution et l'art d'écrire*, trad. et prés. O. Sedeyn, Paris, Éditions de l'éclat, 2003, p. 35.

Deuxièmement, le plan de ce deuxième chapitre est indubitablement obscur. Il manque en outre parfois des chaînons très importants dans l'argumentation. Strauss revient souvent sur ce qu'il a dit précédemment sans trop expliquer pourquoi il lui paraissait nécessaire d'avancer une thèse provisoire pour ensuite la raffiner ou la contredire. Mais surtout, ce chapitre contient bon nombre de revirements soudains et inexpliqués. Le plus déconcertant est celui qui survient à la page 78, tout juste après l'exposé du conflit entre révélation et philosophie : « Hâtons-nous d'émerger de ces profondeurs vers un air qui, s'il n'est pas précisément vif, nous promet au moins un sommeil tranquille. » Strauss n'offre aucune justification pour ce brusque changement de cap.

Strauss écrit pour le lecteur réfléchi. Et puisque « les hommes irréfléchis sont des lecteurs inattentifs, et [que] seuls des hommes réfléchis sont des lecteurs attentifs⁷⁸ », Strauss écrit donc pour le lecteur attentif : « il suffit pour un auteur qui ne veut s'adresser qu'à des hommes réfléchis d'écrire d'une manière telle que seul un lecteur très attentif pourra déceler la signification de son livre⁷⁹. » En somme, les diverses techniques utilisées par Strauss sont des moyens de tromper la vigilance du lecteur irréfléchi et de glisser certaines thèses entre les lignes de son texte, thèses qui ne pourront être comprises que par celui qui est assez attentif pour réaliser que l'auteur ne joue pas franc jeu avec lui. Il faut donc lire Strauss avec grande attention et se méfier des impressions qui se dégagent d'une première lecture. Strauss agit de la sorte car il est d'avis que certaines vérités sont nuisibles à une certaine partie de la population. À ce sujet, dans une note de *La Persécution et l'art d'écrire*, il cite D'Alembert s'exprimant sur *De l'esprit des lois* :

M. de Montesquieu ayant à présenter quelquefois des vérités importantes, dont l'énoncé absolu et direct aurait pu blesser sans fruit, a eu la prudence de les envelopper ; et, par cet innocent

⁷⁸ *Ibid.*, p. 27.

⁷⁹ *Ibid.*

artifice, les a voilées à ceux à qui elles seraient nuisibles, sans qu'elles fussent perdues pour les sages⁸⁰.

En somme, l'art d'écrire a sa raison d'être. Il n'est pas simplement un subterfuge destiné à créer une élite qui soit seule à comprendre véritablement un texte. Il a une justification politique : pour certains, voire la majorité, les vérités que peut contenir un texte philosophique ou scientifique sont nuisibles. Nous avons rapporté précédemment l'opinion de Strauss concernant les conséquences fâcheuses des sciences sociales sur l'attachement aux opinions qui assurent la cohésion d'une société. Strauss est d'avis que de saper cet attachement chez des hommes qui ne s'intéresseront pas à l'étape qui devrait suivre la critique, à savoir la recherche indépendante de la vérité, est irresponsable. Selon lui, celui qui agit ainsi critique les opinions et laisse ensuite les hommes dans le vide, dépourvus de repères. Voilà pourquoi on peut voir Strauss, dans son deuxième chapitre, tenter d'éviter de participer à la critique des opinions communes sur le bien tout en laissant quelques indices qui seront utiles à celui qui sait lire entre les lignes et qui lui montreront qu'il n'est pas aussi aisé de formuler des jugements de valeur que Strauss le prétend parfois. Selon Strauss, tout auteur responsable s'assurera d'écrire comme il le fait et comme l'ont fait d'autres avant lui, en livrant deux discours à la fois : un discours exotérique s'adressant aux lecteurs irréfléchis et inattentifs et un discours ésotérique s'adressant aux lecteurs réfléchis et attentifs. On peut ainsi dire que le deuxième chapitre de *Droit naturel et histoire*, avec ses contradictions et son plan obscur, est une illustration parfaite de la thèse de l'art d'écrire de Strauss.

⁸⁰ *Ibid.*, p. 32.

*
* *

En début de chapitre, nous avons suggéré qu'il existe une distinction entre Strauss le philosophe théorique et Strauss le philosophe soucieux de politique. Strauss le philosophe théorique se rapproche sensiblement de Weber sur un certain nombre de points. Par exemple, en défendant une vision de la philosophie très modérée et en avouant que la philosophie pourrait très bien se limiter à une réflexion sur les alternatives fondamentales qui n'aboutit pas à des réponses aux questions essentielles, il s'approche de la thèse wébérienne du conflit entre valeurs ultimes. En effet, Strauss avoue qu'il est possible qu'il y ait plusieurs conceptions rivales de certains concepts fondamentaux, comme le bien ou la justice, et que l'homme puisse être incapable de les départager. Rappelons ce passage de *Droit naturel et histoire* : « Rien ne permet d'affirmer que cette recherche de l'articulation adéquate [du Tout] mène jamais au-delà de l'appréhension des alternatives fondamentales : rien ne garantit que la philosophie dépassera jamais légitimement le stade de la *disputatio* pour atteindre celui de la décision » (p. 119). Pour Strauss, comme pour Weber, il est très difficile d'atteindre le stade de la décision. La seule différence que l'on puisse relever entre Strauss et Weber sur ce point, c'est que Weber semble un peu plus convaincu que Strauss que le décisionnisme est la description adéquate et irréfutable de la condition humaine, tandis que Strauss fait simplement laisser la porte ouverte à cette possibilité. Pour Strauss, la thèse de la guerre entre valeurs ultimes est une possibilité, une possibilité très convaincante et cohérente, mais elle demeure seulement une possibilité parmi tant d'autres. Il est possible de croire qu'il a essayé toute sa vie de réfuter cette possibilité sans en être capable, comme le laisse supposer son aveu, en 1971, à l'effet que son parti pris pour le droit naturel ne soit qu'une « tendance à préférer ».

Par ailleurs, il faut souligner que sur un point, Strauss se montre plus près que jamais de Weber. C'est lorsqu'il aborde la question du conflit entre révélation et raison, entre religion et philosophie, qu'il se montre le plus près du décisionnisme wébérien. À ce moment-là, selon Strauss, l'homme semble obligé d'effectuer un choix irrationnel et arbitraire entre la direction humaine et la direction divine. Il est fort possible que Strauss n'ait jamais réussi à surmonter cet antagonisme fondamental. Mais cela, il l'avoue tacitement et non explicitement, en changeant abruptement de cap dans son argumentation et en abandonnant la question de ce conflit aussi rapidement qu'il l'a soulevée.

Cependant, si Strauss le philosophe théorique se rapproche de la thèse wébérienne, surtout en ce qui concerne son appréhension du conflit entre philosophie et révélation, Strauss le philosophe soucieux de politique s'en distingue nettement, comme le démontre la manière dont il traite la question de la possibilité des jugements de valeur. Il se soucie que son texte ait l'apparence de réfuter Weber et encourage un mépris des thèses de ce dernier. Il se soucie de l'apparence de son texte au nom d'une conception de la prudence du philosophe. Il ne croit pas que l'attitude de Weber, ou plutôt l'attitude de Weber telle qu'elle a été interprétée par la science sociale contemporaine, qui consiste à avancer explicitement certaines thèses dangereuses pour la cohésion de la société, soit la bonne attitude à adopter. Il croit plutôt que le philosophe doit user de prudence dans la manipulation de certaines thèses et de certaines vérités. Comme il le souligne : « La littérature exotérique présuppose qu'il existe des vérités fondamentales qu'aucun homme honnête (*decent man*) ne saurait exprimer en public parce qu'elles feraient du mal à beaucoup⁸¹. » C'est, donc, la raison pour laquelle Strauss le philosophe soucieux de politique prend bien soin de dissimuler les thèses de Strauss le philosophe théorique entre les lignes du deuxième chapitre de *Droit naturel et histoire*.

⁸¹ *Ibid.*, p. 41.

CONCLUSION

Dans le présent mémoire, nous avons tenté de cerner l'opinion de Strauss sur Weber telle qu'elle est exposée dans le deuxième chapitre de *Droit naturel et histoire*. Pour ce faire, nous avons d'abord exploré les écrits de Weber, car une appréhension adéquate de la critique de Weber par Strauss exige au préalable, bien sûr, une familiarité avec les thèses de Weber lui-même. C'est ainsi que nous avons été menés à exposer le double mouvement à l'œuvre chez Weber. Celui-ci essaie de développer une méthodologie qui réponde à la difficulté de penser la science après Nietzsche, mais il en résulte une méthodologie déchirée qui ne réussit pas tout à fait à résoudre sa contradiction fondamentale. D'une part, Weber accepte la critique nietzschéenne de la science, ce qui signifie qu'il défend l'idée que la science ne peut valider aucun jugement de valeur. D'autre part, Weber essaie de prendre la défense de la science afin que celle-ci conserve une certaine légitimité même après Nietzsche. C'est ainsi qu'il avance que la science, pour demeurer légitime, doit se limiter à un discours sur les faits. Jusqu'ici, la méthodologie wébérienne n'est pas en contradiction avec elle-même. Pour reprendre les termes de S. Mesure et A. Renaut, la méthodologie wébérienne effectue deux virages, décisionniste et scientiste, qui l'amène à écarter la science des questions de valeurs et à l'obliger à se pencher uniquement sur des questions de faits. Cependant, la difficulté survient lorsque Weber s'interroge sur le choix même de faire de la science, c'est-à-dire lorsqu'il se pose la question : pourquoi faire de la science ? C'est face à cette question que sera dévoilée toute la difficulté du déchirement wébérien. D'une part, la tendance nietzschéenne de Weber le mène à soutenir la thèse que la vérité n'est qu'une valeur parmi d'autres et qu'il ne va pas de soi que tous les hommes y accordent de l'importance. Ainsi, les analyses scientifiques ne sont pas valables universellement, mais uniquement pour ceux qui accordent de l'importance à la quête scientifique de la vérité.

D'autre part, la tendance scientifique de Weber le mène à défendre l'idée que la validité scientifique d'une analyse peut faire l'objet d'un consensus, c'est-à-dire que des hommes aux idéaux très différents, comme un Occidental et un Chinois, peuvent s'entendre sur la validité scientifique d'une analyse même si ceux-ci n'accordent pas la même importance à la valeur de la vérité. En somme, Weber tente tant bien que mal d'éviter de réduire l'entreprise scientifique à une activité purement subjective et sans validité objective. En définitive, nous avons défendu l'idée, suivant en cela les suggestions de P. Raynaud, que la tension entre les deux pôles de Weber (nietzschéen et scientifique) ne trouve pas de solution finale. Weber, en tentant de démontrer la part de subjectivité et d'objectivité de l'activité scientifique, est déchiré, et ce déchirement est la manifestation d'une impasse théorique profonde. Notre constat final sur la méthodologie weberienne est donc que celle-ci tente de réconcilier deux tendances contradictoires : la tendance nietzschéenne qui critique la science, et la tendance scientifique qui tend à défendre la légitimité de celle-ci, et que cette contradiction est fondamentale et indépassable.

Après cet examen des thèses de Weber, nous nous sommes tournés vers la critique qu'en a faite Strauss dans le deuxième chapitre de *Droit naturel et histoire*. Notre premier constat fut que l'opinion sur ce chapitre varie de commentateur en commentateur. Si certains avancent que Strauss y défend l'idée que nous n'avons qu'à nous tourner vers l'enseignement des anciens pour découvrir le droit naturel, d'autres proposent que Strauss use de rhétorique et ne croit pas toujours à ce qu'il avance. À partir de ce premier constat, nous avons entrepris de nous pencher attentivement sur ce texte afin de constater par nous-mêmes quels commentateurs ont vu juste.

En dernière analyse, c'est aux commentateurs défendant l'idée que Strauss ne joue pas franc jeu que nous avons cru bon de donner raison. Le chapitre en question contient un bon nombre de revirements et de contradictions et, pour reprendre les termes de N. Behnegar, les

affirmations les plus convaincues et appuyées (*emphatic*) de Strauss, puisqu'elles sont habituellement contredites plus loin, n'expriment pas le fond de sa pensée. Ainsi, il ne faut pas prendre trop au sérieux les premières accusations, fortes et directes, de Strauss, puisque celui-ci les révisé plus loin. Par exemple, lorsque Strauss défend l'idée qu'il est aisé de juger des phénomènes et que la thèse de Weber, qui veut nous empêcher de prononcer de tels jugements de valeur, est absurde, cette accusation est provisoire et tombe dès que la notion de valeurs ultimes entre en jeu. En effet, à partir de ce moment, Strauss revient sur ses précédents exemples de jugements de valeur « évidents » et montre comment ceux-ci, puisqu'ils dépendent d'un choix entre valeurs ultimes, ne s'effectuent pas aussi facilement. En somme, notre analyse préliminaire nous a permis de montrer que la critique de Weber par Strauss est bizarre, que Strauss s'y fait parfois naïvement le partisan du droit naturel pour ensuite se contredire, et que son plan comporte un bon nombre de contradictions et de ruses littéraires. Bref, nous avons montré que Strauss est assez mal à l'aise avec les thèses de Weber pour leur réserver un traitement particulier et masquer sa véritable opinion à leur sujet. Mais pour remonter à la raison profonde de ce malaise, nous avons dû dépasser l'analyse préliminaire.

Notre analyse approfondie s'est appuyée sur les autres écrits de Strauss. Nous avons émis l'hypothèse que Strauss est mal à l'aise avec les thèses de Weber pour des raisons philosophiques et politiques, et en consultant des écrits autres que le deuxième chapitre de *Droit naturel et histoire*, nous avons pu cerner sa conception de la philosophie et de la prudence du philosophe. Nous avons soutenu qu'il y a une distinction à faire entre Strauss le philosophe théorique et Strauss le philosophe soucieux de politique, que ces deux hommes obéissent à des motivations différentes (le premier à l'idéal de vérité, le second à l'idéal d'utilité) et que Strauss s'est efforcé à ce que ses textes obéissent à ces deux idéaux parfois contradictoires.

Mais avant tout, nous avons soutenu que l'adversaire visé, dans le chapitre en question, n'est pas Weber mais plutôt le relativisme dogmatique de ses successeurs. Ceux-ci ont simplifié les thèses de Weber et en ont éliminé les tensions pour finir par accorder foi à un certain nombre de thèses dogmatiques. En d'autres termes, même si Weber n'est pas lui-même dogmatiquement relativiste, ses successeurs n'ont pas conservé toutes les nuances de sa pensée et en ont fait la figure de proue de leur science relativiste. C'est avec ces successeurs dogmatiques en tête que Strauss avance que « la science sociale d'aujourd'hui admet et même proclame son incapacité à valider aucun jugement de valeur¹. » Il faut donc garder à l'esprit que les critiques de Strauss, que ce soit Strauss le philosophe théorique ou Strauss le philosophe soucieux de politique, visent le relativisme dogmatique des successeurs de Weber davantage que Weber lui-même.

Les réserves de Strauss face au relativisme dogmatique sont nombreuses. Tout d'abord, Strauss le philosophe théorique se soucie principalement de préserver la pensée contre le relativisme dogmatique. Selon sa vision de la philosophie, l'homme qui recherche la sagesse doit viser à éviter les écueils du scepticisme et du dogmatisme. Ceci signifie qu'il doit à la fois prendre ses distances par rapport au scepticisme et aux deux formes de dogmatisme : l'absolutisme et le relativisme. En somme, le philosophe essaie d'éviter ces trois vices intellectuels afin d'aller le plus loin possible dans sa quête de la vérité et de la sagesse. Strauss juge qu'au moment où il écrit, le relativisme dogmatique a trop gagné en influence et, au moyen d'un texte comme le deuxième chapitre de *Droit naturel et histoire*, il essaie de renverser cette tendance afin de préserver la possibilité pour son lecteur philosophe de se détacher du relativisme et de retrouver la voie véritablement philosophique.

¹ Leo Strauss, *Nihilisme et politique*, trad. et prés. O. Sedeyn, Paris, Payot & Rivages, coll. « Bibliothèque Rivages », 2001, p. 96.

Mais les réserves que Strauss formule à l'égard du relativisme dogmatique ne sont pas uniquement philosophiques. Il ne se soucie pas seulement de préserver la pensée de la menace du relativisme dogmatique, mais il se préoccupe également de l'influence jugée par lui néfaste de ce dernier sur la société. Pour le dire autrement, Strauss ne se soucie pas seulement de guider le philosophe lorsqu'il critique le relativisme dogmatique, mais il essaie également d'influencer l'opinion des non-philosophes, du peuple en général. Selon Strauss, le relativisme dogmatique, en s'attaquant aux opinions reçues sur le bien, menace la cohésion de la société. Strauss juge qu'il n'est pas sain qu'une société entière se mette à douter de ses convictions communes concernant le bien, c'est-à-dire, qu'une société entière se mette à croire dogmatiquement que tout est relatif et que le bien est un concept désuet. C'est pourquoi ses écrits visent aussi un but politique : combattre l'influence du relativisme dogmatique sur la société et sur les opinions du peuple. Il veut redonner foi et conviction à ses lecteurs non-philosophes quant à la validité de leurs convictions concernant le bien. Pour notre part, nous devons avouer que nous sommes d'accord avec l'analyse straussienne des dangers du relativisme dogmatique pour la pensée et la société. Il nous apparaît vrai que ce vice intellectuel et moral est celui qui nous menace le plus aujourd'hui et que la bonne manière de l'attaquer est celle de Strauss, même si cela implique de défendre la doctrine du droit naturel en usant du noble mensonge.

Finalement, nous avons montré que Strauss use d'un art d'écrire particulier afin que ses textes soient à la fois utiles politiquement et vrais philosophiquement. À la surface du texte du deuxième chapitre de *Droit naturel et histoire*, Strauss remplit les exigences de l'idéal d'utilité et, entre les lignes, il remplit les exigences de l'idéal de vérité. C'est-à-dire que la première impression que donne son texte est qu'il est absurde d'être relativiste et que la voie à suivre est celle, absolutiste, du droit naturel, alors qu'une lecture plus attentive révèle que la voie du droit naturel est elle aussi problématique, et invite ce lecteur vigilant à remettre en question à la fois

l'absolutisme et le relativisme afin de suivre la voie véritablement philosophique. Strauss ne pouvait se faire ouvertement le défenseur de cette voie philosophique, car la philosophie, en s'attaquant aux opinions partagées par la société, deviendrait à son tour menaçante pour la cohésion de la société. Il a donc choisi de placer le fond de sa pensée entre les lignes de son texte.

Vers l'opinion véritable de Strauss sur Weber

En un sens, ce mémoire n'a pas accompli tout ce qu'il visait. Alors qu'il se proposait de dévoiler l'opinion de Strauss sur Weber, il a davantage dévoilé l'opinion de Strauss sur le wébérisme simplificateur. Ce dernier, dans le chapitre qu'il consacre à Weber, ne prend presque pas ses thèses au sérieux et, sauf à la fin lorsque la notion de valeurs ultimes entre en jeu, il ne fait que le critiquer malhonnêtement. En dernière analyse, nous avons découvert l'opinion de Strauss sur le relativisme dogmatique plus que sur Weber lui-même. Pourtant, selon A. Bloom, Strauss « reconnut le sérieux et la noblesse de l'esprit de Max Weber². » Il aurait donc été intéressant de poursuivre jusqu'au bout notre étude pour voir ce que Strauss pense réellement des thèses de Weber telles la distinction entre faits et valeurs et le constat de la guerre des valeurs ultimes. Notre analyse du chapitre de *Droit naturel et histoire* donne un aperçu, et un avant-goût, de la réelle confrontation Strauss-Weber. Et puisque rares sont les autres textes publiés par Strauss où il aborde directement Weber, il semble bien que l'opinion réelle de Strauss sur Weber restera à jamais un mystère. Néanmoins, il existe une correspondance de Strauss, publiée après sa mort, qui permettrait de se faire une idée plus juste de sa véritable opinion sur Weber. Par exemple, dans sa correspondance avec E. Voegelin, Strauss mentionne Weber à quelques reprises. Sa remarque la plus intéressante est la suivante : le défaut des sciences sociales en

² Allan Bloom, « Un vrai philosophe, Leo Strauss : 20 septembre 1899-18 octobre 1973 », trad. P. Manent, dans *Commentaire*, n° 1, 1978, p. 93.

général et de Max Weber en particulier est que leur réflexion ne remonte pas jusqu'à ce qui devrait être le point de départ de tout véritable questionnement : la clarification des questions fondamentales :

Un commencement authentique dans les sciences sociales est impossible avant que les concepts fondamentaux ne soient clarifiés ce qui implique de prendre conscience que les concepts fondamentaux — le terme même de “politique” par exemple — ont une origine grecque, et plus particulièrement dans la philosophie grecque; voilà tout ce qu'il faut faire avant de pouvoir à nouveau comprendre la philosophie platonico-aristotélicienne. Je suis tout à fait d'accord avec vous qu'on trouve, tant dans Max Weber que dans votre œuvre, des idées importantes ; mais je dirais la même chose de Hobbes, de Locke et de Rousseau, par exemple. La question concerne le *commencement* : la clarté à propos des questions fondamentales et la façon de les aborder³.

En d'autres termes, Strauss trouverait que Weber n'est pas remonté assez loin dans sa remise en question, qu'il ne s'est pas rendu jusqu'à ce qui devrait constituer le point de départ de toute réflexion véritablement profonde : la clarification des questions fondamentales. En somme, la véritable opinion de Strauss au sujet de Weber serait que ce dernier ne serait pas remonté jusqu'à l'origine des problèmes qu'il a examinés et qu'il serait donc demeuré prisonnier des préjugés et des opinions de son temps. La tâche de définir avec exactitude le rapport de Strauss à Weber n'est donc peut-être pas tout à fait hors de portée, mais pour ce faire, il faut aller voir au-delà du deuxième chapitre de *Droit naturel et histoire* puisque, comme nous l'avons montré, Strauss y use de rhétorique et s'intéresse davantage à critiquer le relativisme dogmatique qu'à faire une critique en bonne et due forme des thèses de Weber.

³ Leo Strauss, *Foi et philosophie politique : la correspondance Strauss-Voegelin 1934-1964*, édité par P. Emberley et B. Cooper, trad. S. Courtine-Denamy, Paris, Vrin, 2004, p. 46.

BIBLIOGRAPHIE

A) Textes de Weber

Essais sur la théorie de la science, trad. Julien Freund, Paris, Plon, 1965.

Le Savant et le politique, trad. Julien Freund, Paris, Plon, 1963.

The Methodology of the Social Sciences, trad. Edwards A. Shils et Henry A. Finch, New York, The Free Press, 1949.

From Max Weber : Essays in Sociology, trad. et prés. H.H. Gerth et C. Wright Mills, New York, Oxford University Press, 1958.

B) Commentateurs de Weber

ARON, Raymond, *La Sociologie allemande contemporaine*, Paris, Presses universitaires de France, 1950.

— — —, *Les Étapes de la pensée sociologique*, Paris, Gallimard, 1967.

HAZEL, François, « Comment faut-il interpréter l'œuvre de Max Weber? Aperçus critiques sur quelques thèses de Wilhelm Hennis », dans *Revue française de sociologie*, vol. 39, n° 2, avril-juin 1998, pp. 420-431.

EDEN, Robert, « Bad Conscience for a Nietzschean Age : Weber's Calling for Science », dans *Review of Politics*, vol. 45, n° 3, 1983, pp. 366-392.

— — —, *Political Leadership & Nihilism*, Tampa, University Presses of Florida, 1983.

FLEISCHMANN, Eugène, « De Weber à Nietzsche », dans *Archives européennes de sociologie*, vol. 5, n° 2, 1964, pp. 190-238.

FREUND, Julien, *Sociologie de Max Weber*, Paris, Presses universitaires de France, 1968.

HENNIS, Wilhelm, *La problématique de Max Weber*, trad. Lilyane Deroche-Gurcel, Paris, Presses universitaires de France, 1996.

KUNINSKI, Milowit, « The Methodological Status of Cultural Sciences According to Heinrich Rickert and Max Weber », trad. T. Kadenacy, dans *Reports on Philosophy*, vol. 3, 1979, pp. 71-85.

LÖWITH, Karl, « Max Weber's Position on Science », dans Peter Lassman, Irving Velody et Herminio Martins (éds), *Max Weber's 'Science as a Vocation'*, Boston, Unwin Hyman, 1989, pp. 138-156.

- MESURE, Sylvie et Alain RENAUT, *La Guerre des dieux. Essai sur la querelle des valeurs*, Paris, Grasset, 1996.
- OAKES, Guy, *Weber and Rickert*, Cambridge, The MIT Press, 1988.
- PARSONS, Talcott, « Évaluation et objectivité dans le domaine des sciences sociales : une interprétation des travaux de Max Weber », dans *Revue internationale des sciences sociales*, vol. 17, n° 1, 1965, pp. 49-69.
- RAYNAUD, Philippe, *Max Weber et les dilemmes de la raison moderne*, Paris, Presses universitaires de France, 1987.
- RINGER, Fritz, *Max Weber's Methodology : the Unification of the Cultural and Social Sciences*, Cambridge, Harvard University Press, 1997.
- — —, *Max Weber : an Intellectual Biography*, Chicago, University of Chicago Press, 2004.
- ROSSI, Pietro, « Objectivité scientifique et présuppositions axiologiques », dans *Revue internationale des sciences sociales*, vol. 17, n° 1, 1965, pp. 70-76.
- TURNER, Stephen et Regis FACTOR, *Max Weber and the Dispute over Reason and Value*, Londres, Routledge & Kegan Paul, 1984.
- WATIER, Patrick, « M. Weber : analyste et critique de la modernité », dans *Sociétés*, vol. 66, n° 4, 1999, pp. 73-93.

C) Textes de Strauss

- Persecution and the Art of Writing*, Chicago, University of Chicago Press, 1988.
- La Persécution et l'art d'écrire*, trad. et prés. Olivier Sedeyn, Paris, Éditions de l'éclat, 2003.
- Natural Right and History*, Chicago, University of Chicago Press, 1965.
- Droit naturel et histoire*, trad. Monique Nathan et Éric de Dampierre, Paris, Flammarion, 1986.
- « Théologie et philosophie : leur influence réciproque », trad. Cornélius Heim, dans *Le temps de la réflexion*, vol. 2, Paris, Gallimard, 1981, pp. 197-216.
- What is Political Philosophy?*, Chicago, University of Chicago Press, 1988.
- Qu'est-ce que la philosophie politique?*, trad. Olivier Sedeyn, Paris, Presses universitaires de France, 1992.

« Relativism », dans Helmut Schoeck et James W. Wiggins (éds), *Relativism and the Study of Man*, Princeton, Van Nostrand, 1961, pp. 133-157.

On Tyranny, Chicago, University of Chicago Press, 2000.

De la tyrannie, trad. Hélène Kern, Paris, Gallimard, coll. « Tel », 1983.

« Political Philosophy and the Crisis of Our Time », dans George Graham et George Carey (éds), *The Post-Behavioral Era : Perspectives on Political Science*, New York, McKay, 1972, pp. 217-242.

Studies in Platonic Political Philosophy, Chicago, University of Chicago Press, 1983.

Études de philosophie politique platonicienne, trad. Olivier Sedeyn, Paris, Belin, 1992.

« German Nihilism », édité par David Janssens et Daniel Tanguay, dans *Interpretation*, vol. 26, n° 3, 1999, pp. 353-378.

Nihilisme et politique, trad. et prés. Olivier Sedeyn, Paris, Payot & Rivages, coll. « Bibliothèque Rivages », 2001.

Foi et philosophie politique : la correspondance Strauss-Voegelin, 1934-1964, édité par P. Emberley et B. Cooper, trad. Sylvie Courtine-Denamy, Paris, Vrin, 2004.

D) Commentateurs de Strauss

GOUREVITCH, Victor, « Philosophy and Politics, I » dans *Review of Metaphysics*, vol. 22, n° 1, septembre 1968, pp. 58-84.

— — —, « Philosophy and Politics, II » dans *Review of Metaphysics*, vol. 22, n° 2, décembre 1968, pp. 281-328.

KENNINGTON, Richard, « Strauss's Natural Right and History », dans *Review of Metaphysics*, vol. 35, 1981, pp. 57-86.

MARSHALL, Terence, « Leo Strauss, la philosophie et la science politique. II » dans *Revue française de science politique*, vol. 35, n° 5, 1985, pp. 801-838.

SEDEYN, Olivier, « Présentation », dans Leo Strauss, *Nihilisme et politique*, trad. et prés. Olivier Sedeyn, Paris, Payot & Rivages, coll. « Bibliothèque Rivages », 2001, pp. 7-28.

TANGUAY, Daniel, « Strauss, disciple de Nietzsche? À propos d'une hypothèse récente sur le sens "caché" de l'œuvre de Leo Strauss », dans *Les Études philosophiques*, 2000, n° 1 (janvier-mars), pp. 105-132.

E) Littérature secondaire sur la confrontation Strauss-Weber

ARON, Raymond, « Introduction », dans Max Weber, *Le Savant et le politique*, trad. Julien Freund, Paris, Plon, 1963, pp. 7-52.

BEHNEGAR, Nasser, « Leo Strauss's Confrontation with Max Weber : A Search for a Genuine Social Science » dans *The Review of Politics*, vol. 59, n° 1, 1997, pp. 97-125.

— — —, *Leo Strauss, Max Weber, and the Scientific Study of Politics*, Chicago, University of Chicago Press, 2003.

DESCOMBES, Vincent, « Le raisonnement de l'Ours » dans Sylvie Mesure (dir.), *La Rationalité des valeurs*, Paris, Presses universitaires de France, 1998, pp. 117-142.

EDEN, Robert, « Why Wasn't Weber a Nihilist? », dans Kenneth L. Deutsch et Walter Soffer (éds), *The Crisis of Liberal Democracy : a Straussian Perspective*, Albany, State University of New York Press, 1987, pp. 212-242.

MERRILL, Clark A., « Spelunking in the Unnatural Cave : Leo Strauss's Ambiguous Tribute to Max Weber », dans *Interpretation*, vol. 27, n° 1, 1999, pp. 3-26.

MITTLEMAN, Alan, « Leo Strauss and Relativism : the Critique of Max Weber », dans *Religion*, vol. 29, n° 1, 1999, pp. 15-27.

TODOROV, Tzvetan, « Le débat des valeurs : Weber-Strauss-Aron », dans *Informations sur les Sciences Sociales*, vol. 25, n° 1, 1986, pp. 53-65.

F) Autres textes

ARISTOTE, *Éthique de Nicomaque*, trad. et préface Jean Voilquin, Paris, Garnier-Flammarion, 1965.

BANFIELD, Edward C., « Leo Strauss : 1899-1973 », dans Edward Shils (éd.), *Remembering the University of Chicago : Teachers, Scientists and Scholars*, Chicago, University of Chicago Press, 1991, pp. 490-501.

BLOOM, Allan, « Un vrai philosophe, Leo Strauss : 20 septembre 1899-18 octobre 1973 », trad. Pierre Manent, dans *Commentaire*, n° 1, 1978, pp. 91-105.

— — —, *The Closing of the American Mind*, New York, Simon and Schuster, 1987.

JAFFA, Harry V., « Leo Strauss : 1899-1973 », dans Harry V. Jaffa, *The Conditions of Freedom : Essays in Political Philosophy*, Baltimore, The Johns Hopkins University Press, 1975, pp. 3-8.

MANENT, Pierre, « Strauss et Nietzsche », dans *Revue de métaphysique et de morale*, vol. 94, n° 3, 1989, pp. 337-345.

NIETZSCHE, Friedrich, *Par-delà bien et mal*, trad. Patrick Wotling, Paris, Flammarion, 2000.

— — —, *Crépuscule des idoles*, trad. Jean-Claude Héméry, Paris, Gallimard, coll. « Folio/Essais », 2001.