



La pratique socratique de Hannah Arendt et Leo Strauss

Maria Dolores Amat Cordeu

► **To cite this version:**

Maria Dolores Amat Cordeu. La pratique socratique de Hannah Arendt et Leo Strauss. Encyclo. Revue de l'école doctorale ED 382, Université Sorbonne Paris Cité, 2013, pp.159-173. <hal-00944201>

HAL Id: hal-00944201

<https://hal-univ-diderot.archives-ouvertes.fr/hal-00944201>

Submitted on 10 Feb 2014

HAL is a multi-disciplinary open access archive for the deposit and dissemination of scientific research documents, whether they are published or not. The documents may come from teaching and research institutions in France or abroad, or from public or private research centers.

L'archive ouverte pluridisciplinaire **HAL**, est destinée au dépôt et à la diffusion de documents scientifiques de niveau recherche, publiés ou non, émanant des établissements d'enseignement et de recherche français ou étrangers, des laboratoires publics ou privés.

Encyclo

Revue de l'École doctorale ED 382

Économies

Pensée critique

Espaces

Politique

Sociétés

Pratiques sociales

Civilisations

DOLORÈS AMAT*

LA PRATIQUE SOCRATIQUE DE HANNAH ARENDT ET LEO STRAUSS

Toute œuvre doit être replacée dans la praxis dont elle émane.

Pierre Hadot¹

À la différence de la connaissance scientifique et de l'information exacte, la compréhension est un processus complexe qui n'aboutit jamais à des résultats univoques. C'est une activité sans fin, qui nous permet, grâce à des modifications et à des ajustements continuels, de composer avec la réalité, de nous réconcilier avec elle, et de nous efforcer de nous sentir chez nous dans le monde.

Hannah Arendt²

La philosophie en tant que telle n'est rien d'autre que la conscience authentique des problèmes, c'est-à-dire, des problèmes généraux et fondamentaux. Il est impossible de réfléchir sur ces problèmes sans avoir tendance à pencher vers une solution, vers une ou l'autre des solutions typiques en très petit nombre. Cependant, aussi longtemps qu'il n'y a pas de sagesse, mais seulement quête de la sagesse, l'évidence de toute solution est nécessairement plus faible que l'évidence des problèmes. Par conséquent, le philosophe cesse d'être philosophe au moment où la « certitude subjective » d'une solution devient plus forte que sa conscience du caractère problématique de cette solution.

Leo Strauss³

Hannah Arendt et Leo Strauss décrivent tous deux notre époque comme un temps de crise politique, morale et intellectuelle. L'apparition d'événements sans précédents et l'inadéquation des catégories héritées pour les aborder conduisent les auteurs à affirmer la nécessité de développer de nouvelles façons de comprendre le présent. Selon Strauss, la crise de l'Occident tient évidemment au fait que l'homme moderne ne sait pas ce qu'il veut parce

* Université Paris Diderot - Paris 7 (CSPRP) et Universidad de Buenos Aires (Facultad de ciencias sociales).

¹ Pierre Hadot, *La philosophie comme manière de vivre*, Paris, Éditions Albin Michel, 2001, p. 116.

² Hannah Arendt, "Understanding and Politics (The Difficulties of Understanding)", *Essays in understanding: 1930 1954*, New York, Schocken Books, 1994, p. 308 [traduction: Hannah Arendt, « Compréhension et politique », *La nature du totalitarisme*, Paris, Payot, 2006, p. 33].

³ Leo Strauss, "Restatement on Xenophon's Hiero", *What Is Political Philosophy ?*, Chicago, University of Chicago Press, 1988, p.116 [traduction: Stanley Rosen, « Leo Strauss et la possibilité de la philosophie », dans Laurent Jaffro, *Leo Strauss, Tradition de la pensée classique*, Paris, Vrin, 2001, p. 276.

qu'il a perdu les références pour séparer le bien du mal⁴. Arendt, pour sa part, affirme que le fil de la tradition a été brisé et souligne que nous vivons dans un monde qui a démantelé toutes les catégories de la pensée et tous les paramètres du jugement⁵.

Malgré tout, les deux auteurs considèrent que la rupture du fil de la tradition peut aussi libérer nos capacités de réflexion. À partir de ce présupposé, ils cherchent à réinterpréter l'histoire politique et intellectuelle de notre civilisation. Ainsi, Arendt et Strauss recourent à la figure de Socrate pour repenser les origines de notre tradition et pour découvrir dans l'histoire occidentale de nouvelles significations et de nouveaux outils pour faire face aux défis de notre temps. Mais, tandis que Socrate est un modèle pour les deux auteurs, le sens de sa vie est interprété de manière radicalement différente, et cette divergence met en évidence l'énorme distance qui sépare les deux œuvres. L'objectif de cet article est donc de comparer la pensée de Strauss et d'Arendt à partir de leur compréhension, différente, de la figure de Socrate⁶. Tandis qu'Arendt décrit Socrate comme un modèle pour lequel l'amour du politique dans sa pluralité rejoint la passion pour la recherche de la vérité⁷, Strauss le présente certes comme un grand philosophe, figure exemplaire du mode de vie le plus excellent, mais aussi comme une personne dangereusement indifférente aux affaires humaines⁸. À partir de ces interprétations, les œuvres des disciples de Socrate sont également lues différemment : si Strauss considère que Platon complète l'enseignement du maître avec une certaine prudence politique, Arendt indique que la tradition platonicienne déforme et trahit le trésor socratique.

Selon Arendt, après la mort de Socrate, Platon perd confiance en la politique et modifie les enseignements de son maître pour protéger la vie philosophique et assurer une certaine prévisibilité aux affaires humaines⁹. La pensée moderne, à son tour, suit la tradition platonicienne et réactualise le mépris du politique et la méconnaissance de la diversité de la *vita activa*¹⁰.

⁴ Leo Strauss, "The Three Waves of Modernity", dans Gildin, H. éd., *Political Philosophy: Six Essays by Leo Strauss*, Indianapolis, Pegasus, 1975, p. 81.

⁵ H. Arendt, "Understanding and Politics (The Difficulties of Understanding)", *Essays in understanding: 1930-1954*, op. cit. p. 309-310 ; id., "The Gap between Past and Future", *Between Past and Future*, New York, Penguin Books, 1993, p. 3-15.

⁶ Dans ce travail, on approfondit et développe les arguments principaux de l'article « Verdad y política en las obras de Leo Strauss y Hannah Arendt. Una indagación a través de la figura de Sócrates », publié en espagnol en 2010. Voir Dolores Amat, « Verdad y política en las obras de Leo Strauss y Hannah Arendt. Una indagación a través de la figura de Sócrates », dans Oscar Mauricio Donato éd., *Entre Antiguos y Modernos: Hermenéutica, Ética y Política*, Bogotá, Universidad Libre de Colombia, 2010, p. 53-70. Pour le présent article, je remercie Etienne Tassin pour ses remarques théoriques et pour son aide dans la correction du texte.

⁷ Hannah Arendt, *La vie de l'esprit*, Paris, Quadrige, 2005, p. 191.

⁸ Leo Strauss, "The Origins of Political Science and The Problem of Socrates : Six Public Lectures", *Interpretation. A Journal of Political Philosophy*, vol. 23, n° 2, hiver 1996, p. 127-207 ; Leo Strauss, *Socrates and Aristophanes*, Chicago, University of Chicago Press, 1980, p. 11.

⁹ Hannah Arendt, "Socrates", *The promise of Politics*, New York, Schocken Books, 2007, p. 6-7.

¹⁰ Hannah Arendt., *The Human Condition*, Chicago, The University of Chicago Press, 1998, p. 12-17.

Cette perspective se prolonge dans certaines des difficultés les plus importantes de notre époque pour comprendre la spécificité de la vie de l'action et pour saisir son rapport avec la pensée¹¹. Ainsi, Arendt estime utile de revenir sur la figure de Socrate et de la réinterpréter pour mettre en lumière ses enseignements cachés par la tradition.

À l'opposé, Strauss voit dans la figure de Socrate celle qui met en évidence la nécessité de rétablir la tradition platonicienne, puisque cette dernière ne trahit pas l'héritage du maître, mais l'améliore. Le procès de Socrate montre de façon dramatique la tension inexorable entre philosophie et politique et indique l'importance de la prudence politique des philosophes. Selon Strauss, les penseurs modernes ne continuent pas la philosophie politique classique, mais la comprennent mal et la rejettent dogmatiquement. L'auteur considère ainsi que la crise aiguë de notre époque est le résultat de l'échec des solutions nouvelles aux problèmes humains.

D'autre part, même si Arendt et Strauss interprètent l'héritage de Socrate différemment, tous deux trouvent dans sa vie un enseignement similaire : ce qu'ils apprécient chez Socrate est une *manière* de traiter les problèmes humains, une *pratique* plutôt qu'une doctrine. Nous verrons aussi que tant Arendt que Strauss préconisent une certaine pratique pour faire face à la confusion moderne, et rejettent toute tentative d'élaboration de théories abstraites destinées à donner des solutions universelles aux conflits humains. Tous deux reconnaissent l'incapacité humaine d'élaborer un compte-rendu précis du cosmos ou de la vie ; ils proposent en revanche une pratique en accord avec l'ignorance. Cette pratique est inspirée par la figure de Socrate, mais une fois encore, les conclusions de chaque auteur sont complètement différentes.

Selon Strauss, la pratique de la philosophie telle qu'elle était comprise par les anciens est la seule réponse possible à la crise de notre temps. L'auteur affirme qu'il est nécessaire de revenir sur les enseignements de Platon qui montrent que les problèmes de l'homme ne peuvent être résolus par des moyens politiques mais seulement à travers la philosophie : le vrai bonheur ne peut être atteint que par la vie philosophique¹². La philosophie, telle qu'elle est comprise par Strauss, implique autant la poursuite incessante de la sagesse qu'une relation prudente avec la cité.

Pour sa part, Arendt ne définit pas aussi clairement un type particulier de pratique, mais il est possible de retrouver dans ses textes et conférences une invitation à exercer la pensée, le jugement et l'action, plutôt que l'intention de proposer un discours concluant sur les sujets qui suscitent la réflexion. Un exemple de cette attitude se trouve dans la préface de *Between Past and Future* :

¹¹ H. Arendt, "Socrates", *op. cit.*, p. 6.

¹² L. Strauss, "The Origins of Political Science and The Problem of Socrates: Six Public Lectures", *op. cit.*, p. 205.

Les six essais qui suivent sont des exercices [...], et leur seul but est d'acquérir de l'expérience pour penser, ils ne contiennent pas des injonctions sur ce qu'il faut penser ou sur quelles vérités soutenir. Par dessus tout, ils ne prétendent pas rattacher le fil rompu de la tradition ou inventer des substituts modernes pour combler la brèche entre le passé et le futur¹³.

Mais Arendt et Strauss ne sont pas les seuls à chercher dans les origines de la tradition philosophique des pratiques susceptibles d'être actualisées. L'historien de la philosophie Pierre Hadot comprend ce type de recherches comme des tentatives pour retrouver une notion de philosophie plus vaste et plus profonde que celle qui se déclare en crise dans nos jours : il mentionne des auteurs comme Montaigne, Kant, Bergson, et Merleau-Ponty, tous des penseurs qui se sont engagés dans cette exploration. Hadot affirme que la philosophie antique n'était pas seulement constituée de discours ou de doctrines sur le monde mais avant tout de pratiques.

Vue de cette manière la pratique de la philosophie [...] est essentiellement un effort pour prendre conscience de nous-mêmes, de notre être au monde, de notre être-avec-autrui, un effort aussi pour « apprendre à voir le monde », comme disait Merleau-Ponty, pour atteindre aussi à une vision universelle, grâce à laquelle nous pourrions nous mettre à la place des autres et dépasser notre partialité¹⁴.

On retrouve ainsi dans les œuvres de Strauss et Arendt non seulement des idées suggestives sur les problèmes modernes mais aussi et surtout l'actualisation d'une pratique qui pourrait être utile pour faire face aux perplexités de notre temps.

Le Socrate de Leo Strauss

La condamnation de Socrate est aux yeux de Strauss l'épisode qui suscite l'émergence de la philosophie politique. La tension inexorable entre la philosophie et la cité devient claire à ce moment, et les philosophes commencent donc à s'interroger sur leur place dans la *polis*. Ils s'inquiètent notamment des effets de leur activité dans la société, ils se demandent si leur tentative de remplacer les opinions par la connaissance est possible et souhaitable. Il s'agit d'une évolution vers la prudence, favorisée non seulement par le destin de Socrate mais également par les critiques comme celle d'Aristophane ridiculisant le philosophe¹⁵.

Auteur de l'une des œuvres les plus célèbres sur Socrate, *Les Nuages*, Aristophane est une référence importante dans l'interprétation que Strauss propose de la philosophie antique. *Les Nuages* raconte l'histoire d'un citoyen ordinaire, Strepsiade, qui arrive à l'école de Socrate pour apprendre à utiliser l'art de la rhétorique de façon profitable. Il est endetté et a l'espoir de

¹³ H. Arendt, "The Gap Between Past and Future", *op. cit.*, p. 14.

¹⁴ Pierre Hadot, *Qu'est-ce que la philosophie antique ?*, Paris, Gallimard, 1995, p. 415.

¹⁵ L. Strauss, *Socrates and Aristophanes*, *op. cit.*, p. 3.

pouvoir échapper à ses créanciers par la parole. Strepsiade est reçu à l'école par un élève qui révèle rapidement quelques secrets de son maître. Les recherches de Socrate sont profondes et elles ne devraient être révélées qu'aux initiés, explique le disciple : elle traitent de questions telles que le nombre de fois qu'une puce peut sauter la longueur de ses jambes, puce qui par ailleurs vient de piquer le maître et un de ses amis (le philosophe et ses élèves sont sales et nécessaires). Après une telle introduction, Socrate apparaît finalement dans un panier suspendu en l'air, évoquant le philosophe dans les nuages. Au fur et à mesure que la comédie avance, l'extravagance du philosophe devient dangereuse : dans son école, les dieux sont remis en question, le caractère sacré de la famille et la légitimité de la justice sont discutées. C'est enfin Socrate lui-même qui souffre des conséquences de son imprudence : perturbé par l'enseignement inquiétant de la philosophie et frustré par l'échec de sa tentative d'en tirer profit, Strepsiade incendie l'école.

Pour comprendre cette présentation si peu généreuse de Socrate, Strauss propose une lecture attentive des *Nuages* et de l'œuvre du poète en général. Aristophane écrit des « comédies absolues », selon son expression, dans lesquelles les éléments comiques sont très sérieusement au service d'une critique de la réalité. La justice est un des sujets importants traités par Aristophane, et la réflexion de l'auteur sur la justice a pour point central la question de la relation entre la nature (*phusis*) et les conventions (*nomos*). Aristophane considère la nature comme la réalité primordiale, hétérogène et mystérieuse, jamais entièrement saisie par aucune loi. Mais il montre aussi que la nature humaine est toujours régie par des règles et des conventions. Quoi qu'il en soit, de façon récurrente, ces deux registres se trouvent en tension, parce qu'aucune loi ou ensemble de normes sociales ne peut contenir entièrement la nature débordante des hommes. Ainsi, les comédies d'Aristophane abordent la relation problématique entre *nomos* et *phusis*, le caractère irrémédiablement précaire de tout ordre humain¹⁶.

À cet égard, *L'Assemblée des Femmes* est une comédie particulièrement éloquente¹⁷. La pièce commence par la décision d'un groupe de femmes de se déguiser en hommes pour participer à l'assemblée de la cité. Bientôt, elles font passer des mesures révolutionnaires : elles décrètent la possession commune de tous les biens et l'usufruit collectif de tous les corps. Qui plus est, afin que la sexualité puisse bénéficier à tout le monde, elles promulguent des règles pour en ordonner la pratique : chaque homme et chaque femme a le droit de profiter du corps qu'elle ou qu'il préfère, mais s'il y a plus d'un candidat pour profiter d'une personne, les moins attractifs ont la priorité. La loi, dont le noble objectif est d'assurer le bonheur de tous, donne cependant lieu à divers problèmes. Les disputes qui surviennent quand un beau garçon essaie de rencontrer une jeune fille sont particulièrement risibles. Alors que

¹⁶ L. Strauss, *Socrates and Aristophanes*, *op. cit.*, p. 11-54.

¹⁷ *Ibid.*, p. 263-282.

celle-ci a l'intention de lui accorder ses faveurs, l'union est empêchée par plusieurs femmes âgées qui réclament la priorité. Et finalement, le jeune homme est entraîné par la plus âgée d'entre elles, déterminée à faire respecter la loi. Bien que la décision de partager toute propriété semble bonne pour la communauté, les conflits qui apparaissent montrent que certaines impulsions, désirs ou passions humaines, ne peuvent être « modelés » par aucune loi.

En ce sens, Strauss considère que les comédies d'Aristophane avertissent sur les limites du *nomos* dans ses prétentions à diriger et contenir la *phusis* humaine. Ignorer ces limites pourrait être dangereux pour l'ordre social et pour les individus. Selon l'interprétation que Strauss fait des *Nuages*, Socrate ne comprend pas ce problème : le philosophe oublie le contexte où son activité se déroule et remet en question les autorités et certitudes qui conduisent les actions humaines dans la communauté politique. Socrate ne se rend pas compte que sa survie dépend de la cité et il ne se préoccupe pas du possible effet déstabilisateur de ses enseignements¹⁸.

Selon Strauss, l'avertissement d'Aristophane est pris très au sérieux par les disciples de Socrate à la mort de celui-ci. C'est à partir de là qu'on peut comprendre l'émergence de la philosophie politique et la grande prudence des philosophes classiques. Dès ce moment, la division entre les enseignements ouverts à tous et ceux destinés aux initiés devient plus catégorique. Les philosophes apparaissent alors comme des citoyens exemplaires pour la cité et recourent pour transmettre leurs réflexions aux autres philosophes à un certain art d'écrire et de parler. Bien que la pratique de la philosophie implique la critique de tous les dieux, les philosophes ont pris conscience que la vie en commun exige le respect de certaines autorités capables de donner aval aux lois et d'encadrer les impulsions imprévisibles des hommes.

La lecture des dialogues de Platon proposée par Strauss est conforme à cette interprétation : « Les dialogues platoniciens disent et ont l'intention de dire des choses différentes à des hommes différents »¹⁹. Ainsi, Strauss suggère-t-il une lecture attentive de l'œuvre de Platon : pour repérer les enseignements les plus profonds des dialogues, il propose de prêter attention à leur présentation dramatique, aux actions et à tout ce qui n'est pas central dans les discours.

La République (qui est selon Strauss une réponse de Platon aux *Nuages* et à *L'Assemblée des Femmes*) est un dialogue sur la justice. Au cours de ce dialogue, Socrate fonde, dans le discours, la cité parfaite. Ainsi, tandis que le Socrate d'Aristophane était le responsable de la révélation de la fragilité de la communauté politique, le Socrate de Platon montre la force que la *polis* peut atteindre. Thrasymaque est son adversaire. Il affirme que ce qui est légal est juste, et comme ce qui est légal dépend de la décision de ceux qui

¹⁸ L. Strauss, "The Origins of Political Science and The Problem of Socrates: Six Public Lectures", *op. cit.*, p. 158.

¹⁹ *Ibid.*, p. 179.

gouvernement, ce qui est considéré juste est identique à la volonté du plus fort. La façon dont Thrasymaque se comporte – suggère Strauss – rappelle le comportement d’Athènes (qui n’accepte aucune référence à des paramètres extérieurs à ses lois) envers Socrate²⁰. Platon aborde donc dans son dialogue le conflit qui a mené son maître à la mort et il change le dénouement de l’histoire. Pour cela, il fait appel à une justice supérieure à toute loi particulière : le Socrate de *La République* sépare la justice de la mythologie et de la tradition. Ce qui est juste est défini dans son discours comme un paramètre éternel, qui ne dépend pas des conventions mais de la nature même. La nature fixe des règles rationnelles aux hommes et pour les comprendre, ils doivent contempler, réfléchir, discuter, étudier. Autrement dit, pour comprendre les règles naturelles, il faut pratiquer la philosophie. La justice est ainsi présentée comme un domaine d’expertise des philosophes.

La République semble donc accorder à la raison un pouvoir énorme. Pourtant, Strauss affirme que le dialogue révèle que Platon comprend le message d’Aristophane. Selon Strauss, *La République* présente un double discours qui doit être interprété subtilement. D’une part, la fondation de la cité juste dans le discours cherche à établir un horizon de légitimité politique ; d’autre part, les problèmes qu’on rencontre au cours de cette fondation visent à montrer, aux lecteurs les plus attentifs, la nature essentiellement imparfaite de la cité. En ce sens, Strauss considère que *La République* ne propose pas un programme d’action efficace : selon son interprétation, la cité parfaitement juste ne peut pas exister réellement, mais elle est utile dans le discours. Du point de vue de Strauss, la majorité des citoyens a besoin de paramètres indubitables pour guider leurs actions et la conception de la cité juste sert ainsi de barrière contre la confusion et le nihilisme.

Le rationalisme moderne rencontre les mêmes problèmes que ceux qui préoccupaient les philosophes et poètes antiques mais, affirme Strauss, au lieu d’interpréter ces textes de façon intelligente, il reste prisonnier des enseignements les plus explicites. Ainsi, la philosophie moderne croit poursuivre le projet de Platon quand elle affirme la possibilité de penser et de construire le meilleur régime politique alors qu’elle suit en fait la fiction créée par la philosophie classique pour faciliter sa relation avec la cité²¹. Strauss critique les penseurs de notre ère du fait qu’ils ne s’aperçoivent pas du conflit insurmontable entre philosophie et politique et laissent de ce fait de côté la prudence traditionnelle. À partir d’une compréhension superficielle de la tradition, ils espèrent que la divulgation des enseignements de la philosophie et de la science conduira l’humanité à la prospérité et au bonheur. Comme le Socrate des *Nuages*, la philosophie moderne transmet

²⁰ *Ibid.*, p. 183.

²¹ L. Strauss, “Restatement on Xenophon’s Hiero”, *op. cit.*, p. 93 ; Claudia Hilb, *Leo Strauss: el arte de leer. Una lectura de la interpretación straussiana de Maquiavelo, Hobbes, Locke y Spinoza*, Buenos Aires, Fondo de Cultura Económica, p. 138 ; Catherine Zuckert, “Leo Strauss: una nueva lectura de Platón”, dans Claudia Hilb éd., *Leo Strauss: el filósofo en la ciudad*, Buenos Aires, Prometeo, 2011, p. 159-198.

les résultats de ses recherches à tous, prenant alors le risque de causer la même confusion et les mêmes réactions destructives que celles de Strepisade.

Mais si la cité décrite dans *La République* n'est plus qu'une fiction, quelques questions s'imposent : le geste de Platon est-il une tentative de tromper la majorité des citoyens et de s'imposer par la force du discours ? La thèse de Thrasymaque serait-elle donc valide ? N'existe-t-il pas de justice au-delà des luttes de pouvoir ? Le Socrate platonique évite cette conclusion puisqu'il considère que la justice de l'individu se développe parallèlement à celle de la cité, affirme Strauss. L'homme est pour lui capable d'une perfection impossible à atteindre pour la communauté et cette perfection doit guider la cité. La vie politique tire donc sa légitimité d'une activité qui la transcende, de l'activité parfaite : la philosophie. Autrement dit, Strauss suggère qu'en présentant la philosophie comme l'activité la plus parfaite, le Socrate de Platon laisse entrevoir aux lecteurs les plus intelligents un paramètre solide pour mesurer la valeur d'un système politique : la meilleure *polis* est celle qui est capable de permettre la vie la plus excellente par nature, la vie philosophique.

Cependant, si Strauss interprète la possibilité suggérée dans *La République* d'accéder à la connaissance sûre de la nature comme étant fictive, l'affirmation de la supériorité d'un mode de vie particulier doit aussi être comprise comme fictive. On ne peut pas connaître le mode de vie le plus accordé à la nature sans une connaissance sûre du monde. Le paramètre que Strauss trouve dans les dialogues de Platon semble donc douteux.

L'auteur n'ignore pas ce problème, comme il le laisse entrevoir dans son interprétation du *Banquet*. Ce dialogue est le seul qui présente une conversation entre Aristophane et Socrate et Strauss l'interprète comme une réponse directe aux comédies du poète. *Le Banquet* met en scène une fête dans laquelle plusieurs personnages se mettent d'accord pour faire l'éloge d'*eros*. Aristophane est un des invités et il présente un discours poétique. Après lui, Agathon intervient, puis Socrate, qui est le dernier. Selon Strauss, les discours d'Aristophane et de Socrate coïncident sur un point important : tous deux décrivent *eros* comme la pulsion qui conduit les êtres humains vers le bonheur. Il existe cependant aussi une différence importante : tandis qu'Aristophane présente *eros* comme une pulsion horizontale, qui conduit chaque homme vers sa propre nature, le philosophe le décrit comme une pulsion verticale et affirme la possibilité de passer des formes élémentaires d'*eros* à des formes plus parfaites (dans ce cadre, la philosophie est placée au niveau le plus haut). Ce désaccord est à la base de la dispute entre la philosophie et la poésie et cette dispute est présente, selon Strauss, tout au long de l'œuvre de Platon²².

Reste évident dans *Le Banquet* que ni le poète ni le philosophe n'arrivent à démontrer entièrement leur point de vue, précisément parce qu'*eros* – cette pulsion qu'Aristophane considère horizontale et Socrate

²² *Ibid.* p. 158.

verticale – fait partie de la *phusis*, de cette dimension de la réalité insaisissable pour la raison. Ainsi, tous deux doivent présenter des histoires belles et persuasives pour donner de la crédibilité à leurs versions. Socrate est le dernier à parler et si son intervention gagne la faveur du public, le triomphe est avant tout rhétorique. En effet, Aristophane tente de répondre, mais il est interrompu par un nouvel invité. L'impossibilité de démontrer de façon rationnelle la supériorité de l'*eros* philosophique – et donc la supériorité du mode de vie des philosophes – semble conduire Platon à protéger Socrate au moyen de ruses littéraires. Ainsi, bien que la supériorité de la philosophie soit affirmée dans le discours, elle ne peut être établie que par des actions.

Pour résumer, on peut dire que la figure de Socrate est, dans la pensée de Strauss, l'exemple paradigmatique de la supériorité du philosophe, qui s'impose naturellement. Cette supériorité est défendue par les philosophes, qui ne peuvent pourtant pas donner de raisons philosophiques pour étayer leur position. Comme nous l'avons souligné plus haut, le fait que les philosophes ne puissent pas démontrer leur supériorité est due au fait qu'ils ne possèdent pas une connaissance sûre de la nature et que sans cette connaissance tout savoir particulier est incomplet et douteux. Si tout savoir est douteux, les paramètres moraux et politiques peuvent être également remis en question. Du point de vue de Strauss, révéler cela à des gens incapables de vivre sans piliers solides, incapables de supporter l'ignorance qui guide la vie philosophique, peut être dangereux. En ce sens, la vie de Socrate montre aussi la nécessaire prudence des philosophes, dont l'activité risque de mettre en danger la stabilité de la cité et la propre survie de la philosophie. À partir de l'exemple du grand maître, Strauss décrit donc la seule pratique qui selon lui peut conduire au bonheur : la pratique de la philosophie prudente, le mode de vie qui se consacre à la recherche de la sagesse sans oublier le contexte dans lequel il se déroule, sans oublier la responsabilité politique que représente le respect et la protection de la stabilité de la cité.

Le Socrate de Hannah Arendt

Comme pour Strauss, Socrate représente pour Arendt l'origine de la tradition de la philosophie politique occidentale. Selon l'auteur, après la mort de Socrate, Platon perd confiance en la politique et commence à douter de la valeur de certains enseignements de son maître²³. L'impossibilité de Socrate de persuader le jury d'Athènes conduit Platon à se méfier de la persuasion (*peithein*) et de l'opinion (*doxa*) : il se met en quête de paramètres absolus pour guider et stabiliser la sphère publique. Selon Arendt, Platon a été le premier philosophe qui a prétendu utiliser des paramètres absolus dans les affaires humaines, lesquelles sont pourtant fort relatives. Cette attitude

²³ H. Arendt, "Socrates", *op. cit.*, p. 6, 7.

profondément antisocratique²⁴, marque le destin de la tradition occidentale qui, encore aujourd'hui, a du mal à considérer la politique sans règles universelles.

Ainsi, Arendt propose une lecture de Platon tout aussi attentive que celle de Strauss et souligne l'intention politique de certaines idées présentées comme purement philosophiques. Elle interprète l'inclusion des mythes de la vie après la mort à la fin de plusieurs dialogues de Platon comme une tentative de guider la foule à travers un certain type de violence : une violence discursive qui cherche à provoquer la peur plutôt qu'à persuader. Arendt propose aussi une interprétation politique de *La République*, qu'elle présente, en réaction à la mort de Socrate, comme une tentative d'établir des paramètres politiques à partir de certaines vérités philosophiques²⁵ pour compenser le caractère limité, relatif et instable des opinions, des *doxai*.

Socrate, pour sa part, n'oppose pas *doxa* et vérité. La *doxa* est la formulation discursive du *dokei moi*, de la perspective singulière de chaque individu, qui n'est pas une vérité éternelle et indubitable mais pas non plus une affirmation capricieuse et arbitraire. Le *dokei moi* est la compréhension particulière qui émerge du point de vue unique d'un individu situé en une place unique, elle aussi, dans le monde et la communauté. Cette compréhension est en relation avec le reste des perspectives humaines du fait qu'elle s'inscrit dans ce que les êtres humains considèrent comme le monde. Selon Arendt, les dialogues de Socrate avec ses concitoyens ne prétendaient pas remettre en question la valeur des *doxai*, ni les remplacer par une connaissance universelle, mais ils tendaient à faire de chaque *doxa* une opinion plus examinée et moins contradictoire. L'intention était d'améliorer les *doxai* pour favoriser la vie politique d'Athènes²⁶.

En ce sens, la maïeutique de Socrate est un dialogue entre égaux, une conversation d'amis. Chaque personne vit le monde depuis une place unique et son regard singulier ne peut être complètement compris depuis une autre perspective. Pour cette raison, Socrate commence ses dialogues par des questions. De la même façon, pour avoir la possibilité d'être conscient de sa propre ouverture au monde, pour avoir la possibilité de comprendre son propre *dokei moi*, chaque individu a besoin des autres, de regards différents. Par ailleurs, comme dans les conversations d'amis, dans lesquelles chacun ouvre son horizon personnel à un espace partagé, les dialogues socratiques permettent d'articuler les différentes *doxai* et d'ouvrir un horizon commun entre citoyens. Dans le contexte de la *polis* grecque, Arendt interprète aussi la maïeutique socratique comme une tentative de compenser la culture

²⁴ *Ibid.*, p. 8.

²⁵ *Ibid.*, p. 10, 11 et 31.

²⁶ Selon Étienne Tassin, « la pensée socratique, telle qu'Arendt la reformule, se caractérise doublement, par le fait qu'il n'oppose pas, comme le fera Platon, le *dialegethai* au *peithein*, et par conséquent par le fait qu'il n'oppose pas non plus, par conséquent, l'idée "vraie" résultant du dialogue avec soi ou quelqu'un d'autre à la *doxa* (...). Socrate n'élève pas la cité des philosophes (cité du *dialegethai*) contre celle des citoyens (cité du *peithein*) » ; Étienne Tassin, *Le Trésor Perdu*, Paris, Éditions Payot & Rivages, 1999, p. 56.

agoniste : le dialogue socratique permet la construction d'un espace de concorde pour des hommes généralement séparés par la lutte pour les honneurs et la gloire. Ce type de compréhension qui émerge de l'échange amical des différents points de vue est, selon Arendt, le type de compréhension politique par excellence²⁷.

La pratique de ce dialogue montre également une étroite relation entre la dimension éthique et la dimension politique. Selon Arendt, l'enseignement socratique montre que l'être humain n'est pas seul, même dans la solitude, car toutes les personnes contiennent dans leur intériorité la pluralité de l'humanité. En ce sens, l'auteur souligne la formule de Socrate mentionnée dans le *Gorgias* de Platon : « il vaut mieux être en désaccord avec tout le monde que (...) de l'être avec soi-même ». Toutes les personnes sont à la fois des individus et des pluralités et pour cette raison peuvent être en désaccord avec elles-mêmes. Ce fait se révèle clairement dans l'activité de pensée, lorsque la personne se divise en elle-même pour un dialogue avec soi à la façon des dialogues que Socrate provoquait entre les citoyens. Penser et dialoguer sont des façons de s'ouvrir à la multiplicité qui habite chaque personne et le monde. Et seuls ceux qui sont capables de dialoguer avec eux-mêmes sont capables de dialoguer avec les autres et de pratiquer l'amitié, affirme Arendt²⁸. Ceux-là sont également en mesure de comprendre la pluralité du monde humain, pluralité qui se trouve autant dans le cœur des hommes que dans l'espace commun. Arendt signale alors que l'enseignement de Socrate révèle le caractère intrinsèquement politique des êtres humains qui, même dans la solitude, retrouvent la pluralité.

En ce sens, Arendt rappelle une autre formule attribuée à Socrate : « agis comme tu veux apparaître aux autres ». Si nous ne sommes pas complètement seuls dans la solitude et si nous apparaissions non seulement aux autres mais aussi à nous-mêmes, nous ne pouvons pas échapper à nos actions ignominieuses mêmes si elles ont lieu sans témoin. En l'absence de règles extérieures ou de regards coercitifs des autres, nous nous retrouvons face à notre propre regard. Ainsi, selon elle, Socrate révèle la possibilité d'une éthique séculaire qui n'a pas besoin de s'adosser à des paramètres transcendants. Le dialogue intérieur ouvre une dimension qui nous aide à nous orienter dans le monde sans commandements extérieurs et universels. Ce qui nous permet de nous orienter n'est pas un prédicat fixé sur le monde, mais une pratique : une pratique du dialogue qui cherche l'accord avec soi-même, et veut développer une fidélité à soi-même. Il s'agit de la tentative de maintenir l'amitié avec soi puisque ce soi représente la seule personne à laquelle nous ne pourrions jamais échapper²⁹.

L'incapacité de dialoguer avec soi-même est un des éléments qui a rendu possible certains des épisodes politiques les plus monstrueux du siècle

²⁷ H. Arendt, « Socrates », *op. cit.*, p. 18.

²⁸ *Ibid.*, p. 20-21.

²⁹ *Ibid.*, p. 22.

dernier. Suite à la remise en question de toutes les normes et de toutes les autorités, seules les personnes capables de déployer un dialogue intérieur ont pu résister à la pression majoritaire qui conduisait à accepter et accomplir des actions en contradiction flagrante avec la possibilité d'une vie ouverte à la pluralité du monde humain. L'exemple de Eichmann est paradigmatique et sa superficialité (son incapacité d'habiter un espace intérieur) conduit Arendt à reconsidérer la question du jugement comme un problème politique³⁰. Socrate révèle ainsi, du point de vue d'Arendt, une possible confluence entre l'expérience de la pensée et l'expérience de l'action. Elle signale pourtant que la pensée et l'action se retrouvent de manière récurrente en tension, et la mort de Socrate souligne ce problème. La pensée possède un pouvoir de destruction à l'égard de tous les critères établis, les valeurs, les étalons du bien et du mal, et des règles de conduite³¹. La pensée conduit à l'interrogation plutôt qu'à la certitude et peut remettre en question les opinions à partir desquelles les individus et la communauté structurent leur vie. La quête de signification est alors dangereuse, car elle décompose et réexamine toutes les règles et doctrines reconnues. En outre, cette activité « risque à chaque instant, de se retourner contre elle-même, de créer un renversement des anciennes valeurs et de proclamer que celles-ci sont contraires aux “nouvelles”³² » Selon Arendt, ce qu'on appelle « nihilisme » est en réalité un risque inhérent à la pensée, car tout examen critique doit traverser une phase de négation.

Mais ce risque ne provient pas de la conviction socratique qu'une vie non remise en question ne vaut pas d'être vécue, bien plutôt, au contraire, du désir d'atteindre des résultats qui rendraient superflue toute pensée plus poussée³³.

Comme Strauss, Arendt considère donc que la tension entre la cité – le monde de l'action par excellence – et la vie de l'esprit – la vie à laquelle la philosophie se consacre – est importante dans la tradition occidentale mais elle interprète cette tension d'une façon entièrement différente. Tandis que Strauss considère que le conflit entre *polis* et philosophie est dû à l'incompréhension entre des êtres humains radicalement différents (entre les philosophes, qui peuvent vivre avec les interrogations inquiétantes et déstabilisatrices de la philosophie et le commun des mortels qui est incapable de se conduire de façon raisonnable sans paramètres solides sur lesquels appuyer ses décisions), Arendt pense que le conflit indique plutôt une tension interne partagée par tous les êtres humains, une tension entre des capacités et des expériences humaines différentes³⁴.

³⁰ Hannah Arendt, *Eichmann in Jerusalem*, New York, Penguin Classics, 2006; id., “Personal Responsibility Under Dictatorship”, “Some Questions of Moral Philosophy” et “Thinking and Moral Considerations”, dans *Responsibility and judgment*, New York, Schocken Books, 2005.

³¹ H. Arendt, *La vie de l'esprit*, *op. cit.* p. 229.

³² *Ibid.*, p. 231.

³³ *Ibid.*, p. 231-232.

³⁴ H. Arendt, « Socrates », *op. cit.*, p. 36.

Dans le *Théétète*, Platon estime que ce qui conduit le philosophe à la philosophie est l'étonnement (*thaumadzein*). Il s'agit d'une expérience singulière qui ne peut pas être totalement décrite par la parole. Comme la pensée, l'étonnement conduit à l'interrogation plutôt qu'à la certitude et peut remettre en question les opinions établies. Arendt affirme, en contradiction avec Platon, que le *thaumadzein* n'est pas une capacité exclusive des philosophes mais une expérience commune à tous les êtres humains³⁵. Ce qui différencie les philosophes du reste des individus est leur façon d'agir par rapport à cet étonnement : le vrai philosophe est toujours ouvert à cette expérience et se maintient donc éloigné des dogmatismes auxquels s'accrochent certaines personnes qui craignent de voir leurs opinions remises en question.

Enfin, comme le philosophe est également un citoyen qui habite la cité, il possède ses propres opinions. En ce sens, la capacité citoyenne de déployer une *doxa*, d'articuler des discours, et la possibilité de vivre ouvert à l'étonnement, coexistent dans chaque personne. Ces logiques peuvent toutefois s'affronter : la capacité d'affirmer avec des discours ou des actions et la capacité d'explorer l'ignorance et de poser des questions sont parfois en tension. Pour cette raison, Arendt ne pense pas que le conflit que la figure de Socrate révèle soit circonstanciel³⁶ : il témoigne plutôt du caractère inexorablement problématique de la vie humaine.

Selon Arendt, à partir du procès de Socrate, Platon tente de séparer la vie philosophique de la vie politique : il se voue (et invite les autres philosophes) à une vie consacrée entièrement à l'expérience de l'étonnement. De cette façon, le philosophe rejette une partie de son intériorité, tente de détruire sa propre pluralité interne et son soi intrinsèquement politique³⁷. Mais, conscient des incertitudes de la vie politique, Platon essaie en même temps de contrôler ou de stabiliser la dérive imprévisible des affaires humaines. Avec cet objectif, il cherche dans la pratique solitaire de la contemplation certains paramètres politiques indubitables. De cette manière, le philosophe déforme l'enseignement de Socrate, et méprise à la fois la complexité et la dignité de la *vita activa*. D'un côté, il utilise Socrate comme porte-parole de doctrines éternelles et il interprète son activité comme une source de certitudes incontestables ; de l'autre, il cherche à subordonner la pluralité politique à des paramètres univoques et extérieurs. De fait, avec l'hégémonie de l'interprétation platonicienne de la philosophie, l'héritage socratique reste caché. Cet héritage invite à la recherche d'une relation harmonieuse (autant que possible) entre l'expérience politique et l'expérience qui ouvre à la philosophie. À cet égard, Arendt suggère que :

(s)'il y avait eu une tradition socratique dans la pensée occidentale, si, pour reprendre Whitehead, l'histoire de la philosophie était une succession de

³⁵ *Ibid.*, p. 35.

³⁶ *Ibid.*, p. 27.

³⁷ *Ibid.*, p. 37.

notes ajoutées à l'œuvre non de Platon, mais de Socrate (ce qui serait bien impossible), nous n'y trouverions pas de réponse à notre question, mais, du moins un certain nombre de variations sur elle³⁸.

Ainsi, Arendt fait appel à la figure de Socrate pour nous aider à repenser certains problèmes propres à la condition humaine dont les réponses offertes par la tradition se montrent aujourd'hui insatisfaisantes. La pratique socratique traverse la dimension de la connaissance, de l'éthique et de la politique ; pour cette raison, elle représente un exemple autant pour ceux qui cherchent à trouver de nouvelles façons d'exercer la pensée que pour ceux qui doivent, simplement, faire face aux apories de notre temps.

Leo Strauss et Hannah Arendt ont été contemporains, ils ont partagé des cours, des professeurs et ils ont enseigné dans les mêmes universités. Leurs destins ont aussi été marqués par les mêmes événements historiques et leurs perspectives d'étude ont été nourries par les mêmes idées. Tous deux cherchent à penser et écrire après l'expérience du totalitarisme, ils observent les sociétés politiques modernes avec inquiétude et ils cherchent dans la tradition des éléments pour aborder et articuler leur préoccupation³⁹. Cependant, leurs conclusions sont radicalement divergentes. Car si nous avons pu signaler plusieurs équivalences dans la pensée des deux auteurs, nous avons également pu observer que celles-ci conduisent toujours à des résultats différents. Un des points communs est l'importance conférée à Socrate, qui est à la fois une figure fondatrice de la philosophie politique occidentale et un modèle d'inspiration pour aborder les problèmes modernes. Par ailleurs, bien qu'Arendt et Strauss retiennent des enseignements différents de Socrate, tous les deux développent une certaine pratique à partir de son exemple. Ni Arendt ni Strauss ne prétendent élaborer une théorie concluante pour répondre aux problèmes humains ; ils essaient plutôt de développer et d'inviter à déployer une pratique de l'action et de la pensée en accord avec l'ignorance.

Qu'est-ce donc qui conduit chaque auteur à des conclusions si éloignées l'une de l'autre ? Qu'est-ce qui mène Strauss à considérer Socrate comme un exemple de la supériorité des philosophes et Arendt à voir dans sa figure la possibilité d'une relation non hiérarchique entre la *vita contemplativa* et la *vita activa* ? Pourquoi Strauss suggère-t-il que la vie de Socrate montre la nécessité de protéger la cité des enseignements philosophiques, tandis qu'Arendt propose de voir le grand maître comme le découvreur d'une pratique capable de rejoindre pensée et action ?

Arendt, comme Strauss, cite une phrase de Pascal qui peut nous aider à comprendre ces différences. Pascal affirme ceci sur Platon et Aristote :

S'ils ont écrit sur la politique, c'était pour régler un hôpital de fous. Et s'ils ont fait semblant d'en parler comme d'une grande chose, c'est qu'ils savaient que les fous à qui ils parlaient pensaient être rois et empereurs. Ils entraient

³⁸ H. Arendt, *La vie de l'esprit*, op. cit., p. 228.

³⁹ Ronald Beiner, "Hannah Arendt and Leo Strauss: The Uncommenced Dialogue", *Political Theory*, vol. 18, n° 2, mai 1990, p. 238-254; Dana Villa, "The Philosopher versus the Citizen: Arendt, Strauss, and Socrates", *Political Theory*, vol. 26, n° 2, avril 1998, p. 147-172.

dans leurs principes pour modérer leur folie au moindre mal qu'il se pouvait »⁴⁰.

Tandis que Strauss trouve que cette phrase décrit un problème immuable de la condition du philosophe (qui doit vivre dans une communauté hostile), Arendt considère qu'elle montre une relation entre philosophie et politique qui peut et doit être modifiée. Le fait que cette relation soit immuable pour l'un et circonstancielle pour l'autre réfère à une divergence plus essentielle entre les auteurs. Strauss fonde ses réflexions sur l'idée de l'existence d'une inégalité naturelle et insurmontable entre les êtres humains. Arendt, pour sa part, suppose que les inégalités ne sont pas si radicales et n'empêchent pas la conformation d'une communauté politique. Le point de vue d'Arendt implique l'existence de certains aspects communs à partir desquels il est possible de créer l'égalité politique.

On arrive donc aux conceptions de la nature humaine sous-jacentes aux œuvres d'Arendt et Strauss, aux idées primaires qui sont à la base de leurs pensées. Il semble que les divergences entre les pensées de Strauss et Arendt soient liées à leurs conceptions différentes de la nature humaine⁴¹. Et bien que chacun présente de bonnes raisons et de bons arguments pour soutenir sa position, ni l'un ni l'autre ne peut démontrer son point de vue de façon concluante. Comme dans la dispute entre Aristophane et Socrate dans *Le Banquet*, la question en jeu est ici la *phusis*, cette dimension de la réalité qui est fugitive pour la raison humaine.

En ce sens, Arendt et Strauss ne trouvent pas dans la figure de Socrate des vérités indubitables, mais plutôt une dimension de son enseignement qui a été négligée par les interprétations les plus orthodoxes de la tradition. Ce que ces deux auteurs nous signalent à partir du modèle de Socrate est la possibilité d'une pensée qui est à la fois une *praxis*, une pensée qui n'a pas besoin de construire des connaissances éternelles pour nous aider à « prendre conscience de nous-mêmes, de notre être au monde, (et) de notre être-avec-autrui »⁴².

⁴⁰ Je suis ici Ronald Beiner, qui souligne l'analyse que les auteurs font de cette phrase dans « Hannah Arendt and Leo Strauss », *op. cit.*

⁴¹ Beiner souligne aussi ce fait dans l'article mentionné (p. 243).

⁴² P. Hadot, *Qu'est-ce que la philosophie antique ?*, *op. cit.*, p. 415.

Encyclo

Revue de l'École doctorale ED 382

DOSSIER THÉMATIQUE : « LES LIEUX DU CORPS : POLITIQUE ET ÉMANCIPATION »

Alice CARABÉDIAN, Anders FJELD, Rémi ZANNI

Les lieux du corps

Paula VASQUEZ LEZAMA

Malades, disparus et suppliciés : l'in-corporation de la violence sociale et politique au Venezuela

Tony FERRI

Le corps face aux pénalités contemporaines d'enfermement

François REYSSAT

Travail sale et sale boulot, de la résistance à l'émancipation. Les ouvriers du nettoyage en région parisienne

Miguel CASTELLO

La vie sans corps, un problème politique

Jean-François BISSONNETTE

Entre émancipation et paranoïa :

la « propriété de soi-même » comme motif aporétique de la sensibilité politique moderne

Marco ANGELLA

Corps, travail, émancipation. Au-delà de la reconnaissance

Cornélia MÖSER

Our bodies-ourselves ? Discrimination et émancipation corporelle dans la pensée féministe allemande

Camille LOUIS

Le corps au travail de son émancipation.

Gestes politiques et processus artistiques à partir du projet *Autour de la table*

Éléonore ANTZENBERGER

Pierre Molinier, le corps réinventé

Adrien CASCARINO

Scarifications et politique : destructions et (re)constructions des corps

Camila ARÊAS

Le voile comme véhicule politique et utopique du corps : émancipation sociale et investissement territorial

VARIA

Maria Dolores AMAT

La pratique socratique de Hannah Arendt et Leo Strauss

Olga Nadezhna VANEGAS

La raison publique : un consensus qui cache une forme de domination ?

Laurent AUCHER

Espace matériel, espace mémoriel du groupe dominant

RÉSUMÉ DE THÈSE

Wu HUIYI

Traduire la Chine au XVIII^e siècle : les jésuites français traducteurs de textes chinois et la reconfiguration des connaissances européennes sur la Chine (1687-ca. 1740)

COMPTES RENDUS

Judith BONNIN

Giulia Simone, *Il Guardasigilli del regime*

Malcom FERDINAND et Pauline VERMEREN

Groupe de lecture « post/dé/colonial/ité/isme »

RÉSUMÉS, MOTS-CLÉS ET BIOGRAPHIES DES AUTEURS

