
STRAUSS ET MACHIAVEL. LA TYRANNIE ET LA VERTU POLITIQUE

Helton Adverse

"I can't help loving him – in spite of his errors" (Lettre de Leo Strauss à Eric Voegelin. 29/05/1953)

Résumé:

Cet article examine la relation entre la pensée de Machiavel et les « tyrannies modernes », selon Leo Strauss. Dans un premier moment, j'essaie de présenter les grands traits de l'interprétation straussienne de Machiavel dans son livre sur la tyrannie. Ensuite, je mets en question cette interprétation en récupérant les notions machiavéliennes de « vertu » et « bien commun ».

Mots-clés: Strauss, Machiavel, tyrannie, vertu, philosophie politique.

Abstract:

The main purpose of this article is to examine the relation between « modern tyrannies » and the thought of Machiavelli, after Leo Strauss. In the first place, I present the arguments of Strauss as we find them in his book on tyranny. In the second place, I try to call into question his approach evocating the Machiavellian notions of "virtù" and "common good".

Keywords: Strauss, Machiavelli, tyranny, virtù, political philosophy.

Dans les ouvrages de Leo Strauss publiés durant les années 1920 et 1930, Spinoza et Hobbes sont les figures majeures de la philosophie moderne. Cependant, à partir de la seconde moitié des années 1940, ils vont partager son empire quasi absolu avec Machiavel. Il faut remarquer que l'essor de l'intérêt à la pensée du florentin est contemporain à la formulation de la thèse plus connue et polémique de Strauss, c'est-à-dire celle qui préconise l'existence d'une « art d'écrire » dans l'histoire de la philosophie politique. Inutile de rappeler l'impact de cette thèse et les débats qu'elle put susciter. Il vaudrait mieux, d'autre côté, mettre l'accent sur le rôle considérable que Machiavel jouera dans la réflexion philosophique de Strauss au moment où il est prêt à reformuler certains de ses questions fondamentales, notamment le rapport entre philosophie politique classique et philosophie politique moderne.

Dans ce contexte, la parution du livre sur Xénophon (1948) consiste en le premier essai (qui se reproduira dans les années suivantes) de mener à bien une analyse d'un problème politique contemporain en s'utilisant d'une méthodologie qui caractérisera définitivement les travaux de Strauss : la *relecture* des auteurs antiques afin d'éclairer le présent. Et le problème à examiner est le suivant : l'incapacité de la science politique actuelle à comprendre la nature de la tyrannie et, conséquemment, la vraie nature des régimes totalitaires qui sont à l'origine des catastrophes politiques et sociales les plus néfastes. En accord avec son option méthodologique, Strauss propose de réaliser une analyse « minutieuse » d'un dialogue « oublié » sur la tyrannie, précisément le *Hiéron* de Xénophon. Ce qui justifie le retour à ce texte classique est signalé dès les premiers lignes de son commentaire : « La tyrannie est un danger qui n'a cessé d'accompagner la vie politique. L'analyse de la tyrannie est, par conséquent, aussi ancienne que la science politique elle-même » (STRAUSS, 1997, p. 37).

Ce passage qu'on vient de lire permet de comprendre la nature polémique et radical du geste interprétatif de Strauss : si la tyrannie persiste comme une menace constante à la vie politique, ça veut dire que les événements politiques actuelles (et, par extension, le phénomène totalitaire), malgré sa nouveauté, ne sont pas *essentiellement* différents de ce qu'on connaît de l'expérience du passé. Cette continuité, disons, *ontologique*, est aux fondements de la continuité épistémologique. La pensée du passé ne doit être oubliée parce que le passé n'est jamais passé. Evidemment, c'est sous le signe de la *philosophia perennis* que Strauss va aborder le thème douloureux de l'expérience totalitaire. Une stratégie différente de celle adoptée par Hannah Arendt, qui met en relief le caractère profondément

innovateur du totalitarisme et le fait que son avènement rend obsolètes nos catégories philosophiques traditionnelles.

Cependant (et cela va de soi), les considérations de Strauss à propos de la tyrannie et du totalitarisme nous intéressent à la mesure où elles nous mettent sur le chemin de sa compréhension de la pensée de Machiavel et du rapport qu'il établit entre vertu et politique.

*

Selon Strauss, le totalitarisme est *une espèce* de tyrannie, plus violente et dévastatrice, mais une tyrannie quand même. Différemment de la tyrannie classique, la tyrannie moderne « dispose de la 'technologie' et de la 'idéologie' » (STRAUSS, 1997, p. 38). D'une façon générale, elle « présuppose l'existence de la 'science', c'est-à-dire d'une interprétation particulière de la science ou d'une certaine science » (STRAUSS, 1997, p. 38). Cette « interprétation particulière » de la science est précisément celle qui découle de la révolution scientifique du XVII^e siècle, où la connaissance scientifique a pour but la « conquête de la nature », uniquement possible par moyen de la production d'un savoir technologique. La tyrannie classique, par contre, trouvait en face d'elle une autre conception de science qui ne voulait être « ni vulgarisée ni répandue » (SRAUSS, 1997, p. 38). Mais cela est seulement le premier aspect du problème. Il y en a un autre. L'argumentation de Strauss, alors, va se structurer de la façon suivante : afin de comprendre la spécificité de la tyrannie actuelle la référence à la science moderne n'est pas suffisante ; il faut encore mettre au jour la base, ou plutôt la « forme naturelle » de la tyrannie classique, prémoderne, ce qu'on ne peut faire que si nous avons recours à la « science politique des classiques » (STRAUSS, 1997, pp. 38-9). Insuffisance, d'un côté, supériorité épistémologique, de l'autre. Comment comprendre ce double aspect de la question ? La réponse de Strauss fait appel à la notion de « jugement de valeur ». Au bout du compte, si la science politique moderne est à service de la volonté de domination (la « conquête de la nature »), lui est interdite l'utilisation de critères évaluatifs pour rendre intelligibles les phénomènes politiques : « Notre science politique est obsédée par la croyance que les 'jugements de valeurs' sont inadmissibles dans les considérations scientifiques et que le fait de qualifier un régime de tyrannique équivaut manifestement à prononcer un 'jugement de valeur' » (STRAUSS, 1997, p. 39). La conclusion paraît évidente : le prix que la pensée politique moderne doit payer pour assurer son statut scientifique est le silence sur la vraie nature du régime totalitaire. Dans la perspective straussienne, par contre, l'intelligence du phénomène totalitaire est indissociable d'un parti pris. Mais la critique de Strauss va au-delà d'une simple dénonciation de l'illusion de la neutralité scientifique ou de la défense du caractère normatif de toute réflexion politique ; il

s'agit, surtout, de rendre visible, de mettre au clair la vérité cachée de la science politique : la neutralité est déjà adhésion, c'est-à-dire la neutralité est forcément idéologique.

La tâche que se propose Strauss consiste, alors, en expliciter les fondements de la science politique moderne sans l'examiner directement. Différemment de la procédure adoptée en *Droit naturel et histoire*, la voie qu'il suit dans *De la tyrannie* est plutôt « oblique », indirecte. Il lui faut restituer le problème de la tyrannie à son lieu d'origine afin d'assigner non seulement sa « forme naturelle » mais aussi le rapport entre philosophie et politique. Il est important d'accompagner quelques moments de son argumentation en ayant en vue la meilleure compréhension de sa critique de Machiavel.

*

D'abord, Strauss renvoie son lecteur aux célèbres passages du Léviathan où Hobbes déqualifie la tyrannie comme catégorie politique (chapitres XVIII e XXI). Mais Hobbes, affirme Strauss, n'est pas le premier philosophe à le faire. En fait, il a un précurseur, et voilà qui surgit la figure du secrétaire florentin. Selon Strauss, c'est Machiavel, spécialement dans *Le prince*, qui a accompli le geste d'effacer la frontière qui séparait jusqu'alors la tyrannie et la monarchie :

Le Prince suppose le rejet tacite de cette distinction traditionnelle. Machiavel savait très bien qu'en concevant l'idée qu'il exprime dans *Le Prince* il rompait avec toute la tradition de la science politique ou – pour appliquer au *Prince* une expression qu'il emploie en parlant de ses *Discours* – qu'il s'engageait sur une route que nul n'avait encore parcourue (STRAUSS, 1997, p. 39).

C'est lui, Machiavel, le Colomb qui aurait découvert le continent où la philosophie moderne irait s'ériger.

Cependant, Strauss, dans le *De la tyrannie*, ne s'intéresse pas à exploiter ce nouveau continent. Le livre vouée exclusivement à « l'enseignement » de Machiavel devra attendre quelques années jusqu'à sa parution en 1958. Par contre, il est très important pour Strauss de mettre ce repère (la suppression de la distinction prince/tyran) sur le territoire de la philosophie politique moderne. Plus précisément, cette suppression est un point de rupture dont la vraie dimension ne peut être appréhendée que par le recours à l'auteur antique le plus cité par Machiavel et qui a osé réfléchir sur le rapport entre la sagesse et la tyrannie, c'est-à-dire Xénophon.

Le *Hiéron*, le petit dialogue « oublié » de Xénophon est, remarque Strauss, le seul texte ancien totalement voué au sujet de la tyrannie. En plus, Machiavel lui fait explicitement référence dans les *Discours*, ce qui est très rare. Selon Strauss, on n'a pas besoin d'autres raisons pour prendre ce texte comme le pendant du geste machiavélien. En fait, Strauss

aperçoit une grande proximité entre le texte de Xénophon et celui de Machiavel¹, ce qui lui permet de mettre en relief les différences fondamentales entre la pensée classique et la pensée moderne:

La science politique classique prenait pour point de repère la perfection humaine, la manière dont les hommes devraient vivre, et elle culminait dans la description de l'ordre politique le meilleur. Cet ordre devrait être réalisable sans aucun changement, miraculeux ou non, dans la nature humaine, mais sa réalisation n'était pas considérée comme probable parce qu'on croyait qu'elle dépendait du hasard. Machiavel s'en prend à cette idée en exigeant d'une part qu'on se situe non plus d'après la manière dont les hommes devraient vivre, mais d'après la manière dont ils vivent réellement, et en suggérant d'autre part que le hasard puisse ou doive être contrôlé. C'est cette critique qui posa les bases de toute la pensée politique spécifiquement moderne. La préoccupation d'avoir une garantie pour la réalisation de cet « idéal » conduisit à la fois à un abaissement de la norme de la vie politique et à la naissance de la « philosophie de l'histoire »: même les adversaires modernes de Machiavel ne pourraient rétablir la sobre notion des classiques sur la relation entre « idéal » et la « réalité » (STRAUSS, 1997, p. 376).

Cependant, si on se souvient que l'objectif majeur de Strauss n'est pas mener à bien une analyse de Machiavel, mais faire la critique de la science politique moderne, le choix de Xénophon ne va pas de soi (malgré sa présence dans les textes de Machiavel), car le plus raisonnable, quand on veut mettre en vue les fondements de l'enseignement socratique, est d'utiliser les dialogues platoniciens. L'option pour Xénophon se justifie, alors, par une *critique* de la réception moderne des classiques qui a été consolidée dans le XIX^e siècle. La valorisation de Platon au détriment de Xénophon s'explique, selon Strauss, par la dévalorisation de la rhétorique socratique, caractéristique d'une époque qui dévalorise la rhétorique en général, une époque marquée par l'hégémonie de la science positiviste et sa conception d'Histoire. Le seul moyen de appréhender le sens authentique de la pensée socratique est de se libérer des préjugés de la science et de l'Histoire et à ce propos Xénophon est l'auteur privilégiée parce que « son art » explicite magistralement le sens et la force de la « rhétorique socratique ». Mais cette dimension de l'entreprise de Strauss ne va pas nous intéresser. La stratégie qui nous convient consiste à passer à une très rapide analyse de certains passages du texte de Xénophon et nous remettre ensuite à l'interprétation de Strauss.

D'abord, il faut rappeler la question autour de laquelle le dialogue s'articule : « comment la vie tyrannique et la vie privée diffèrent en ce qui concerne les plaisirs et les

¹ « L'analyse du *Hiéron* permet de conclure que l'enseignement de ce dialogue se rapproche de celui du *Prince* d'autant plus qu'il est possible à un enseignement socratique. En comparant l'enseignement du *Prince* avec celui du *Hiéron*, on peut saisir très nettement la différence très subtile et certainement décisive entre la science politique socratique et celle de Machiavel. S'il est vrai que toute la science politique prémoderne repose sur les fondations posées par Socrate tandis que toute la science politique spécifiquement moderne repose sur les fondations posées par Machiavel, on peut dire aussi que le *Hiéron* marque le point de contact le plus étroit entre les sciences politiques prémoderne et moderne » (STRAUSS, 1997, p. 40).

peines » (XÉNOPHON, 1997, p. 9)². Deux choses à remarquer : 1) Sous-jacent à cette interrogation on trouve le problème de la meilleure forme de vie ; 2) La question est adressée (ce qui est de la plus grande importance) à un homme qui connaît les deux réalités, une fois que Hiéron *est devenu* tyran, c'est-à-dire il a changé sa condition, passant d'homme privé à homme public. On doit encore remarquer que la question est posée par le poète Simonide, un homme reconnu comme sage. Finalement, il est nécessaire de mettre l'accent sur l'intérêt pratique du dialogue, puisqu'il s'agit d'une tentative de conseiller un homme politique menée par un homme sage (ce dernier aspect du dialogue est à retenir car il est fondamental pour comprendre le rapport entre Xénophon et Machiavel).

La réponse de Hiéron est la description de la vie du tyran comme une existence malheureuse, inférieure, en ce qui concerne les plaisirs et les peines, à la vie de l'homme particulier. Contrairement à l'opinion commune, exprimée par Simonide, le tyran est le plus misérable des hommes car tous ses plaisirs sont contaminés par la peur et par la méfiance qu'il éprouve à l'égard de ses sujets. En même temps, il est la cible de la haine, de la jalousie, de l'envie de ses sujets ou (c'est qui est pire) il est méprisé par eux. Ni les plaisirs solitaires (comme boire et manger) ni les plaisirs qui requièrent la présence d'autrui (comme le plaisir sexuel) sont à la portée du tyran. Ce qu'il consomme est toujours suspect (la boisson ou la nourriture peuvent bien être empoisonnées). Celui qu'il aime ne l'aime pas. Il ne peut jouir des honneurs ni ramasser les gloires associées au commandement politique et à la vie militaire. Le tyran est tellement malheureux qu'il vaudrait mieux qu'il se pendre. (XÉNOPHON, 1997, p. 26). Cette dernière constatation est, selon Strauss, un tournant ; le dialogue va prendre une nouvelle direction et acquérir la forme du conseillement. « L'aveu » de l'infélicité et de la vie pénible du tyran donnera au sage Simonide l'occasion pour faire l'éloge de la « tyrannie vertueuse », l'unique remède contre les maux dont Hiéron se plaint. Il faut que Hiéron sache que le pouvoir n'empêche pas d'être aimé, au contraire (XÉNOPHON, 1997, p. 26) ! La prescription est bien connue : il faut que le tyran se fasse bienveillant de ses sujets et s'abstienne de leur porter préjudices. Le tyran doit « enseigner les vertus les meilleures, louer et honorer celui qui les pratique avec la plus grande noblesse, c'est là un soin qui attire la reconnaissance » (XÉNOPHON, 1997, p. 28). Face aux objections de Hiéron de qu'il n'est pas possible au tyran d'échapper à la haine de ses sujets à cause des mesures « détestables » qu'il doit forcément mettre en place (faire payer des impôts, punir les malfaiteurs, maintenir une garde de mercenaires), Simonide, très machiavélique, suggère

² Toutes les citations de Xénophon sont extraites de la traduction du *Hiéron* incluse dans le livre de Strauss.

qu'il laisse aux soins de ses subordonnées les actes qui rendent « impopulaires » ; quant à décerner les prix, « c'est lui-même qui doit le faire » (XÉNOPHON, 1997, p. 28). Mais, évidemment, les conseils de Simonide dépassent le pragmatisme vulgaire et préconisent une rééducation du tyran, ce qui présuppose sinon posséder certaines vertus au moins agir conforme la vertu, surtout la vertu de la bienfaisance et la vertu de la modération. Celles-ci sont des vertus nécessaires à Hiéron parce qu'elles permettent de soulager ses sujets de la brutalité du pouvoir. D'un côté, il faut que le tyran refrène ses désirs ; de l'autre, il doit faire des sacrifices en ayant en vue le bien-être collectif. Le dernier paragraphe du dialogue présente de manière concise le contenu du conseil de Simonide :

Regarde ta patrie comme ta famille, tes concitoyens comme tes camarades, tes amis comme tes propres enfants, tes enfants tout à fait comme ta vie ; efforce-toi de les vaincre tous par les bienfaits. Si, en effet, tu surpasses tes amis par les bienfaits, il n'y a pas de danger que tes ennemis puissent te résister. Si tu fais tout ce que je te dis, sache bien que tu acquerras la possession la plus noble et la plus précieuse qui soit parmi tous les êtres humains : ton bonheur ne fera pas d'envieux (XÉNOPHON, 1997, p. 33).

*

Cette présentation très sommaire du dialogue de Xénophon est suffisante pour nous faire comprendre l'intérêt qui lui porte Leo Strauss et sa tentative de lui rapprocher du texte de Machiavel. En ce qui concerne ce dernier aspect, il est évident que Strauss a raison de mettre *Le prince* à côté du *Hiéron*. Les similarités thématiques sont nombreuses, et Machiavel semble endosser plusieurs recommandations de Simonide au sujet de la conservation du pouvoir. Nonobstant, c'est moins le « contenu » que la « forme » du conseil qui est, aux yeux de Strauss, le trait plus saillant du rapport entre Machiavel et Xénophon. Le Simonide de Xénophon joue le même rôle du conseiller du prince qui est Machiavel lui-même. Mais, au pas que Simonide est un sage, Machiavel destitue l'idéal de la sagesse et son applicabilité à la vie politique. Héraut (ou héros) de la science moderne, le florentin poursuit la *verità effettuale della cosa*, c'est-à-dire, la vérité que met à l'écart l'imagination des choses politiques en faveur d'une intelligence qui prend les hommes pour ce qu'ils sont et non pour ce qu'ils devraient être. Mais Strauss ne croit pas que Simonide (ou Xénophon) ignore la *Realpolitik*. Si c'était le cas, alors la supériorité de Machiavel (et, par conséquent, de la science moderne face à la science classique) serait évidente. Le rapport que Simonide établit avec la « vérité effective » est différent et, du point de vue de Strauss, politiquement supérieur :

La leçon que veut donner Xénophon en montrant Simonide en train d'écouter en silence le long discours de Hiéron, puis en lui répondant, peut être exprimée maintenant de la façon suivante : même

un homme parfaitement juste qui veut donner des conseils à un tyran doit se présenter comme un homme dénué de tous scrupules. Le plus grand homme qui ait imité le *Hiéron* fut Machiavel. Je ne serais pas surpris si une étude suffisamment attentive de l'œuvre de Machiavel conduisait à la conclusion que c'est précisément le fait que Machiavel a parfaitement compris la principale leçon pédagogique de Xénophon qui explique les phrases les plus choquantes du *Prince*. Mais si Machiavel a compris la leçon de Xénophon, il n'a pas certainement pas appliquée dans l'esprit de son auteur. Car, d'après Xénophon, le conseiller du tyran doit apparaître comme un homme dénué de tous scrupules, non parce qu'il déclare ne craindre ni l'enfer ni le diable ou qu'il professe des principes immoraux, mais du simple fait qu'il s'abstient de tenir compte des principes moraux. Il doit manifester son affranchissement réel ou supposé à cet égard, non par les discours, mais par le silence car, en procédant ainsi, – en méprisant la morale « par l'action » plutôt que l'attaquant « par le discours », – il révèle en même temps sa compréhension des choses politiques. Xénophon, ou son Simonide, est plus « politique » que Machiavel ; il refuse de séparer la « modération » (ou la prudence) de la sagesse (ou la perspicacité) (STRAUSS, 1997, pp. 81-2).

On peut constater que ce qui manque à Machiavel c'est la « sagesse » des anciens, laquelle consiste, en grands traits, en « masquer » les vérités explosives qui menacent ruiner les fondements de la vie en société si elles sont exprimées ouvertement et en toute liberté. Le point de divergence entre Machiavel et Xénophon n'est pas le « pragmatisme » ou le « réalisme » politiques, mais la manière de les appliquer, qui désigne une compréhension plus raffinée de la politique. D'après Strauss, Machiavel fait preuve d'imprudence, de manque de modération, au moment où il écrit en première personne (en son propre nom) et expose librement la teneur caustique du conseil politique, tandis que Xénophon se protège doublement ; primo, en utilisant d'un personnage ; secundo, conservant ce personnage en silence quand l'immoralisme est énoncé.

Les conséquences de ces affirmations de Strauss sont apparemment troublantes, puisqu'elles nous permettent de conclure que le grand défaut de Machiavel est de ne pas être suffisamment « machiavélique ». Si Machiavel dit la même chose que Xénophon est capable de dire en silence, Xénophon est forcément le vrai écrivain machiavélique. Evidemment, du point de vue de Strauss, il n'en est rien. D'abord, il ne faut pas confondre l'art d'écrire (maîtrisé par Xénophon – et en quelque mesure par Machiavel aussi) et le machiavélisme. Deuxièmement, la dissimulation dont Simonide fait preuve ne peut être détachée d'une compréhension élevée et exigeante de la nature humaine, voire d'une conception classique de la vertu. Sans le recours à la notion de vertu, il n'est pas possible de comprendre l'intention de Strauss et l'enjeu de son commentaire.

*

La franchise de Machiavel est un grave défaut. Comme manque de modération, elle dénonce une *hybris*, une démesure qui caractérisera la science moderne. Mais au lieu de se contenter avec une dénonciation banale de l'arrogance du projet moderne, Strauss examine

quelle conception d'excellence lui est associée. Dans sa perspective, l'immodération va de pair avec *le rabaissement de l'idéal de la vie politique*, typique des sociétés modernes.

Ce rabaissement, fondé sur une espèce d'hédonisme, aussi bien que sur l'individualisme, correspond à la destruction de l'ancienne hiérarchie des modes de vie, comme on peut lire dans *Natural right and History* (1953). Si les auteurs classiques comprenaient que la vie politique, bien que subordonnée à la vie contemplative, était excellente, les modernes, surtout à partir de Hobbes, la réduisent à la satisfaction des nécessités. Dans ce cadre, l'absence de modération s'explique par l'urgence d'instrumentalisation de l'action politique. En d'autres mots, la franchise de Machiavel obéit à certains principes qui n'ont aucun rapport avec la vertu classique : le but de l'action consiste en la domination, soit des sujets soit de la nature elle-même ayant en vue les intérêts des hommes. Le lien entre action et domination n'est jamais rompu et c'est lui qui permet de comprendre l'audace de Machiavel. La conviction la plus profonde de Machiavel est que la *virtù* soit capable de maîtriser la Fortune.

Chez Xénophon, par contre, l'objectif du conseil de Simonide révèle le sens authentique de l'action politique : ne pas seulement assurer les moyens de la domination mais en dernière instance introduire la vertu dans la cité, dans les limites d'un régime tyrannique. Le sage, dit Strauss, est avant tout intéressé à la vertu et ne peut ne pas désirer sa réalisation dans la cité³. A quoi s'intéresse le conseiller machiavélien ? A la domination de la Fortune, à la satisfaction des nécessités, à la mise en place d'un ordre politique incapable de transcender la dimension mondaine. La vertu est réduite à une question technique. Voilà une thèse avec laquelle Strauss sera d'accord même dans les textes plus tardifs. Par exemple, dans l'article « The Three Waves of Modernity », Strauss affirme que chez Machiavel « le problème politique devient un problème technique » (STRAUSS, 2008, P. 219). C'est un jugement qui remonte à Carl Schmitt et, avant lui, à Jacob Burckhardt. Mais sous la plume de Strauss, il acquiert un autre sens, plus lourd de conséquences.

Si on retourne au commentaire sur le *Hiéron*, le problème de la vertu est au centre de la réflexion parce que le but du dialogue est, en dernière instance, expliciter les différences entre les formes de vie, comprises d'un point de vue hiérarchique. Cette question classique oriente l'investigation de Strauss et inscrit les considérations sur « l'art tyrannique » dans un cadre bien précis : « l'éloge de la tyrannie », prononcé par Simonide, n'est jamais « autonome ». Il est plutôt subordonné, conduit, guidé par une sagesse philosophique qui

³ Voir surtout le chapitre V.

comprend l'homme et la cité, sagesse qui précise les différents modes de vie et rend intelligible l'insuffisance d'une connaissance de la politique *qua* politique. En plus, chez Xénophon, cet éloge obéit rigoureusement les règles de l'art de la dissimulation : c'est un étranger qui le fait et son assentiment aux actes immoraux, sans scrupules, se vérifie par le silence. Et tout cela dans le seul objectif de conserver la séparation, voire l'irréductibilité entre la sagesse et la tyrannie. Néanmoins, *il y a un rapport* entre tyrannie et sagesse. La sagesse philosophique *comprend* la tyrannie sous la condition de la rendre *juste*, de maîtriser sa violence grâce à la modération. On pourrait dire, d'ailleurs, que celles-ci sont les vertus politiques centrales dans l'interprétation de Leo Strauss. Mais pas seulement. En fait, la modération occupe une place privilégiée dans l'interprétation straussienne de la pensée classique, surpassant le cercle étroit de la vie politique et s'inscrivant dans la dimension plus large de l'existence humaine⁴.

Ainsi, la vertu de la modération opère dans trois distincts niveaux : 1) Dans le niveau plus générale, elle est la vertu *tout court* et Strauss incorpore la classique définition platonicienne de la *sophrosyne* ; 2) Dans le niveau politique, elle est la vertu du citoyen, mais aussi du gouvernant, à côté de la justice ; 3) Dans le niveau philosophique, c'est-à-dire de l'écriture philosophique, la modération apparaît comme la vertu indispensable, proche de la prudence, dans le rapport entre le philosophe et la cité, donc fondamentale à l'exercice de l'art de conseiller et de la propre écriture politique : le philosophe ne dit pas directement les choses que sont contraires aux opinions consolidées.

Selon Strauss, Machiavel rompt avec la modération dans ces trois niveaux. Quant aux niveaux politique et philosophique, l'écriture du *Prince* est le témoin le plus éloquent de l'abandon de la conception classique. Soit par son contenu soit par sa forme, le livre de Machiavel destitue la modération en faveur de l'audace et, par cette voie, il abolit la distance, inéliminable pour les classiques, entre le philosophe et la polis. Comme affirme Claudia Hilb:

⁴ Dans ce même article Strauss résume sa perspective à l'égard de la modération : « Selon cette compréhension [la pensée classique], tous les êtres naturels, au moins tous les être vivants, sont orientés vers une fin, une perfection à laquelle ils aspirent ; il y a une perfection spécifique qui relève de chaque nature spécifique ; il y a spécialement une perfection pour l'homme qui est déterminée par la nature de l'homme en tant qu'animal rationnel et social. La nature donne le critère, un critère totalement indépendant de la volonté de l'homme ; cela sous-entend que la nature est bonne. L'homme a une place définie dans le Tout, une place très élevée ; on peut dire que l'homme est la mesure de toutes choses, ou que l'homme est le microcosme, mais il occupe cette place par nature ; l'homme a sa place dans un ordre que n'a pas en lui son origine. "L'homme est la mesure de toutes choses" est tout le contraire de "l'homme est le maître de toutes choses". L'homme a une place dans le Tout : la puissance de l'homme est limitée ; l'homme ne peut pas surmonter les limites de sa nature. Notre nature est esclave de bien de manières (Aristote) ou nous sommes les marionnettes des dieux (Platon). Cette limitation se révèle en particulier dans la puissance inéluctable du hasard. La vie bonne est la vie conforme à la nature, ce qui signifie rester dans certaines limites ; la vertu est essentiellement modération » (STRAUSS, 2008, p. 217).

Disant en son propre nom ce que les classiques disaient seulement par la bouche de leurs personnages et à huit-clos – en parlant tout haut du caractère problématique de la légitimité et de la loi – Machiavel jette par terre le présupposé central de la littérature exotérique, selon lequel « il y a des vérités basiques qui ne doivent être prononcés en publique par un homme de bien ». Cet « oubli » de la nécessité de la modération, d'après Strauss, signifie que Machiavel abandonna la conviction classique de l'existence d'une tension non-absorbable entre vérité et opinion, d'une distance inéliminable entre la vie du philosophe et la vie de la polis, que le philosophe, ayant en vue la protection de la cité et sa propre protection, doit occulter. Pour la pensée classique la philosophie, en remettant en question les certitudes sur lesquelles la cité repose, lui est dangereuse. La modération qui doit accompagner la sagesse n'est rien d'autre que l'acceptation, de la part du philosophe, de la nécessité de « cet 'éclipse', cette 'acceptation de la perspective politique, cette adoption du langage de l'homme politique, cette réalisation de l'harmonie entre l'excellence de l'homme et celle du citoyen [...] est l'exercice plus noble de la modération ». Les philosophes *politiques* doivent occulter le danger qu'ils représentent à la société, en la persuadant « qu'ils ne sont pas athées, qu'ils ne profanent tout ce que la cité tient pour sacré, qu'ils ne sont pas subversifs, enfin, qu'ils ne sont pas des aventuriers irresponsables mais des bons citoyens, les meilleurs parmi eux » (HILB, 2005, pp. 45-6).

On peut voir maintenant pourquoi « l'oubli de la modération », corrélatif au « rabaissement de la vie politique » et à la suppression de la distinction entre vie philosophique et vie politique débouche sur l'effacement de la différence entre tyrannie et principat chez Machiavel. En acceptant les prémisses de Strauss, on est obligé de conclure que Machiavel détruit les catégories traditionnelles de la pensée classique et l'encadrement normatif de l'existence humaine. La « lumière grise » qui tombe sur la *polis* nous empêche d'apercevoir où se trouve l'excellence authentique, l'une des plus funestes conséquences de la perte de la modération. C'est vrai que le *Hiéron* mettait en désordre quelques principes de la vie collective en suggérant la possibilité d'une « bonne tyrannie » et en remettant en question la supériorité du gouvernement de la loi. Nonobstant, il s'agit seulement d'examiner les possibilités de transformer un mauvais régime en un qui soit bon, sans que le tableau dessiné par la théorie des régimes et la notion même de « meilleur constitution » soient menacés. De sa part, Machiavel implose la catégorie de légitimité, dénonce la nature illégitime de tout pouvoir et nous laisse à la merci des disputes politiques, sans autre protection face au caractère arbitraire de l'autorité *que notre disposition à lui résister*. Le philosophe n'apporte plus des paramètres extrapolitiques pour jauger ce que nous faisons dans l'espace politique.

*

Machiavel est le premier grand adversaire de la philosophie politique classique et le précurseur de la science politique moderne. Il est facile d'apercevoir le sens de ces assertives dans la perspective de Strauss. C'est lui qui opère, pour la première fois, le rabaissement de la vie politique, le « rétrécissement de notre horizon moral » et la technicisation de la politique, autant de conséquences de l'absence de modération dont le florentin fait preuve ! Rien de

plus naturel que, à l'instar de Strauss, le geste innovateur machiavélien soit associé à la démesure des régimes autoritaires. En fait, « pour Strauss, le développement de la tyrannie moderne peut être considéré comme l'issue de la révolution machiavélienne » (DUTRISAC, 2006, p. 12). Par conséquent, il y a lieu de supposer que, d'après Strauss, la notion de *virtù*, comme élan de domination et de la nature et de la Fortune, est emblématique non seulement du projet politique machiavélien, mais aussi de la propre modernité. Evidemment, Strauss ne responsabilise pas le florentin pour les catastrophes politiques du dernier siècle, mais elles ne lui sont pas étrangères. La pensée machiavélienne, qui annihile la distinction entre principat et tyrannie, nous rend incapables de saisir l'essence des tyrannies modernes et donc de leur faire face.

Celui de Strauss est un diagnostic sévère que je voudrais mettre en cause. Je commencerai par une longue citation du deuxième chapitre du deuxième livre des *Discours*.

Nessuna cosa fe' più faticoso a' Romani superare i popoli d'intorno e parte delle provincie discosto, quanto lo amore che in quelli tempi molti popoli avevano alla libertà, la quale tanto ostinatamente difendevano, che mai se non da una eccessiva virtù sarebbono stati soggiogati. Perché, per molti esempli si conosce a quali pericoli si mettono per mantenere o ricuperare quella; quali vendette ei facevano contro a coloro che l'avessero loro occupata. Conoscasi ancora nella lezione delle istorie, quali danni i popoli e le città ricevino per la servitù. E dove in questi tempi ci è solo una provincia, la quale si possa dire che abbi in sé città libere, ne' tempi antichi in tutte le provincie erano assai popoli liberissimi. Vedesi come in quelli tempi de' quali noi parliamo al presente, in Italia, dall'Alpi che dividono ora la Toscana da Lombardia, infino alla punta d'Italia, erano tutti popoli liberi; come erano i Toscani, i Romani, i Sanniti, e molti altri popoli che in quel resto d'Italia abitavano. Né si ragiona mai che vi fusse alcuno re, fuora di quegli che regnorono in Roma, e Porsenna re di Toscana; la stirpe del quale come si estinguesse, non ne parla la istoria. Ma si vede bene, come in quegli tempi che i Romani andarono a campo a Veio, la Toscana era libera: e tanto si godeva della sua libertà, e tanto odiava il nome del principe, che, avendo fatto i Veienti per loro difesa uno re in Veio, e domandando aiuto a' Toscani contro a' Romani, quegli, dopo molte consulte fatte, deliberarono di non dare aiuto a' Veienti, infino a tanto che vivessero sotto il re; giudicando non essere bene difendere la patria di coloro che l'avevano di già sottomessa a altrui. E facil cosa è conoscere donde nasca ne' popoli questa affezione del vivere libero; perché si vede per esperienza, le città non avere mai ampliato nè di dominio né di ricchezza, se non mentre sono state in libertà. E veramente maravigliosa cosa è a considerare, a quanta grandezza venne Atene per spazio di cento anni, poichè la si liberò dalla tirannide di Pisistrato. Ma sopra tutto maravigliosissima è a considerare a quanta grandezza venne Roma, poichè la si liberò da' suoi Re. La ragione è facile a intendere; perché non il bene particolare, ma il bene comune è quello che fa grandi le città. E senza dubbio, questo bene comune non è osservato se non nelle repubbliche; perché tutto quello che fa a proposito suo, si eseguisce; e quantunque e' torni in danno di questo o di quello privato, e' sono tanti quegli per chi detto bene fa, che lo possono tirare innanzi contro alla disposizione di quegli pochi che ne fussono oppressi. Al contrario interviene quando vi è uno principe; dove il più delle volte quello che fa per lui, offende la città; e quello che fa per la città, offende lui. Dimodochè, subito che nasce una tirannide sopra uno vivere libero, il manco male che ne resulti a quelle città è non andare più innanzi, né crescere più in potenza o in ricchezze; ma il più delle volte, anzi sempre, interviene loro, che le tornano indietro. E se la sorte facesse che vi surgesse uno tiranno virtuoso il quale per animo e per virtù d'arme ampliasse il dominio suo, non ne risulterebbe alcuna utilità a quella repubblica, ma a lui proprio: perché e' non può onorare nessuno di quegli cittadini che siano valenti e buoni, che egli tiranneggia, non volendo avere ad avere sospetto di loro. Non può ancora le città che esso acquista, sottometterle o farle tributarie a quella città di che egli è tiranno: perché il farla potente non fa per lui; ma per lui fa tenere lo stato disgiunto, e che ciascuna terra e ciascuna provincia riconosca lui. Talché, de' suoi acquisti, solo egli ne profitta, e non la sua patria. E chi volessi confermare questa opinione con infinite altre ragioni, legga Senofonte nel suo trattato che fa *De Tyrannide* (MACHIAVELLI, 2000, pp. 295-6).

C'est l'unique référence explicite au *Hiéron* dans le *corpus* machiavélien. Elle me paraît extrêmement significative, puisqu'il s'agit de faire l'éloge de la vie républicaine, d'un côté, et, de l'autre, la détraction de la tyrannie. Le chapitre met en évidence les raisons de la supériorité de l'une sur l'autre du point de vue de la « grandezza » et de la « potenza », mais celles-ci ne sont pas présentées comme des fins ultimes de la vie politiques : au contraire, elles sont les résultats d'un certain ordre politique que Machiavel dénomme de « liberté ». La liberté, dit-il, ne peut être dissociée du « bien commun », quelque chose partagée pour tous les citoyens d'un état libre. La défense de la liberté, dit-il encore, exige une mobilisation constante des citoyens dans les entreprises militaires, mais aussi une vigilance interne pour empêcher les candidats à tyran de s'accaparer du pouvoir.

Dans ce passage on trouve des éléments bien connus du républicanisme machiavélien. L'exaltation de la vertu militaire, l'exhortation civique, l'éloge des institutions. Mais il y a deux choses que il vaudrait la peine de signaler. Premièrement, le rôle majeur qu'y joue l'idée de « bien commun ». Sans définir exactement son contenu, Machiavel précise que c'est lui l'enjeu de la vie républicaine. Peu importe qu'il soit parfois présenté dans un langage économique (les richesses), le plus important revient à ce qu'il indique l'existence d'un espace partagé où le public et le privé ne se positionnent pas l'un contre l'autre. Les institutions républicaines ont pour fonction primordial assurer la conjonction de cette double dimension de l'existence humaine. Et c'est précisément ce qu'on ne voit pas dans la tyrannie, régime essentiellement incompatible avec la liberté. La référence à Xénophon vient renforcer cette compréhension dans la mesure où l'essentiel des conseils de Simonide est de prévenir le tyran qu'une ouverture à la cité est nécessaire pour la conservation du pouvoir. Les derniers mots de Simonide, déjà cités, manifestent la conscience que le tyran ne peut rester comme un étranger à la cité, mais doit y créer une base pour son pouvoir au moyen d'un élargissement de son désir : « Regarde ta patrie comme ta famille ». En d'autres mots : « tu ne peux pas gouverner tout seul ». Ou encore : « le pouvoir absolu est une chimère qui tôt ou tard détruit celui qui aspire le détenir ».

La deuxième chose que je voudrais signaler est la présence d'un vocabulaire émotif, passionnel, dans ce chapitre : « amour », « haine », « affection » etc, sont des mots employés par Machiavel pour exprimer le rapport entre le citoyen et la république. La liberté n'est pas une notion abstraite, philosophique, juridique. Au contraire, elle est quelque chose qu'on aime, pour laquelle on a du désir ; donc, quelque chose qui nous attire. L'esclavage, par contre, est l'objet de la haine et réveille dans les citoyens l'impétuosité du soldat. Grâce à ce langage passionnel, Machiavel peut nous conduire au cœur de sa conception de *virtù*, une

qualité politique hétéroclite profondément marquée par des éléments affectifs. Parmi eux, comme on vient de remarquer, il est possible de trouver l'amour de la liberté. Or, quand Machiavel décrit cette passion il met en évidence sa nature combative. Les peuples vaincus par les romains défendaient « amoureusement » leurs libertés. Si cela est correct, l'aspect de la *virtù* ci-décrit ressemble fortement à la notion classique de *courage*, à cause de sa nature viril, associé aux affaires militaires, mais aussi du point de vue de la résistance et de la persistance. On peut, certainement, reconnaître des échos platoniciens dans cette définition du courage (voir le livre III de la *République*). Chez Machiavel, cependant, le courage est plus que la ferme adhésion aux principes de la cité : elle est au fondement d'un ethos politique qui coïncide avec la vie républicaine, « il vivero libero » et se cristallise sous la forme de ce qu'il maintes fois a appelé de *vertu* du peuple.

*

Strauss n'est pas intéressé à faire une interprétation de l'interprétation de Machiavel et, néanmoins, il la fait. Faut-il rappeler que, d'après lui, le *Hiéron* est le précurseur du *Prince* ? Le Machiavel de Strauss, lecteur de Xénophon, est le Simonide moderne, mais dépourvu de la sagesse. Le problème de son interprétation, comme l'a déjà remarqué Claude Lefort, c'est qu'elle « trouve son fondement hors de l'expérience qu'institue la lecture du discours machiavélien et en même temps prétend à enseigner les conditions de cette lecture » (LEFORT, 1972, p. 267). Strauss, il nous semble, lit Machiavel à partir de Xénophon. S'il avait fait le contraire, il aurait vu que la référence à Xénophon dans le deuxième chapitre du livre 2 des *Discours* ouvre une voie pour accéder au *Prince*. En effet, il se trouve que dans le chapitre V du *Prince* Machiavel fait le même éloge aux républiques : elles sont plus vivantes (ont plus de vivacité), ont plus d'énergie. La supériorité de la république sur le principat semble évidente, ce qui est constatée encore par la difficulté à conserver la domination d'un peuple habitué à vivre en liberté. Comment comprendre cette difficulté ? La réponse de Machiavel : le *nom* de la liberté n'est jamais oublié. Qu'es-ce que c'est, cette persistance *dans* la liberté sinon un autre nom pour le courage ?

De sa part, Strauss se méfie du courage et de la franchise *comme vertus politiques*⁵. Il préfère la modération et les valeurs classiques, les valeurs liées à la raison et à la morale

⁵ Il convient de rappeler que Strauss, dans une conférence prononcée en 1941 à la New School for Social Research, associe le courage au « nihilisme allemand » dont la forme « la plus célèbre » est le national-socialisme. « Le nihilisme allemand, dit-il, rejette donc les principes de la civilisation en tant que telle en faveur de la guerre et de la conquête, en faveur des vertus guerrières ». Le courage est la seule vertu qui subsiste à une époque de déclin, et est aussi le remède contre la corruption : « à une époque de corruption extrême, le seul remède possible consiste à détruire l'édifice de la corruption – *das System* – et revenir à l'origine incorrupte et incorruptible, à l'état de nature ou de civilisation *en puissance* et non pas en acte : la

classiques, « enracinées dans l'homme occidental mais étouffées par le règne de l'historicisme, qui auraient permis de résister aux tyrannies du XX^e siècle, si abominables » (SEDEYN, 2004, p. 25). Ces propositions sont raisonnables, mais peu crédibles devant les spectacles de la barbarie. Et en ce qui concerne à sa lecture de Machiavel, nous ne sommes aucunement obligés à accepter la thèse selon laquelle la distinction entre principat et tyrannie est effacée dans *Le prince*⁶ et, par conséquent, qu'il n'est pas injuste d'associer Machiavel aux tyrannies modernes. Au contraire, on pourrait dire qu'on trouve le tyran dans *Le prince*, mais son nom n'est pas dit. Sa figure se dessine derrière les traits du prince incapable de maintenir son pouvoir, de fonder un principat où les lois aient son rôle à jouer et où le pouvoir politique ne soit pas incompatible avec la civilité. Certainement, la tyrannie, chez Machiavel, n'est pas comprise à la façon des penseurs classiques. Il manque d'une théorie de l'excellence humaine. Mais l'excès du pouvoir et la possibilité qu'il tombe du côté de la violence sont totalement contemplés. Quant aux régimes totalitaires, ils sont une réalité bien étrange au florentin. Mais il est certain qu'il avait pleine conscience de la fragilité de la liberté et, conséquemment, de la nécessité de sa défense rigoureuse et intransigeante, c'est-à-dire du courage.

Bibliographie:

- DUTRISAC, Myrtô. Claude Lefort, Leo Strauss, lecteurs de Machiavel : La philosophie, l'écriture et le politique. Paris : thèse inédite (EHESS), 2006.
- GIORGINI, Giovanni. The Place of the Tyrant in Machiavelli's Political Thought and the Literary Genre of the Prince. In : History of political thought. vol XXIX, n° 2, 2008.
- HANASZ, Waldemar. The Common Good in Machiavelli. In : History of Political Thought, vol. XXXI, n° 1, 2010.
- HILB, Claudia. Leo Strauss : El arte de leer. Una Lectura de la Interpretación straussiana de Maquiavelo, Hobbes, Locke y Spinoza. Buenos Aires : FCE, 2005.
- LEFORT, Claude. Le travail de l'œuvre Machiavel. 1^e édition. Paris : Gallimard, 1972.
- MACHIARELLI, Niccolò. Discorsi sopra la Prima Deca di Tito Livio. 2^e edizione. Milano : Rizzoli editore, 2000.
- SEDEYN, Olivier. Présentation. In : STRAUSS, Leo. Nihilisme et politique. 1^e édition. Trad. de O. Sedeyn. Paris : Payot et Rivages, 2004.

vertu caractéristique de cette étape de culture ou de civilisation *en puissance*, la vertu caractéristique de l'état de nature, est le courage et lui seul » (STRAUSS, 2004, pp. 67-70).

⁶ Pour une position favorable à notre point de vue, voir Giorgini (2008, pp. 230-55).

- STRAUSS, Leo. *Natural right and History*. Chicago : The University of Chicago Press, 1953.
- STRAUSS, Leo. De la tyrannie. 2^e édition. Trad. de l'anglais par H. Kern et revue par A. Enegren. Paris: Gallimard, 1997.
- STRAUSS, Leo. Sur le Nihilisme Allemand. In : Nihilisme et politique. 1^e édition. Trad. de O. Sedeyn. Paris : Payot et Rivages, 2004.
- STRAUSS, Leo. Les Trois Vagues de la Modernité. In : La philosophie politique et l'histoire. 1^e édition. Trad. d'Olivier Sedeyn. Paris : Librairie Générale Française, 2008.
- XÉNOPHON. Hiéron. 2^e édition. Trad. de J. Luccioni. In : STRAUSS, Leo. De la tyrannie. 2^e édition. Trad. de l'anglais par H. Kern et revue par A. Enegren. Paris: Gallimard, 1997.