

Si presque plus personne, aujourd'hui, n'ose se déclarer proprement antidémocratique, soutenir à la manière de Platon que c'est ceux qui « savent » qui devraient gouverner et eux seulement, cette *conviction* moderne – on en a fourni des indices – fut néanmoins le fruit d'une maturation étonnamment lente, d'un processus d'évolution des plus longs et donc d'une patiente maturation. Bref, par un total renversement de toutes les perspectives, de régime honni qu'il fût pendant des siècles, la démocratie est devenue aujourd'hui le paradigme indépassable de tous les régimes politiques, et Athènes, de la pire des cités antiques, l'idéal à imiter ou dont s'inspirer. En un sens, ou peut dire que la démocratie, que l'esprit démocratique et que l'idéal démocratique, ont vaincu finalement toute résistance, surmonté toutes les embûches et toutes les barrières idéologiques.

Pourquoi cela ? Du fait que « l'égalité est une idée-mère, qui n'a jamais été tout à fait expulsée du cœur de l'homme », comme le suggérait Constant ?<sup>81</sup> Peut-être. Cette réponse, en tout cas, va dans le sens de la revendication dont Aristote se faisait lui-même non seulement l'écho mais le partisan, de n'être « au mieux gouverné par personne, ou sinon de l'être à tour de rôle, ce qui contribue ainsi, alléguait-il, à la liberté », liberté, bien sûr, pas n'importe laquelle, mais celle seulement « selon l'égalité (τὴν κατὰ τὸ ἴσον) »<sup>82</sup>, la plus enthousiasmante et assurément la plus juste aussi que l'on puisse envisager.

Jean-Marc Narbonne

Chaire de recherche du Canada

en Antiquité critique et Modernité émergente

Université Laval

jean-marc.narbonne@fp.ulaval.ca



81. *De la force du gouvernement actuel de la France et de la nécessité de s'y rallier*, op. cit., p. 95.

82. *Pol.*, VI, 2, 1317, 15-17. Le citoyen par excellence, rappelons-le, est pour Aristote celui qui vit en régime démocratique (III, 1, 1275 b 5-7), dans la mesure précisément où il jouit d'une part égale à l'activité politique.

*Cahiers Verbatim*, volume I, 2017, 55-80  
Conférence du jeudi 10 novembre 2016

MARIE-JOSÉE LAVALLÉE  
LA POLITIQUE MODERNE À TRAVERS LE  
PRISME PLATONICIEN :  
LES LECTURES DE LEO STRAUSS, ÉRIC VOEGELIN  
ET HANNAH ARENDT



Dans le cadre du cycle de conférences « Liberté des anciens, liberté des modernes », j'aimerais explorer certaines rencontres entre la pensée politique allemande des années 1930 à 1970 et la pensée grecque antique. Je m'intéresserai à la présence de Platon dans les philosophies politiques de Leo Strauss, Eric Voegelin et Hannah Arendt. Ces trois penseurs d'origine allemande (et juive dans le cas d'Arendt et de Strauss) ont été contraints à l'exil en raison de la montée du nazisme. Ils ont apporté une contribution significative au renouvellement de la pensée politique aux États-Unis, leur pays d'accueil. Ils ont dénoncé le nazisme et l'Holocauste dans leurs écrits, tantôt de manière plus assumée, comme Voegelin et Arendt, tantôt plus implicite, comme Strauss. C'est sur cette toile de fond que s'inscrivent leurs entreprises de réflexion sur le renouveau politique et moral du monde d'après-guerre. Tempérés face à la démocratie représentative, hostiles au communisme, tous trois cherchent une alternative au binôme libéralisme – communisme, autour duquel s'articule la politique à l'époque.

Ces réflexions les reconduiront aux classiques de la philosophie grecque, parmi lesquels figurent les dialogues platoniciens. Les apparitions de Platon, dans leurs écrits, gravitent notamment autour des questions du totalitarisme et du renouveau politique : ce sont les thèmes

qui retiendront mon attention. Entre les années 1930 et 1945, date qui marque la fin de la Seconde guerre mondiale, la pensée de Platon a été appropriée à des fins idéologiques. Cette situation est à l'origine d'un vaste débat académique qui allait sévir pendant plus de deux décennies. Les trois penseurs considérés ont réagi à ces appropriations de la pensée platonicienne, c'est pourquoi je présenterai brièvement ce contexte. Leurs positions respectives face à cette question sont étroitement liées à leur appréciation du potentiel de la pensée platonicienne à soutenir une réflexion féconde sur la politique moderne. Pour Strauss, Voegelin et Arendt, Platon n'est pas seulement un penseur millénaire, que l'on lit pour le simple plaisir de l'érudition : il est un contemporain bien vivant, en compagnie duquel on peut apprendre. Le rapport à Platon de ces trois penseurs est un sujet riche et vaste, qu'il ne me sera pas possible d'aborder ici dans toute sa complexité<sup>1</sup>. Je me restreindrai à quelques avenues et pistes de réflexion.

### Du philhellénisme aux appropriations nazies de la pensée de Platon

Entre les années 1930 et 1945, en Allemagne, Platon s'est vu transformé en icône du nazisme. Or, cette désolante célébrité ne s'est pas édifée en un jour, elle s'inscrit dans le droit fil d'une longue tradition de présence des Grecs dans la culture allemande, dont les origines remontent à la fin du xviii<sup>e</sup> siècle. L'Allemagne, pendant un siècle et demi, est saisie d'une véritable fascination pour la Grèce antique, pour ses arts, sa littérature, sa philosophie, sa culture au sens large, ou encore, pour ses expériences politiques et son histoire : c'est le philhellénisme, qui est aussi au fondement d'une vaste réforme de l'éducation au début du xix<sup>e</sup> siècle. Si le philhellénisme s'essouffle de plus en plus vers le tournant du xx<sup>e</sup> siècle, l'idée selon laquelle le passé grec recèle des leçons morales et politiques pour le présent ressurgira. En outre, la Grèce conservera son statut de symbole de haute culture.

1. Pour une étude détaillée du rapport de Hannah Arendt à Platon et pour un survol du contexte historique des appropriations idéologiques de Platon en Allemagne, voir Lavallée, M.-J., 2014. *Pensée, politique, totalitarisme : Lire Platon avec Hannah Arendt*, Montréal, Université de Montréal. Thèse de Ph.D.

Durant l'entre-deux-guerres, c'est un tout autre rapport à l'héritage intellectuel de la Grèce antique qui se profile à l'horizon. Dans le contexte de la montée du nazisme, la figure de Platon, vénérable philosophe grec, qui a marqué de son empreinte la majeure partie de l'histoire de la pensée occidentale, sera appropriée avec enthousiasme par des idéologues qui cherchent à conférer au régime une aura de légitimité, en puisant à différentes traditions. Les dialogues de Platon dits « politiques », la *République*, le *Politique* et les *Lois*, auxquels s'ajoutent les *Lettres*, sont les plus lus et les plus commentés, alors qu'auparavant, ils intéressaient peu. On les lit sur la trame de l'idéologie nazie, et on y cherche des occurrences de ses principaux motifs, par exemple, la race, l'eugénisme, la préférence de la communauté sur l'individu et, bien sûr, le thème de la cité idéale. Ce sont ces dialogues « politiques » que Hans Günther, théoricien racial, considère les plus importants. Günther publie, en 1928, un ouvrage intitulé *Platon als Hüter des Lebens*, dans lequel il présente Platon comme le type parfait de l'homme nordique. Platon serait l'« homme complet », qui a porté au plus haut degré les compétences du corps et de l'esprit<sup>2</sup>. Platon, éducateur du peuple, incarnerait l'idéal du citoyen-soldat. Alfred Rosenberg, en 1930, dans *Der Mythos des 20. Jahrhunderts*, le décrit à la fois comme un penseur profond et un combattant olympique, qui estimait que préserver la pureté raciale de son peuple, garante de sa grandeur, exigeait la mise en place d'un gouvernement dictatorial<sup>3</sup>. Kurt Hildebrandt abondait dans le même sens, dans un livre paru l'année où les nazis s'emparent du pouvoir, *Platon. Der Kampf des Geistes um die Macht* (1933). Nous ne pouvons plus fermer les yeux sur la « passion politique » de Platon<sup>4</sup>, écrit-il, prêtant de toute évidence au philosophe grec un dessein politique

2. « Platon war ausgestattet mit hervorragenden Gaben des Leibes und der Seele, gerühmt wegen seiner Tüchtigkeit in Leibesübungen, später verehrt wegen seiner Schöpfungen: ein voller Mensch » (Günther, H., 1928. *Platon als Hüter des Lebens. Platons Sucht- und Erziehungsgedanken und deren Bedeutung für die Gegenwart*, Munich, J.F. Lehmann, 3<sup>e</sup> éd. (1966), p. 12).

3. Rosenberg, A., 1930. *Der Mythos des 20. Jahrhunderts. Eine Wertung der seelisch-geistigen Gestaltkämpfe unserer Zeit*, Munich, Hoheneichen, p. 288.

4. Hildebrandt, K., 1933. *Platon. Der Kampf des Geistes um die Macht*, Georg Bondin, Berlin, p. 6.

concret<sup>5</sup>. La figure de Platon en tant que chef spirituel et politique<sup>6</sup> a été occultée par la tradition d'interprétation du XIX<sup>e</sup> siècle<sup>7</sup>, soutient Hildebrandt, et c'est ce Platon qu'il faut recouvrir. La « cité idéale » platonicienne, avec ses dirigeants éclairés et ses gardiens, projetait une image fort inspirante pour les idéologues du III<sup>e</sup> Reich : même le philosophe Martin Heidegger s'est prêté à de telles associations dans le fameux discours prononcé lors de son accession au rectorat de l'Université de Freiburg, en 1933, « L'auto-affirmation de l'université allemande »<sup>8</sup>.

Karl Popper, en 1945, dans *The Open Society and its Enemies*, entend démontrer que Platon peut être à bon droit considéré comme l'ancêtre du totalitarisme. L'analyse de la *République* proposée par Popper s'attache à multiplier les lignes de convergence entre le canevas de l'État idéal platonicien et certains aspects des politiques et de la rhétorique nazies. Il invoque, par exemple, des motifs tels « le privilège naturel », le « holisme », une éducation visant à « mouler les âmes » des dirigeants et la notion du « meilleur État », qui devrait être une « copie » de l'Idée de la Cité. Platon décrirait la cité « fermée », tribale, laquelle s'oppose à la société ouverte, libérale. Platon serait « (...) a totalitarian party-politician, unsuccessful in his immediate and practical undertakings, but in the long run only too successful in his propaganda for the arrest and overthrow of a civilization which he hated »<sup>9</sup>. Le livre de Popper a été le catalyseur de la polémique autour de la réputation philosophique de Platon, qui est demeurée bien vive pendant plus d'une vingtaine d'années<sup>10</sup>, et dont certains échos sont encore perceptibles de nos

5. Hildebrandt, K., 1933, p. 10.

6. Voir Hildebrandt, K., 1933, p. 12.

7. Hildebrandt, K., 1933, p. 7.

8. Heidegger, M., 1933. *L'auto-affirmation de l'université allemande*, 27 mai 1933, Fribourg-en-Brisgau, Gravel, G., trad., s.l., Trans-Europ-Repres (1982).

9. Popper, K.R., 1945. *The Open Society and its Enemies*. 1. *The Spell of Plato*, Princeton, Princeton University Press, p. 169-170.

10. Par exemple Landon Thorson, T. dir., 1963. *Plato: Totalitarian or Democrat?*, Englewood Cliffs, N.J., Prentice-Hall; Bambrough, R. éd., 1967. *Plato, Popper and Politics. Some Modern Contributions to a Modern Controversy*, Cambridge, Heffer.

jours<sup>11</sup>. Les ouvrages sur la pensée politique platonicienne publiés durant ces décennies se situent tous face à la condamnation prononcée par Popper. Leurs auteurs se donnent pour ambition de « recouvrir le véritable sens » de la philosophie platonicienne. Leo Strauss et Eric Voegelin se sont posés en défenseurs de Platon<sup>12</sup>, et ont partagé, dans leur correspondance, leur mépris pour le livre de Popper<sup>13</sup>. Si Arendt, de son côté, clame que le lien entre Platon et le totalitarisme est erroné (elle critique un point précis de l'analyse de Popper dans un essai, sans le nommer<sup>14</sup>), ses commentaires sur la pensée politique platonicienne révèlent pourtant des convergences avec le Platon de Popper. Les prises de position de Strauss, Voegelin et Arendt s'expriment, entre autres (mais pas exclusivement), dans leurs commentaires sur la *République*, dialogue qui a le plus contribué à nourrir l'argumentaire nazi, puis poppérien.

### Leo Strauss

Les dialogues platoniciens ont fourni à Leo Strauss ample matière à réflexion sur différents sujets touchant à la politique de son temps, par exemple, l'opposition entre la nature et la convention, la question des régimes politiques et le problème théologico-politique. Strauss, qui a publié de nombreux commentaires de dialogues platoniciens, est considéré comme un spécialiste de Platon, mais ses interprétations demeurent controversées aujourd'hui. Rares sont les articles et livres

11. Des exemples : Mattéi, J.-F., 2001. « Platon et Karl Popper : l'idée de démocratie », in Fattal, M. dir., *La philosophie de Platon. Tome 1*, Paris, L'Harmattan, p. 299-319 ; Maitsky, M., 2013. « Sauver Platon de ses ennemis... et de lui-même », in *Revue française d'histoire des idées politiques*, 37, 1, p. 97-109.

12. Voir leurs révisions critiques d'ouvrages s'inscrivant dans la polémique autour de Platon : Strauss, L., 1946. « On a New Interpretation of Plato's Political Philosophy », in *Social Research*, 13, 3, p. 326-367 ; Voegelin, E., 1954. « Review of Wild, John, 1953, *Plato Modern Enemies and the Theory of Natural Law* and Levinson, Ronald B., 1953, *In Defense of Plato* », in *American Science Review*, 48, 3, p. 859-862.

13. Strauss, L. et Voegelin, E. *Correspondance 1934-1964. Foi et philosophie politique*, Emberley, P. et Cooper, B., éd., Courtine-Denamy, S., trad., Paris, Vrin (2004) : Lettre 29, Strauss à Voegelin, 10 avril 1950, p. 96-97 ; Lettre 30, Voegelin à Strauss, 18 avril 1950, p. 97-99.

14. Arendt, H., 1954-1963c. « Truth and Politics », in *Between Past and Future. Eight Exercises in Political Thought*, New York, Penguin Books, p. 298, note 5.

de Strauss parus à compter de 1945 que l'on peut feuilleter sans croiser le nom de Platon.

D'emblée, pour Strauss, la pensée ancienne ne peut en aucune façon avoir débouché sur des tyrannies, ou des régimes totalitaires. Bien au contraire, c'est le rejet des enseignements et des principes des anciens qui serait à l'origine des dérives de la pensée, de la société et de la politique modernes, comme il le soutient, entre autres, dans *Liberalism Ancient and Modern*<sup>15</sup>. En 1946, dans le compte rendu d'un livre se rattachant aux débats autour de Platon – dans lequel Strauss édifie les bases de sa propre lecture de l'œuvre platonicienne –, il précise que quiconque écrit un livre sur Platon à ce moment, aux États-Unis, porte une responsabilité encore plus lourde que la responsabilité « ordinaire » qui incombe à tout auteur, notamment s'il cherche à dissocier Platon du fascisme. Si cette entreprise échoue, estime Strauss, elle risque de nourrir l'argumentaire des « ennemis de Platon »<sup>16</sup>.

Dans *The City and Man*, paru en 1964, il déclare que, selon une idée répandue, l'enseignement des philosophes contiendrait une forme d'idéologie. Pour vérifier cette affirmation, une enquête historique, dont l'objectif est de comprendre les enseignements des philosophes politiques tels qu'ils les ont compris eux-mêmes, s'impose. Il s'agit de déterminer si l'idéologie en question était bel et bien contenue dans lesdits enseignements, ou si, au contraire, elle est le fruit d'appropriations de certains disciples<sup>17</sup>. *The City and Man* propose une analyse minutieuse de la *République*. Strauss estime que ce dialogue ne contient pas de projet visant la réalisation d'un État juste, entendu comme « parfait », qui serait le reflet fidèle d'une Idée, ce que prétendent souvent les accusateurs de Platon<sup>18</sup>. *La République* serait plutôt l'analyse la plus profonde à ce jour de l'idéalisme politique<sup>19</sup>. Le dialogue soulignerait

15. Strauss, L., 1968. *Liberalism Ancient and Modern*, Ithaca – Londres, Cornell University Press, p. 10-11. Voir aussi Strauss, L., 1953. *Natural Right and History*, Chicago – Londres, University of Chicago Press, p. 1-7 ; Strauss, L., 1964. *The City and Man*, Chicago – Londres, University of Chicago Press, p. 1 ; 9-11.

16. Strauss, L., 1946, p. 367.

17. Strauss, L., 1964, p. 9.

18. Voir Strauss, L., 1964, p. 121.

19. Strauss, L., 1964, p. 127 ; voir p. 65.

les limites inhérentes au politique<sup>20</sup> : la modération est une qualité souvent associée au rôle politique du philosophe dans d'autres textes de Strauss. Le philosophe est au fait de l'existence du mal, mais il sait qu'il n'est pas possible de l'éradiquer : on ne peut nourrir que des espoirs modérés à l'égard de la politique, souligne-t-il<sup>21</sup>. La cité parfaite et l'homme parfait sont des fantaisies. Ni l'homme juste, ni la cité juste, ne peuvent être « parfaitement justes », ils seront, au mieux, une approximation de la justice elle-même<sup>22</sup>. Le propre de la cité juste est d'être « en discours »<sup>23</sup>. Ainsi, la *République* « donne à voir » la cité qui correspond aux plus hautes aspirations de l'homme, mais celle-ci est impossible<sup>24</sup>, comme l'indiquent ses exigences, soit le communisme complet, l'égalité des sexes, ou l'expulsion de tous les individus âgés de plus de dix ans, et surtout, la rencontre du pouvoir politique et de la philosophie. Ces conditions, de toute évidence, sont contre-nature. Il n'en va pas autrement de la cité juste, qui serait la solution à la cessation de tous les maux, car il est nécessaire qu'il y ait toujours quelque chose d'opposé au bien<sup>25</sup>. Le meilleur régime est, en lui-même, une « utopie »<sup>26</sup>, et si sa réalisation n'est pas « impossible », elle apparaît aussi improbable que la convergence de la philosophie et du pouvoir politique, qui en serait la condition *sine qua non*<sup>27</sup>.

Or, la philosophie politique peut et doit soulever la question de la meilleure forme de gouvernement, ou du meilleur ordre politique, responsabilité à laquelle elle s'est soustraite depuis quelque temps déjà<sup>28</sup>. Ainsi, la cité a besoin du philosophe, mais sous un autre rapport.

20. Strauss, L., 1958. « The Origins of Political Science and the Problem of Socrates », Bolotin, D., Bruell, C. et Pangle, T.L., eds, in *Interpretation*, 23, 2 (1996), p. 186 ; 188 ; voir Strauss, L., 1964, p. 138.

21. Strauss, L., 1957. « What is Political Philosophy ? », in *The Journal of Politics*, 19, p. 356-357.

22. Strauss, L., 1964, p. 118-119 ; 138.

23. Strauss, L., 1964, p. 121 ; Strauss, L., 1953, p. 139.

24. Strauss, L., 1964, p. 121-122 ; 138.

25. Strauss, L., 1964, p. 122-128 ; Strauss, L., 1957, p. 363-364 ; Strauss, L., 1958, p. 186-187.

26. Strauss, L., 1953, p. 139.

27. Strauss, L., 1953, p. 141 ; Strauss, L., 1964, p. 122-123 ; Strauss, L., 1975. « Three Waves of Modernity », in *An Introduction to Political Philosophy. Ten Essays*, Giddin, H., éd., Detroit, Wayne State University Press (1989), p. 84.

28. Strauss, L., 1945a. « On Classical Political Philosophy », in *Social Research*, 12, 1, p.

Strauss explique que la vie et l'activité politiques sont orientées vers la « perfection humaine »<sup>29</sup>, mais la vie civile est bien en-deçà de cette perfection<sup>30</sup>. La cité ne doit pas viser le bien individuel – comme c'est le cas dans la société de son temps, note Strauss –, mais le bien commun<sup>31</sup>, qui est équivalent à la définition de la justice mise de l'avant dans la *République*. Celle-ci désigne le fait d'assigner à chacun ce qui est bon pour son âme, note Strauss dans *The City and Man* et *Natural Right and History*<sup>32</sup>. En ce sens, le bien commun a en vue l'excellence individuelle. Or, toutes les natures ne s'équivalent pas, souligne Strauss, certaines sont bonnes, d'autres non. Tous les individus ne possèdent pas la même capacité à progresser vers la vertu, la perfection de l'homme<sup>33</sup>, mais tout un chacun a néanmoins un type de perfection qui lui est propre, et tend vers cette fin, indique-t-il dans « The Three Waves of Modernity ». Chaque individu occupe une place déterminée dans le tout, laquelle est déterminée par la nature<sup>34</sup>, que seul le sage est en mesure d'indiquer, car il connaît la nature. C'est ainsi que le philosophe permet aux hommes d'être aussi bons et heureux que possible. Strauss a été très influencé par les écrits de Fârâbî sur Platon. Dans un essai qu'il leur consacre en 1945, il relève que la question de la perfection de l'homme, ou du bonheur est l'une des préoccupations centrales de la philosophie platonicienne selon Fârâbî<sup>35</sup>.

Parce que lui seul connaît la nature, c'est le philosophe qui est en mesure d'élaborer de bonnes lois<sup>36</sup>. Mais en raison des limites inhérentes à la politique, et de la tension entre celle-ci et la sagesse, c'est à un législateur « sage » qu'incombera la tâche de légiférer<sup>37</sup>. À ce point, l'analyse de Strauss s'inspire de l'argument du *Platon de Fârâbî*. Le

100-101.

29. Strauss, L., 1953, p. 130 ; 133-134.

30. Strauss, L., 1958, p. 175 ; 187-188.

31. Strauss, L., 1964, p. 91.

32. Strauss, L., 1964, p. 91 ; Strauss, L., 1953, p. 7 ; 102.

33. Strauss, L., 1953, p. 134.

34. Strauss, L., 1975, p. 85 ; Strauss, L., 1953, p. 7.

35. Strauss, L., 1945b. *Le Platon de Fârâbî*, Sedeyn, O., trad. Paris, Allia (2002), p. 16 ; 21.

36. Les lois ne sont que les opinions les plus élevées (Strauss, L., 1964, p. 20).

37. Strauss, L., 1953, p. 142.

législateur, indique-t-il en s'appuyant sur la *République*, est un « imitateur imparfait de la vertu »<sup>38</sup>. Il n'a accès qu'àux opinions sur les choses nobles et justes, non à leur connaissance : c'est pourquoi le philosophe enseigne aux législateurs, et c'est à cette fin qu'il esquisse un canevas de la meilleure cité<sup>39</sup>. Les *gentlemen* forment l'élite appelée à prendre le pouvoir chez les anciens, sous la bannière de la moralité définie par le philosophe, indique Strauss. Ils incarnent la vertu populaire, ou politique, qui est inférieure à la vertu véritable, ou transpolitique<sup>40</sup>, laquelle est l'apanage exclusif du philosophe. Les *gentlemen* ne sont pas formés sur la base de la science, mais de l'opinion<sup>41</sup>, ils imitent l'homme sage, dont ils sont le reflet politique, indique Strauss dans *Natural Right and History*<sup>42</sup>. Leur « vertu » n'est que le produit de l'habitude<sup>43</sup>. Ainsi, la participation au pouvoir, chez Strauss, requiert des aptitudes particulières, qui ne sont pas le lot de la majorité, comme il le suggère dans plusieurs textes. Le philosophe a la capacité d'examiner les opinions, conventions et coutumes, qui sont au fondement de la vie politique : de ce fait, il est susceptible de se trouver en conflit avec la cité, comme l'a montré le destin de Socrate<sup>44</sup>.

Les conceptions du bien et du mal ne sauraient être abandonnées à l'arbitraire individuel : elles doivent être clairement définies, afin de distinguer les désirs et inclinaisons inclinés bons pour l'homme, qui sont en accord avec sa nature humaine, de ceux qui sont mauvais, souligne Strauss<sup>45</sup>. Le fait que l'homme ne soit plus en mesure d'établir

38. Strauss, L., 1964, p. 135-136. Strauss se réfère ici au Livre X de la *République*. La cité bonne est une cité d'artisans, en raison de l'abstraction d'*eros*. Or, l'artisan que le poète imite est le législateur non-philosophe, lui-même un imitateur imparfait de la vertu (voir *Rép.*, 501b ; 514b-515a3). La conception de la justice mise de l'avant par la cité est donc l'œuvre du législateur, car la cité rend équivalents le juste et le légal.39. C'est ce que suggérerait le dialogue les *Lois*. (Strauss, L., 1945a, p. 105-106 ; 108). Fârâbî, indique Strauss, croit que le philosophe est le législateur, et qu'il est seul à pouvoir rendre effective la cité vertueuse (Strauss, L., 1945b, p. 57).

40. Strauss, L., 1958, p. 176 ; 188 ; 204.

41. Strauss, L., 1958, p. 176.

42. Strauss, L., 1953, p. 142.

43. Strauss, L., 1958, p. 189.

44. Strauss, L., 1945b, p. 66-67.

45. Strauss, L., 1953, p. 94-95.

ces distinctions, ou de reconnaître le meilleur ordre politique, est caractéristique de la crise de la modernité, indique-il dans « The Three Waves of Modernity »<sup>46</sup>. La méfiance du temps envers les buts sociaux et politiques communs nourrit un relativisme politique potentiellement dangereux, croit Strauss<sup>47</sup>. Dans *The City and Man*, il critique la position selon laquelle l'État n'a rien à voir avec « le vice et la vertu », qu'il ne serait que le défenseur des libertés négatives<sup>48</sup>. Poser la question du meilleur régime équivaut à demander comment l'homme devrait vivre : ce qui est en jeu est la possibilité de conduire les hommes à la pratique de la vertu<sup>49</sup>. Ainsi, l'édification d'une philosophie politique normative, qui ne dédaigne pas les jugements de valeurs, et s'aligne sur les principes classiques s'impose. C'est à cette condition qu'il sera possible de distinguer le bien du mal, le noble du médiocre<sup>50</sup>.

Strauss, c'est bien connu, avait de sérieuses réserves face au libéralisme. Or, l'argument de *Liberalism Ancient and Modern* indique que c'est la version « moderne » du libéralisme qu'il estime inadéquate. En cultivant le relativisme moral, le libéralisme est un terreau fertile pour l'intolérance, estime Strauss<sup>51</sup>. Un libéralisme sain a pour condition première une éducation « libérale », envisagée au sens des anciens, à savoir, orientée vers l'acquisition des vertus. C'est une éducation de ce type qui est au fondement de la responsabilité civique<sup>52</sup>. C'est pourquoi la pensée grecque antique, notamment celle de Platon, n'exclut pas le libéralisme<sup>53</sup>. Strauss explique :

« To be liberal in the original sense means to practice the virtue of liberality. If it is true that all virtues in their perfection are inseparable from one another, the genuinely liberal man is identical with the genuinely virtuous

46. Strauss, L., 1975, p. 81.

47. Strauss, L., 1953, p. 2-3.

48. Strauss, L., 1964, p. 33.

49. Strauss, L., 1975, p. 84. Aristote serait d'accord avec Platon pour reconnaître que le régime le meilleur est l'ordre le plus susceptible de conduire à la pratique de la vertu (p. 84-85).

50. Strauss, L., 1953, p. 2-4 ; 6.

51. Voir Strauss, L., 1953, p. 5-6.

52. Strauss, L., 1968, p. 13.

53. Strauss, L., 1968, p. 27 ; 29 ; 40 (« (...) Plato fail to set forth the liberal view because the liberal view did not exist »).

man. [...] Premodern political philosophy, and in particular classical political philosophy, is liberal in the original sense of the term [...] it is guided by the awareness that all man seek by nature [...] the good »<sup>54</sup>.

Il écrivait, dans *Natural Right and History*

« Political activity is then properly directed if it is directed toward human perfection or virtue. The city has therefore ultimately no other end than the individual. The morality of civil society or of the state is the same as the morality of the individual »<sup>55</sup>.

Si la vie politique doit être éclairée par le bien, celui-ci demeure un « idéal », tandis que le modèle de la cité n'a qu'une valeur didactique. Tout l'art politique consiste à découvrir ce qui est bon pour une cité donnée à partir des données de l'expérience, nous rappelle Strauss<sup>56</sup>. Le régime des sages ne convenant pas aux cités existantes – Platon l'indiquait clairement –, il faut s'en remettre au gouvernement des lois, assuré par les *gentlemen*<sup>57</sup>.

### Eric Voegelin

Voegelin, tout comme Strauss, a découvert chez Platon de nombreuses ressources pour analyser le monde de son temps et entrevoir le renouveau politique. Il consacre à celui-ci, et à Aristote, un volume entier de sa philosophie de l'histoire, *Order and History*, intitulé *Plato and Aristotle*, paru en 1956. Platon fait bien sentir sa présence également dans *Anamnesis*, publié en allemand en 1966, mais son rôle bénéfique dans notre tradition de pensée est déjà affirmé dans *The New Science of Politics* (1952). En outre, certaines analyses informées par la lecture de Platon ressurgissent dans des textes politiques à caractère empirique, qui se rattachent à différents moments de la carrière de Voegelin.

54. Strauss, L., 1968, p. ix-x.

55. Strauss, L., 1953, p. 134.

56. Strauss, L., 1953, p. 102 ; voir p. 81 ; Strauss, L., 1945a, p. 104-105. Ce que sont les questions que soulèvent la vie politique elle-même qui ont conduit Socrate à demander « Qu'est-ce que ? ».

57. Strauss, L., 1953, p. 142-143.

Il s'attaquera, entre autres, aux détracteurs de Platon dans *Plato and Aristotle* : prêter à Platon l'intention de jouer un rôle politique, et de devenir l'homme d'État réformateur d'Athènes, relève de spéculations extravagantes, y indique-t-il<sup>58</sup>. Confronté au désordre de son temps, Platon s'est efforcé, « dans un effort miraculeux », « de renouveler l'ordre de la civilisation hellénique à partir des ressources de son propre amour de la sagesse, fortifié par la vie et la mort paradigmatiques de l'homme le plus juste, Socrate »<sup>59</sup>. En outre, l'enquête de Platon n'a pas pour objet un idéal politique : sa recherche concerne l'ordre de l'âme et de la société<sup>60</sup>. La meilleure *polis* n'est pas un « projet », mais un fait spirituel, estime Voegelin<sup>61</sup>. C'est en regard de la *psychè* qui les anime que Platon s'intéresse aux formes de gouvernement<sup>62</sup>. Ainsi, à l'instar de Strauss, il conclut de sa lecture de la *République* que la cité idéale est une impossibilité<sup>63</sup>. D'ailleurs, un « idéal », au sens de Platon, est une *doxa*, souligne-t-il<sup>64</sup>. La *République* met en scène la lutte entre l'ordre et le désordre<sup>65</sup>.

La *ariste politeia*, la meilleure *polis*, renvoie au juste par nature, souligne Voegelin dans *Anamnesis*<sup>66</sup>. Ce « juste » n'est pas donné une fois pour toutes, il prend racine dans l'expérience humaine concrète

58. Voegelin, E., 1956b *Order and History. Volume 3. Plato and Aristotle*, Baton Rouge, Louisiana State University Press, p. 89 ; voir aussi p. 4-5 sur les épisodes de Syracuse.

59. Voegelin, E., 1956b, p. 5.

60. Voegelin, E., 1956b, p. 57 ; 69-70 ; 82-83 ; Voegelin, E., 1952. *The New Science of Politics*, Chicago - Londres, University of Chicago Press, p. 61-63.

61. Voegelin, E., 1956b, p. 62-63 ; 70.

62. Voegelin, E., 1956b, p. 70 ; 125-127 ; Voegelin, E., 1952, p. 62-63.

63. Voegelin, E., 1956b, p. 135 ; voir aussi p. 103 ; 136-137 ; 139-140.

64. Voegelin, E., 1956b, p. 82.

65. Voegelin, E., 1956b, p. 67 ; voir p. 79.

66. Voegelin, E., 1966. *Anamnesis. Zur Theorie der Geschichte und Politik*, Piper Verlag, Munich, p. 123 ; trad. Niemeyer, p. 60-61.

de la justice<sup>67</sup> et il est lié aux communautés politiques existantes<sup>68</sup>. La relation entre la meilleure *polis* et les *poles* concrètes se déroule dans la tension entre le fondement divin, soit « l'essence divine immuable » et le fondement humain, nécessairement changeant, à l'image des conditions de l'existence<sup>69</sup>. La faculté permettant de reconnaître le juste est la *phronesis*, dans sa version platonicienne, c'est-à-dire, en tant que vertu actualisée par l'*opsis*, la vision du bien<sup>70</sup>.

Loin d'être un ancêtre du totalitarisme, Platon, chez Voegelin, est un exemple exceptionnel de résistance au désordre de son temps. Il est un jalon crucial de la philosophie de l'histoire voegelinienne, pleinement développée dans *Order and History*. Celle-ci s'appuie sur le postulat suivant : la vie de l'individu et de la société, pour s'accomplir pleinement, doit s'accorder à l'ordre de l'être transcendant<sup>71</sup>. Ce lien,

67. Voegelin, E., 1966, p. 124 ; trad. Niemeyer, p. 61. Dans *Anamnesis*, Voegelin amalgame les pensées de Platon et d'Aristote à plusieurs reprises. Ainsi, chez Aristote, explique-t-il, la *phronesis* est le « pouvoir de médiation » qui permet de se mouvoir entre les pôles de l'ordre juste et de l'ordre effectif dans la *polis* (« Die Probleme der Phronesis als der vermittelnden Kraft laufen denen der Spannung zwischen richtiger und wirklicher Ordnung in der *Polis* parallel [...] » (Voegelin, E., 1966, p. 124 ; trad. Niemeyer, p. 62)). La justice implique une tension similaire. La *phronesis* est liée à la figure du *spoudaios*, l'homme qui se situe au premier rang parmi les êtres humains. Le *spoudaios* désire tout ce qui est bon et juge toute chose de manière juste, car il est seul à voir « la vérité dans les choses concrètes » (*hekastois*). Les hommes souhaitent ce qui est bon, écrit Voegelin, mais leur jugement peut être faussé (il renvoie à *Éthique à Nicomaque*, 1113a32). Ainsi, le *spoudaios* est leur « mesure » (*kanon kai metron*, 1113a34), car il a la capacité de découvrir ce qui est juste par nature, lequel ne correspond pas à un ensemble de critères prédéfinis (Voegelin, E., 1966, p. 128 ; trad. Niemeyer, p. 65). En dépit de ces convergences, retenons que Platon, chez Voegelin, se distingue d'Aristote dans la mesure où il est l'initiateur d'un nouvel ordre de la vérité, fondé sur le principe anthropologique. Aristote apparaît généralement comme le « continuateur » de Platon. Voir Voegelin, E., 1952, p. 63-67.

68. Par contre, la description des différents types de constitution chez Aristote, indique Voegelin, reflète tout le spectre des tentatives humaines de réaliser ledit modèle dans les *poles* concrètes (Voegelin, E., 1966, p. 123 ; Niemeyer, trad., p. 60-61).

69. Voegelin, E., 1966, p. 122 ; trad. Niemeyer, p. 60.

70. Bien que le *spoudaios*, qui possède la *phronesis*, soit en mesure de reconnaître le juste, Voegelin marquera sa préférence pour la *phronesis* telle que l'a présentée Platon, c'est-à-dire, comme une vertu actualisée par l'*opsis* (Voegelin, E., 1966, p. 130 ; trad. Niemeyer, p. 67). Sur la critique de la conception aristotélicienne, voir Voegelin, E., 1966, p. 128-130 ; 135-135 ; trad. Niemeyer, p. 66-68 ; 71-72.

71. Voir Voegelin, E., 1956a. *Order and History. Volume 1. Israel and Revelation*, Hogan, M., éd., Columbia - Londres, University of Missouri Press (*Collected Works of Eric Voegelin*, 14),

selon Voegelin, a été rompu par la progression du gnosticisme sous ses différentes formes. Le gnosticisme implique notamment la croyance en des états futurs de perfection, une utopie, dont l'avènement serait le fruit de l'action humaine. Impliquant la fermeture de la conscience à l'élément divin, il suscite la divinisation d'éléments immanents. Le nazisme et les idéologies modernes, entre autres, seraient des expressions du gnosticisme, qui perdure. Seul le rétablissement du lien de l'homme au transcendant, sa réconciliation avec sa dimension spirituelle, permettrait de le combattre<sup>72</sup>.

La philosophie de l'histoire de Voegelin est scandée par la succession de phases d'ordre et de désordre, un motif central du *Politique* de Platon, indique-t-il dans *Anamnesis*<sup>73</sup>. Les phases de progression sont marquées par une conscience de plus en plus claire du lien de l'homme et de la société au divin : Platon marque un jalon crucial dans ce processus. La *République* témoignerait de la formation d'un nouvel ordre de la vérité. Cette vérité, la vérité anthropologique, est supérieure aux vérités antérieures. Elle envisage le rapport au divin dans le cadre d'une relation individualisée de l'âme à Dieu<sup>74</sup>. Dans la *République*, c'est l'*Agathon*, l'Idée du Bien, qui symbolise la substance divine<sup>75</sup>. L'Idée du Bien procure la « mesure de l'ordre » juste, et c'est en fixant le regard de leur âme sur celle-ci que les gardiens pourront l'utiliser comme paradigme pour régler convenablement la *polis*, les citoyens et eux-mêmes. L'orientation amoureuse de l'âme vers l'*Agathon* fonde le rôle réformateur de la pensée platonicienne<sup>76</sup>. Sur la base de cette ouverture de l'homme à la transcendance, Platon a fondé un « ordre

p. 39-41 ; 44 ; 48.

72. Voegelin développe longuement le sujet dans *The New Science of Politics* (1952, p. 107-189). Voir aussi Voegelin, E., 1938. *Les religions politiques*, Schmutz, J., trad., Paris, Éditions du Cerf (1994), en particulier p. 85-104 (version originale : *Die politischen Religionen*) et Voegelin, E., 1958. *Science, politique et gnose*, de Launay, M., trad., Paris, Bayard (2004) (version originale : *Wissenschaft, Politik und Gnosis*).

73. Voegelin, E., 1966, p. 143 ; trad. Niemeyer, p. 79.

74. Voegelin, E., 1956b, p. 5 ; 109 ; Voegelin, E., 1956a, p. 113 ; 286-287 ; 378 ; Voegelin, E., 1952, p. 61-70.

75. Voegelin, E., 1956b, p. 55.

76. Voegelin, E., 1956b, p. 43 ; 112-116 ; Voegelin, E., 1956a, p. 287 ; Voegelin, E., 1952, p. 67-70.

authentique de la *psychè* humaine », dont l'existence n'est pas assujettie à l'ordre des sociétés humaines historiques<sup>77</sup>. La découverte Platon est au fondement de la « vie de la raison dans la culture occidentale », et elle perdure jusqu'à notre temps, écrit Voegelin dans « Reason : The Classic Experience »<sup>78</sup>. L'ordre implique l'accord du *nous* humain au *nous* divin. La découverte du *nous* est ce qui a permis à Socrate, Platon et Aristote de résister au désordre, car il s'agit d'une force qui structure la *psychè* de l'homme<sup>79</sup>. L'existence humaine, pour ceux qui s'ouvrent à cette expérience, se déroule dans la *metaxy*, l'espace intermédiaire entre les pôles humain et divin. Dans celle-ci, l'homme, qui tend à s'élever vers le divin, expérimente une tension<sup>80</sup>.

C'est parce que l'ordre de l'âme est le fondement de l'ordre de la société que le philosophe évoque un paradigme de l'ordre juste<sup>81</sup>. S'appuyant sur la *République*, Voegelin écrit, dans *Plato and Aristotle* :

« Not only the good *polis* is man written large, but every *polis* writes large the type of man that is socially dominant in it »<sup>82</sup>.

La relation de l'âme à Dieu – et Voegelin rappelle l'expression de Platon dans les *Lois*, « Dieu est la mesure » –<sup>83</sup> se pose aussi en instrument de critique sociale<sup>84</sup>. Sur la base de la mesure divine, il est possible de poser le diagnostic de la santé et de la maladie dans l'âme, et d'établir des critères de l'ordre juste<sup>85</sup>. C'est ainsi que Platon a développé une « science de l'ordre », susceptible de s'opposer au désordre de la société. La société corrompue est le plus grand de tous les sophistes,

77. Voir Voegelin, E., 1956a, p. 550 ; voir Voegelin, E., 1956b, p. 5-7 ; 10.

78. Voegelin, E., 1974. « Reason : The Classic Experience », in *Anamnesis*, Niemeyer, G., trad., University of Missouri Press, Columbia – Londres, p. 91.

79. Voegelin, E., 1974, p. 91 ; Voegelin, E., 1966, p. 149 ; trad. Niemeyer, p. 68 : « [...] die Zusammenstimmung des menschlichen mit dem göttlichen Nous ». Aussi [...] « als der Ort der Zusammenstimmung des menschlichen Ordnungsgrunde mit der Seinsgrund » (1966, p. 150 ; trad. Niemeyer, p. 85-86).

80. Voegelin, E., 1974, p. 103.

81. Voegelin, E., 1956b, p. 70-71 ; 86-87.

82. Voegelin, E., 1956b, p. 70. Voegelin indique *République*, 435e ; 544d.

83. Voegelin, E., 1952, p. 68. Voegelin indique *Lois*, 716c.

84. Voegelin, E., 1952, p. 67-69.

85. Voegelin, E., 1956b, p. 69.



rappelle Voegelin<sup>86</sup>. Ainsi, le rôle du philosophe dans la cité est crucial. C'est au philosophe, seul en mesure de contempler *L'Agathon* – car cela exige l'*opsis* – qui est apte à discerner ce qui est bon tant pour la *polis* que pour l'individu, et à initier le renouveau<sup>87</sup>. L'expérience du philosophe se veut une convocation, qui s'adresse potentiellement à tous : si elle reçoit suffisamment de réponses, non seulement il devient possible de réformer concrètement la société par la « réforme » des âmes, mais ce « retournement » permet l'émergence d'une communauté unie par-delà le vécu ou la communauté politiques, dans l'*homonioia*, l'égalité par la raison. Cette communauté est fondée sur la *philia*, qui « assure l'ordre de toutes choses et se répand en toutes choses »<sup>88</sup>. La possibilité de la communauté spirituelle est ce qui préserve l'existence de la société dans l'histoire. Or, la société concrète exerce une pression constante sur les âmes, laquelle est susceptible d'emporter même les âmes les meilleures<sup>89</sup>.

Les convergences entre les réflexions de Voegelin sur l'ordre, très influencées par la lecture de Platon, et ses analyses de la société et la politique de son temps, sont nombreuses. Je ne mentionnerai que quelques exemples. Voegelin décrit l'idéologie comme une *nosos*, une maladie de l'esprit, terme dont il relève l'occurrence chez Platon et Eschyle. La philosophie, qui est l'amour de l'être divin, est un puissant antidote contre l'idéologie, estime Voegelin. Dans *Les religions politiques*, il décrit le nazisme<sup>90</sup> comme une force mauvaise, maléfique, une substance effective dans le monde, à laquelle on ne peut résister que par une force spirituelle puissante, religieusement bonne<sup>91</sup>. Par ailleurs, dans un essai plus tardif, « Freedom and Responsibility in Economy and Democracy » (1960), il écrit que la principale menace qui pèse sur la démocratie ne provient pas des mouvements totalitaires eux-mêmes, mais du climat intellectuel qui a rendu leur émergence possible, à savoir,

86. Voegelin, E., 1956b, p. 70. Voegelin s'appuie sur *République*, 429b.

87. Voegelin, E., 1956b, p. 115 ; 4-5. Voegelin indique *République*, 518c.

88. Voegelin, E., 1956b, p. 36. L'homme dont les passions ne sont pas contrôlées ne peut entrer dans la communauté de la *philia*, l'amitié, qui assure le lien existentiel entre les hommes : ceci n'est possible que pour une âme ordonnée (*koinonia* : *Gorgias*, 507e).

89. Voir Voegelin, E., 1956b, p. 62 ; 69.

90. Voegelin, E., 1956a, p. 24 ; Voegelin, E., 1956b, p. 264. Voegelin indique *Lois*, 888b.

91. Voegelin, E., 1938, p. 25.

un recul de la connaissance rationnelle. Celui-ci va de pair avec le refus de reconnaître qu'il existe des conceptions normatives du bien et du mal, lesquelles doivent être au fondement de l'éducation démocratique et de la citoyenneté<sup>92</sup>. L'âme et la société, rappelons-le, doivent s'accorder au bien.

Voegelin reprend cette idée dans un essai de 1963, « Industrial Society in Search of Reason ». Il souligne que si tous les hommes sont potentiellement égaux devant « la vie de la raison » – ce que suggère, dans le contexte de ses études sur Platon, la possibilité de la communauté de l'*homonioia* –, peu sont aptes à actualiser pleinement ce potentiel. La « croyance de masse », puissante, accompagne inmanquablement la progression de la raison<sup>93</sup>. Par conséquent, la politique ne peut faire l'économie de normes : l'idée selon laquelle il existe bel et bien une différence objective entre le bien et le mal rencontre beaucoup de résistance dans notre monde. On la dénonce comme autoritaire, dictatoriale : pourtant, la politique doit s'aligner sur des principes rationnels clairs<sup>94</sup>. Une théorie de la politique présuppose une théorie sur le bien le plus élevé, indique Voegelin<sup>95</sup>. D'ailleurs, seules les sociétés peuvent être « bonnes », non les formes de gouvernement en elles-mêmes. La démocratie constitutionnelle ne peut fonctionner que là où la société est bonne, précise-t-il<sup>96</sup>.

Contre la fermeture de l'histoire, de la pensée, et de l'âme, contre le recul et le retrait de la raison, il existe une voie, qu'indique Voegelin dans « Reason : the Classical Experience ».

« As our own situation as philosophers in the twentieth century A.D. resembles closely the Platonic-Aristotelian situation in the fourth century B.C., and as we are today engaged in the same type of resistance against the

92. Voegelin, E., 1960. « Freedom and Responsibility in Economy and Democracy », in Voegelin, E., *Published Essays 1953-1965*, Sandoz, E., éd., Columbia, University of Missouri Press, 2000 (*Collected Works of Eric Voegelin*, 11), p. 81 ; 75-78.

93. Voegelin, E., 1963. « Industrial Society in Search of Reason », in Voegelin, E., *Published Essays 1953-1965*, Sandoz, E., éd., Columbia, University of Missouri Press, 2000 (*Collected Works of Eric Voegelin*, 11), p. 180-181 ; 184.

94. Voegelin, E., 1960, p. 76.

95. Voegelin, E., 1960, p. 76.

96. Voegelin, E., 1963, p. 186.

disorder of the age [...] [we should] concentrate on the discovery of reason as the ordering force in existence »<sup>97</sup>.

Dans *Plato and Aristotle*, Voegelin écrit que l'ordre représenté par Platon a survécu à Athènes et demeure l'un des principaux ingrédients de l'ordre de l'âme pour les hommes qui n'ont pas renoncé aux traditions de la civilisation occidentale<sup>98</sup>.

### Hannah Arendt

C'est à un Platon politique bien différent de celui de ses collègues que nous confronte Hannah Arendt. Ce Platon pourrait bien avoir préparé le terrain au totalitarisme. Bien qu'il se fasse discret dans les écrits arendtiens, c'est souvent l'ombre de Platon qui se profile derrière les nombreuses incursions d'Arendt dans l'histoire de la pensée occidentale, qu'elle interroge constamment, à l'instar de Leo Strauss et Eric Voegelin. Platon a aussi fortement influencé la conception arendtienne du politique, bien que ce soit à titre de « contre-exemple ». La seule étude longue qu'Arendt ait consacrée à Platon est « Philosophy and Politics », texte d'une conférence présentée en 1954, publiée posthume<sup>99</sup>. Or, Platon apparaît régulièrement dans les écrits d'Arendt entre ce moment et son tout dernier ouvrage, paru en 1975. Mentionnons entre autres le livre *The Human Condition*, publié en 1958, ainsi que les essais « The Tradition and the Modern Age », « What is Authority ? » et « Truth and Politics ». Platon surgit également dans une série de textes à vocation éthique, mais je me limiterai à esquisser quelques traits du Platon politique d'Arendt<sup>100</sup>.

Ennemi farouche de la liberté et de la politique, Platon, pour Hannah Arendt, serait l'instigateur d'un mépris de la politique qui aurait

97. Voegelin, E., 1974, p. 91.

98. Voegelin, E., 1956b, p. 39.

99. Arendt, H., 1954. « Philosophy and Politics », in *Social Research*, 71, 3 (2004), p. 427-454.

100. Pour une étude de détail du rapport d'Arendt à Platon, voir Lavallée, M.-J., 2014. Pour une synthèse des aspects politiques de la lecture arendtienne de Platon, voir Lavallée, M.-J., 2016. « De l'Antiquité au totalitarisme : Le Platon politique d'Hannah Arendt », in *Les Études classiques*, 84. Se référer à ces publications pour une liste exhaustive des références à Platon.

marqué de son sceau toute la tradition de pensée occidentale, pavant ainsi la voie au totalitarisme. Ceci serait la première conséquence de son désespoir face à la politique, suite à la condamnation de Socrate<sup>101</sup>. Arendt écrit, dans « The Tradition and the Modern Age »

« The beginning was made when, in the *Republic*' allegory of the cave, Plato described the sphere of human affairs in terms of darkness, confusion and deception which those aspiring to true being must turn away from and abandon if they want to discover the clear sky of eternal ideas.

Our tradition of political thought began when Plato discovered that it is somehow inherent in the philosophical experience to turn away from the common world of human affairs ; it ended when nothing was left of this experience but the opposition of thinking and acting, which, depriving thought of reality and action of sense, makes both meaningless.

The strength of this tradition, its hold on Western's man thought, has never depended on his consciousness of it »<sup>102</sup>.

Arendt indique pourtant à Karl Jaspers, dans une lettre du 4 mars 1951, que l'on « ne saurait rapprocher Hitler de Platon ». Mais elle ajoute que « la philosophie n'est pas tout à fait innocente quant à ce qui nous est donné là ». Elle explique : « la philosophie occidentale n'a jamais eu une conception du politique et ne pouvait en avoir parce qu'elle parlait forcément de l'homme individuel et traitait accessoirement de la pluralité effective »<sup>103</sup>. C'est précisément sur ce terrain que se noue le lien entre Platon et le totalitarisme chez Arendt. C'est chez Platon que s'exprimerait, pour la première fois, cette négation de la pluralité, et par extension, de l'individualité propre à chacun, un élément qu'elle associait au totalitarisme dans *The Origins of Totalitarianism*<sup>104</sup>. Chez

101. Voir Arendt, H., 1954, p. 427-428 ; Arendt, H., 1954-1963a. « The Tradition and the Modern Age, in *Between Past and Future. Eight Exercises in Political Thought*, New York, Penguin Books, p. 17 ; 26 ; 36 ; Arendt, H., 1954-1963b. « What is Authority », in *Between Past and Future. Eight Exercises in Political Thought*, New York, Penguin Books, p. 107-108 ; 110 ; Arendt, H., 1958. *The Human Condition*, Chicago - Londres, The University of Chicago Press, p. 12.

102. Arendt, H., 1954-1963a, p. 17 ; voir aussi p. 25.

103. Arendt, H. et Jaspers, K., 1926-1969. *Correspondance*, Kaufholz-Messmer, E., trad., Paris, Payot (1996) : Lettre 109, Hannah Arendt à Karl Jaspers, 4 mars 1951, p. 244.

104. Arendt, H., 1951. *The Origins of Totalitarianism*, New York, Harcourt, 2<sup>e</sup> éd. (1966), p. 438 ; 466-467 ; voir aussi 474-475.

Arendt, contrairement à ses collègues, l'individu ne doit pas se fondre dans la communauté.

Par ailleurs, selon Arendt, appuyer la politique sur des conceptions spécifiques du bien et du mal n'est pas un gage d'harmonie, mais un facteur de tyrannie. La « sagesse », la connaissance et la « vérité », si prisées de Strauss et Voegelin, deviennent chez Arendt des éléments de coercition<sup>105</sup>. Qu'il faille s'en remettre à des normes n'est pas la leçon qu'il faut tirer du nazisme. Au contraire, estime Arendt, les normes sont néfastes pour le politique, et elles atrophient les facultés de penser et de juger, qui sont cruciales pour l'agir politique et individuel. Les normes dérivent des Idées contemplées par le philosophe dans le ciel des Idées, indique-t-elle dans « What is Authority? »<sup>106</sup>. Produits d'une expérience solitaire, étrangère au monde<sup>107</sup>, les normes ruinent la pluralité propre à la politique, de même que la spontanéité, qui permet à l'individu d'agir librement. Les normes, en outre, reflètent l'hostilité du philosophe à l'égard de la *polis*. Platon, selon Arendt, souhaitait placer le politique, mais aussi la moralité, sous le joug de la philosophie : c'est une telle intention que trahirait la « traduction » politique des Idées lors du retour dans la caverne<sup>108</sup>. Il s'agissait, notamment, d'assurer la sécurité du philosophe dans la cité, et de préserver sa liberté de philosophe<sup>109</sup>. Arendt, contrairement à Strauss et Voegelin, estime que la *République* témoigne bel et bien d'une « ambition politique » de Platon. Évoquant l'Allégorie de la caverne, elle écrit :

« [...] the search for the best form of government reveals itself to be the search for the best government for philosophers, which turns out to be a government in which philosophers have become the rulers of the city: a not too surprising solution for people who had witnessed the life and death of Socrates »<sup>110</sup>.

105. Arendt, H., 1954-1963b, p. 107-109 ; Arendt, H., 1954-1963c, p. 239-240.

106. Arendt, H., 1954-1963b, p. 112-113.

107. Voir Arendt, H., 1954, p. 430 ; Arendt, H., 1954-1963c, p. 237.

108. Arendt, H., 1954-1963b, p. 109-110 ; 113-114 ; voir aussi Arendt, H., 1958, p. 225-228 et Arendt, H., 1954, p. 428 ; 430-431.

109. Arendt, H., 1954-1963b, p. 107 ; Arendt, H., 1954, p. 428 ; Arendt, H., 1954-1963c, p. 229-230.

110. Arendt, H., 1954-1963b, p. 114 ; voir aussi Arendt, H., 1954, p. 429.

Baliser le politique à l'aide de normes et standards assure une assise à la domination d'un groupe sur un autre. Stabiliser les affaires humaines implique aussi de les rendre prévisibles. Ennemi de l'action, dont on ne peut ni prévoir les résultats, ni les répercussions, Platon aurait scindé l'action en ses deux composantes de base, soit l'initiative, la capacité de commencer, *archein*, puis la mise en œuvre, la réalisation, *prattein*<sup>111</sup>. Ainsi, il a pu envisager une restructuration des relations politiques autour de la dichotomie dirigeant – dirigés. Les uns commandent, tandis que les autres doivent se contenter d'obéir<sup>112</sup>. Dans un même mouvement, la politique glisse vers la coercition. La liberté, et la pluralité, cèdent alors la place au règne tyrannique de l'Un : Platon aurait instauré la tyrannie de la vérité<sup>113</sup>. L'individu se trouve alors absorbé dans la masse indifférenciée des hommes. Cette tendance, qui serait caractéristique de la pensée politique platonicienne, est aussi au cœur de la domination totalitaire. Arendt rend cette idée à travers la métaphore de l'homme unique. Dans *The Human Condition*, elle prétend en découvrir une preuve dans la *République* (443 e).

« It is obvious that Plato's scheme offers much greater chances for a permanent order in human affairs than the tyrant's efforts to eliminate everybody but himself from the public realm. Although each citizen would retain some part in the handling of public affairs, they would indeed « act » like one man without even the possibility of internal dissension, let alone, factional strife ; through rule, « the many becomes one in every respect », except bodily appearance »<sup>114</sup>.

Tournons-nous vers *The Origins of Totalitarianism* :

« (Total terror) substitutes for the boundaries and channels of communication between individual men a band of iron which holds them so tight together that it is as though their plurality had disappeared into One Man of gigantic dimensions [...] »<sup>115</sup>.

111. Arendt, H., 1958, p. 222-225.

112. Arendt, H., 1958, p. 222.

113. Arendt, H., 1954, p. 431.

114. Arendt, H., 1958, p. 224 ; voir aussi p. 221.

115. Arendt, H., 1951, p. 465-466.

« In a perfect totalitarian government [...] all men have become One Man [...] »<sup>116</sup>.

La position d'Arendt rejoint ici celle de Karl Popper, dans *The Open Society and its Enemies*, que Strauss et Voegelin ont mis tant d'énergie à réfuter. L'insistance de Platon sur l'unicité de la cité dans la *République* (423 b ; d) serait révélatrice d'une pensée « holiste », selon Popper. L'analogie de l'individu et de la cité, qui, chez Voegelin, est garante de l'ordre social et de l'ordre de l'âme, révèle plutôt, pour Popper, la nostalgie platonicienne d'un État unifié, harmonieux, « organique », d'une société plus « primitive »<sup>117</sup>, dans laquelle les individus sont assujettis au « tout »<sup>118</sup>.

Arendt soutient aussi, dans la droite ligne du raisonnement de Karl Popper, que la cité platonicienne est une cité « fabriquée », sur la base d'un modèle dicté par l'Idée. Une fois qu'il a transformé les Idées en normes et standards, le philosophe devient le roi-philosophe, écrit-elle dans « What is Authority ? »<sup>119</sup>. Dans *The Human Condition*, elle mentionne un extrait de la *République* où il est question de l'harmonie de toutes les parties de la cité à partir de l'image d'une statue : aucune partie ne devrait recevoir plus d'attention que les autres. Elle en tire les conclusions suivantes :

« In the *Republic*, the philosopher-king applies the ideas as the craftsman applies his rules and standards ; he « makes » his City as the sculptor makes a statue, and in the final Platonic work these same ideas have even become laws which need only to be executed.

Within this frame of reference, the emergence of a utopian political system which could be construed in accordance with a model by somebody who has mastered the techniques of human affairs becomes almost a matter of course ; Plato, who was the first to design a blueprint for the making of political bodies, has remained the inspiration of all later utopias »<sup>120</sup>.

Arendt semble donc se rallier à la thèse « totalitaire » de la cité idéale.

116. Arendt, H., 1951, p. 467.

117. Popper, K.R., 1945, p. 79-80.

118. Popper, K.R., 1945, p. 80 ; voir p. 81 ; 86.

119. Arendt, H., 1954-1963b, p. 114.

120. Arendt, H., 1958, p. 227. Arendt mentionne *République*, 420.

Un lien soutenu entre les Idées et la cité « totalitaire » de Platon apparaît aussi chez Karl Popper<sup>121</sup>. La théorie des Idées, qui rend possible la connaissance pure, aurait partie liée avec une théorie du changement et de la décadence, dont relève la question de la possibilité de la cité parfaite<sup>122</sup>. Mettre un terme au changement est la condition de son existence, et ceci est possible si la cité est la copie parfaite de son original, de la Forme ou de l'Idée de la cité, indique Popper dans *The Open Society and Its Enemies*<sup>123</sup>.

Ainsi, pour Arendt, la pensée de Platon est porteuse d'une dangereuse conception du politique, qu'il est essentiel de surmonter. La définition arendtienne de l'action politique, ouvertement opposée à la tradition, dont Platon est le fondateur, est, par le fait même, une réplique à celui-ci. Arendt envisage l'action politique comme le fait d'agir et de discuter librement avec ses pairs dans la sphère publique. L'action offre à chacun la possibilité de révéler son identité, de se distinguer, d'apparaître à ses pairs. L'action pose un sérieux défi aux conceptions téléologiques de la politique, car elle trouve sa fin en elle-même. Elle émerge de la spontanéité humaine, liée à la natalité. Chez Arendt, l'action est le lieu exclusif de la liberté, elle est porteuse du renouvellement du monde. C'est chez Aristote, plutôt que chez Platon, qu'Arendt découvre des concepts inspirants pour définir l'action, en particulier la *praxis* et la *philia politikè*.

## Conclusion

Au terme de cet aperçu des positions de Leo Strauss, Eric Voegelin et Hannah Arendt sur les effets de la pensée platonicienne sur la réflexion politique, un constat général s'impose : leur rapport à Platon défie les cadres du commentaire strictement érudit. Il est vrai que l'irruption brutale de Platon dans le discours idéologique nazi, à compter des années 1930 (mais ce n'est pas le seul cas), a certainement contribué à abolir la distance apparemment infranchissable entre Platon et notre

121. Popper, K.R., 1945, p. 21.

122. Popper, K.R., 1945, p. 31 ; 38 ; voir p. 21.

123. Popper, K.R., 1945, p. 86.

temps. Platon s'est retrouvé dans la mêlée politique, et les penseurs de cette période ne pouvaient l'ignorer. Ce contexte leur fournira l'occasion d'interroger la pensée platonicienne sous un angle unique, coloré par leurs propres préoccupations face à l'avenir du monde d'après-guerre. Endosser ou non la thèse selon laquelle la pensée de Platon serait liée, bien que de loin, au totalitarisme, détermine si on lui reconnaît ou non le potentiel d'inspirer de manière féconde la réflexion politique. Strauss et Voegelin répondent oui à cette question, tandis qu'Arendt suggérera qu'il faut dépasser le schème de pensée platonicien, à travers l'action.

### Références

- Arendt, H. et Jaspers, K., 1926-1969. *Correspondance*, Kaufholz-Messmer, E., trad., Paris, Payot (1996).
- Arendt, H., 1951. *The Origins of Totalitarianism*, New York, Harcourt, 2<sup>e</sup> éd. (1966).
- Arendt, H., 1954. « Philosophy and Politics », in *Social Research*, 71, 3 (2004), p. 427-454.
- Arendt, H., 1954-1963a. « The Tradition and the Modern Age », in *Between Past and Future. Eight Exercises in Political Thought*, New York, Penguin Books, p. 17-40.
- Arendt, H., 1954-1963b. « What is Authority », in *Between Past and Future. Eight Exercises in Political Thought*, New York, Penguin Books, p. 91-141.
- Arendt, H., 1954-1963c. « Truth and Politics », in *Between Past and Future. Eight Exercises in Political Thought*, New York, Penguin Books, p. 227-264.
- Arendt, H., 1958. *The Human Condition*, Chicago - Londres, The University of Chicago Press.
- Günther, H., 1928. *Platon als Hüter des Lebens. Platons Sucht- und Erziehungsgedanken und deren Bedeutung für die Gegenwart*, J.F. Lehmann, Munich, 3<sup>e</sup> éd. (1966).
- Hildebrandt, K., 1933. *Platon. Der Kampf des Geistes um die Macht*, Georg Bondin, Berlin.

Popper, K.R., 1945. *The Open Society and its Enemies. 1. The Spell of Plato*, Princeton, Princeton University Press.

Rosenberg, A., 1930. *Der Mythos des 20. Jahrhunderts. Eine Wertung der seelisch-geistigen Gestaltenkämpfe unserer Zeit*, Munich, Hoheneichen.

Strauss, L. et Voegelin, E. *Correspondance 1934-1964. Foi et philosophie politique*, Emberley, P. et Cooper, B., éd., Courtine-Denamy, S., trad., Paris, Vrin (2004).

Strauss, L., 1945a. « On Classical Political Philosophy », in *Social Research*, 12, 1, p.98-117.

Strauss, L., 1945b. *Le Platon de Fârâbî*, Sedeyn, O., trad., Paris, Allia (2002).

Strauss, L., 1946. « On a New Interpretation of Plato's Political Philosophy », in *Social Research*, 13, 3, 1946, p. 326-367.

Strauss, L., 1953. *Natural Right and History*, Chicago - Londres, University of Chicago Press.

Strauss, L., 1957. « What is Political Philosophy ? », in *The Journal of Politics*, 19, p. 356-357.

Strauss, L., 1958. « The Origins of Political Science and the Problem of Socrates », Bolotin, D., Bruell, C. et Pangle, T.L., éd., in *Interpretation*, 23, 2 (1996), p. 129-207.

Strauss, L., 1964. *The City and Man*, Chicago - Londres, University of Chicago Press.

Strauss, L., 1968. *Liberalism Ancient and Modern*, Ithaca - Londres, Cornell University Press.

Strauss, L., 1975. « Three Waves of Modernity », in *An Introduction to Political Philosophy. Ten Essays*, Gildin, H., éd., Detroit, Wayne State University Press (1989), p. 81-98.

Voegelin, E., 1938. *Les religions politiques*, Schmutz, J., trad., Paris, Éditions du Cerf (1994).

Voegelin, E., 1952. *The New Science of Politics*, Chicago - Londres, University of Chicago Press.

Voegelin, E., 1956a. *Order and History. Volume 1. Israel and Revelation*, Hogan, M., éd., Columbia – Londres, University of Missouri Press (*Collected Works of Eric Voegelin*, 14).

Voegelin, E., 1956b. *Order and History. Volume 3. Plato and Aristotle*, Baton Rouge, Louisiana State University Press.

Voegelin, E., 1960. « Freedom and Responsibility in Economy and Democracy », in Voegelin, E., *Published Essays 1953-1965*, Sandoz, E., éd., Columbia, University of Missouri Press, 2000 (*Collected Works of Eric Voegelin*, 11), p.70-80.

Voegelin, E., 1963. « Industrial Society in Search of Reason », in Voegelin, E., *Published Essays 1953-1965*, Sandoz, E., éd., Columbia, University of Missouri Press, 2000 (*Collected Works of Eric Voegelin*, 11), p.178-190.

Voegelin, E., 1966. *Anamnesis. Zur Theorie der Geschichte und Politik*, Piper Verlag, Munich.

Voegelin, E., 1978. *Anamnesis*, Niemeyer, G., trad., University of Missouri Press, Columbia – Londres.

Voegelin, E., 1974. « Reason : The Classic Experience », in *Anamnesis*, Niemeyer, G., trad., University of Missouri Press, Columbia – Londres, p. 89-115.

**Marie-Josée Lavallée**  
Stagiaire post-doctorale

*Université du Québec à Montréal*

ishtar\_1@hotmail.com



GEORGES LEROUX

## LE THÉÂTRE GREC ET LA DÉMOCRATIE

Notes sur la recherche actuelle



La question des origines du théâtre grec et de ses liens avec le développement de la démocratie demeure un sujet de débat parmi les hellénistes. Formulées dans la philologie du XIX<sup>e</sup> siècle, les hypothèses d'une origine d'abord religieuse, dérivant des cultes de Dionysos et du rituel du dithyrambe, demeurent des propositions bien documentées. La plupart des historiens s'appliquent cependant à raffiner ces hypothèses, même s'il est difficile de dépasser l'interprétation standard du témoignage littéraire et archéologique actuel<sup>1</sup>. Les Grecs ont créé tous les arts de la représentation, et pas seulement le théâtre, et sans doute faut-il approfondir les liens, esthétiques et politiques, qui rapprochent tous ces arts pour espérer progresser. On pense ici d'abord à la rhétorique. Il suffit de relire la *République* de Platon pour comprendre comment ces arts de la parole se trouvaient au cœur de la culture grecque, et à quel point des réformateurs comme Platon, critique de la démocratie, voulaient en contrôler autant les formes que la diffusion. Non que Platon ait souhaité la disparition du théâtre, mais plus simplement parce qu'il en craignait l'influence néfaste sur l'éducation de la jeunesse et plus généralement sur les mœurs. Dans la critique de la *mimesis* poétique qu'il présente aux livres II et III de la *République*, il préconise un contrôle strict des formes poétiques et il présente une théologie positive, pour faire échec aux représentations fallacieuses des dieux dans la mythologie populaire. Un dieu, dit-il par

1. Voir d'abord la synthèse de Jennifer Wise, *Dionysus writes : the Invention of Theatre in Ancient Greece*, Ithaca, New-York, Cornell University Press, 1998.