



Paul MATHIAS

MACHIAVEL

***DISCOURS SUR LA
PREMIÈRE
DÉCADE DE TITE-LIVE***

LE PRINCE

Longtemps, Machiavel fut nommé un « publiciste ». Né en 1469, fils d'un homme de loi, sa vie semble n'avoir été consacrée à la *théorie* politique qu'à travers l'observation des *choses* politiques, et l'expérience directe de leur indémêlable confusion. Promu assez tôt à la tête de la Seconde Chancellerie, qui avait en principe la charge des affaires intérieures de Florence, mais dont les compétences étaient en réalité beaucoup plus vastes, il eut à s'acquitter de nombreuses missions diplomatiques, soit auprès des voisins italiens de la Cité de l'Arno, soit auprès des souverains d'Europe. Ainsi la rencontre de l'Empereur Maximilien I^{er} lui donna l'occasion de rédiger en 1508 un *Rapport sur les choses de l'Allemagne* ; d'une mission auprès du roi Louis XII, il rapporta un *Rapport sur les choses de la France* (1510) ; et à l'occasion d'un séjour auprès de César Borgia, dont les menées intrigantes inquiétaient Florence, un *Exposé de la manière dont le duc de Valentinois a abattu Vitellozzo Vitelli, Oliverotto da Fermo, le seigneur Pagolo et le duc de*

Gravina Orsini (1503). En quinze ans de République florentine, et jusqu'au retour au pouvoir des Médicis en 1512, les responsabilités politiques et techniques de Machiavel furent variées, s'étendirent jusqu'à l'organisation d'une infanterie « nationale », puis d'une cavalerie, et furent ponctuées d'œuvres de circonstance. Mais évincé du pouvoir, torturé même en 1513, Machiavel ne reprendra des fonctions politiques qu'en 1526, pour mourir en 1527. Ses nombreuses tentatives pour gagner la grâce des Médicis, maîtres de Florence, de Rome et de la Papauté, seront presque totalement vaines. A cet échec, nous devons *Le Prince*, les *Discours sur la première décade de Tite-Live*, ou les *Histoires florentines* ; Machiavel présentera les *Histoires...* à Clément VII (Jules de Médicis) en 1525, ses autres écrits ne seront publiés qu'après sa mort.

La vie de Machiavel s'avère ainsi en elle-même un problème de philosophie politique. Comment lire en effet l'homme qui fut lui-même l'échec de sa propre pensée ? Communément

associé à un esprit d'efficacité animé par la ruse et la perfidie, le « machiavélisme » est tout à l'opposé de ce que fut l'existence de son auteur, comme si principes et réalité ne pouvaient être ajustés. Or précisément, il est impossible d'isoler une œuvre théorique de Machiavel, de l'extraire de son fond historique, et de rapporter à de pures règles les velléités, les projets, ou les actions qui en eussent été des reflets déformés. Le travail théorique de Machiavel n'est pas le travail d'un théoricien contemplatif, mais recouvre une tentative d'ériger la pratique politique en une théorie expérimentale de l'État et de ses acteurs principaux, les Princes et les Peuples. C'est dire qu'il n'y a pas un sujet pensant surplombant le champ politique investi par sa pensée, mais une pensée à l'œuvre dans les choses politiques elles-mêmes, et dans la façon dont elles se présentent. Machiavel pense dès lors la politique selon la manière dont il est lui-même dans la politique : acteur, ses écrits sont plutôt de circonstance, et tracent les nécessités de *son* action ; en retrait, il peut affronter les lois de l'action elle-même, et chercher à comprendre non ce qu'un homme doit faire, mais quelles opérations le monde des hommes et de leurs passions rend possibles. En règle générale, Machiavel ne réfléchit pas des formes, il réfléchit des gestes qui mettent indistinctement en jeu les hommes, les choses, et les idées que les hommes se font des choses quand ils les évaluent, prétendent les comprendre et les maîtriser, pour être finalement trompés par elles en même temps que par eux-mêmes. La pensée de Machiavel est à cet égard, et au sens le plus technique du terme, une « mise au point » : elle cherche à donner les moyens de voir avec

netteté et d'observer avec rigueur le champ naturellement flou des actions humaines. Ou bien pour paraphraser Machiavel, elle s'instruit à voir de près, afin que l'erreur s'évanouisse¹.

*

« Étant mon intention d'écrire choses profitables à ceux qui les entendront, il m'a semblé plus convenable de suivre la vérité effective de la chose que son imagination². » Cette célèbre remarque est un fil d'Ariane de la pensée de Machiavel. Une première lecture du *Prince* ou des *Discours...* ne fera pas apparaître dans un ordre logique ou données *a priori* les catégories formelles et invariantes qui rendent intelligible la sphère politique. Pour donner un éclairage satisfaisant du substrat historique, de la matière du politique, il faut plutôt prendre le parti de suivre à l'aventure les faits, non seulement multiples, mais aussi surdéterminés, leur causalité n'étant jamais univoque mais recouvrant toujours à la fois l'imparable constance de la nécessité, et les accidents provoqués par les hommes. La leçon des faits est dans les lois de l'organisation politique qui s'en dégagent et qui, comme des lois naturelles, résultent d'une expérience, de l'observation attentive de « l'histoire ancienne³ » et moderne.

Mais ce serait se tromper que de croire que la « vérité effective » n'est que le nom savant donné à ce qu'on appellerait métaphoriquement « l'épaisseur de l'Histoire ». Sans doute Machiavel désigne-t-il par là les conditions historiques concrètes dans lesquelles il faut s'efforcer de penser la vie politique, et d'en dégager des critères d'évaluation. Ainsi « on ne peut qu'être à la fois aussi étrangement surpris que profondément affecté » de ce que « pour

fonder une république, maintenir des États ; pour gouverner un royaume, organiser une armée, conduire une guerre, dispenser la justice, accroître son empire, on ne trouve ni prince, ni république, ni capitaine, ni citoyen, qui ait recours aux exemples de l'Antiquité⁴. » C'est qu'en effet la connaissance de l'histoire nous rend accessible l'*origine* « des haines et des divisions⁵ » qui, mettant en jeu le sort des Cités, font aussi comprendre quels sont les chemins de la concorde. Mais précisément, si l'histoire touche aux passions, il importe avant tout d'analyser « la condition humaine », qui constitue à la fois le support concret et invariable de tout fait historique, et le fondement même de la connaissance qu'il est possible d'avoir de la sphère politique.

Car « la condition humaine », c'est en même temps le monde et les hommes dans le monde. On peut y rapporter quatre principes cardinaux :

1/ *L'immutabilité* du monde : « En réfléchissant sur la marche des choses humaines, j'estime que le monde demeure dans le même état où il a été de tout temps ; qu'il y a toujours la même somme de bien, la même somme de mal ; mais que ce mal et ce bien ne font que parcourir les divers lieux, les diverses contrées⁶. » La loi de permanence du « bien » et du « mal » peut-être pensée par analogie avec celle du mouvement des corps : de même que les corps de l'univers se meuvent selon des quantités variables de vitesse, mais que le mouvement de l'univers demeure constant, de même les choses humaines ne sont bonnes ou mauvaises que selon les individus qu'elles impliquent, les occasions qui les provoquent, les lieux

où elles surgissent. C'est une façon de dire que bien et mal ne sont pas définissables en eux-mêmes et absolument, c'est-à-dire « moralement », mais en fonction seulement des faits et des évaluations qui s'y rapportent par accident. C'est d'ailleurs pourquoi le corrélat de ce principe est sans paradoxe que « toutes les choses de la terre sont dans un mouvement perpétuel et ne peuvent demeurer fixes⁷. » : l'immutabilité du monde, c'est la mutabilité des choses humaines.

2/ Il faut dès lors « supposer d'avance les hommes méchants, et toujours prêts à montrer leur méchanceté toutes les fois qu'ils en trouveront l'occasion⁸. » La science politique est avant tout une anthropologie, et l'on n'apprend pas à agir sur les hommes en apprenant simplement à maîtriser les choses, c'est-à-dire les armes ou les circonstances, sauf précisément à comprendre que les circonstances sont essentiellement humaines, et que l'humanité, dans sa nature, est réfractaire à la permanence des valeurs. Car la méchanceté n'est pas simplement le négatif de la bonté ou de la moralité ; c'est plutôt l'*amoralité*, et mieux encore l'*imprévisibilité* de tout homme, cupide, insatiable, vindicatif, ou bien craintif, lâche, et soumis. Si l'on peut ainsi assimiler la méchanceté à un égoïsme, c'est uniquement à un égoïsme aveugle à ses propres motifs et incapable de déterminer d'une façon durablement rationnelle ses fins⁹.

3/ Ainsi « les hommes sont rarement ou tout bons ou tout mauvais¹⁰ ». Car l'inconstance est *malleabilité*, et dès lors les hommes peuvent être intégrés à un univers des normes politiques. Car ce ne sont pas des « bêtes féroces », et les

infinies possibilités que renferme leur égoïsme même est cela qui les rend propres au gouvernement civil. Parler d'une « médiocrité » du caractère humain, c'est donc déjà anticiper sur l'horizon de l'activité politique en général, où il ne servira ni de chercher à fonder « des Républiques et des Principautés » ordonnées sur de simples exigences rationnelles¹¹, ni de prétendre que les hommes étant ingouvernables, la force brutale seule pourrait légitimer le pouvoir politique : la « médiocrité » du caractère humain est la capacité des peuples à être libres et à le demeurer dans le giron des lois.

4/ Mais les passions humaines sont aveuglément rusées. Car les débuts de l'Histoire montrent un genre humain nécessaire, qui « sentit le besoin de se réunir, de se défendre », fit immédiatement l'expérience du « bien » et du « mal », en sorte que « les hommes se déterminèrent à faire des lois¹² », la *nécessité* les contraignant à élaborer un véritable ordre politique. Il est cependant important de ne pas rapporter la condition originelle de l'humanité, et ses orientations immédiatement politiques, à une Providence, divine ou naturelle. Ce sont les actions qui sont immédiatement chargées du sens des représentations humaines, et non pas Dieu ou la Nature, la Raison ou les Passions, qui œuvrent parmi les hommes à leur insu pour les conduire à une destination finale morale et politique. Les hommes tracent eux-mêmes leur destin politique, par leurs seuls moyens, et autant que les circonstances le permettent, partant de manière chaotique et imprévisible ; leur destin politique cristallise un développement historique du règne de la nécessité.

La « vérité effective » renferme finalement une double contradiction : des hommes avec eux-mêmes, parce que leurs valeurs sont instables, et des hommes avec le monde, parce qu'ils produisent un « bien » et un « mal » auxquels la nécessité demeure indifférente. D'où cette réserve de Machiavel, qui entend « écrire choses profitables à ceux qui les entendront¹³ », ce dont on ne peut justement se garantir. La sphère politique est essentiellement inintelligible, elle contraint de suivre les faits, parce qu'il n'y a que des faits, et qu'ils peuvent porter en eux-mêmes la contradiction. Ce dont parle Machiavel détermine donc la façon dont il en parle : sa méthode doit être historique sans pouvoir être soutenue par une méthodologie, et sa pensée s'articule à l'aventure sans qu'il se laisse paraître le Penseur omniscient de cette pensée. C'est dire que la philosophie politique est une élévation de la science historique à l'interprétation toujours perspective des lois qui déterminent l'humanité et les sociétés civiles ; mais aussi qu'elle ne peut jamais se dégager des choses mêmes, dont l'évaluation suppose la dilution en elles du sujet qui les pense.

*

Les princes dont Machiavel retrace par bribes l'existence ne sont pas des substituts de ce que lui-même ne fut jamais ; bien plutôt, chacun d'eux, d'Alexandre à César Borgia, ou de Lycurgue à Annibal, sont Machiavel lui-même, parce qu'ils ont compris leur temps comme Machiavel montre qu'il doit être compris. Parmi eux, la figure de Castruccio Castracani paraît exemplaire : né de nulle part, adopté, destiné à l'Église, Castruccio fut selon Machiavel « un des plus grands hommes, non

seulement de son siècle, mais aussi des siècles précédents », et « comparable en sa vie à Philippe de Macédoine (...) et Scipion¹⁴. » Devenu en effet souverain de Lucques, il sut la gouverner avec justice, y exercer avec des talents exceptionnels ses fonctions militaires, et y mourir couvert de gloire. C'est qu'il fut, dit Machiavel, « homme de *virtù*¹⁵ », et que la *virtù* résume tout ce qu'est un prince.

En raison de son équivocité, le difficile concept de *virtù* est pour le lecteur inexpérimenté un faux ami. Car il évoque souvent, chez Machiavel, un caractère audacieux mais généreux, hardi sans doute, mais dont le courage ne méconnaît point la peur, un caractère parfois violent, mais aussi soucieux de ne pas commettre vainement l'injustice. La *virtù* a donc quelque chose d'une vertu de prudence singulièrement aguerrie, et capable d'une représentation véridique de la réalité politique à laquelle elle se mesure. Si cependant ces attributs sont bien ceux du prince, ils ne permettent pas à eux seuls de qualifier avec vérité sa *virtù*.

Car l'essentiel est de comprendre qu'elle est moins une qualité qu'une *opération*, et qu'elle s'évalue non au regard de la figure du seul prince, mais au regard de la relation du prince à la « vérité effective ». Plus exactement, comprendre le prince, c'est comprendre de quelle manière sa *virtù* s'inscrit dans l'histoire humaine en s'appropriant ses mécanismes de production et de régulation, la force militaire, le pouvoir politique, la puissance économique.

Il faut ainsi reconnaître que tout prince n'est pas *virtuoso*, parce que toute principauté n'exige pas le travail de la *virtù*. Certaines ont en effet une longue existence politique, et sont hérédi-

taires, tandis que d'autres, nouvellement acquises, n'en ont pas moins été toujours policées, et leurs lois conservées. Ce qui dès lors intéressera essentiellement Machiavel, ce seront les « Principautés *entièrement* nouvelles », celles qui donnent « de très grands exemples¹⁶ », et sont l'œuvre d'une politique fondatrice. Or l'erreur serait ici de croire que le « prince fondateur » crée une principauté *ex nihilo*. Justement, si la *virtù* est une opération, c'est parce que la production d'un « ordre nouveau » est due à un *travail* politique où s'articulent avec succès les faits humains et des valeurs introduites par le prince et qui, pour orienter le destin des hommes, n'en recouvrent pour autant jamais entièrement ni définitivement le devenir. C'est pourquoi, penser la *virtù* consiste à la fois à en examiner les circonstances, et à en mesurer les caractères et l'efficacité.

Les *circonstances* sont essentiellement dues à la « fortune ». « La plupart de ceux qui ont accompli grandes choses en ce monde et ont excellé parmi les hommes de leur temps ont eu une naissance ou des débuts humbles ou obscurs, ou du moins fortement contrariés par la fortune (...). Je crois bien qu'en agissant de la sorte, la fortune entend démontrer au monde que c'est elle, et non leur sagesse, qui fait les grands hommes¹⁷. » La *virtù* des plus grands princes est ainsi donnée dans l'élément d'un déterminisme absolu, dont il n'est possible ni de dire qu'il est aveugle, parce que rien n'assure que la « fortune » soit pur et simple hasard, ni de prétendre qu'il est providentiel, parce que l'histoire ne chemine vers aucune fin rationnelle. La fortune est l'inextricable complexité des causes et des occasions, recouvertes de l'extrême

confusion qu'y joignent les passions humaines animées par « l'aiguillon de la nécessité¹⁸ ». Elle suscite seulement l'articulation de la matière brute des faits humains à la forme nouvelle que peut leur donner la *virtù*, « nouvelles magistratures, nouveaux noms ; autorités nouvelles, hommes nouveaux¹⁹. » Or la difficulté est ici que l'action de la « fortune » sur les princes n'est pas univoque, et ne constitue pas simplement le moteur de leur propre efficace. Car « la fortune ne peut rien sur les grands hommes : son inconstance, soit qu'elle les élève, soit qu'elle les abaisse, ne change point leurs dispositions, ni leur fermeté d'esprit, tellement inséparable de leur caractère que chacun reconnaît sans peine qu'ils sont inaccessibles à ses coups²⁰. » En quoi on comprendra que la « fortune » ne forge pas les princes fondateurs comme l'artisan fait surgir la forme de la matière, mais que sont des princes *virtuosi* ceux dont l'élan et la volonté éclosent contre toute logique et résistent durablement aux attaques de la « fortune », ceux dont l'action en somme crée des ruptures politiques dans le substrat historique et confus des faits humains.

L'*efficace* de la *virtù* tient dès lors à la tension du prince vers une fin politique qui n'est pas tant morale qu'ordonnatrice. Tout le problème réside en vérité dans le rapport du prince nécessairement solitaire, de ses fins privées, et en somme de son ambition personnelle, avec le peuple auquel il donnera ses lois et avec « l'universalité » de sa propre œuvre. Car l'efficace de la *virtù* n'est elle-même pas stable ni objectivement déterminable. Ainsi « il n'est point donné à notre nature de pouvoir tenir exactement un juste milieu. Tout excès d'un côté

ou de l'autre doit donc être racheté par une *virtù* comme celle d'Annibal et Scipion ; on voit néanmoins que l'un et l'autre eurent tantôt à pâtir, tantôt à se louer de leur manière d'agir²¹. » La leçon de Machiavel est ici double : la *virtù* est un « juste milieu », ou cela du moins qui permet à certains hommes d'ordonner le désordre des passions humaines et de leur donner le cadre formel, juridique et politique, de leur exploitation pacifique. Mais ensuite, à supposer même que cette *virtù* « rachète toutes les fautes²² », elle n'est pas la connaissance claire et maîtrisée du réel historique, une science ou du moins une compétence qui dominerait radicalement les conditions de son exercice, mais plutôt une sorte d' « opinion vraie », au sens d'une série de représentations où paradoxalement quelque chose est su par intuition, mais non pas réalisé conformément à un savoir. La *virtù* est intuition approfondie du présent, mais non science politique.

Cet élan, qui donc est tout efficacité, peut être mieux approché à partir de ses trois cristallisations les plus significatives. En premier lieu l'ambition du prince, dans laquelle on peut reconnaître l'organe naturel, c'est-à-dire amoral et irrationnel de l'ordre politique naissant. L'ambition anime les hommes de telle sorte, et elle est « si puissante, qu'elle ne les abandonne jamais, à quelque rang qu'ils soient élevés²³. » Cette passion est le fonds de la *virtù* qui vient y puiser les ressources indispensables au combat pour la conquête du pouvoir. C'est pourquoi deuxièmement, elle est violence, cruauté, et compétence guerrière. En effet « ce n'est pas la violence qui restaure, mais la violence qui ruine qu'il faut condamner²⁴ », ce qui est une autre

façon de dire que l'efficacité militaire, avec ses tactiques et ses ruses, mais aussi sa puissance concrète et effective, fait partie du travail politique des princes fondateurs. Et de fait, *L'art de la guerre* (publié en 1521) n'est que partiellement un ouvrage militaire, puisqu'il pose non seulement des questions techniques (terrain, ordre des armées, etc.), mais aussi celles qui concernent la décision d'engager une guerre, ou bien le modèle qu'il appartient au capitaine d'incarner auprès de ses soldats²⁵. Enfin l'ultime cristallisation de la *virtù* est le « paraître », qui *est* ce qu'est le prince²⁶. Car il ne faut pas dissocier ces deux catégories de « l'être » et du « paraître », qui se fondent effectivement dans la représentation que les gouvernés se font de leurs gouvernants. La *virtù* du prince est de savoir jouer de cette fusion, de paraître cruel sans l'être, ladre ou libéral selon l'occasion, religieux ou déloyal, mais toujours modéré, glissant « par des degrés obligés²⁷ » d'une représentation de sa puissance à une autre, et capable d'éviter la haine de ses sujets. Le prince n'est pas homme et raisonnable ou honnête, tandis qu'il serait également politique et dissimulateur. Tout un, il est avec dignité et modération tout ce qui lui permet d'établir et de conserver son pouvoir, donc essentiellement hors normes et amoral : c'est la victoire qui témoigne de la *virtù* d'un prince, et non la manière de vaincre, et l'instrument de la victoire est le semblant, c'est-à-dire la représentation que s'en font ses sujets, ou bien encore le « nom » qu'ils lui donnent.

La « nécessité », la « vérité effective », interdisent en somme une définition morale du gouvernement des hommes, parce que la loi de

leurs interactions est dans leurs passions, leurs dissensions, partant la désunion de la république. La figure machiavéienne du prince n'est dès lors pas cynique, guère plus immorale, elle exprime une exigence politique radicale : « s'il s'agit de délibérer [du] salut [de la république], [un citoyen] ne doit être arrêté par aucune considération de justice ou d'injustice, d'humanité ou de cruauté, d'ignominie ou de gloire²⁸. » L'autorité politique est productrice d'un ordre qui garantit des droits, et ce qui la justifie est l'efficacité avec laquelle elle garantit aux citoyens de subvenir à leurs besoins naturels et de satisfaire leurs passions privées. Fondée sur l'ambition naturelle des hommes, sa légitimité et sa valeur sont exaltées par l'exercice passionnel que les peuples font de leur liberté.

*

« En feignant de donner des leçons aux Rois, [Machiavel] en a donné de grandes aux peuples. Le *Prince* (...) est le livre des républicains. » Ce célèbre jugement de Jean-Jacques Rousseau²⁹ n'est pas vrai pour décrire adéquatement le contenu du *Prince*, mais pour en souligner l'articulation essentielle : la philosophie politique n'a pas à penser le Droit ou la Force, mais le rapport de la puissance princière à la liberté populaire. Car la grandeur des princes est dans la « délivrance » des États, et s'ils sont « excellents personnages », « rares et merveilleux », « rédempteurs » enfin, c'est parce que le travail de la *virtù* n'est pas dans l'ambition satisfaite, mais dans « les nouvelles lois et ordonnances par [eux] inventées³⁰. » De telles remarques ne constituent pas un sauvetage moral d'une fonction princière immorale. Ce sur quoi insiste Machiavel, c'est sur l'idée que la

virtù n'est pas justifiée par l'individu qui l'incarne, mais par son horizon politique, et la faculté dont il témoigne d'une transformation radicale des conditions de l'histoire politique, et mieux encore de la « vérité effective ». Le prince est celui-là qui réussit à *ordonner* l'État, c'est-à-dire à lui donner des formes juridiques presque permanentes, comme furent les lois de Lycurgue ou celles de Romulus, et à y instiller le respect « naturel » du droit et donc le goût de la liberté. En d'autres termes, la *virtù* des princes leur survit, et l'on pourrait aller jusqu'à dire qu'elle n'est réellement établie que pour leur survivre.

Il convient donc de penser la continuité de l'opération politique des princes, et le transfert de leur grandeur. L'une et l'autre reposent sur trois instances. En premier lieu les *continueurs* du prince : « un seul homme est bien capable de constituer un État, mais bien courte serait la durée et de l'État et de ses lois si l'exécution en était remise aux mains d'un seul ; le moyen de l'assurer, c'est de la confier au soin et à la garde de plusieurs³¹. » Il y a ainsi comme une fatalité politique liée à la finitude de l'existence humaine. Mais elle peut être palliée, et si l'exercice collégial du pouvoir est un moyen de maintenir l'ordre nouvellement créé par un prince *virtuoso*, c'est parce que la succession des princes est elle-même livrée à la seule « fortune ». Ainsi par exemple Rome dut sa force à son enracinement primitif dans la *virtù* de ses premiers princes, et s'il est vrai que Numa, successeur de Romulus, put gouverner « par les seuls arts de la paix », c'est pour avoir été soutenu « par la *virtù* de ce même prédécesseur³². » Mais Rome se maintint

uniquement parce qu'Ancus, à la suite de Numa, « avait reçu de la nature un génie également propre à la guerre et à la paix³³. » Le rayonnement de la *virtù* transcende l'existence singulière des princes, mais pour être réappropriée par la « force opiniâtre et invincible³⁴ » de la « fortune ». C'est une façon de dire, par voie de conséquence, que l'ordre de l'État ne dépend pas exclusivement des gouvernants, et qu'ils sont en quelque manière naturellement dessaisis de leur tâche politique au moment même où ils l'accomplissent : le génie d'un homme est suffisant pour créer une république, non pour la maintenir.

C'est pourquoi, deuxièmement, la continuité de l'État passe par la *religion*. « Ainsi donc, il est du devoir des princes et des chefs d'une république de maintenir sur ses fondements la religion qu'on y professe ; car, alors rien de plus facile que de conserver son peuple religieux, et par conséquent bon et uni. Aussi tout ce qui tend à favoriser la religion doit-il être bienvenu, quand même on en reconnaîtrait la fausseté ; et on le doit d'autant plus qu'on a plus de sagesse et de connaissance de la nature humaine³⁵. » C'est que la religion représente une force naturelle qui, au sein de la sphère politique, permet de rapporter la passion, c'est-à-dire la nature en l'homme, à son véritable bien, l'ordre et l'union politiques. Ce ne sont dès lors pas les contenus objectifs de la foi qui importent, et l'on peut même aller jusqu'à dire qu'il importe avant tout que de tels contenus soient non pas « religieux », mais conformes aux projets politiques qu'ils permettent de réaliser. C'est ce dont instruisent, par exemple, les techniques des aruspices romains, qui savaient toujours, à la veille des

batailles, tenir les discours qui convenaient aux généraux, sans « que jamais la religion ne [parût] blessée³⁶. » Même quand elle est mensongère, la religion participe au processus d'humanisation des sujets de l'État, s'il faut entendre par là une conversion de leur égoïsme à l'intérêt commun, et de leur imprévisibilité à l'ordre du droit et à l'unité politique. Ce n'est d'ailleurs pas pour ce que l'enseignement de la religion porte au bien comme à une seconde nature. La religion maintient l'ordre social parce qu'elle provoque ou entretient la crainte, mais c'est une « crainte salutaire³⁷ ». En quoi elle est un dispositif technique parmi d'autres qui permet, en travaillant la crédulité ou la « rusticité » des peuples, d' « imprimer aisément une nouvelle forme³⁸ » aux républiques. Assez semblable au pieux mensonge du Socrate de la *République*, la religion est un moyen terme « pédagogique » entre la matière brute de la condition humaine et son destin politique.

Ce n'est toutefois pas en elle que se résume l'ordre républicain. La *loi*, en effet, est ce qui assoit définitivement l'État dans son lieu, la liberté. En effet, « tous les législateurs qui ont donné des constitutions sages à des républiques ont regardé comme une précaution essentielle d'établir une garde à la liberté³⁹. » S'il est « essentiel » que le législateur ait en vue la liberté de l'État, c'est parce qu'elle constitue le *sens* de l'ordre politique, qui ne vaut pas pour ce qu'il s'y établit une sécurité civile, mais pour ce que chacun peut trouver à y satisfaire ses aspirations singulières. En quoi il faut être attentif à ne pas voir dans ce principe suprême de toute législation une sorte de retour du moral. Premièrement en effet, les lois ne sont pas

« bonnes » parce qu'elles sont lois, mais parce que l'ordre qu'elles permettent d'instaurer est adéquat à la matière qu'il ordonne : certaines constitutions et certaines lois « conviennent » à certains peuples, d'autres leur sont littéralement étrangères, et non seulement ils ne peuvent s'y reconnaître, mais, corrompus, ils ne peuvent pas plus se laisser gouverner par elles⁴⁰. Autrement dit, la nature de la loi n'est jamais déterminée « en soi », mais toujours relativement à la fonction qu'elle est appelée à remplir au cœur d'une réalité dont l'épaisseur demeure en permanence déterminante.

Deuxièmement, la vie politique puise son sens dans les occupations des citoyens, et non dans les normes qui leur commandent, dans la liberté donc, et non dans la contrainte. Ce qui signifie que le rôle de la loi n'est pas tant de contrarier les passions que de leur donner un exutoire, ou mieux encore de les convertir en passions politiques, en suscitant et amplifiant la « passion d'un peuple pour la liberté » ; car « l'expérience prouve que jamais les peuples n'ont accru et leur richesse et leur puissance sauf sous un gouvernement libre⁴¹. » Instrument des passions individuelles, la liberté en est la figure la plus haute, à condition d'être effectivement ordonnée à la loi, par quoi tous ont en vue leur devenir commun. Celui-ci n'est cependant pas perçu sur un mode éminemment politique. Bien plutôt, l'horizon politique de tout homme est d'abord confiné dans l'irrépressible désir de satisfaire ses propres intérêts, d'acquérir des richesses, ou d'accroître sa puissance. La liberté définit par conséquent sans doute les orientations finales de la loi, mais la liberté n'est pas ce que les hommes aiment de la liberté.

*

La pensée politique de Machiavel est en somme une pensée des passions politiques, des princes comme des peuples, dont le « naturel » est « absolument le même⁴². » Il ne faut donc pas s'y tromper, et croire reconnaître dans le « machiavélisme » un éloge des puissants, pour autant qu'ils sont puissants, et un mépris des peuples, pour ce qu'ils sont peuples. Tous en un sens sont méprisables, et tous sont grands de pouvoir être méprisables. Car la grandeur est passion, et témoigne de la façon dont les hommes, livrés à eux-mêmes, aux vicissitudes de l'histoire, à la « fortune » enfin, sont capables de s'affranchir de tous ces déterminismes en les tournant à leur profit.

Dès lors, ce qui intéresse Machiavel n'est pas de savoir de quel côté, des rois ou de leurs sujets, gît la légitimité politique. Et même, toute la difficulté de sa pensée consiste en ce qu'elle n'offre pas, dans le concept de légitimité, son centre de gravité. Bien plutôt, il faut apprendre à y reconnaître que l'essentiel, dans la sphère politique, consiste dans les *processus de légitimation* qui se déploient au gré des affrontements passionnels. Là est en effet la grande leçon de Machiavel. Un prince, un peuple, ne sont rien par eux-mêmes, ils n'existent pas comme des individus chargés d'une légitimité juridique, morale, ou politique. Ils sont ce qu'ils font d'eux-mêmes en s'efforçant de le produire dans l'élément de la « vérité effective ». C'est la raison pour laquelle les *Discours* ou le *Prince* sont des textes qui ne portent pas tant sur les fondements de la république que sur leurs opérateurs, c'est-à-dire sur les processus de fondation, de construction,

et les visées politiques qu'ils recouvrent. Et encore, les *Histoire florentines* ne servent pas seulement à évoquer un passé qu'on pourrait alternativement regretter ou voir révolu, mais bien à montrer par quelles voies détournées, dans l'effectivité de l'histoire, les processus de production de l'ordre politique se mettent en place et se déploient.

On pourrait donc dire que l'échec existentiel de Machiavel fut l'occasion d'une pensée absolument adéquate à l'opaque réalité humaine. Seulement c'est en juger « après coup ». Est-il également permis de l'affirmer du point de vue de Machiavel « en personne » ? Exilé dans sa demeure campagnarde de San Casciano, Machiavel s'ennuie du pouvoir. Mais l'écriture n'est pas le moyen d'occuper des loisirs trop pesants, il est celui de reconquérir le pouvoir, et peut-être même de l'exercer. Sans doute pas directement, il est vrai, mais sur un autre mode. L'exilé n'est manifestement plus homme d'action, parce que les attributs immédiats de la puissance ne sont plus à sa disposition. Il lui reste toutefois un pouvoir qui transcende une existence devenue triste : le pouvoir de l'intelligence, et de faire des princes, de faire comprendre à *tous* les princes ce qu'est le pouvoir dont ils disposent. De la Chancellerie de Florence aux jardins Oricellari, le passage n'est pas simplement « topographique », mais cristallise une permutation des fonctions politiques exercées par Machiavel : de l'action, à l'instruction. Le machiavélisme est une pédagogie politique, une pensée qui « n'est fondamentalement ni florentine, ni même italienne : elle est universelle⁴³. »

NOTES

¹Voir les *Discours sur la première décade de Tite-Live*, I XLVII, page 482. Toutes les références aux textes de Machiavel seront données dans l'édition de la Pléiade.

²*Le Prince*, chapitre XV, p.335.

³Voir par exemple les *Discours*, II IV, page 523.

⁴*Discours*, I, Avant-Propos, pages 377-378.

⁵*Histoires florentines*, Préface, page 945.

⁶*Discours*, II, Avant-propos, pages 510-511.

⁷*Discours*, I VI, page 398. Les occurrences de ce principe sont nombreuses.

⁸*Discours*, I III, pages 388-389.

⁹Voir par exemple les *Discours*, II, Avant-propos, pages 511-512.

¹⁰*Discours*, I XXVII, pages 442 et suivantes. Voir aussi I XXX, page 449, ainsi que III XXXVII, page 700.

¹¹*Le Prince*, XXV, page 335.

¹²*Discours*, I II, pages 384-385 ; voir aussi I III, I XIII, III XII.

¹³Loc. cit.

¹⁴*La vie de Castruccio Castracani da Lucca*, chapitre VII, pages 936 et 940.

¹⁵Ibid., chapitre I, page 914.

¹⁶Pr, VI, page 303. C'est nous qui soulignons.

¹⁷*La vie de Castruccio Castracani da Lucca*, chapitre I, page 913.

¹⁸*Discours*, III XII, page 648.

¹⁹*Discours*, I XXVI, page 442.

²⁰*Discours*, III XXXI, page 686.

²¹*Discours*, III XXI, page 667.

²²Ibid., page 666.

²³*Discours*, I XXXVII, page 461.

²⁴*Discours*, I IX, page 405.

²⁵Voir notamment VIx, page 865, VI XIII pages 869-870, VI XVI page 873, ou VI XVII page 875.

²⁶La question du semblant est importante, et cinq chapitres du *Prince* au moins lui sont consacrés, de XV à XIX. C'est un thème qu'on retrouvera dans les *Discours* et même dans les *Histoires florentines*.

²⁷*Discours*, I XLI, page 474.

²⁸*Discours*, II XLI, page 708.

²⁹*Du contrat social*, III VI, éditions G.F. page 112.

³⁰*Le Prince*, XXVI, *passim*, pages 367 à 371.

³¹*Discours*, I IX, page 406.

³²*Discours*, I XXIX, pages 433 et 432.

³³Ibid., page 433.

³⁴Ibid.

³⁵*Discours*, I XII, page 415.

³⁶*Discours*, I XIV, page 420.

³⁷*Discours*, I XI, page 411.

³⁸Ibid. page 413.

³⁹*Discours*, I V, page 392.

⁴⁰Voir par exemple les *Discours*, I XVIII, *passim*, pages 428 et suivantes.

⁴¹*Discours*, II II, page 517.

⁴²*Discours*, II VIII, page 504.

⁴³Léo STRAUSS, *Pensées sur Machiavel*, page 43.