

ÉTUDES MACHIAVELLIENNES

} Mathias Clivaz {

En libre accès sur <https://eskwander.nexus/machiavelli>

2024

ÉLÉMENTS DE CONTEXTE HISTORIQUE, CULTUREL ET SOCIAL.....	3
1. Situation historique	3
2. Cultures et croyances dans l'Italie du 15ème siècle	4
3. Mutations sociales et luttes de pouvoir.....	7
4. La Renaissance florentine	9
CONCEPTS-CLÉS DANS <i>LE PRINCE</i>	12
Introduction.....	12
1. La vérité effective	14
2. Dynamique positionnelle.....	16
3. La nature des princes, la nature des peuples	17
4. <i>Il popolo e i grandi</i>	19
5. La religion et l'Eglise	21
6. La dis/simulation, l'écart et la ruse	22
7. <i>Ma perché sono tristi</i>	25
8. <i>Fortuna et virtù</i>	28
9. <i>La qualità dei tempi</i>	32
RÉPLIQUES, DÉBATS, DISCUSSIONS	34
1. Misogynie de Machiavelli	34
2. La fin justifie les moyens, si... ..	35
3. L'adjectif "machiavélique"	36
4. Les jeunes et les vieux	39
5. Économie de la violence	40
6. Capitalisme et néo-féodalisme	43
7. Faire histoire : une méréologie.....	45
8. Machiavelli et l'astrologie.....	47
9. En attendant le hasard.....	49
RESSOURCES EN LIGNE	52

*Ma sendo l'intenzione mia stata scrivere cosa
che sia utile a chi la intende...*

Je partage ici certains travaux d'analyse, d'interprétation et de pédagogie que j'ai menés sur et autour de l'œuvre de Niccolò Machiavelli, en particulier *Le Prince*, entre le printemps 2020 et l'été 2024.

Une phrase de Nietzsche m'avait éperonné : « Mais comment la langue allemande pourrait-elle, même dans la prose d'un Lessing, imiter le *tempo* de Machiavel qui, dans son *Prince*, nous fait respirer l'air sec et subtil de Florence et ne peut s'empêcher d'exposer les choses les plus sérieuses avec un fol *allegro*, peut-être non sans un malin plaisir d'artiste à oser ce contraste : une longue suite de pensées lourdes, massives, dangereuses, et un "mouvement" endiablé d'une humeur primesautière et charmante ? » (*Par-delà le bien et le mal*, L'esprit libre, §28)

C'est une participation politique dans les années 2015-2019 qui m'a ensuite conduit à cette étude : quelle rationalité adopter dans un tel contexte ? À quoi l'activisme fait-il face, lorsqu'il se confronte aux forces de l'Etat ? Comment faire la part des choses, entre les intentions des un-e-s et les réalités des autres ? Comment comprendre l'inertie des systèmes et comment les transformer ?

Mon intérêt était enfin motivé par une sorte de tradition familiale : ma grand-mère maternelle, née à Pistoia, était, comme beaucoup d'Italien-nes, passionnée par la Renaissance et par la *Divina Commedia*. Au moment de la montée du fascisme, son père, qui travaillait dans les chemins de fer, avait été « muté » à Venise par une de ces manœuvres du pouvoir visant à éclater les noyaux de revendications communistes. Entre Gramsci et Mussolini, l'inclination familiale ne fait pas mystère.

Durant les années 2020-2023, j'ai ainsi travaillé et enseigné *Le Prince*, lu et relu les œuvres du Florentin, des biographies, des commentaires. Je me suis initié à l'italien, j'ai voyagé à Florence, etc. Fin 2023, je me suis décidé à mettre par écrit ce qui était demeuré à l'état de notes et d'enregistrements audio. Et de rendre accessibles les documents qui m'ont été précieux au cours de mes recherches.

Mon intention étant (à moi aussi) « d'écrire chose utile à qui l'entend » (ch. XV), je propose une lecture du *Prince* qui se veut avant tout créatrice d'intelligibilité.

On trouvera dans **Histoires** quelques éléments de contexte nécessaires à tout savoir situé ; dans **Concepts** un exposé synthétique de la méthode développée par Machiavelli ; dans **Répliques** une série de discussions ouvertes avec mes étudiant-e-s, avec des auteur-e-s de philosophie politique et avec l'air du temps ; enfin dans **Sources** des textes de Machiavelli, mais aussi sur et autour de son œuvre, petite bibliothèque portative, articles, podcasts, vidéos, etc.

Mes remerciements vont aux étudiant-e-s avec qui j'ai travaillé durant ces années, complices de premier ordre qui se sont formés à la philosophie politique en lisant *Le Prince*. Mon désir en l'enseignant a été de pouvoir préparer leur esprit à des problématiques auxquelles je pense qu'il est urgent de se confronter. Un monde qui à bien des égards devient de jour en jour plus dur, plus âpre, plus cruel aussi. Un monde qu'il ne faut pas laisser entre les mains des "grands" prédateurs — un monde qui ne survivra pas à une politique du *statu quo*.

Lausanne, le 11 août 2024.

Éléments de contexte historique, culturel et social

1. Situation historique

Niccolò di Bernardo dei Machiavelli (1469-1527) fut un diplomate, philosophe, historien, écrivain et poète de la Renaissance. Il est né et mort à Florence et a partagé le destin de sa ville pendant ces années de grandes mutations que furent les guerres d'Italie.



Détail d'une vue de Florence vers 1490 (l'étoile signale la maison des Machiavelli)¹.

La naissance et la mort de Machiavelli peuvent être mises en parallèle avec deux événements majeurs : en 1469, Lorenzo de' Medici, dit « le Magnifique », devient le dirigeant *de facto* de Florence, couronnant le succès de sa famille dans le secteur bancaire alors florissant. L'année 1527 est quant à elle demeurée célèbre pour le sac de Rome qu'y menèrent les armées de Charles Quint, l'empereur du Saint-Empire romain germanique et roi d'Espagne.

L'Italie n'existait pas alors en tant que territoire souverain et unifié. Plusieurs **cités-États** régnaient sur des villes plus petites et sur de vastes régions essentielles pour leurs ressources (en italien, le *contado*), se disputant territoires et influence, et s'opposant aux tentatives des étrangers de prendre pied dans la péninsule. Une carte des puissances de l'Europe de 1469 indiquerait les royaumes espagnols

¹ Détail de la *Veduta della catena* (1887), par F. & R. Petri. [Lien vers la page google arts&culture](#).

à l'ouest (Castille et Aragon, bientôt unis par le mariage), le royaume de France au nord-ouest, le Saint-Empire romain germanique au nord, et l'Empire ottoman à l'est, qui, depuis la chute de Constantinople en 1453, représente désormais une menace. Florence se trouve à un carrefour de cultures et d'appétits commerciaux et politiques.



Carte politique de l'Europe vers 1469 (l'étoile signale la ville de Florence)².

2. Cultures et croyances dans l'Italie du 15ème siècle

Si l'Italie n'existait pas en tant que nation³, l'unification de la péninsule avait été réalisée dans le passé par les Romains, un souvenir demeuré prégnant. **La culture romaine** est omniprésente : dans les bâtiments ou les ruines, dans les lois et les coutumes, dans la religion, la littérature et la philosophie. Et bien sûr, la langue : alors que dans les différentes régions d'Italie les gens parlaient divers dialectes italiens, la maîtrise du latin était obligatoire pour les affaires d'État et de religion, divisant la société selon le niveau d'éducation.

Les traces laissées par les Romains sont alors si vivaces que lorsqu'un prince caresse l'idée de conquérir tout le pays, l'idée de s'inscrire dans la continuité du destin romain n'est jamais loin. Mais une question se pose immédiatement : veut-on s'inscrire dans la continuité de la *République* romaine ou de *l'Empire* ? Les Romains ayant connu les deux formes de gouvernement et leurs conséquences, les Italiens de l'époque médiévale et de la Renaissance se positionnent par rapport à cet héritage. La réponse

² "[L'histoire de l'Europe : année par année](#)", chaîne Youtube de Cottureau, 2018.

³ L'unification de l'Italie, connue sous le nom de Risorgimento, a eu lieu dans la seconde moitié du 19ème siècle et s'est achevée en 1871 lorsque les États pontificaux ont été retirés des mains de l'Église et Rome désignée comme capitale du Royaume d'Italie.

donnée n'est ainsi pas seulement une question d'ambition, mais naît d'un sentiment d'identité lié aux mentalités et traditions politiques locales.

Un deuxième facteur culturel essentiel au développement de la Renaissance italienne fut le **pouvoir de l'Église catholique**, qui avait alors une fois de plus⁴ son siège – le Saint-Siège – dans la « ville éternelle ». Depuis Rome, les papes gèrent de vastes territoires connus sous le nom d'États pontificaux et en tirent profit. Mais bien plus influent que ce pouvoir *temporel* (= concerné par le monde où les humains vivent et meurent) était le pouvoir *spirituel* de l'Église (= concerné par l'éternité et la Parole de Dieu). Le pape, en tant que représentant du Christ sur Terre, avait le pouvoir de pardonner les pécheurs, de couronner les empereurs et de dissoudre les mariages, mais aussi les contrats politiques ou commerciaux. Il ne participait donc pas seulement à la légitimité des souverains, mais jouait un rôle d'arbitre et, le plus souvent, d'acteur, dans toutes les luttes de pouvoir. Comme l'a montré le Grand Schisme d'Occident, ce pouvoir de l'Église n'avait pas échappé à l'attention des rois et princes d'Europe, qui tentèrent de ne pas laisser l'Église prendre de court leurs propres ambitions.

Il n'en demeure pas moins que les croyances chrétiennes, inspirées par les textes sacrés et diffusées par les cultes et les institutions, ont eu une influence majeure sur les populations de la Renaissance et au-delà : vivre selon les dix commandements⁵, mener une vie vertueuse⁶ et dépourvue de vices⁷, et suivre les traces de Jésus-Christ, dans l'espoir que Dieu au moment du Jugement dernier leur accorde la vie éternelle.

Une troisième influence culturelle est celle du **monde antique** : le monde d'avant l'ère chrétienne. Tout en étant chrétiens, les gens de la Renaissance italienne vénéraient d'anciens dieux originaires de la Grèce antique, de Rome et d'ailleurs, à qui l'on confiait non le salut de son âme, mais ce qui concernait la vie matérielle et les activités quotidiennes. Un exemple de cette coutume est la croyance en la déesse romaine *Fortuna* (identifiée à la déesse grecque *Tyché*), d'où découle le concept utilisé et réinventé par Machiavelli. Fortuna était souvent représentée en train de tourner une roue, dont le mouvement

⁴ De 1378 à 1417, période connue sous le nom de Grand Schisme d'Occident, l'Église est coupée en deux, avec deux papes différents, l'un vivant à Avignon (France), l'autre à Rome. La scission trouve son origine dans la décadence du pouvoir de l'Église : confrontée aux mutations sociales des sociétés européennes, Rome tente de s'emparer du pouvoir temporel (= possession de terres, armées, etc.), une aspiration qui sera stoppée par Philippe IV, roi de France, qui a d'autres intérêts. Il décide alors d'augmenter les impôts du clergé français, ce que l'Église n'accepte pas. Au cours des décennies suivantes, le conflit aboutira à l'élection d'un pape français, non pas en raison d'un désaccord sur la religion elle-même, mais à cause d'intérêts économiques et politiques. Les pouvoirs temporels et spirituels de l'Église aiguïssent les appétits de tous les rois et princes. Au plus fort de la crise, la chrétienté a connu deux, voire trois papes en même temps. La situation est finalement résolue lors du concile de Constance en 1414 : les institutions de l'Église s'internationalisent et un seul pape est élu, Martin V, qui sera rétabli à Rome trois ans plus tard.

⁵ Appelés aussi *Décalogue*, les Dix Commandements sont, dans l'Ancien Testament (qui était à l'origine le texte sacré des Hébreux, avant de devenir le premier livre de la Bible chrétienne, suivi du Nouveau Testament) les dix lois données par Dieu directement à Moïse : [Je suis le Seigneur ton Dieu], 1. tu n'auras pas d'autres dieux devant moi, 2. tu ne te feras pas d'image taillée, 3. tu ne prendras pas le nom du Seigneur ton Dieu en vain, 4. Tu te souviendras du jour du sabbat, pour le sanctifier, 5. tu honoreras ton père et ta mère, 6. tu ne commettras pas de meurtre, 7. tu ne commettras pas d'adultère, 8. tu ne voleras pas, 9. tu ne porteras pas de faux témoignage contre ton prochain, 10. tu ne convoiteras pas ton prochain, tu ne feras pas d'adultère.

⁶ Les quatre vertus cardinales, inspirées de la République de Platon et intégrées dans la morale chrétienne par Ambroise de Milan et Augustin d'Hippone, sont : la prudence, la justice, la force d'âme et la tempérance. Les catholiques y ont ajouté les trois vertus théologiques : la foi, l'espérance et la charité.

⁷ Les sept péchés capitaux, dont l'origine remonte aux Pères du désert (un groupe d'ermites chrétiens du 3ème au 4ème siècle de notre ère), sont : l'orgueil, la cupidité, la colère, l'envie, la luxure, la gourmandise et la paresse.

détermine les circonstances favorables ou défavorables aux actions de chacun-e⁸. Pour qu'une entreprise réussisse, il faut trouver le « bon moment » ; et inversement, les entreprises les mieux préparées peuvent échouer si le moment n'est pas propice. Aveugle au statut social, Fortuna était également perçue comme une expression de la justice cosmique.

La roue de la Fortune était étroitement liée à l'**astrologie**, héritée des Chaldéens et des Égyptiens. En effet, l'astrologie était considérée comme la science du bon moment : une tentative de donner sens au monde en observant les mouvements cycliques des astres. Si l'on observe les tensions qui existaient entre les différentes croyances de l'époque, on constate que l'astrologie a pu être à la fois un moyen de contrecarrer la transcendance de la foi chrétienne (Dieu est omnipotent et décide de tout, alors que les astres ont une influence qui peut être surmontée) et d'atténuer ses contradictions internes (Dieu est le bien absolu et ne peut être tenu pour responsable du mal dans ce monde, alors que les astres peuvent l'être). Néanmoins, c'est dans la vie pratique que l'astrologie trouvait sa principale utilité, ce qui explique que les monarques et membres de la noblesse – ainsi que de nombreux papes – aient eu leur astrologue privé. À cet égard, il est essentiel de noter que l'astrologie va au-delà de la superstition. Non seulement parce que de nombreux astronomes de l'époque, Johannes Kepler par exemple, étaient également astrologues, mais aussi parce que l'astrologie offrait la vision d'un monde dans lequel, suivant les enseignements des Anciens, les événements pouvaient être anticipés, stabilisant ainsi l'imprévisibilité du devenir à l'intérieur d'une telle matrice.

Enfin, les **philosophies grecques** font un retour en force sur la scène culturelle européenne à partir du 11^{ème} siècle. C'est grâce au monde arabo-musulman et à ses brillants traducteurs et philosophes, que la tradition grecque ne s'est pas perdue avec la chute de l'Empire romain. Par cette route, ce sont de nombreux textes, idées et techniques, ainsi que de nouvelles découvertes qui vont peu



Fortuna, les yeux bandés, fait tourner la roue.

⁸ Image extraite de : Jehan Boccace (Giovanni Boccaccio), *Le Livre des Cas des nobles hommes*, traduit en français par Laurent de Premierfait, et publié entre 1401 et 1500. [Gallica](#).

à peu pénétrer en Europe (prenons l'exemple des chiffres arabes⁹, et en particulier le 0, que les Arabes avaient emprunté aux Indiens et que les Grecs ne connaissaient pas). Du fait des Croisades chrétiennes (qui s'achèvent vers la fin du 13^{ème} siècle) et des États musulmans de la péninsule ibérique (connus sous le nom d'Al-Andalous, jusqu'à la fin du 15^{ème} siècle), les deux cultures eurent plusieurs occasions de se rencontrer. Mais la rivalité était intense et les chrétiens rejetaient souvent les connaissances provenant des musulmans parce que ces derniers ne partageaient pas leurs croyances. Avec le temps, cependant, les écrits d'Aristote seront de nouveau lus en Europe.

Les dialogues de Platon parvinrent jusqu'en Italie par une autre route, celle qui reliait Venise à l'Empire byzantin. Par le biais de missions diplomatiques ou de voyages commerciaux, les Italiens rapportèrent les premiers parchemins de textes de Platon, des parchemins qui demeurent cependant illisibles puisque la connaissance de la langue grecque s'est entre-temps perdue dans la péninsule. L'Italie devra attendre **la conquête de Constantinople par Mehmed II en 1453** pour que les érudits byzantins capables de l'enseigner émigrent vers l'ouest. Probablement le plus célèbre traducteur italien de la Renaissance, Marsilio Ficino rendit accessibles aux lecteur-trice-s latin-e-s toutes les œuvres de Platon, ainsi que plusieurs traités des néo-platoniciens et de la tradition hermétique. Avec l'aide de Cosimo de' Medici, il fonde une nouvelle Académie à Florence, sur le modèle de celle que Platon avait créé à Athènes. Ficino fut également le précepteur de Lorenzo de' Medici.

3. Mutations sociales et luttes de pouvoir

Depuis l'époque des Croisades, une autre classe sociale devient peu à peu le moteur des changements à venir : **les marchands**. De plus en plus mondialisés grâce aux nouvelles routes terrestres et maritimes, ils se sont rapidement rendus irremplaçables.

Au Moyen-Orient, les Vénitiens ont des comptoirs à Alexandrie, Bagdad et Jérusalem depuis le 11^{ème} siècle, mais ils les perdent lors de la conquête arabe qui se termine en 1291 par le siège d'Acre. À l'est, des comptoirs sont installés jusqu'à la Mer Noire par les Génois et les Vénitiens, et de nouvelles routes terrestres sont ouvertes vers l'Extrême-Orient. À l'ouest, les routes maritimes et terrestres permettent bientôt aux marchands et aux banquiers de Venise, Gênes, Pise, Milan, Florence et d'autres villes plus petites de faire des affaires en France, en Allemagne, en Espagne, dans les Flandres, en Angleterre et en Écosse. Toute cette activité commerciale a facilité la transmission d'informations, d'opinions et d'histoires, et, comme mentionné plus haut, de connaissances et de techniques. Il en a été de même pour les virus : selon une hypothèse, la peste bubonique – également appelée peste noire – est arrivée en Europe par la route de la soie et s'est ensuite rapidement répandue sur tout le continent en suivant les routes commerciales. L'épidémie atteint son pic en Europe entre 1347 et 1351, tuant 30 à 60 % de la population européenne totale.

Pour les marchands, mener leurs activités à l'étranger implique toujours des risques importants : perdre un navire et sa précieuse cargaison en mer, ou se faire brigander sur le chemin du retour. C'est ainsi que s'est développé le **capitalisme naissant** : afin de partager les coûts de ces expéditions, des assurances et des entreprises communes ont été inventées. Pour renforcer ce dispositif, de nouvelles

⁹ Le marchand et mathématicien pisan Leonardo Fibonacci a été l'un des premiers Européens à utiliser les chiffres arabes, à la suite de ses voyages en 1198.

monnaies sont créées dans la seconde moitié du 13^{ème} siècle, d'abord à Florence (le florin d'or) et à Gênes, puis à Milan et Venise, qui deviendront bientôt des monnaies de référence dans toute l'Europe. Les banquiers italiens¹⁰ prospèrent rapidement et ouvrent des succursales dans d'autres pays, prêtant bientôt de l'argent aux rois, aux princes, aux ducs et aux papes, de l'argent utilisé dans les guerres notamment. Les banquiers se prêtent également de l'argent entre eux et/ou se font concurrence. Ils participent intensément à la vie publique, poussés par leurs ambitions personnelles et servis en cela par une organisation centrée sur la famille (les Medici à Florence, les Fugger en Bavière).



Carte politique de la péninsule italienne en 1499¹¹.

Un examen plus approfondi nous montre à quel point les différentes cités-États du nord de la péninsule étaient étroitement imbriquées. Sur la carte ci-dessus, représentant les zones d'influence politique en 1499 (un an après que Machiavelli soit devenu secrétaire de la seconde chancellerie de la République de Florence), on note l'importance à l'est de la République de Venise ; au nord, du duché de Milan ; au sud, de la petite République de Sienne, et des États pontificaux ; et plus au sud, du royaume de Naples, aux mains du royaume d'Aragon.

¹⁰ Le mot "banque" vient de l'italien *banca*, qui signifie banc : les bancs étaient utilisés comme bureaux improvisés et comptoirs de change par les banquiers de Florence à cette époque.

¹¹ [Wikimedia commons](https://commons.wikimedia.org/wiki/File:Map_of_Italy_1499.png), 11.8.2024.

Grâce à la richesse générée par le commerce et la banque, les villes italiennes se développent et gagnent en autonomie. Au début du 13^{ème} siècle, on assiste à l'émergence des **communes**, villes indépendantes gouvernées localement et régissant sur une zone de pouvoir politique et économique, appelée *contado*. Au fur et à mesure qu'elles grandissent et deviennent plus puissantes, certaines se transforment en républiques (généralement gouvernées par différents conseils auxquels une partie variable des membres les plus riches de la population avait accès), d'autres en principautés, dans un jeu de pouvoir complexe entre la noblesse, la papauté, la classe marchande montante et le peuple.

Au cours des 14^{ème} et 15^{ème} siècles, les frontières changent constamment et n'ont jamais été marquées physiquement, sauf par des éléments naturels (rivières, montagnes, etc.). Une ville vassalisée pouvait prendre son indépendance vis-à-vis de son seigneur lors d'une période de troubles. Prenons l'exemple de Pise, importante dans la vie de Machiavelli : Pise était tombée aux mains de Florence en 1406, mais retrouve son indépendance en 1494, lorsque le roi de France, Charles VIII, traverse son territoire pour envahir le royaume de Naples. Cette indépendance sera cependant de courte durée, puisque les Florentins reconquirent Pise en 1509 (avec les milices que Machiavelli avait organisées). Ce n'était pas seulement une question de prestige ou de ressources : Pise était synonyme d'accès à la mer et, alors que les marchands florentins avaient été contraints de payer les services d'armateurs vénitiens ou génois, avec Pise ils pouvaient désormais développer leur propre flotte.

Comme l'a écrit Machiavelli, chaque cité-État veut « se maintenir » et, pour cette raison, cherchant sa propre expansion, cherche aussi à ce que les autres ne deviennent pas trop puissants. Ce que les cités-États italiennes recherchent au cours des 15^{ème} et 16^{ème} siècles, c'est un **équilibre sophistiqué** des pouvoirs à l'échelle de la péninsule qui puisse tourner à leur avantage. Cela se produira temporairement autour de Florence au cours des années du règne de Lorenzo de' Medici. Son grand-père, Cosimo l'Ancien, avait été l'artisan de ce fragile équilibre, utilisant des moyens financiers et politiques afin de créer une situation complexe d'alliances et de dettes¹². Cependant, à la mort de Lorenzo en 1492, l'équilibre est rompu et l'arrivée de Charles VIII en 1494 marque le début de la période de conflit connue sous le nom de guerres d'Italie, qui durera jusqu'en 1559.

4. La Renaissance florentine

Le terme utilisé pour décrire la période allant de la fin du 14^{ème} à la fin du 16^{ème} siècle, « la Renaissance » (en italien : *il Rinascimento*), pose de nombreuses questions. En quoi s'agit-il d'une *renaissance*, et pour qui ? Comment en est-on arrivé à la nommer ainsi ?

La définition habituelle de la Renaissance en fait une période-pont entre la période médiévale et la période moderne ; mais il est évident que la période médiévale peut être considérée à son tour comme une période-pont entre l'Antiquité tardive et la Renaissance, tout comme la période dite moderne sera considérée un jour comme une période-pont avec ce qui suivra.

¹² Il est étonnant de constater que Machiavel n'a pas du tout analysé cette question dans *Le Prince*. Lorsque, par exemple, la banque des Médicis a prêté de l'argent à Francesco Sforza, duc de Milan de 1460 à 1476, elle a acquis un pouvoir décisif sur le prince et sa ville ; ou lorsqu'un puissant banquier a prêté de l'argent à sa propre ville et qu'il a été élu au gouvernement peu de temps après.

La Renaissance a également été appelée la fin de l'**âge sombre**. Cette dernière expression a été inventée par Francesco Petrarca, poète et érudit florentin du 14^{ème} siècle, qui entendait unir sa propre culture chrétienne à l'héritage de la civilisation romaine, la plus grande qui ait jamais existé à ses yeux : cet âge n'était-il pas « sombre » justement parce que Petrarca le critiquait et désirait le changement ? Cette vision fut encore popularisée par les historiens du 19^{ème} siècle (à une époque où le projet d'unité nationale de l'Italie se trouvait dans une phase critique), mais a été combattue depuis. S'il est vrai que la plupart des œuvres philosophiques, artistiques et littéraires des Grecs et des Romains ont été « perdues » pour les pays d'Europe occidentale après le sac de Rome en 410, les écrits d'Aristote et de nombreux scientifiques et philosophes musulmans sont arrivés en Italie et dans d'autres pays d'Europe bien avant le 14^{ème} siècle.

L'image de « dix siècles de ruines et de superstitions » n'est donc qu'un cliché. Depuis le 12^{ème} siècle, dans les universités nouvellement créées (Bologne en 1088, Paris en 1150, Oxford en 1167), la philosophie scolastique¹³ se développe et atteindra son apogée aux 13^{ème} et 14^{ème} siècles. L'art gothique apparaît à la fin du 12^{ème} siècle et s'épanouira jusqu'à la fin du 15^{ème} dans toute l'Europe. Alors **qu'est-ce qui a changé** entre ces deux « époques » ? Qu'est-ce qui a changé, entre l'art gothique où les affects dominants sont liés à la piété, la peur et l'espoir, et l'art de la Renaissance, dès le milieu du 15^{ème} siècle à Florence, où la beauté, la liberté et l'harmonie deviennent dominantes à la fois dans les arts et dans la philosophie ? La réponse rapide est : Platon a remplacé Aristote, les marchands ont pris la place des prêtres, et la relation qui unissait Dieu et les êtres humains a été renversée en faveur de ces derniers.

Le développement de l'**humanisme** (terme inventé à la fin du 18^{ème} pour exprimer l'idée que la connaissance devrait commencer avec les humains et les sciences humaines, plutôt qu'avec Dieu et la théologie) est au moins aussi ancien que Protagoras, célèbre pour sa phrase « l'humain est la mesure de toutes choses ». Mais ce qui s'est produit dès le 13^{ème} siècle, à Florence¹⁴, c'est un changement fondamental dans la mentalité chrétienne, de la relation entre les humains et Dieu, à travers notamment un changement des relations entre hommes et femmes.

Lorsque Dante Alighieri (1265-1321), auteur de la *Divina Commedia*, fait de la femme qu'il aime un intercesseur entre lui et le divin, il sublime l'amour humain et crée de nouvelles valeurs. Reprenant ce geste, ainsi que le style d'écriture de Dante – le *Dolce stil novo* – Petrarca (1304-1374) écrit son *Canzoniere* pour la femme qu'il aime, avant d'entamer une longue quête pour mettre la main sur des manuscrits perdus de l'Antiquité grecque et romaine. Comme Dante l'avait fait en choisissant Virgile comme guide dans les cercles de l'au-delà, Petrarca voulait revenir à l'Antiquité. Il s'agissait à la fois d'un

¹³ Mêlant textes et influences aristotéliennes et chrétiennes, les figures les plus connues de la scolastique sont Thomas d'Aquin (1225-1274), Duns Scot (1265-1308) et Guillaume d'Ockham (1287-1347).

¹⁴ Le fait que ces événements se soient déroulés à Florence est significatif sur un autre point : l'attention particulière que la ville réservait à Marie, mère de Jésus, et à l'Annonciation, c'est-à-dire le récit biblique qui raconte comment l'archange Gabriel est venu annoncer à Marie qu'elle portait en son sein le fils de Dieu. Non seulement le premier jour du calendrier florentin était fixé au 25 mars, jour de l'Annonciation, mais des représentations de cette scène étaient visibles dans toute la ville. Au XVe siècle, lorsque Leon Battista Alberti (1404-1472) théorise la perspective conique, la tradition de la peinture des Annonciations connaît une nouvelle période riche, et avec elle, une interrogation sur la place occupée par Marie, figure féminine, dans la mentalité chrétienne. Et au-delà de cette interrogation, il y en a une autre, appelée le mystère de l'Incarnation : comment Dieu a-t-il pu se faire homme, en la personne de son Fils, Jésus-Christ ? La synthèse de l'humain et du divin, tout en étant un élément essentiel de la foi chrétienne, semblait soudain plus importante que la crainte du jugement dernier.

retour à des valeurs centrées sur les relations humaines, et d'une tentative de s'éloigner de la rigidité du christianisme afin d'ouvrir un nouvel espace de pensée¹⁵.

L'attitude de Dante à l'égard de **l'amour humain en tant que voie vers le divin** étant proche de celle de Platon (par exemple dans *Phèdre* ou *Le Banquet*), lorsque les dialogues de ce dernier ont été retrouvés par des érudits byzantins au milieu du 15^{ème} siècle, l'association de ces deux traditions – l'humanisme chrétien et le platonisme – devint en quelque sorte inévitable. Certes, chez Platon, ce n'est pas l'amour des femmes mais celui des hommes qui est considéré comme une « folie divine », mais la société florentine – nourrie par l'esprit de la Commune et son amour de la liberté – était connue pour sa permissivité à l'égard de l'homosexualité masculine. D'autre part, les figures chrétiennes du Nouveau Testament (Marie et Marie-Madeleine notamment) permettaient une valorisation des femmes d'une manière toute différente de ce qui avait eu lieu en Grèce. La société n'en demeurait pas moins patriarcale, mais l'orientation culturelle avait changé. Si une femme, idéalisée (et non une femme réelle), peut prendre la place auparavant dévolue aux prêtres et aux anges et jouer le rôle de pont vers le divin, cela signifie aussi que la vie ici-bas s'invite de plus en plus dans la vie spirituelle.

Revenons au mot « Renaissance ». Alors que les Medici s'apprêtent à devenir grands-ducs de Toscane, en 1569, un homme qui œuvre à leur service, Giorgio Vasari, invente le mot **Rinascita**, dans son livre intitulé *Le vite de' più eccellenti pittori, scultori e architettori*. Le livre de Vasari, lui-même peintre et architecte, est depuis lors considéré comme l'un des premiers opus d'histoire de l'art. Mais dans ce contexte, lorsque Vasari revendique la renaissance de la culture et des vertus antiques à Florence, il s'agit bien sûr d'un acte politique en soutien des maîtres alors incontestés de la ville. La « Renaissance » peut donc être comprise comme l'arrivée au pouvoir de la nouvelle classe marchande, la classe des banquiers, ostentatoirement généreuse envers les arts et la culture parce qu'elle peut les utiliser pour appuyer et contribuer à sa propre idéologie, imprimer sa marque sur le monde et être reconnue par les générations futures pour de telles réalisations.

En devenant **mécène**, en parrainant les peintres Fra Angelico, Fra Filippo Lippi et Donatello, les architectes Michelozzo Michelozzi et Filippo Brunelleschi, le néoplatonicien Marsilio Ficino, en finançant l'achèvement de la coupole de Santa Maria del Fiore, en construisant des églises, des couvents et des bibliothèques, Cosimo l'Ancien unit son prestige et son succès personnel à ceux de Florence.

C'est son petit-fils, Lorenzo, qui donnera tout son essor à cette politique. Mais à sa suite, la « magnificence » retombe, en partie à cause d'une mauvaise gestion des finances de l'Etat, montrant à quel point la Renaissance était aussi liée à des conditions de richesse et de paix.

Niccolò Machiavelli naquit au début du « règne » de Lorenzo de' Medici, dans une vieille famille de Florence, mais pauvre et sans statut. Son père, docteur en droit, lui procura une éducation humaniste. Machiavelli bénéficia de l'atmosphère de la Renaissance... Et tout au long de sa vie, il suivra les aléas de la vie de Florence, ses éclats, ses chutes et ses désastres.

¹⁵ Plusieurs autres poètes et savants ont participé à ce mouvement. Citons-en deux. Guido Cavalcanti (1258-1300), ami proche de Dante, a écrit des poèmes inspirés de l'amour courtois que Cavalcanti a intégrés dans le monde plus populaire et urbain de la commune toscane. Giovanni Boccaccio (1313-1375), qui correspondait avec Petrarca, est célèbre pour son *Décameron*, un recueil de 100 contes racontés par un groupe de sept jeunes femmes et trois jeunes hommes qui se sont réfugiés dans une villa à l'extérieur de Florence à l'époque de la peste noire. Un élément essentiel du changement qu'ils ont apporté est que Dante, Cavalcanti, Petrarca et Boccaccio ont tous écrit en langue vernaculaire toscane plutôt qu'en latin, transformant la relation du peuple à la littérature et favorisant grandement la formation de la langue italienne parlée aujourd'hui.

Concepts-clés dans *Le Prince*

Introduction

Pour saisir quel est l'objet du *Prince*, rédigé entre 1512 et 1513, rappelons que le titre original ne fut pas écrit en italien, comme le reste du livre, mais en latin : *De Principatibus*, c'est-à-dire *Du Principat*. Le titre italien sous lequel l'œuvre passa à la postérité, *Il Principe*, lui fut donné en 1532 par son premier imprimeur¹⁶. Or ce titre pourrait nous induire en erreur, car l'objet dont traite Machiavelli n'est pas d'abord la fonction de prince, mais cette forme politique qu'est le principat. Ce qu'il fait savoir au chapitre II : « Je laisserai de côté la discussion sur les républiques, parce que, une autre fois, j'en ai discuté longuement. Je me tournerai seulement vers le principat, [...] et je discuterai comment ces principats se peuvent gouverner et maintenir. »¹⁷ Passant du singulier au pluriel, Machiavelli indique que le principat se déploie sous différentes formes dont il s'agira d'apprécier les spécificités. Ce qui les rassemble, c'est qu'elles ont un prince à leur tête ; mais il ne suffit pas d'un prince pour faire un principat, puisque d'autres fonctions sont nécessaires au gouvernement et au maintien de cette forme politique.

Trois parties sont ainsi repérables dans l'œuvre : des chapitres I à XI, Machiavelli traite des différentes formes d'institution du principat ; des chapitres XII à XIV, des armées ; des chapitres XV à XXV, de la fonction princière. La lettre de dédicace ainsi que le chapitre XXVI qui clôt l'ouvrage jouent un rôle à part, la première mettant en perspective cet ensemble, le second lui donnant une destination : Machiavelli appelle à ce qu'un prince unifie l'Italie alors divisée en de nombreux Etats.

Était-il pour autant en faveur de cette forme politique ? Pensait-il qu'elle soit la meilleure ? Tout porterait à le croire si l'on ne lisait que *Le Prince*. Dans le passage cité plus haut, cependant, Machiavelli fait référence à une autre de ses œuvres : les *Discours sur la première décade de Tite-Live*¹⁸ dans lesquels il traite de la république, forme politique où le pouvoir est exercé non par un prince mais par la population ou ses représentants. Il ressort de ce livre que la sympathie de Machiavelli va à la république plutôt qu'au principat, d'une part parce que la république se fonde sur la liberté du peuple, d'autre part parce qu'elle est une forme plus stable, n'ayant pas à craindre qu'on la détruise d'un seul geste en lui coupant la tête. Cependant son œuvre la plus célèbre et la plus lue, ce ne sont pas les *Discours*, mais cet ouvrage concis et direct : *Le Prince*. Pourquoi en est-il ainsi ?¹⁹

Machiavelli écrit *Le Prince* à la suite de la chute de la République de Florence au gouvernement de laquelle il participe de 1498 à 1512, en qualité de Secrétaire à la Seconde Chancellerie, l'équivalent d'un

¹⁶ Un éditeur romain, Antonio Blado. Lire l'article de Raffaele Ruggiero, [Les premières phases de la transmission du Prince de Machiavel](#).

¹⁷ Toutes les citations tirées du *Prince* le sont à partir de l'édition réalisée par J.-L. Fournel et J.-C. Zancarini, aux Presses universitaires de France, collection Quadrige, 2014.

¹⁸ Qu'il commence à rédiger en même temps que *Le Prince* et termine en 1517.

¹⁹ Il n'en va pas d'une nécessaire progression historique, puisque si l'Italie sera unifiée en 1861 sous la forme d'une monarchie, puis se transformera, en 1946, en république, la république de la Rome antique connut un destin inverse en se transformant en empire. On serait en effet tenté de faire un parallèle avec l'évolution de la pensée de Machiavelli, qui commence par exhorter à l'unification de l'Italie sous la forme d'un principat, puis, en 1517, argumente de manière décisive en faveur d'une république. Bien plutôt, il faudra reprendre cette question à partir de la notion de *qualità dei tempi* : différentes époques, différentes situations, appellent à différentes formes de gouvernement, celles qui seront à même de « gouverner et de maintenir » une société comme un tout.

chef de la diplomatie. C'est l'expérience acquise durant ces quinze années qui le conduit à la rédaction du *Prince*. Or qu'est-ce qu'un homme qui a travaillé au service d'une république peut-il nous apprendre sur les principats ? Pourquoi écrire un tel livre ? C'est qu'il a rencontré de nombreux princes, négociés avec leur gouvernement ; c'est qu'il a bien observé cette forme politique qu'il souhaitait ne pas voir revenir au pouvoir... et qui pourtant le reprit, en 1512, sous les traits de Lorenzo II de' Medici, aidé en l'occasion par le pape Jules II, dont les Medici sont les banquiers. Si Machiavelli adresse *Le Prince* à un Medici, et s'il termine son livre par une exhortation à unifier l'Italie sous un pouvoir princier, il faut y voir l'occasion qui se présentait à lui de retrouver un emploi au service de la cité-Etat, c'est-à-dire de continuer à faire ce qu'il sait faire de mieux. Mais aussi le fait que chez lui le pragmatisme prime sur l'idéologie. Machiavel ne croit pas à un gouvernement parfait : il y a des gouvernements meilleurs que d'autres, ce dont les circonstances décident plutôt que la morale. Ainsi, c'est à la *forme* qu'il fit naître dans ces circonstances, à la *manière* qu'il eut de saisir cette occasion, que nous nous intéresserons ici, puisque c'est là que résident l'originalité et le sens de cette œuvre.

La réception du livre au cours des siècles suivants est à ce titre exemplaire. Elle peut être partagée en trois courants. Les deux premiers s'opposent diamétralement : l'un interprète *Le Prince* comme un manuel du parfait tyran ; le second comme une leçon donnée aux peuples afin de se prémunir des tyrans, les mieux connaître afin de mieux leur survivre²⁰. Faut-il trancher, et dire qui a raison, qui a tort ? L'existence de ces deux courants offre du moins la preuve que le livre fut lu par des monarques et des potentats autant que par des républicains et des révolutionnaires, chacun y trouvant matière à réflexion. De là aussi qu'existe un troisième courant qui consiste à ne pas prendre position a priori, afin de dégager l'effort d'intelligence dont l'œuvre témoigne : comprendre comment les forces politiques interprètent ce livre chacune à sa manière, comprendre qu'est-ce qu'est la politique, cet *arte dello stato* qui s'occupe de la vie en commun des êtres humains par l'entremise de l'Etat.

C'est qu'à travers ses discussions des formes politiques, Machiavel pense l'humain. Il montre, donne des exemples, argumente, raisonne *sur nous*. Et nous ne semblons guère certains de ce que nous sommes, à plus forte raison de ce que nous voulons, quelques grands mots que nous utilisons pour nous faire croire le contraire ; c'est un signe de probité à cet égard que sa manière de traiter les grands concepts de la tradition, dans ce que j'appellerai une *métaphysique de l'à peu près*, une *quasi-métaphysique*. Machiavelli évite les jugements de valeurs – c'est son réalisme – il ne dit pas que l'être humain soit bon par nature, ou mauvais par nature, il ne dit pas que telle forme politique soit a priori meilleure que l'autre. Mais qu'il faut faire la part des circonstances (la *fortuna*) et de l'action (la *virtù*), en jugeant non d'après des valeurs morales mais d'après le résultat. Ce qui advient, une fois advenu, prend force de nécessité, dans une histoire toujours en mouvement et dont le terme n'est pas fixé.

Si le livre de Machiavelli a fait couler beaucoup d'encre, c'est ainsi parce que, comme l'a écrit Jean Giono, il « vend la mèche de l'humanité tout entière. »²¹ Si tout le monde aime savoir ce qui se passe derrière les coulisses et connaître les rouages secrets du pouvoir – afin de ne pas être dupe des tours de passe-passe, mais encore afin de savoir comment en jouer soi-même –, tout le monde craint celui qui

²⁰ « Au XVIIIe siècle, Diderot en tenait pour la première solution : Machiavel enseigne aux puissants « une espèce de politique détestable qu'on peut rendre en deux mots, l'art de tyranniser ». Mais Rousseau lui répond dans le Contrat social : « Cet homme n'apprend rien aux tyrans, ils ne savent que trop bien ce qu'ils ont à faire, mais il instruit les peuples de ce qu'ils ont à redouter. » » Patrick Boucheron, *Un été avec Machiavel*, éd. des Equateurs, 2017, pp. 54-55.

²¹ Dans sa Préface à *Toutes les lettres de Machiavel*, t.1, Gallimard, Paris, 1955, p. XI.

vend la mèche, et volontiers le déteste, car il dévoile à tout le monde comment y parvenir. Un magicien dont toutes les ficelles seraient révélées au public perdrait son prestige : ne devrait-on pas interpréter *Le Prince* comme une opération de sape de la fonction princière ? Le problème, c'est que tous les êtres humains pensent être des magiciens... C'est que chaque individu, serait-ce dans le secret de sa tête, juge selon sa propre utilité et veut être prince en son royaume.

Pourquoi *Le Prince* est-il l'œuvre la plus lue de Machiavelli, demandions-nous ? Cela tient premièrement aux qualités philosophiques et littéraires du livre. Deuxièmement à ce que, de quelque côté du pouvoir qu'on se trouve, en connaître les ficelles relève toujours d'un avantage. Troisièmement, à ce que la figure du prince se donnant comme volonté de vivre et de prospérer, c'est à la connaissance de l'humain aux prises avec les circonstances que s'adresse cette œuvre.

Avec la chute de la République en 1512, Machiavelli a tout perdu. Avec *Le Prince*, il se relève et jette son regard à la croisée des routes.

1. La vérité effective

Commençons par citer longuement le chapitre XV du *Prince* : « Il reste maintenant à voir quels doivent être les façons et les principes d'un prince envers ses sujets ou ses amis. Et, parce que je sais que beaucoup ont écrit à ce propos, je crains, en écrivant moi aussi, d'être tenu pour présomptueux d'autant que je m'écarte, en disputant cette matière, de l'ordre des autres. Mais puisque mon intention est d'écrire chose utile à qui l'entend, il m'est apparu plus convenable de suivre la vérité effective de la chose que l'image qu'on en a [*mi è parso più conveniente andare drieto a la verità effeuale de la cosa che alle immaginazione di epsa*]. Et beaucoup se sont imaginés républiques et principats dont on n'a jamais vu ni su qu'ils existaient vraiment. En effet, il y a si loin de la façon dont on vit à celle dont on devrait vivre que celui qui laisse ce que l'on fait pour ce qu'on devrait faire apprend plutôt sa ruine que sa conservation ».

Machiavelli oppose ici deux manières d'aborder la question politique. Celle dont il s'écarte consiste à parler non des choses elles-mêmes mais de l'image des choses, c'est-à-dire de l'idée qu'on s'en fait, l'idée de ce qu'elles *devraient* être. Cette approche normative et idéaliste est celle, typiquement, de Platon et de la tradition platonicienne, pour qui la bonne politique dépend des bonnes lois et des bons modèles, lesquels se découvrent par la réflexion dialectique. C'est aussi l'approche de ces ouvrages nombreux au Moyen-âge que l'on a nommé les *miroirs des princes* : des manuels à l'usage des dirigeants, où se mélangent doctrine chrétienne et préceptes politiques inspirés de l'Antiquité gréco-romaine. Or si Machiavelli prend un chemin différent, c'est, dit-il, parce que ces cités qu'on aurait voulu organiser d'après des lois rationnelles et/ou des règles morales, sont toujours restées à l'état de projets (= on ne les a jamais vues produire concrètement les résultats qu'elles promettaient) et d'imaginations (= on n'a donc jamais su de quoi l'on parlait concrètement lorsqu'on parlait d'elles, manière de dire que le seul savoir pertinent naît de ce que l'expérience nous enseigne).

Machiavelli propose une autre voie. Son intention étant « d'écrire chose utile à qui l'entend », il s'adresse potentiellement à tout être humain, aux dirigeants aussi bien qu'aux gens du peuple, aux philosophes aussi bien qu'aux non-philosophes. Pour lire Machiavelli, il suffit d'être animé du désir de comprendre ce qu'un autre nous dit, en le rapportant à nos propres enjeux, en le réfléchissant à la

lumière de notre propre expérience. Il se distingue sur ce point aussi de Platon, pour qui la philosophie s'adressait avant tout aux philosophes, ces derniers occupant une fonction dans le corps social : penser juste doit leur permettre d'édicter des lois justes²² ; et c'est en comprenant, en appliquant et en obéissant à ces lois que le reste de la population peut concourir à la justice dans la cité. Si donc Machiavelli se propose « d'écrire chose utile à qui l'entend », c'est que, à la différence de Platon, il ne hiérarchise pas socialement la capacité de comprendre ni d'être actif politiquement²³.

La clé est bien ici l'utilité : je comprends parce que j'ai une motivation à comprendre, un intérêt, si bien que ma compréhension est nécessairement liée à mon expérience et à ma position dans le corps social. On retrouve cette approche dans la lettre de dédicace, lorsque Machiavelli écrit qu'il a tout appris « d'une longue expérience dans les affaires modernes », c'est-à-dire de ses années au service de la République de Florence, et d'une « étude continue des anciens », c'est-à-dire de la lecture des textes d'historiens, hommes d'Etat et philosophes du passé, qui lui ont permis de trouver des points de comparaison et des concepts propres à comprendre l'action politique. Machiavelli ne propose donc ni une doctrine, ni des recettes, mais une méthode — c'est-à-dire une manière de procéder.

Quelle est cette méthode ? Elle consiste à « suivre la vérité effective de la chose », autrement dit à saisir les effets des actions entreprises et à en tirer des enseignements pouvant servir à guider les actions futures. À un premier niveau, la philosophie de Machiavelli est donc *une connaissance par les effets* : la vérité effective, c'est ce qui est suivi d'effets et qu'on peut comprendre par ses effets. C'est par les effets qu'elle produit que l'on va pouvoir comprendre l'action comme appropriée ou non au but à atteindre, la seule vérité qui vaille en politique étant celle qui conduit à des résultats concrets. De là, on peut passer à un second niveau, qui consiste à comprendre la vérité effective comme le déploiement intellectif de la nature en acte²⁴, laquelle est inséparable des effets produits par la totalité circonstancielle antérieure. En ce qui concerne plus spécifiquement l'action politique, la mise au jour de la vérité effective revient à la connaissance des règles permettant l'acquisition et la préservation du rapport politique, quel que soit celui-ci ; dans le cas d'un principat, du rapport politique qui en est constitutif (cf. ci-dessous, point 3).

Il est intéressant de noter le débat qui entoure l'expression « *andare dritto* ». La traduction la plus courante la rend par « aller droit à », trouvant sa confirmation dans le style direct de Machiavelli²⁵. Cependant, il est possible de comprendre cette expression plutôt comme un « aller à la suite de », « suivre », « aller dans le sillage de » (comme on parle du sillage d'un navire)²⁶. Les événements se produisent (p.ex. un prince prend une décision, change une loi, un peuple se révolte, une invasion a lieu, etc.) et c'est en se positionnant dans le sillage des événements qu'on peut au mieux en saisir la teneur et la portée, en mesurant leurs conséquences directes et indirectes²⁷. Machiavelli mettrait ainsi l'accent

²² Cf. la tripartition fonctionnelle de la cité idéale dans *La République*, avec à sa tête les rois-philosophes.

²³ Machiavelli ne pense pas pour autant que tout le monde puisse le comprendre, puisqu'il affirme au chapitre XXII, abordant la question du choix des ministres, une distinction entre trois types d'intelligence : « il y a trois genres de cerveaux – l'un comprend par lui-même, l'autre discerne ce qu'autrui comprend, le troisième ne comprend ni par lui-même ni les autres : le premier est très excellent, le deuxième est excellent, le troisième est inutile ».

²⁴ Machiavelli est à ce titre un héritier de Lucrèce, et peut-être de *La Monarchie* de Dante.

²⁵ Comme Machiavelli l'écrit dans sa lettre de dédicace : « Cette œuvre, je ne l'ai ni ornée ni emplie d'amples clauses, ou de mots ampoulés et magnifiques ou de quelque autre séduction et ornement extrinsèques, [...] parce que j'ai voulu [...] que seules la variété de la matière et la gravité du sujet la rendent agréable. »

²⁶ Voir sous « *drieto* » dans *Il Terentio latino, commentato in lingua toscana, e ridotto alla sua vera latinità*, par Giovanni Fabrini, Venezia, 1594.

²⁷ Cette manière de comprendre l'expression « *andare dritto* » peut être liée à la notion d'événement, « *evento* », développée au chapitre XVIII. L'événement y est défini comme ce qui est advenu, ce qui a eu lieu : on ne peut plus

sur le fait que ce qu'on est capable de comprendre d'un événement est déterminé par deux choses : notre position dans la situation, et notre capacité à faire résonner ce qui s'est passé avec notre expérience personnelle et avec l'expérience humaine au sens large.

Telle est quoiqu'il en soit la méthode de Machiavelli. Elle nécessite de la personne qui la met en œuvre de se trouver *parmi les choses*, dans l'action, d'y prendre part (et non hors de l'action, en position externe d'observateur, de juge moral ou de théoricien). Comme nous allons le voir, la connaissance par les effets n'est possible que si le sujet qui la forme se trouve exposé aux effets de ce qu'il cherche à connaître, et elle gagne en pertinence dans la mesure où elle entre en résonance avec d'autres connaissances du même genre, se confronte dans l'action, mettant à l'épreuve du réel son effectivité.

2. Dynamique positionnelle

Revenons au début de l'ouvrage. Dans sa lettre de dédicace à Lorenzo II de' Medici, Machiavelli met en place une stratégie locutoire qu'on pourrait appeler *dynamique positionnelle*. Où se place-t-il, où est-il, lui en tant qu'auteur, lui en tant que personne ? En position de servitude envers le prince, lorsqu'il l'appelle « votre Magnificence », ou alors dans la position du maître qui enseigne, de l'homme d'expérience qui interpelle le jeune prince ? Il demeure insaisissable tandis qu'il passe par chacune des cases de l'échiquier, et depuis chacune, tablant sur l'ambiguïté du sens, fait venir son interlocuteur à la place que lui-même occupait l'instant précédent.

C'est cette dynamique qu'illustre l'allégorie du peintre : « de même que ceux qui dessinent le pays se placent en bas, dans la plaine, pour considérer la nature des monts et des lieux élevés, et que, pour considérer celle des lieux d'en bas, ils se placent haut sur les monts, semblablement, pour connaître bien la nature des peuples, il faut être prince, et pour connaître bien celle des princes, il convient d'être du peuple. » Notons au passage qu'il ne s'agit pas seulement de connaître mais de *bien* connaître [*a conoscere bene*], c'est-à-dire de connaître en vue d'un but qui n'est autre que l'utilité politique.

L'allégorie du peintre va nous permettre de mieux comprendre la méthode de la vérité effective. Le peintre, pour bien peindre une montagne, doit se placer là où la montagne aura sur lui le maximum d'effet, c'est-à-dire dans la plaine, la plaine telle qu'elle s'identifie comme plaine parce qu'elle est dominée par la montagne ; si à l'inverse il veut peindre la plaine, le peintre devra se placer sur la montagne, afin de voir la plaine tout entière s'ouvrir devant lui, et saisir à quel point la montagne dépend de la plaine pour exister en tant que montagne. Il s'agit donc bien d'une application de la connaissance par les effets, connaissance nécessairement conditionnée par la position du sujet. Telle montagne n'aura pas le même visage suivant que l'on se place au Nord ou à l'Est de ses flancs, ne produira pas la même ombre sur le paysage suivant son volume et la saison, etc. De même, telle plaine sera différente si elle est envisagée depuis la plaine elle-même, où la visibilité est limitée, ou bien depuis une colline, une montagne, un avion, un satellite, etc. La position du sujet, son point de vue, est source autant que limite de la connaissance qu'il peut former du monde qui l'entoure.

le défaire. De fait, seuls les êtres humains qui auront vécu tel événement le considéreront comme un événement, au sens fort du terme, car ils auront vécu ses conséquences directes et la manière dont, entre eux, ils en auront parlé et se seront positionnés relativement à ce qui s'est passé.

La méthode de la vérité effective est donc une méthode perspectiviste, telle qu'on en trouvait déjà des traces dans la théorie d'Alberti²⁸ (lorsqu'il nomme le cadre du tableau « une fenêtre ouverte par laquelle on puisse regarder l'histoire »), et qu'on verra autrement développée par exemple chez Leibniz (dans la monadologie), Nietzsche (la volonté de vérité comprise comme volonté de puissance) ou encore chez Donna Haraway (le savoir situé). Ce qui est particulier à Machiavelli, c'est le vis-à-vis : il y a d'emblée au moins deux sujets, la plaine et la montagne, le peuple et le prince. Ces deux sujets s'entre-regardent, si bien que la capacité de connaître de l'un est conditionnée par celle de l'autre.

Passant de l'allégorie à la situation réelle, Machiavelli conclut que seul les princes peuvent bien connaître la nature des peuples, et que seuls les peuples peuvent bien connaître la nature des princes. L'hétéronomie est une condition nécessaire de la connaissance (il faut être différent du prince pour connaître le prince), mais il faut encore que cette extériorité soit *affectée* par ce qu'elle veut connaître (il faut faire partie du peuple gouverné par ce prince pour connaître ce dernier). Machiavelli use ici de déterminants indéfinis afin d'assurer la montée en généralité, mais cela ne doit pas nous voiler le fait que, à l'aune de sa méthode, seule une connaissance du particulier est possible : le prince de ce peuple peut seul bien connaître la nature de ce peuple, et vice versa.

« Utile à qui l'entend », cette connaissance est donc nécessairement ambiguë, pouvant être utilisée dans les deux sens. Une même chose sera vraie dans deux sens différents suivant qu'elle est utilisée par le peuple ou utilisée par le prince ; et ces deux sens vont s'enrichissant mutuellement au gré de leurs trajets d'une position à l'autre. Pour reprendre les termes de l'allégorie, on pourrait dire qu'on ne connaît bien la plaine qu'à condition de la connaître depuis la montagne, mais qu'il faut justement pouvoir prêter l'oreille à une personne vivant dans la plaine afin de comprendre comment la manière dont la montagne regarde la plaine conditionne la connaissance que la montagne peut avoir de la plaine. C'est donc en accord avec sa méthode que Machiavelli invite le prince qui le lit à le choisir, lui, un homme du peuple, pour conseiller : en tant qu'il est du peuple il est un conseiller utile précisément parce qu'il permet ce jeu dynamique de regards où la connaissance par les effets déploie tout son potentiel. N'avoir pour conseillers que des personnes habituées aux positions dirigeantes (qu'elles soient politiques ou économiques) reviendrait à l'inverse à se priver de la connaissance produite par l'altérité.

C'est d'autant plus vrai que tel prince, tel peuple en particulier, sont des natures changeantes : si bien que la connaissance qu'on peut en avoir doit être sans cesse réactualisée, réévaluée, au gré des circonstances et des événements. Il existe toujours une tension entre l'utilité pour les uns et pour les autres, donc aussi entre les connaissances que chacun peut en former.

3. La nature des princes, la nature des peuples

Qu'est-ce qu'un prince ? Le terme ne se limite pas chez Machiavelli à désigner l'appartenance à une lignée de sang royal, noblesse, dynastie, monarchie ou aristocratie, mais désigne toute personne ou groupe de personnes en position dirigeante. Cette extension nous permet de lire *Le Prince* en nous référant par exemple à un-e président-e, chef-fe d'entreprise, commandant-e d'équipage ou de troupes armées, leader charismatique ou religieux, ou encore à un gouvernement composé de plusieurs

²⁸ Dans le *De Pictura*, écrit en 1435.

personnes. Conceptuellement, le prince c'est la position dominante, c'est-à-dire celle où se manifeste le plus fort pouvoir d'agir au sein d'un corps social donné.

A partir d'une telle définition, on comprend aussi qu'un dirigeant quelconque cesse effectivement d'être *prince* à partir du moment où une autre partie du corps social serait devenue la détentrice du plus fort pouvoir d'agir : le dirigeant peut bien avoir une couronne sur la tête, s'il n'a pas le plus fort pouvoir d'agir il n'est plus vraiment prince. À l'inverse, on dit par exemple de Lorenzo de' Medici qu'il fut à Florence le prince *de facto* ("de fait" et non "de droit") pour signifier que, malgré qu'il n'ait eu aucun titre de noblesse à faire valoir, ni n'ait été élu, il occupa à Florence entre 1469 et 1492 la *position* du prince, de par le pouvoir de sa famille, ses ressources, son influence et ses qualités propres. Ce dont chacun put percevoir les effets.

Comment connaît-on un prince ? Tout prince, on l'a dit, est nécessairement prince d'un peuple, car son pouvoir n'existe qu'en tant que pouvoir exercé sur un peuple. Faisant partie du peuple, on pourra dès lors connaître le prince à travers les effets que son pouvoir produit sur nous. Ces effets se lisent en premier lieu dans l'acceptation ou le rejet qu'un peuple manifeste à son égard. Pour en parler, Machiavelli envisage plusieurs affects (l'amour, la peur, la haine) qui permettent d'évaluer le lien qui unit un groupe humain à son instance dirigeante. Les effets produits par le prince se lisent en second lieu dans la manière dont les décisions d'un prince impactent la vie d'un peuple : un peuple les ressentira et les interprétera, soit en bien (amélioration de ses conditions de vie et sentiment de liberté), soit en mal (détérioration de ses conditions de vie et sentiment d'oppression). Dans le cas d'un dirigeant politique – ou plus largement d'un gouvernement – de telles décisions se manifestent typiquement par la création ou l'abrogation de lois, d'impôts, de subventions, de règles administratives, etc. ; elles se manifestent aussi par l'organisation des forces productives au sein de la société, l'allocation des budgets, ce qu'on va faire et produire, comment, dans quel but ; elles se manifestent enfin par les relations avec l'extérieur, la diplomatie, les relations géopolitiques et commerciales, les conflits ouverts ou latents avec d'autres puissances, toutes choses qui impacteront directement et indirectement la vie du peuple, à court, moyen et long terme.

Qu'est-ce qu'un peuple ? De même qu'on a dit du prince qu'il n'est prince qu'aussi longtemps qu'il détient le plus fort pouvoir d'agir dans un corps social donné, de même un peuple n'est un peuple qu'aussi longtemps que ses membres se reconnaissent comme appartenant à une même communauté. Il s'agit à nouveau de penser en terme de vérité effective : un peuple, c'est un ensemble de personnes qui produisent les unes sur les autres certains effets qui les tiennent rassemblées. Ce n'est donc pas une question de nombre, mais de manière de vivre et d'intersubjectivité.

Dans les premiers chapitres du *Prince*, Machiavelli insiste sur trois éléments : la langue, les coutumes et les institutions. Il s'agit là d'autant de manières de vivre qui, continuées à travers le temps, produisent l'identité d'un peuple, c'est-à-dire l'entre-reconnaissance de ses membres comme appartenant à une même *communauté effective* : on parle la ou les mêmes langues, on partage la même vie de tous les jours, on évolue dans le même ordre social. Qu'on y collabore activement ou qu'on en subisse les effets, un groupe d'êtres humains constitue un peuple aussi longtemps qu'ils sont pris dans une même histoire.

Outre la langue, les coutumes et les institutions, parlons brièvement du lieu, ville ou pays. Le désir de protéger, d'aménager et d'embellir le lieu où il vit et sa manière d'y vivre, est constitutif d'un peuple. Or si exister en un lieu est une condition nécessaire à la vie humaine, il ne peut pas y avoir de peuple si

cette existence ne se poursuit pas à travers le temps. Dans ses *Histoires florentines* (1525), Machiavelli dépeint ainsi les mouvements sociaux qui ont agité la ville de Florence au fil des siècles : on y retrouve les différentes corporations de marchands, d'artisans et de banquiers, chacune avec ses intérêts propres ; on y retrouve les jeux d'alliance et les conflits entre les grandes familles, ainsi qu'avec les villes voisines, Sienne, Prato, Pistoia, Milan. On y entend la fierté de l'auteur à l'égard de sa ville et son amour de la liberté. Tout ceci, qui constitue l'*histoire* de Florence, nous permet de comprendre qu'un peuple n'existe jamais ni a priori ni une fois pour toute. Il est un *développement*. Si un prince veut pouvoir le gouverner, la connaissance qu'il peut en acquérir comme d'une communauté effective est de première importance.

4. Il popolo e i grandi

Pour comprendre la complexité des relations entre prince et peuple, en particulier à la Renaissance mais pas seulement, deux éléments supplémentaires doivent être pris en compte : la division du corps social entre le peuple et les grands, et le rôle que joue la religion.

Les gens rassemblés dans un corps social ne sont jamais égaux de facto (ils peuvent l'être *de jure*, c'est-à-dire égaux en droits/devant la loi, du moins en théorie), parce que chaque personne naît avec des capacités différentes, dans une famille différente, etc. Or cette inégalité de chaque vie humaine est renforcée par certaines normes sociales, qu'il s'agisse du droit d'héritage, des lois relatives à la propriété ou encore à la répartition du pouvoir entre hommes et femmes, citoyens et étrangers, etc. C'est ce qu'exprime Machiavelli lorsqu'il utilise la métaphore du *corps* pour décrire la société.

Revenons brièvement sur cette idée. Au chapitre III, Machiavelli écrit que lorsque des Etats acquis s'ajoutent à un Etat ancien, le prince doit faire en sorte que son « ancien principat ne forme avec eux qu'un seul corps » (« *diventa con loro il principato antiquo tutto uno corpo* »). L'expression *tout un corps* indique bien l'idée d'une intégration, à laquelle Machiavelli pense qu'il faut procéder organiquement, en faisant disparaître le prince précédent ainsi que sa lignée, afin que la nouvelle *tête* soit mieux acceptée, et sans changer dans l'immédiat les lois et les impôts, afin que le changement de *tête* puisse se produire dans des conditions stables. Si par ailleurs un Etat acquis « présente des dissemblances » dans la langue, les coutumes et les institutions, il préconise au prince soit d'aller y habiter, afin de faire reconnaître la nouvelle *tête* (par l'amour et la peur), soit d'y envoyer des colonies qui agiront comme des « entraves » sur cet Etat. Il est enfin nécessaire, écrit-il, soit d'anéantir soit de flatter, afin de ne pas avoir à craindre de vengeance d'une part, et mettre de son côté des membres (dignitaires, marchands, corporations, populations, etc.) de cet Etat d'autre part. Synthétisons en disant que le sang est ici le maître-élément sur lequel agir : il faut bien le verser, mais aussi bien le faire circuler, le *bien* étant ici relatif au but du prince (gouverner et maintenir). Ne pas faire couler le sang pour rien ; si on doit le faire couler, le faire couler de manière décisive ; entraver le flux du sang pour qu'il n'alimente pas certains organes que l'on veut éliminer ; le faire circuler pour qu'il continue d'alimenter le corps social ; le rediriger dans les nouvelles institutions que l'on veut mettre en place. La métaphore anatomique du flux sanguin répond par ailleurs à la métaphore géographique des rivières utilisées par Machiavelli au chapitre XXV pour parler de la Fortune.

Tout, en politique, est-il donc affaire de flux ? Flux d'affects (amour, crainte, peur), flux du sang versé/entravé/orienté, flux d'approvisionnement entre la *città* et son *contado*, flux d'argent entre le prince et les banquiers, flux de marchandises, flux de soldats, flux de connaissances aussi.

C'est bien la compréhension qui se dégage du chapitre IX, lorsque Machiavelli aborde la manière dont le corps social se partage entre deux humeurs qu'il appelle « le peuple » et « les grands ». Pour introduire sa réflexion sur la principauté civile, il va utiliser cette métaphore en vue de penser comment un Etat dont le prince est porté au pouvoir par le peuple au sens large, mais au sein du peuple soit par l'une soit par l'autre de ces deux humeurs, peut se maintenir.

Le terme « humeur » renvoie à la théorie médicale d'Hippocrate, célèbre médecin grec du 5^{ème} siècle AEC. Selon cette théorie, le corps humain est en bonne santé lorsque les quatre humeurs qui le composent coexistent en équilibre. Tout déséquilibre mineur sera cause de « saute d'humeur », et tout déséquilibre majeur présentera une menace pour la santé. Lorsque Machiavelli parle de deux humeurs, le lecteur de la Renaissance comprend donc immédiatement qu'il doit être question d'équilibrer les humeurs en question, tout déséquilibre pouvant s'avérer funeste.

Le terme « grands » (« *i grandi* ») désigne les personnes disposant d'un certain pouvoir, que ce pouvoir leur vienne de titres de noblesse, de terres, de ressources, ou des personnes qu'ils ont sous leurs ordres. Le terme « peuple » (« *il popolo* ») – qu'il ne faut pas confondre avec le peuple compris comme ensemble du corps social – désigne quant à lui les personnes qui n'exercent de pouvoir que sur leur propre personne, au sein de leur famille et de leur activité.

Cette distinction n'est pas sans rappeler celle que fera Marx trois siècles plus tard, entre bourgeoisie et prolétariat, quoique ces concepts ne soient pas superposables (quant au mode de production féodal qui domine à la Renaissance, il n'est pas apte à saisir cette configuration dans laquelle le pouvoir de l'argent prend un ascendant certain). L'avènement du capitalisme décrit par Marx énonce un changement dans la distribution du pouvoir au sein du corps social : dans le capitalisme, le gouvernement est systématiquement du côté des grands (les bourgeois, propriétaires des moyens de production), et travaille avec ces derniers pour aliéner et exploiter le peuple. Tel n'est pas nécessairement le cas du temps de Machiavelli, pour qui le gouvernement d'une principauté civile peut être issu soit du peuple, soit des grands. La vision de Machiavelli inclut donc d'un côté celle de Marx, en comprenant le capitalisme comme une possibilité historiquement déterminée dans laquelle le corps social serait déséquilibré en faveur des grands. De l'autre côté, Machiavelli ne se livrant pas à une analyse systématique des rapports de production, sa théorie des humeurs ne peut aboutir à la notion marxienne de classe.

Machiavelli distingue ces deux humeurs par le désir qui les définit : « le peuple désire ne pas être commandé ni opprimé par les grands » et « les grands désirent commander et opprimer le peuple ». La formule est lapidaire. Si les grands veulent commander et opprimer le peuple, c'est parce que s'y trouve la source et la preuve de leur pouvoir ; quant au peuple, s'il ne veut pas être opprimé ni commandé, c'est parce qu'il désire vivre selon son gré. Dans cette situation, il revient au gouvernement de maintenir un équilibre dynamique entre ces deux humeurs, dans la mesure où il reconnaît que toutes deux sont nécessaires au corps social. La visée de Machiavelli n'est pas ici prescriptive, il énonce plutôt un constat : dans une société, les personnes qui disposent de plus de pouvoir que les autres tendent à vouloir commander et opprimer ces dernières ; de cela il est nécessaire de tenir compte, tout comme du désir du peuple de vouloir vivre sans être opprimé ni commandé.

Une organisation est dès lors nécessaire pour équilibrer ces humeurs, et les faire servir au gouvernement et au maintien de l'Etat. Machiavelli énonce trois équilibres possibles : la *principat* (lorsqu'un prince, issu soit du peuple soit des grands, est à la tête de l'Etat), la *liberté* (c'est-à-dire l'Etat républicain où les différentes humeurs participent ensemble du gouvernement) et la *licence* (qui équivaut à une absence d'ordre social et donc au droit du plus fort). Cette classification demeure cependant théorique, puisqu'un corps social n'est jamais un ensemble parfaitement homogène et que les tensions qui le constituent évoluent nécessairement au fil du temps.

5. La religion et l'Eglise

Le second élément à prendre en compte pour saisir la complexité des relations entre prince et peuple est à la fois politique et apolitique, d'où la difficulté : il s'agit de la religion.

Nous parlerons ici principalement de la religion chrétienne, quoique le raisonnement de Machiavelli puisse s'appliquer à d'autres religions, voire à des croyances non-religieuses. Souvenons-nous par ailleurs qu'il faudra attendre le siècle des Lumières en Europe pour que l'on commence à parler d'une séparation de l'Etat et de l'Eglise²⁹ ; et de surcroît, que si une telle séparation peut être actée au niveau politique, elle ne l'est jamais complètement aux niveaux social et symbolique.

S'en tenant à la méthode de la vérité effective, Machiavelli ne se prononce pas sur la valeur de la religion chrétienne en elle-même. Ce qui l'intéresse, c'est de comprendre les effets que la religion peut avoir sur la conduite de l'Etat. Pour bien comprendre ce qui va suivre, nous différencierons donc la *religion* d'une part, comme ensemble de croyances et de pratiques, et l'*Eglise* d'autre part, comme institution dirigée par un pape et un clergé dont l'autorité et l'organisation produisent des effets déterminants. Cette autorité est tantôt spirituelle (dictant la morale que chaque croyant doit appliquer « en sa conscience »), tantôt temporelle (les lois ecclésiastiques ou étatiques, inspirées de la morale et que chaque croyant/citoyen doit respecter).

Du temps de Machiavel, la situation est des plus singulières. L'élection d'Alexandre Borgia, qui devient pape sous le nom d'Alexandre VI en 1492, met le feu aux poudres, tant sa vie privée et ses ambitions vont à l'encontre de la morale chrétienne (il a des enfants, est avide de pouvoir, etc.). Il se produit dès lors en Italie une nouvelle scission entre pro- et antipapistes, qui se manifeste à Florence par l'autorité spirituelle grandissante d'un moine dominicain réformateur, Savonarole, qui y dirigera une République théocratique de 1494 à 1498, date à laquelle il fut brûlé vif sur la place de la Seigneurie. Sa mort avait été exigée par Alexandre VI après que Savonarole eût refusé de reconnaître son autorité : sous peine d'envoyer ses armées sur Florence, le pape mit la pression sur les Florentins afin qu'ils exécutent le moine et, au terme de nombreuses péripéties, il eut gain de cause. En 1498, Florence revient ainsi dans le giron de l'Eglise de Rome, sans pour autant perdre l'esprit de rébellion qui y avait soufflé quatre années durant. En 1498 naît la République de Florence, qui durera jusqu'au retour au pouvoir des Médicis en 1512, soutenus par un autre pape, Jules II. Quelques années plus tard, c'est Giovanni de' Medici qui deviendra pape à son tour sous le nom de Léon X...

Pourquoi Florence est-elle une pièce si importante dans le jeu politique de l'Eglise ? En raison de sa situation géographique et parce que, des siècles durant, elle fut un lieu important du christianisme. On

²⁹ Dante, dans son *De Monarchia*, esquissera une telle séparation, qui a peut-être influencé Machiavelli.

pensera à la cathédrale Santa Maria del Fiore, dont le dôme – une prouesse architecturale – fut achevé en 1436 sous la direction de Brunelleschi. On pensera aux nombreux couvents et institutions religieuses qui participent de la vie sociale de la cité, ainsi qu'à son effervescence intellectuelle. On pensera aussi au concile œcuménique qui se tint à Florence en 1439, visant à unifier l'Église byzantine et l'Église de Rome. Or, si un peuple se constitue à travers sa langue, ses coutumes et ses institutions, l'on peut bien dire de la religion chrétienne qu'elle est les trois à la fois. D'où qu'il y ait nécessité d'en tenir compte, pour tout prince, qu'il soit croyant ou non.

Comment Machiavelli aborde-t-il la question ? Prenons l'exemple du « droit divin » d'un prince à gouverner – lorsque, couronné par un pape, un prince pouvait prétendre gouverner au nom de Dieu – en partant non pas de la légitimité ou non d'un tel droit, mais de ses effets. Comment un tel droit est-il effectif ? Il ne peut l'être que si la croyance en sa légitimité est assurée : si un peuple ne croit ni en Dieu ni à l'autorité du pape, le droit divin ne vaut rien ; s'il croit à l'un et à l'autre, il vaut beaucoup, parce que l'effet d'adhésion engendré par la croyance confèrera au prince une autorité symbolique indéniable. C'est donc en ce sens qu'il faut comprendre, au chapitre XI, la référence à l'ancienneté des institutions religieuses : elles font si bien partie du mode de vie de la population qu'elles exercent un fort effet structurant sur la société dans son ensemble. Le prince peut s'appuyer sur cet effet, et difficilement aller contre lui.

Machiavelli propose donc de la religion une vision pragmatique : si un peuple est croyant, il faut en tenir compte, et même en tirer parti, puisque cela fait partie du domaine de ce qui peut produire des effets. Quant à l'Église de Rome, la prudence invite à s'y référer – en s'écartant de la croyance religieuse – comme à un type d'Etat, qu'il nomme *principauté ecclésiastique*. Machiavelli ne manque d'ailleurs pas d'être critique à l'égard de Rome, estimant que la soif de pouvoir de l'Église a empêché les principautés italiennes de s'unir. Mais il est également critique à l'égard des dites principautés, coupables d'avoir laissé l'Église gagner en puissance sans tenter de contenir ses ambitions. Or c'est bien du fait que l'Église de Rome a autorité non seulement sur ses propres Etats mais aussi sur la religion qu'elle doit être ménagée. Comme l'a montré la mort de Savonarole, son emprise s'étend au-delà des frontières physiques, effet de son pouvoir moral et symbolique.

6. La dis/simulation, l'écart et la ruse

La connaissance par les effets enseigne l'action par les effets. Or l'apparence d'une action produit un effet, qui peut être, suivant les cas, préférable à l'effet de l'action réellement accomplie. On l'a vu, c'est l'une des originalités de Machiavel que d'avoir pensé l'exercice du pouvoir politique en termes d'effets et non de modèles normatifs. Il en tire toutes les conséquences lorsqu'il considère que les modèles peuvent être intégrés à des stratégies politiques sans être définis comme buts, mais utilisés comme moyens, sous certaines conditions.

Machiavel se distancie encore une fois de l'humanisme de son époque à travers cette requalification des fins idéales en moyens, pouvant servir aussi bien dans le discours idéologique que dans l'organisation sociale. Prenons en exemple la religion dont nous venons de discuter. Si un prince s'arrange pour paraître un bon croyant, le peuple, s'il est croyant, se sentira davantage disposé à le suivre, à l'écouter et à lui obéir ; mais le prince n'a pas besoin pour cela d'être un bon croyant, il a seulement besoin qu'on le croie

tel (l'effet d'apparence n'étant performatif qu'à la condition qu'on croie voir dans l'apparence la chose même, à tort ou à raison). On dira d'une telle manœuvre qu'elle est malhonnête, puisqu'un tel prince mentira sur sa propre personne ; mais Machiavelli demande alors : qu'est-ce qui vaut le mieux, entre un prince menteur qui gère efficacement l'Etat sans être un bon croyant, et un prince honnête qui mène l'Etat à sa ruine en raison même du fait qu'il est un bon croyant et applique sa religion à la lettre ? C'est ici qu'intervient la fameuse phrase du chapitre XV : « Aussi est-il nécessaire à un prince, s'il veut se maintenir, d'apprendre à pouvoir ne pas être bon, et d'en user et de n'en user pas selon la nécessité. »

La difficulté est donc double : d'un côté, Machiavelli invite le prince à s'écarter des modèles normatifs lorsque nécessaire, car, étant sur certains points irréalistes, appliquer ces modèles à la lettre engendrerait des effets nuisibles pour le gouvernement et le maintien de l'Etat ; de l'autre, dans une société qui entretient certaines croyances en des modèles normatifs, le prince peut beaucoup gagner à paraître en incarnant les qualités positives (les « vertus ») et à s'écarter des qualités négatives (les « vices »), afin d'assurer la cohésion sociale et justifier sa position dirigeante. Il ne s'agit pas moins d'un mensonge, mais un mensonge justifié parce qu'il est au service de l'utilité politique, conditionné par la nécessité ; il ne s'agit pas moins d'un mensonge, mais dont la charge morale est neutralisée parce qu'il est saisi à l'aune des effets politiques qu'il peut produire.

La politique par les effets nous amène ainsi à la question de la *ruse*, qui consiste à opérer en s'appuyant sur les croyances d'autrui (il s'agit littéralement d'agir sur les *cerveaux*, « *con l'astuzia aggirare e cervelli delli uomini* », ch. XVIII, autrement dit de faire tourner les têtes). Si la ruse, apparentée au mensonge, est condamnée par la morale, il n'y a ruse effective que lorsqu'elle parvient à faire croire qu'elle n'est pas ce qu'elle est.

On pourrait aller plus loin et demander : est-ce que la morale, comme le suggérerait Nietzsche, ne serait qu'une forme de ruse des instincts, une ruse particulièrement spécialisée ? Ou est-ce que la ruse, comme le suggérerait la religion chrétienne, est la voie que prennent les esprits séduits par le Mal ? Qu'importe pour Machiavelli : la ruse peut être efficace, et celui qui refuse de ruser risque d'un côté de tomber dans les pièges de ses adversaires, de l'autre de perdre un avantage crucial et ainsi de nuire au gouvernement et au maintien de l'Etat. Il est donc nécessaire d'apprendre à se départir des modèles normatifs afin que nos adversaires ne les utilisent pas contre nous à notre insu, et afin de pouvoir utiliser les leurs contre eux si cela devait s'avérer nécessaire.

Au chapitre XVIII, après avoir démontré l'utilité de savoir être rusé comme un renard, Machiavelli écrit : « Mais cette nature, il est nécessaire de savoir bien la colorer et d'être un grand simulateur et dissimulateur ; et les hommes sont si simples, et ils obéissent tant aux nécessités présentes que celui qui trompe trouvera toujours qui se laissera tromper. » Machiavelli enchaîne alors sur l'exemple du pape Alexandre VI, qui n'aurait rien fait d'autre toute sa vie que de tromper (« *ingannare* »). Mais arrêtons-nous sur l'expression qu'il vient d'utiliser : *simuler et dissimuler*, probablement reprise, et cela est significatif, de l'écrivain romain Salluste³⁰. Que veut dire simuler ? Produire une impression semblable à

³⁰ Dans *La Conjuration de Catilina* (43 AEC), décrivant la tentative de prise de pouvoir de la République romaine par le politicien éponyme, Salluste dresse au chapitre 5 le portrait de Catilina : « *subdolos, varius, cujuslibet rei simulator ac dissimulator* ». Traduction : « esprit audacieux, rusé, fécond en ressources, capable de toute feindre et de tout dissimuler ». Il est intéressant de noter que Machiavelli, dans ce chapitre, s'éloigne d'autant plus du modèle normatif chrétien qu'il se rapproche de la tradition romaine (entre Salluste et Cicéron). Faut-il rappeler la préférence de Machiavelli pour le gouvernement républicain ? Mais même un tel gouvernement devrait être capable de ruser, à la hauteur de ces maîtres renards qu'ont été Catilina et Cesare Borgia.

ce que l'on veut faire paraître. Et dissimuler ? À l'inverse, produire une impression qui soit dissemblable de ce que l'on est. Les deux vont donc nécessairement de pair : si l'on veut faire paraître ce que l'on n'est pas, on doit en même temps faire disparaître ce que l'on est.

Ce jeu du cacher/montrez, Machiavelli ne l'a donc pas inventé mais le reprend à une tradition politique tournée vers l'action, à des pratiques anciennes concernant en particulier la chasse et la guerre : c'est l'art du camouflage. Les humains ont de tout temps été stupéfiés par la capacité de certains animaux, insectes, plantes, à prendre l'apparence d'éléments de leurs milieux naturels afin de disparaître aux yeux de leurs prédateurs, ou à l'inverse afin de gagner un avantage décisif sur leurs proies. Or les êtres humains ne font pas autre chose lorsqu'ils cherchent à « se fondre dans la foule », ou à l'inverse à « se faire remarquer ». La chasse n'est plus littérale mais figurée par ces comportements codés au sein de ce milieu naturel qu'est la *vie en société*.

Autre exemple : on sait comment les architectes se positionnent en faveur de constructions qui se fondent dans l'environnement ou au contraire s'en démarquent. Autre exemple encore : des artistes et scientifiques ont collaboré à la création des tenues de camouflage utilisées par les militaires pour déployer leurs forces à l'insu de l'adversaire (et pour apprendre à déjouer le camouflage de l'adversaire il faut savoir en faire usage soi-même). Quel effet cherche-t-on à produire ? Question essentielle dans tous les arts, et en particulier dans les arts appliqués.

Il y a d'ailleurs ici – dans cette manière de comprendre l'être humain comme utilisant les mêmes ruses que l'on rencontre ailleurs dans la nature – un lien avec la figure du peintre dont nous avons traité plus haut. La ruse du peintre, c'est [1. simulation] de faire en sorte qu'une chose (son tableau) en paraisse une autre (le paysage qu'il peint), et [2. dissimulation] de faire passer tout le travail du peintre (l'observation, la réflexion, le choix des couleurs, les coups de pinceaux, les erreurs et les retouches) pour ce qu'il n'est pas (à la fin, le tableau se présente tout d'un bloc au spectateur, avec un caractère d'évidence). Tout se joue ainsi dans la transformation qui amène la matière de la peinture à devenir la matière du paysage... et c'est probablement ce qu'il faut entendre par le verbe « colorer » que Machiavelli utilise à plusieurs reprises. Dimension esthétique du politique, la dis/simulation est donc bien une technique au sens où les Grecs l'entendaient : à la fois « outil » et « art », moyen et fin, dans le sens où si elle sert une fin supérieure (le but n'est pas de produire un effet, mais de gouverner et de maintenir l'Etat), elle est aussi une fin en elle-même (le but est de produire une apparence suivie d'effet, c'est-à-dire dans laquelle on pourra croire).

La problématique de l'image projetée rappelle aussi l'allégorie de la caverne de Platon : pour Platon, les « rusés » ce sont les sophistes (les rhétoriciens professionnels) qui agitent les statuettes (et le langage) afin de projeter des ombres sur les parois de la caverne. Les philosophes, eux, cherchent à sortir de la caverne et à se libérer des ombres du faux. Or Machiavelli ne dit pas autre chose : il faut être capable de comprendre les choses par soi-même, afin de savoir quel genre d'ombres il conviendra de projeter par la suite et pour produire quels effets. Savoir quelles ombres projeter, tel est le travail de la *prudence*, notion qui exprime la nécessité d'une connaissance par les effets, d'une raison tournée vers la pratique. C'est alors qu'entre en jeu le travail de la ruse (« *astuzia* »), savoir-faire de la fabrication et de la projection des ombres.

Alors, s'il faut qu'un prince apprenne à utiliser cet art, ce n'est pas seulement pour représenter sa propre personne, « ses vertus et ses vices », mais aussi et surtout pour colorer ses actions en tant que prince, et en ceci l'art de la dis/simulation est nécessaire aussi bien au gouvernement d'une principauté

que d'une république, puisque la « coloration » des décisions et actions politiques joue un rôle précisément parce que l'enjeu en est le gouvernement d'un peuple. Actions et décisions sont enveloppées de discours ayant traits à des valeurs et à des aspirations, et ce faisant sont inscrites dans une *manière de faire* de la politique (« gouverner » c'est conduire d'une certaine manière, dans une certaine direction) et de se projeter en avant dans le temps (« maintenir » c'est envisager la situation à long terme). La matrice de ce langage politique est toujours la même : ce sont la langue, les coutumes et les institutions par lesquelles un peuple se forme en communauté effective. Si bien que le seul moyen de comprendre l'art politique c'est de se comprendre soi-même dans son mouvement : en effet tout le monde parle, tout le monde a des coutumes et tout le monde aspire à un certain ordre social, si bien que la politique est un domaine où tout est toujours déjà « coloré », produit et perçu à travers une certaine perspective — chose que l'on peut dire également de la nature.

La ruse nous renvoie ainsi au jeu de positions que nous avons analysé avec l'allégorie du peintre. Pratiquement, cela signifie que toute ruse doit être adaptée aux individus qu'elle est destinée à prendre au piège, en tenant compte du fait que « les hommes, *in universali*, jugent davantage avec les yeux qu'avec les mains, car il revient à tous de voir, à peu de sentir : chacun voit ce que tu parais être, peu sentent ce que tu es » (ch. XVIII). Nous comprenons que la dis/simulation, fonctionnant sur le plus grand nombre, peut certes échouer sur un nombre restreint d'individus (qui verraient la tromperie pour ce qu'elle est), sans pour autant impacter le succès d'un gouvernement à « tourner les cerveaux » à son avantage. Il y aura dès lors en chaque dis/simulation un seuil critique à atteindre, où le sentir échappe des mains du plus grand nombre, et où le domaine du visible est conquis. Or qu'est-ce que ce visible sinon le domaine des idées normatives ? Et qu'est-ce que le sentir sinon la connaissance par les effets ? Pour Machiavelli, les êtres humains – spécialement en groupe – se laissent séduire par des idées d'apparence simple et évidente, des idées qui rassemblent, mais des idées que le réel déborde sans cesse en complexité et en diversité.

Terminons cette réflexion par poser la question suivante : peut-on se passer de la ruse, peut-on se passer de l'art de dis/simuler, et dire partout la vérité ? On sait que telle serait la position de Kant par exemple, dont l'impératif catégorique ne souffre aucune exception. On sait d'autre part à quel point est sensible cette question, à l'heure de la propagande et du marketing de masse, ainsi que de la mainmise de l'industrie et des Etats sur le big data. Ce qu'on a appelé *la gouvernance par les nombres* (cf. Michel Foucault, Gilles Deleuze, Alain Supiot) ne cesse de produire des dis/simulations qui s'adaptent à chaque individu, l'enfumant dans un réseau de stimulations qui capturent son attention à tout moment. Dans ce contexte, vouloir se libérer des faux-semblants et sortir de la caverne s'apparente à ce désir du peuple de ne pas être opprimé ni commandé par les grands. Mais du côté des grands comme du côté du peuple, la matrice du langage politique demeure la même et chacun s'en sert en suivant son utilité. La vérité objective chère à Kant n'est nulle part en tant qu'absolu, mais partout en tant qu'effet.

7. Ma perché sono tristi

Les analyses que nous avons menées jusqu'ici nous ont montré en Machiavelli un penseur du réel, connaissable d'après ses effets ; un penseur pragmatique, dont l'apport concernant la philosophie politique doit beaucoup à l'écart qu'il juge nécessaire d'adopter à l'égard des modèles normatifs ; un penseur de la nature enfin, en ce qu'il n'hésite pas à utiliser des métaphores animales pour parler de

l'action politique, et un penseur matérialiste qui évalue les croyances, populaires et religieuses, en fonction de leurs résultats concrets. Nous allons à présent nous intéresser à son anthropologie, puis à la pensée opérative du couple vertu-fortuna.

Qu'en est-il de l'être humain ? Machiavelli peut donner de prime abord l'impression d'être un pessimiste, par exemple quand il écrit au chapitre XV : « Et je sais que chacun confessera que ce serait chose très louable que l'on trouvât un prince ayant, parmi toutes les qualités susdites, celles qui sont tenues pour bonnes. Mais comme on ne peut les avoir ni les observer entièrement, car les conditions humaines ne le permettent pas, il lui est nécessaire d'être assez prudent pour savoir fuir l'infamie de celles qui lui ôteraient son Etat et, quant à celles qui ne le lui ôtent pas, pour savoir s'en garder, si cela lui est possible ; mais s'il ne le peut pas, il peut s'y laisser aller avec moins d'égards. » Tout comme il nous invitait à bien user de l'écart vis-à-vis des modèles normatifs, il nous invite à ne pas idéaliser la nature humaine, considérant comme impossible qu'une personne puisse posséder toutes les qualités positives. Plutôt que de pessimisme, on parlera de réalisme, d'ailleurs prophylactique en ceci qu'il doit aussi permettre de ne pas se laisser abuser par un prince qui prétendrait posséder toutes les qualités positives (forcément un menteur, puisque cela est impossible, et un mauvais menteur de surcroît, puisqu'il croit pouvoir nous faire croire une chose impossible). Machiavelli ici ne fait que reprendre les fameuses inscriptions grecques et latines invitant à la connaissance de soi-même, et dont la signification porte sur la finitude de la vie humaine : les dieux sont peut-être éternels et parfaits, pas les êtres humains.

Il ne s'arrête pas là cependant. Au chapitre XVII, il écrit : « sur les humains, on peut dire ceci en général : ils sont ingrats, changeants, simulateurs et dissimulateurs, fuyards devant les dangers, avides au gain ; et tant que tu leur fais du bien, ils sont tout à toi, ils t'offrent leur sang, leurs biens, leur vie, leurs enfants, comme je l'ai dit ci-dessus, quand le besoin est éloigné : mais quand celui-ci s'approche de toi, ils font volte-face, et ce prince qui s'est en tout point fondé sur leurs paroles, se trouvant nu, sans autres préparatifs, va à sa ruine. » Ici sa position semble nettement pessimiste, dans la mesure où les humains sont dit ne pas posséder les qualités positives que la morale reconnaît généralement comme importantes : la gratitude, l'honneur, l'honnêteté, le courage, la modération. Ces qualités positives sont issues des modèles normatifs utilisés dans l'éducation aussi bien que dans la vie en société, où elles servent de mesure à l'action des uns et des autres. Machiavelli, non content de ne pas idéaliser l'être humain, le considère comme un être qui, s'il ne recevait pas d'éducation et s'il ne faisait pas l'expérience de la pression sociale, demeurerait, en toute innocence, éloigné des qualités positives que la société promet pour son propre bien. Tout être humain, dans la mesure où il fait partie d'une société, apprendra à mettre en œuvre ces qualités, mais celles-ci ne sont pas chez lui données toutes faites : elles dépendent d'une acculturation fondée sur l'utilité.

Ce qui nous amène à l'autre point essentiel de la citation ci-dessus : les humains changent en fonction des conditions de vie qu'ils rencontrent. Envers un prince qui peut dispenser l'abondance, ils sont prêts à donner beaucoup ; mais d'un prince qui se trouve dans le besoin, ils s'éloignent. Ils suivent ainsi, en chaque occasion, leur intérêt propre ; ce qui n'est pas sans nous rappeler la manière dont Machiavelli dit vouloir proposer une méthode « utile à qui l'entend » : il sait bien qu'on se servira de son petit livre de mille et une manières. Qu'on le lise parce qu'on fait partie du peuple pour se défendre contre les grands, ou qu'on le lise parce qu'on cherche à apprendre comment commander et opprimer le peuple, chaque lecteur se rêve d'être le prince, si ce n'est d'un royaume, d'un parti politique ou d'une entreprise, du moins de lui-même.

On finit par tout comprendre au chapitre XVIII, lorsque Machiavelli écrit que « dans les actions de tous les hommes, et surtout des princes, où il n'y a pas de tribunal auprès de qui réclamer, on regarde la fin. » La fin – c'est-à-dire ce qui est produit, le résultat d'une action – compte aux yeux des humains davantage que les moyens utilisés, parce que l'essentiel pour un être humain est de rester en vie. Si, à la fin d'une lutte acharnée, telle personne finit par s'en sortir, on reconnaîtra d'abord le fait qu'elle s'en soit sortie, pour ensuite éventuellement critiquer les moyens qu'elle a utilisés. Et si, à la fin d'une lutte acharnée, tel gouvernement finit par s'imposer, alors il y aura toujours une majorité de personnes pour se ranger derrière lui, parce que la majorité cherche avant tout une seule chose : sa propre utilité, c'est-à-dire en premier lieu sa survie.

Par conséquent, c'est dans les moments difficiles, lorsque la vie est en danger, que se révèle la nature humaine, et non dans les moments où la survie est assurée, puisqu'alors le jeu des apparences semble gagner en autonomie et se détacher de la nécessité. Lorsque notre vie est menacée (au sens propre ou au sens figuré), l'art de la dis/simulation (re)devient une nécessité naturelle. Les modèles normatifs (re)deviennent des moyens, et notre « imperfection » prend alors tout son sens, puisqu'elle est précisément ce qui fait de nous des êtres de mouvement, de changement, d'invention.

Le monde humain est compris par Machiavelli comme une continuation de la nature ; la nature est faite à ses yeux de rapports de force et de ruse ; et l'art de gouverner, se devant d'agir selon la nécessité, doit donc agir comme si, à chaque heure, la survie de l'Etat était en jeu. « Et si les hommes étaient tous bons, ce précepte [de ne pas tenir sa parole si cela doit s'avérer nécessaire] ne serait pas bon : mais parce qu'ils sont méchants et qu'ils ne l'observeraient pas à ton égard, toi tu n'as pas dès lors à l'observer avec eux ». Il s'agit encore une fois pour Machiavelli de *prudence* : envisager la survie comme condition première de toute politique doit permettre de ne pas commettre d'erreur dans notre évaluation des dangers et notre manière d'y répondre.

L'expression « mais parce qu'ils sont méchants » traduit l'italien « *ma perché sono tristi* », et la traduction fait débat. L'italien parlé à Florence en 1512 ne comprend pas le mot « *tristi* » dans le sens où l'on entend « méchanceté » : vouloir faire du mal intentionnellement. « *Tristi* » renvoie en fait à l'idée de *chute*. Les êtres humains sont des êtres qui tombent : ils sont nés, oui, mais le résultat nous le connaissons tous ; à partir de l'instant de notre conception, la vie va certes pouvoir naître et s'élever, mais la mort n'en demeure pas moins certaine. Deux rapprochements pourraient être faits : le premier avec la chute d'Adam et Eve dans la Bible, mais nous connaissons l'écart pratiqué par Machiavelli à l'égard de la religion. Le second, avec le livre qu'il avait intégralement recopié dans sa jeunesse, le *De rerum natura* de Lucrèce. La conception de la matière qu'y conçoit l'auteur, voisine de celle d'Aristote, indique « la chute en ligne droite qui emporte les atomes à travers le vide » (livre II). Il s'agirait donc ici d'une conception cosmologique, dont l'anthropologie de Machiavelli découlerait.

Les êtres humains ne seraient donc pas *méchant* ou *mauvais* dans un sens moral. Ils sont captifs du mouvement des atomes, de la vie qui nous mène à travers toutes sortes de circonstances dont nous ne décidons pas. L'erreur dans l'interprétation de l'anthropologie machiavélienne consisterait alors à penser sa description de la nature humaine en termes moraux, quand elle est pensée en termes d'effet : les humains, parce qu'ils sont si déterminés et si fragiles, font tout ce qu'ils peuvent pour rester en vie. C'est là ce qu'on observe. Ce qui ne veut pas dire qu'ils ne s'associeront pas, qu'ils ne formeront pas d'alliances, ce qui ne veut pas dire qu'ils ne sont pas capables d'amour ou de bienveillance ; mais simplement, qu'ils doivent toujours faire face au précipice, et que c'est dans ce face-à-face que se détermine *in fine* leur valeur.

8. Fortuna et virtù

Les humains font partie de la nature et de ses cycles qui s'enchaînent et s'enchaînent les uns dans les autres à la manière des sphères planétaires de la physique d'Aristote et de Ptolémée. Si dans leur vision la Terre se trouvait au centre du système solaire, on comprendra par analogie comment l'individu et les sociétés humaines sont concernées par ce que Machiavelli appelle « *la fortuna* » : nous sommes affectés par le monde qui change autour de nous.

Fortuna est ainsi un concept du devenir : « tout coule » disait Héraclite. Plus précisément, fortuna est un concept du mouvement de la nature : ainsi de la roue qu'elle fait tourner sans cesse, les yeux bandés, dans des représentations courantes à la Renaissance de cette déesse issue du panthéon grec et romain. Or concevoir ce mouvement comme cyclique, c'est aussi le comprendre comme un possible objet d'expérience, dans la mesure où s'y produiraient des récurrences. Deux questions se posent alors : comment anticiper ces tendances, et comment se positionner face à elles ?

Mais faisons tout d'abord un pas en arrière. Le premier visage sous lequel la fortune se présente à nous, c'est celui de l'imprédictibilité des événements, le devenir pur. Machiavelli écrit ainsi au chapitre XXV : « Et je la compare à l'un de ces fleuves furieux qui, lorsqu'ils se mettent en colère, inondent les plaines, ruinent édifices et arbres, arrachent la terre, d'un côté, la déposent, de l'autre : chacun s'enfuit devant eux, chacun cède à leur assaut, sans pouvoir, en aucun point, y faire obstacle. » C'est tout ce qui échappe à la maîtrise humaine. Mais la fortune est en vérité davantage qu'une personnification de l'imprévu, puisque ce qu'on désigne par ce concept c'est de l'imprévu au carré, de l'imprévu qui s'enchaîne à de l'imprévu et semble dès lors acquérir une vie propre, autonome. Les événements s'articulent selon des mouvements qui nous paraissent répondre à une certaine logique, mais dont nous ne savons cependant pas rendre compte, du moins pas entièrement.

Ce n'est que dans la manière dont elle nous affecte que les choses sont limpides. Lorsque Machiavelli perd son poste de secrétaire puis se voit soupçonné de comploter contre les Medici et souffre la torture, il décrit « une grande et continuelle malignité de fortune » (Lettre de dédicace). Lorsque Cesare Borgia perd la main à la mort de son père, mauvaise fortune encore (ch. VII), et ni dans un cas ni dans l'autre les agents ne peuvent être tenus entièrement responsables : il y a des moments où les événements ont raison de nous. Or en ceci que des événements nous affectent, ils nous deviennent circonstances : ils nous entourent et nous situent. La fortune s'impose à nous, et il ne reste plus dès lors qu'à appliquer la recette stoïcienne, établissant la distinction entre ce qui dépend de nous et ce qui n'en dépend pas³¹, afin de se lier derechef avec les événements qui ne dépendent pas de nous pour les faire nôtres, en les nommant du nom de « fortune ».

Cette appropriation subjective assure à l'agent son agentivité, qui dans la bouche de Machiavel a pour nom *virtù*. Ce n'est pas un mot évident pour nous aujourd'hui, puisqu'il est pris dans des échos qui le rapprochent tantôt de « vertu », c'est-à-dire les qualités morales positives dont mœurs et religions affublent l'être humain, ses actions, ses intentions ; tantôt de son origine latine, « vir » qui signifie homme, au masculin. Dans l'esprit de Machiavel, la virtù est bel et bien masculine, ce qui ne veut pas

³¹ Outre l'influence stoïcienne, on peut se référer également à ce fameux passage de Lucrèce. Après avoir évoqué la chute des atomes et le *clinamen*, il conclut : « Aussi faut-il accorder aux atomes la même propriété, et reconnaître qu'il existe en eux, outre les chocs et la pesanteur, une autre cause motrice, d'où provient en nous le pouvoir de la volonté, puisque, nous le voyons, de rien, rien ne peut naître. » (*De la nature*, livre II. Traduction d'Alfred Ernaut, Les Belles Lettres, Paris, 1947.)

dire qu'elle soit le seul apanage des hommes. L'exemple le plus fameux dans ses écrits, c'est Caterina Sforza, dont Machiavel fabule l'épisode de la jupe levée sur les murailles d'Imola³² : voilà une femme sans doute qui déborde de vertu. La vertu n'est donc pas relative au genre ni à la classe sociale, car il ne s'agit pas d'une qualité : c'est une mesure de l'intensité du face-à-face d'un être avec la nature des choses. Fortuna et virtù : les deux notions se comprennent ainsi en interdépendance. Si la fortune n'est pas la fortune de quelqu'un, elle n'est pas fortune, elle est simplement le cours des choses, la chute infinie de la matière aurait dit Lucrèce, ni positive, ni négative, ni neutre.

Il s'ensuit que la fortune n'est pas favorable ou défavorable en soi, mais seulement pour celle ou celui à qui elle se présente comme telle. De même, dans le cours ultérieur des événements, le malheur ou le bonheur des un-e-s entraînera des répercussions pour tant d'autres qui seront favorables ou défavorables à chaque fois de manière singulière. On pourrait dire que la fortune c'est du potentiel d'action en formation, c'est la dynamique de toutes les routes et de toutes les histoires, qui tantôt forment des avenues, tantôt des chemins escarpés, tantôt des carrefours, tantôt des voies sans issues. Car si sous son aspect concret la Fortune détermine une situation et éventuellement un point où faire levier (« l'occasion »), elle est aussi une formidable puissance imaginaire, où se trouve déterminée comment la narration peut faire naître du possible.

Machiavelli baigne dans la culture de la Renaissance florentine, il lit Dante, Boccaccio, Petrarca, il rencontre des princes, des rois, des cardinaux : il sait donc à quel point une bonne histoire peut mieux convaincre que les plus sûrs syllogismes. Soyez d'accord avec moi, ce qui m'est arrivé, dites-le que c'était vraiment pas de chance – ce qui présuppose une certaine expérience commune et fait signe vers une communauté à venir – et immédiatement vous voici de mon côté ; et c'est le côté du perdant certes mais un perdant d'autant plus prêt à se remettre en selle qu'il n'y a eu là ni faute, ni péché, ni faiblesse, seulement un *concours de circonstances*. À l'inverse, dites de quelqu'un qu'il a eu la chance de son côté, que la fortune lui a souri, et vous verrez tout le monde accourir, pour le célébrer et peut-être pour baigner quelques orteils à son tour dans cette souriante rivière. Car sans doute, comme toutes les choses invisibles, on peut penser de la fortune qu'elle est contagieuse.

La Fortune produit ainsi une forme d'égalité : face à ce qui ne dépend pas de nous, nous sommes égaux, non seulement car nous n'en décidons pas, mais encore parce que la fortune prend l'ascendant sur toutes les inégalités, à commencer par la naissance et la richesse qui conduisent certains individus à en gouverner d'autres. L'homme d'affaire le plus riche peut tout perdre sur un mauvais placement, le roi le plus puissant peut mourir d'une intoxication alimentaire, tandis qu'à l'inverse, parce qu'il se trouve à un certain endroit à un certain moment, n'importe qui peut soudain devenir riche, puissant, heureux, etc. Néanmoins, la Fortune n'est pas l'anarchie. Car si d'un côté elle ébranle et relativise la position des princes, d'un autre elle n'intervient pas pour établir l'égalité (ce n'est pas la Providence). C'est en tant qu'elle est l'ordre des choses qui ne dépendent pas de nous qu'elle nous fait tous égaux ; mais en ce qui concerne celles qui dépendent de nous, elle reste muette. De fait, lorsque nous n'avons personne à convaincre de notre bonne histoire, lorsque c'est seulement à nous-même que nous la racontons, la fortune ne nous donnera jamais tort et toujours nous pourrions nous croire lié à elle par un lien singulier et privilégié, dans la chance ou dans la malchance. Machiavelli le poète, l'écrivain de pièces de théâtre, le sait bien : notre pouvoir de fabulation nous fait l'égal de Dieu.

³² Sur les différentes versions de ce récit écrites par Machiavelli, cf. l'article de Julia L. Hairston, [Skirting the issue, Machiavelli's Caterina Sforza](#), 2000.

Mais en tant qu'homme et homme politique, il sait que le domaine des choses qui dépendent de nous, qui est proprement le domaine de la vertu, n'est pas donné une fois pour toutes. Susceptible de croître comme de décroître, la vertu est un muscle, elle s'exerce, et s'exerce en sa tension essentielle qui la met aux prises avec la fortune. Encore une fois, pas de vertu sans le face-à-face avec fortuna, lequel ne peut avoir lieu que dans l'action. Machiavelli ne dit pas autre chose lorsqu'il insiste pour que le prince emploie ses armes propres, et non des mercenaires ou les armées d'autres Etats. Au chapitre XIII, il écrit : « Et si l'on considère la première cause de la ruine de l'Empire romain, on constatera que cela a consisté seulement à prendre des Goths à sa solde : en effet, c'est à partir de ce début-là que les forces de l'Empire commencèrent à perdre de leur nerf ; et toute la vertu [virtù] qui le quittait, elle se donnait à eux. » Un transfert s'effectue : les soldats romains cessent de s'exercer à la guerre tandis que les Goths s'y exercent de plus en plus. Au contact de la fortune rencontrée lors de leurs campagnes, ils acquièrent de l'expérience et exercent ce muscle qui n'a d'utilité qu'à tirer le meilleur parti possible de circonstances favorables comme défavorables (et la même chose ne peut-il être dit de l'éducation, du milieu familial dans lequel nous grandissons, et qui nous prépare, de mille manières différentes, à faire nôtres nos circonstances, ou au contraire à les subir ? N'y a-t-il pas dans ce passage de Machiavelli une préfiguration de la reproduction sociale envisagée par Bourdieu, et de son effet sur le positionnement psychique des individus face à eux-mêmes et face à la société ?). Exercer sa vertu, c'est être préparé à se montrer décisif, c'est être en pouvoir d'agir. C'est chevaucher les rivières furieuses, si possible tout à la fois prudent face aux queues de poisson du sort qui peuvent se produire à tout moment.

C'est pour cela que Machiavelli se méfie encore de « l'image des choses » et du gouvernement tel qu'il « devrait être » (ch. XV), leur préférant la vérité effective : car on se laisse facilement prendre au piège de sa propre histoire, et car une fois le sillon tracé, une fois l'habitude prise, il est difficile de changer de cap, et au lieu de sortir de l'ornière on s'y laisse glisser jusqu'à sa ruine, persuadé qu'au bout du tunnel se trouve la lumière promise par les poètes, comme Dante, et par les philosophes, comme Platon, qui croient que la réalité peut prendre la forme de notre désir de justice.

Comment Machiavelli nous dit-il de nous positionner face à la fortune ? Citons longuement le chapitre XXV : « Je n'ignore pas que beaucoup ont été et sont d'opinion que les choses du monde sont gouvernées de telle façon, par la fortune et par Dieu, que les hommes, avec leur prudence, ne peuvent les corriger, ni d'ailleurs y trouver aucun remède ; et c'est pourquoi ils pourraient estimer qu'il n'y a pas à se donner du mal dans les choses mais à se laisser gouverner par le sort. [...] Néanmoins, pour que notre libre arbitre ne soit pas éteint, j'estime qu'il peut être vrai que la fortune soit l'arbitre de la moitié de nos actions, mais qu'ainsi elle nous laisse gouverner l'autre moitié, ou à peu près. » Cette prise de position contre le fatalisme fait écho à beaucoup d'autres, de la charge de Maïmonide contre l'astrologie, à celle de Voltaire contre le meilleur des mondes leibnizien. Selon son habitude, Machiavelli ne théorise pas le libre arbitre. Sa posture philosophique est tournée vers l'action : dans la mesure où quelque chose dépend de nous, il nous revient de nous y exercer, afin de faire grandir si possible le domaine où notre vertu peut atteindre. La tournure qu'emploie Machiavelli montre bien d'ailleurs qu'il n'émet pas un jugement péremptoire, mais propose une approche qu'on qualifierait volontiers de performative : on ne sait pas, au juste, à quelle part de nos actions commande la fortune, mais pour que « notre libre arbitre ne soit pas éteint », mieux vaut pour nous penser qu'elle n'est maître que de la moitié, et qu'ainsi, il nous est possible d'être à la hauteur des circonstances, de les rencontrer d'égal à égal. La moitié, « ou à peu près » (« *o quasi* ») : phrase d'une extraordinaire désinvolture qui donne à voir comment l'essentiel n'est

guère dans une querelle quant à l'exacte proportion de notre pouvoir d'agir relativement aux forces qui nous entourent, mais dans l'intensité que nous mettons à faire l'exercice de ce pouvoir.

Cela s'applique au gouvernement de l'Etat et des armées, comme cela s'applique à l'attitude du prince envers ses sujets, alliés, ennemis, comme cela s'applique à la manière dont chacune et chacun est l'agent-e de sa propre histoire. Lorsque le jeu aura été joué, on évaluera la situation à l'aune de la vérité effective : « et dans les actions de tous les hommes, et surtout des princes, où il n'y a pas de tribunal auprès de qui réclamer, on regarde la fin. » (ch. XVIII) Mais en attendant, dans l'interstice ouvert par l'action, tant que l'issue n'est pas décidée, on s'en tiendra à cette formule : nous avons au moins 50% de chance de l'emporter, ce qui d'un côté est encourageant et de l'autre pousse à la prudence. Cependant, même si nous faisons un usage prudent et décisif des cartes que nous avons en main, certains jours ce sera 10/90, d'autres jours 75/25, puisque la fortune est variable.

Et Machiavelli, dans un passage du chapitre XXV célèbre pour sa misogynie, de comparer la fortune à une femme : *la donna è mobile*, pourrait-on dire en reprenant l'air célèbre de *Rigoletto*, l'opéra de Verdi. Il écrit : « Moi, j'estime quand même qu'il vaut mieux être impétueux que circonspect, car la fortune est femme et il est nécessaire, si l'on veut la culbuter, de la battre et de la frapper. Et l'on voit qu'elle se laisse vaincre par ces hommes-là plutôt que par ceux qui procèdent avec froideur : et c'est pourquoi, toujours, comme c'est une femme, elle est l'amie des jeunes gens parce qu'ils sont moins circonspects, plus fougueux et mettent plus d'audace à la commander. » À une vertu mâle répond une fortuna femelle, selon le vieux cliché viriliste qui fait de la nature une entité féminine, changeante, que l'homme doit soumettre afin de lui donner « forme ». Ici, et quoique l'on puisse déconstruire ces notions, l'homme d'action machiavélien appartient au paradigme patriarcal.

Parlant de Moïse, Cyrus, Romulus, Thésée « et d'autres semblables » figures héroïques masculines, Machiavelli écrit au chapitre VI : « Et, si on examine leurs actions et leur vie, on ne voit pas qu'ils aient reçu rien d'autre de la fortune que l'occasion, qui leur donna la matière pour pouvoir y introduire cette forme qui leur parut bonne : et, sans cette occasion, la vertu de leur esprit se serait éteinte et, sans cette vertu, l'occasion serait venue en vain. » Outre la faute logique – puisqu'en l'absence d'agent il ne peut exister d'occasion – on voit bien dans ce passage comment la métaphore sexuelle réduit la part féminine à la passivité de la « matière ». Or tantôt Machiavelli fait-il de la fortune cette simple pourvoyeuse d'occasion, tantôt il en fait la figure d'une nature destructrice que rien n'arrête. C'est à cette ambiguïté que nous allons nous intéresser pour conclure.

Dans le cas des figures d'hommes civilisateurs qu'on vient de citer, la dynamique – réelle ou fantasmée – donne l'agent pour vainqueur de la fortune, tant sa vertu domine le rapport de force. Mais dans le cas de la « longue et continuelle malignité de fortune » qu'évoque Machiavelli à la fin de sa lettre de dédicace, c'est à l'inverse la fortune qui a vaincu, et l'homme, défait, qui demande grâce, en se soumettant au prince. Se soumettant, il renverse la dynamique en devenant lui-même passif, il se mélange à la fortune et se présente au prince comme une possible occasion à saisir.

Sans doute Machiavelli a-t-il bien compris la leçon de la fortune, en ce sens que tout au long de cette lettre, comme tout au long du livre, il ne cesse de changer de posture, dans cette dynamique positionnelle que nous avons décrit plus haut. Variable donc.

Car l'essentiel est bien dans la dynamique : « Sans aucun doute, les princes deviennent grands quand ils surmontent les difficultés et les oppositions que l'on dresse contre eux ; et c'est pourquoi la fortune – surtout quand elle veut faire grand un prince nouveau, qui, plus qu'un prince héréditaire, est

dans la nécessité d'acquérir une réputation – fait naître des ennemis et mener des entreprises contre lui, afin de lui donner des raisons de les surmonter et, par cette échelle que lui ont tendue ses ennemis, de monter plus haut. C'est pourquoi beaucoup estiment qu'un prince sage [*savio*] doit, dès lors qu'il en a l'occasion, nourrir, avec ruse, quelque inimitié, afin que, celle-ci une fois écrasée, s'ensuive, pour lui, plus de grandeur. » (ch. XX) Étonnante personnification de la fortune, à laquelle Machiavelli prête ici une intention, celle de « faire grand un prince nouveau », comme si, parmi ses tendances et ses courants, la fortune développait une sensibilité lui permettant d'entrevoir qui pourrait renforcer telle dynamique par l'exercice de sa vertu. L'image qui vient à l'esprit est à nouveau celle d'un rapport de force mais qui est aussi, comme le suggère la fin du chapitre XVIII, un rapport érotique. Fortuna est-elle la Beatrice de Machiavelli ? Il place en effet au cœur du mouvement du monde une puissance dont l'existence permet d'envisager tout événement – favorable ou défavorable – comme une occasion de grandir. Faire du monde entier une occasion en puissance, telle est sans doute, conclura-t-on, la vertu de l'esprit. Et la sagesse : de bien choisir ses occasions.

9. La qualità dei tempi

Au chapitre XXV, Machiavelli raconte comment le pape Jules II a tout gagné parce que la fortune, à ce moment-là, favorisait l'attitude impétueuse qui fut la sienne. Mais « si des temps étaient venus où il eût été besoin de procéder avec circonspection, sa ruine s'ensuivait ; et il n'aurait jamais dévié des façons auxquelles, par nature, il était enclin. » Tout à l'ornière de son tempérament, il n'aurait pas été capable de changer, de se mélanger avec la fortune pour se réinventer en face de ses revirements. « Je conclus donc que, la fortune faisant varier les temps, et les hommes restant obstinés dans leurs façons, ceux-ci sont heureux quand ils sont en accord entre eux [*concordano insieme*] et, quand ils sont en désaccords, malheureux. » Dans le doute, on l'a vu, pour Machiavelli il vaut mieux être fougueux que circonspect, mais c'est un pis-aller, puisque ce qui conclut une situation c'est la qualité d'une rencontre, entre la nature d'un agent et la nature des temps que façonne la fortune. Pour l'auteur du *Prince* il n'y a donc pas de recette, et mieux vaut encore regarder à ce qu'il fait plutôt qu'à ce qu'il dit.

Ce n'est pas faute d'avoir essayé d'en trouver. Cette *qualità dei tempi*, qualité des temps, n'y a-t-il pas moyen de la déterminer ? De la déterminer à l'avance s'entend, afin de pouvoir adapter notre action... Nous le disons en introduisant la notion de fortune : la nature est cyclique, la fortune est cyclique. Pour la connaître, les ressources dont dispose Machiavelli ce sont tout d'abord les travaux des historiens (Tite-Live, Polybe, Thucydide) : des situations similaires peuvent se présenter à nouveau avec les mêmes effets. Ce sont ensuite les œuvres des philosophes, Platon par exemple dissertant sur la succession cyclique des systèmes politiques dans le livre VIII de *La République*, ou les stoïciens spéculant sur un retour de toutes choses à leur principe. C'est enfin l'astrologie, science qui connaît un succès certain à la Renaissance parce que – à l'instar des statistiques de nos jours – elle permet une anticipation – la question de son exactitude étant hors de propos – des temps à venir. L'astrologie illustre bien la pensée machiavélienne en ceci que s'y mènent de concert deux types d'analyses : les premières se concentrent sur les tendances inhérentes à un individu, les secondes sur les tendances inhérentes au devenir du monde et des collectivités. Papes et rois, banquiers, artistes, tous ont leur astrologue personnel à portée de main, en cette époque de crise du christianisme où les sages du passé font

surface. Machiavelli fit par exemple appel à un astrologue pour déterminer le jour et l'heure favorables en vue de l'entrée de l'armée de la République de Florence dans la cité de Pise reconquise³³.

Dans son *Tetrabiblos*, Claude Ptolémée écrivait à propos de l'astrologie ce qu'on serait tenté de mettre dans la bouche de Machiavelli à propos de la fortune : « les astres inclinent, mais ne déterminent pas ». La fortune n'est certes pas le destin : le destin est de toute nécessité, quand la fortune, elle, permet en principe une marge de manœuvre. La fortune n'est pas Dieu : Dieu est la sanction de la vérité effective, tandis que la fortune est la partenaire de jeu de l'homme volontaire. Elle n'est pas immuable, mais changeante. Dans le mouvement de la roue et dans le mouvement des astres, elle produit des temps dont la qualité exige que l'on soit impétueux, d'autres temps dont la qualité exige que l'on soit circonspect, et cent autres qualités qui en appellent à cent autres attitudes de la part de l'agent-e. Encore une fois, quelle que soit la réalité de telles projections, elles servent d'abord à historier l'action, pour lui donner un sol à partir duquel s'élancer, une pente où prendre son élan.

Dans le dialogue sans cesse recommencé entre vertu et fortune, trois « temps » se distinguent finalement. Tout d'abord le temps de paix, durant lequel il faut travailler à former des digues en prévision des rivières furieuses, et s'exercer afin de produire cette « vertu ordonnée [*ordinata virtù*] » (ch. XXV) qui permettra de leur résister. Ensuite le temps de l'action, lorsque tout s'enchaîne fiévreusement, lorsque s'engage une lutte intense qui fait naître la fortune au gré de la vertu de l'adversaire, où toute la prudence dont on aura été capable pèsera dans la balance, et où l'on pourra être le virtuose de sa propre vertu. Enfin, le temps de l'après, le temps du résultat, du jugement des faits, lorsqu'une nouvelle réalité s'est faite jour, une nouvelle qualité des temps, avec laquelle les êtres humains, bon gré mal gré, chercheront à trouver un nouvel « accord ».

³³ Pour plus de précision à ce sujet, cf. Anthony J. Parel, *The Machiavellian Cosmos*, Yale University Press, 1992. « In his 1509 campaign against Pisa, Machiavelli himself was advised by his friend Lattanzio Tedaldi as to the *punto* to take possession of the city. "Thursday being the day to take possession of Pisa, under no circumstances should the Florentines enter the city before 12.30. A little after 13.00 would be the most propitious for us. If Thursday is not suitable, Friday will be the next best, again after 13.00, but not before 12.30; and the same applies to Saturday, if Friday is not suitable. And if it is not suitable to keep either to the day or to the hour, take a suitable time in nomine Domini." » (p. 17) Si l'astrologie ne fonctionne pas, on en appelle à Dieu !

Répliques, débats, discussions

1. Misogynie de Machiavelli

Le passage du chapitre XXV du *Prince* dans lequel Machiavelli compare la fortune à une femme s'inscrit dans le paradigme patriarcal de son époque. La misogynie y est éclatante : « j'estime quand même qu'il vaut mieux être impétueux que circonspect, car la fortune est femme et il est nécessaire, si l'on veut la culbuter, de la battre et de la frapper. » Que Machiavelli fasse ici l'apologie du viol n'a jamais laissé indifférent-e-s les étudiant-e-s avec qui j'ai travaillé ce texte, non plus que moi-même.

Si *Le Prince* est, dans ses concepts mêmes, caractéristique d'une vision viriliste des relations de genre, où la femme est sommée d'occuper une position subalterne, il importe de discuter si ces concepts peuvent être pensés et utilisés aujourd'hui et de quelle manière. Dans un cursus de philosophie, on n'étudiera pas Machiavel avant d'avoir étudié Platon : même paradigme patriarcal ici et là, quoique entre la Grèce classique et la Renaissance les Romains soient passés par là, des Romains qui n'ont rien à envier aux Grecs en matière d'idéologie viriliste, bien au contraire.

Un passage en revue du rôle et de la place des femmes au fil de l'histoire fera immédiatement sens dans cette perspective. Dans le corpus philosophique occidental, quelques noms, peu de textes. On pourra aborder le personnage de Diotime dans *Le Banquet* de Platon, analyser la possibilité ouverte par Platon à la présence de femmes parmi les gardiens de la cité idéale, ou évoquer le rôle joué par Aspasia dans l'éducation de Socrate, et plus largement dans la société athénienne. Lire des poèmes de Sappho, évoquer Hypatie la néoplatonicienne, lire des extraits de *La Cité des Dames* (1405) de Christine de Pizan. Mais à tout prendre, pourquoi ne pas partir directement dans *Les Guérillères* (1969) de Monique Wittig, dans *King Kong théorie* (2006) de Virginie Despentes ? Mesure pour mesure.

On pourra travailler d'autre part sur le genre des concepts : celui de fortune est-il compréhensible si on lui soustrait son genre féminin, si on le dé-genre ? La vertu étant clairement signalée comme masculine, comment faire pour saisir ces polarités hors d'une distribution du pouvoir selon le genre ? L'idée serait de « décoller » le genre des concepts du genre des êtres (après l'avoir fait des sexes biologiquement assignés), et traduire ainsi masculin/féminin en actif/passif, sans plus lier le premier couple au second. La fortune n'est-elle pas nécessairement de tous les genres et d'aucun, de tous les signes, de toutes les identités et surtout de celles qui changent ?

Il pourrait être pertinent de lire alors la reprise par Simone de Beauvoir, au début du *Deuxième Sexe*, de la dialectique de la domination et de la servitude de Hegel. Comme je l'ai indiqué dans l'analyse des concepts du *Prince*, Machiavel lui-même joue de ces positions et n'hésite pas à se mettre en position passive dans la Lettre de dédicace, pour aussitôt se retourner et prendre celle du « maître ». « Changeant », il l'est certainement, et la fortune qu'il invite à frapper et à battre, à lui qui a subi le *strappado*, devait lui être à n'en pas douter d'une certaine inspiration.

En lisant autour de l'œuvre de Machiavelli, on ne peut par ailleurs qu'être frappé par le fait que c'est un auteur qui attire les hommes, dans le milieu académique et ailleurs, bien plus que les femmes. On comprend facilement pourquoi, évidence qui mérite d'autant plus d'être questionnée. Quelle légitimité nos sociétés, modes d'éducation et d'enseignement produisent-ils à l'endroit des femmes et des

minorités pour penser la politique ? La guerre ? L'histoire ? Et d'en faire ? Parmi les étudiant-e-s avec qui j'ai eu l'occasion de travailler, des adolescent-e-s, la facilité qu'avaient certains garçons à se croire dans un jeu vidéo lorsque nous parlions d'un conflit contemporain (c'était l'invasion russe de l'Ukraine en 2022) a été un bon tremplin pour entrer dans cette problématique. J'ai par exemple tenté de court-circuiter cette « facilité » en les faisant tou-te-s parler autour des émotions que suscitent en eux les guerres et les atrocités d'aujourd'hui. À ce niveau-là, mon expérience a été que très vite se formait une communauté qui n'avait plus grand-chose à voir avec le genre.

Dans les associations d'idée courante à l'époque de Machiavelli (et à la nôtre), comparer la fortune à une femme c'est encore comparer la nature à une femme. Alors, apologie de l'exploitation de la nature ? qui n'est reconnue comme une entité à part entière que dans ce rapport de soumission ? Le lien avec la fameuse phrase de Descartes, « pour se rendre comme maître et possesseur de la nature », dans la sixième partie du *Discours de la méthode*, est facile à établir. Mettre en perspective les aspects menaçants de la nature pour le monde humain, avec les tentatives humaines de contrôler ou de canaliser ces forces, jusqu'au renversement de l'anthropocène où c'est l'humain qui est devenu un risque systémique pour l'écosystème terrestre, fait signe vers la fluidité positionnelle évoquée plus haut.

Last but not least, on peut mettre en avant les femmes de la Renaissance, afin de faire une percée dans cette scène toute entière dominée par des hommes. À leur tête, Caterina Sforza, femme d'Etat, intellectuelle et alchimiste, et dont le récit que fait Machiavel de sa prouesse lors du siège d'Imola donne certainement à penser (lire l'article de Julia L. Hairston, *Skirting the issue, Machiavelli's Caterina Sforza*). Il y en a d'autres : Lucrezia Borgia, dont la « légende noire » est aujourd'hui remise en cause par les historiens. Caterina de' Medici, fille de Lorenzo II à qui Machiavel avait dédié *Le Prince*, elle qui deviendra la meilleure ambassadrice de ce petit ouvrage en France où elle sera couronnée reine en 1547. Puis on se tournera vers les femmes du peuple, à commencer par celle avec qui Machiavelli partagea sa vie, Marietta Corsini, et de là – les études ne manquent pas – dans les habitudes de vie, les mœurs, les possibles et les limites des femmes de cette époque. Et dans les liens qui les unissent entre elles, qui les unissent aux hommes, et ceux-ci entre eux, questionner enfin la culture érotique, hétéro-, homoérotique et queer, qui s'est développée à Florence, cité « licencieuse » s'il en fut !

2. La fin justifie les moyens, si...

Une opinion courante concernant Machiavelli en fait l'auteur d'une phrase qu'il n'a jamais écrite : « la fin justifie les moyens ». À chercher dans son œuvre, deux passages s'en approchent sans toutefois donner raison à cette formule qui apparaît comme une simplification réductrice.

Dans *Le Prince*, il écrit au ch. XVIII : « Et les hommes, *in universali*, jugent davantage avec les yeux qu'avec les mains, car il revient à tous de voir, à peu de sentir : chacun voit ce que tu parais être, peu sentent ce que tu es ; et le peu n'ose pas s'opposer à l'opinion du grand nombre, lorsque celui-ci a la majesté de l'état pour le défendre ; et dans les actions de tous les hommes, et surtout des princes, où il n'y a pas de tribunal auprès de qui réclamer, on regarde la fin. »

Dans les *Discours*, I, 9 : « Un esprit sage ne condamnera jamais quelqu'un pour avoir usé d'un moyen hors des règles ordinaires pour régler une monarchie ou fonder une république. Ce qui est désiré, c'est que si le fait l'accuse, le résultat l'excuse ; si le résultat est bon, il est acquitté. »

Premier point, Machiavelli ne donne pas un blanc-seing à n'importe quelle action, puisque sa réflexion s'exerce en regard de l'action politique : pour régler une monarchie, pour fonder une république, ou, comme il l'écrit dans *Le Prince*, « pour maintenir et gouverner l'Etat » (ch. II). Si une action conduite par un prince parvient à ce but, alors tous les moyens sont bons, certes. Mais il faut lire le livre en entier. Machiavelli met en garde contre l'usage excessif de la violence (ch. VIII) ; il avertit également qu'un prince qui aurait contre lui la haine ou le mépris de la population ne peut pas durer longtemps (ch. XIX). Ces deux aspects limitent considérablement les moyens qu'un gouvernement peut utiliser s'il a effectivement pour but de *maintenir* et *gouverner* l'Etat, et si l'on donne à ces deux mots toute leur extension et toute leur profondeur.

Deuxième point, en effet : il n'y a pas de tribunal auprès de qui réclamer, et c'est l'occasion de discuter du rôle joué par le Conseil général des Nations Unies, ou par la Cour internationale de justice. Les recommandations du premier ont rarement un effet de levier sur les conflits en cours ; quant aux jugements de la seconde, de nombreuses années après les faits, s'ils actent une justice réparatrice essentielle aux victimes et s'ils peuvent avoir une influence sur l'évolution du droit, ils n'impactent pas l'immédiat des guerres et des massacres. L'analyse de Machiavelli mérite donc d'être discutée. « On regarde la fin » signifie que, mis devant le fait accompli, les survivant-e-s d'un conflit politique ou guerrier n'ont d'autres choix que de prendre en compte ce qui est advenu et de former, à partir de là, une nouvelle manière d'être au monde présent et futur. On pourrait appeler « communauté de l'advenu » la manière dont une population se trouve forcée de composer avec ce qui s'est produit. « Si le résultat est bon » n'est que l'une de multiples possibilités, si bien qu'une telle communauté – ou plutôt de telles communautés – se forment aussi bien contre le résultat, jugé mauvais ou désastreux. Machiavelli s'en tient à sa méthode de la vérité effective, sans émettre de jugement moral concernant l'action des gouvernant-e-s ; mais pas plus concernant l'action des gouverné-e-s qui pourront se soulever contre tel résultat. Accepter le jugement des faits n'équivaut jamais chez Machiavelli à une soumission à l'autorité.

Troisième point, le concept de *raison d'Etat* est anachronique si l'on parle de Machiavelli, parce que ce concept consacre un type de séparation entre la population et les élites dirigeantes qui n'a pas cours à la Renaissance. Dit rapidement, cette séparation sera consommée avec la montée en puissance de la bourgeoisie, tant dans le domaine de l'appropriation des moyens de production que dans celui des connaissances. Un gouvernement oligarchique et technocratique parle de raison d'Etat et veut par là justifier aux yeux du plus grand nombre ses actions quelles qu'elles soient (répressions, opérations spéciales, camps de torture, etc.). Ceux qui en sont dupes sont généralement ceux qui trouvent leur utilité au maintien du rapport de force que cette justification hypostase.

3. L'adjectif "machiavélique"

« 1. Qui est digne de la doctrine de Machiavel, considérée comme négation de la morale : Politique machiavélique. 2. Qui est d'une grande perfidie, d'une scélératesse tortueuse : Projet, personnage machiavélique. Synonymes : diabolique, scélérat, tortueux. » (Larousse)

Peu de philosophes ont eu le privilège de voir leur nom adjectivé et gagner une vie autonome. Je ne vois guère que Platon, l'expression « amour platonique » s'éloignant tout autant de la pensée de l'auteur du *Banquet* que « projet machiavélique » s'éloigne de celle de Machiavelli. Et ce n'est pas la

faute du français. Pour l'adjectif anglais *machiavellian* : « 1. of or relating to Machiavelli or Machivallianism. 2. suggesting the principles of conduct laid down by Machiavelli, specifically: marked by cunning, duplicity, or bad faith. » (Merriam Webster). Et pour l'italien *machiavèllico* : « 1. Che appartiene o si refersice a Niccolò Machiavelli ; che si ispira ai princìpi di amoralità, di cinismo e di doppiezza tradizionalmente attribuiti al pensiero del Machiavelli. 2. Seguace delle teorie e della prassi etica et politica del Machiavelli. » (Grande Dizionario).

On notera au passage que l'italien dispose d'une panoplie de mots à faire pâlir d'envie toutes les autres langues : *machiavèllagine, machiavellare, machiavelleggiante, machiavelleggiare, machiavelleri, machiavellescamente, machiavèllesco, machiavellianamente, machiavelliano, machiavèllica, machiavel-licamente, machiavellièro, machiavellino, machiavellista...*

Pour expliquer cette connotation si chargée, Jean Giono (et peut-on soupçonner de machiavélisme un homme qui vécut les tranchées de Verdun et s'est plus tard revendiqué pacifiste ?) avançait en 1955 cette piste judicieuse (si n'est rusée) :

« Qu'est-ce que ce pauvre Nicolas a pu faire à tout le monde ? Ce n'est cependant pas lui qui a inventé la poudre ni la police !

On me répond : « Non, mais il a dénoncé un tel. — Il a dénoncé qui ? — Un tel qui faisait de la politique. — De la politique ? Si j'en juge par le mauvais côté du mot (et c'est bien de celui-là qu'il s'agit généralement) il faudrait donc le féliciter. — Oui, mais nous faisons tous de la politique. »

Voilà l'anguille qui était sous la roche. Nous faisons, en effet, tous de la politique : que ce soit à l'échelle du Conseil général ou municipal (et nous nous croyons César) ou à l'échelle de l'article de tête du quotidien partisan (et nous nous croyons Saint-Paul ou Saint-Georges) ou que nous pratiquions la politique des passions en général (et nous nous croyons Don Juan, Ford, ou Buffalo Bill).

On ne descend jamais volontiers d'un piédestal (surtout s'il est constitué par une simple caisse à savon). Mais on en veut à mort à celui qui connaît la façon de se hisser, ne s'en sert pas, et vend la mèche. » (pp. IX-X)

Comme souvent dans l'histoire des idées, la mauvaise réputation vient des adversaires et des contradicteurs, de ceux, en l'occurrence, qui ont vu dans les écrits de Machiavel non pas une erreur, mais un danger. Un danger pour l'Etat (par exemple Frédéric II et Voltaire publiant leur *Anti-Machiavel* en 1740), un danger pour la morale (*Le Prince* fut mis à l'index dès 1559), un danger finalement pour toutes celles et ceux qui convoitent une quelconque autorité.

Alors, bas les masques ? Tout le monde joue un jeu. On posera bien sûr la question : est-il même possible d'être sincère ? Ou du moins, de ne pas être double (d'où le mot « duplicité ») ? Existe-t-il des personnes si « simples » qu'elles ne soient jamais tortueuses ? Si généreuses et désintéressées qu'elles ne soient jamais perfides ? Et si ce n'est pas en acte ou en parole, alors en pensée ? Mais suivons cette pente et nous ferions bientôt comme ces directeurs de conscience – et la casuistique est peut-être machiavélique, mais elle est contraire à la pensée de la singularité qu'on trouve chez Machiavelli – qui cherchent dans les moindres recoins, sous les moindres cailloux, derrière les moindres lapsus, une bonne raison de vous soupçonner d'être « quelque chose », quelque chose de condamnable sans doute car personne n'aime être pris à revers et le meilleur moyen de faire trébucher quelqu'un est encore de lui reprocher sa manière de marcher, de l'en rendre « conscient », bref, de l'arraisonner comme on

épingle un papillon dans un grand livre d'entomologiste (un mot-valise qui n'aurait pas déplu à Voltaire !).

Evidemment, dans toute cette histoire on n'a retenu qu'une phrase du chapitre VIII et un bout du chapitre XVIII : la scélératesse, et la manquement à la parole donnée, qui se justifient toutes deux sous certaines conditions aux yeux du Florentin. *Sous certaines conditions*.

Arrêtons-nous sur le respect de la parole donnée. Quel siècle fut plus hypocrite à ce propos que le 19^{ème}, celui-là justement qui s'est réclamé de Kant et de l'impératif catégorique ? Y a-t-il jamais eu de politique – celle des Etats-nations européens – plus occupée à faire passer ses intérêts pour des valeurs universelles ? Y a-t-il système politique plus prompt à ne pas tenir ses promesses que le parlementarisme, dans lequel pour se faire élire chacun se présente comme un défenseur du peuple, jusqu'au moment où il n'est plus que le pion heureux des lobbyistes et des logiques partisans ?

Machiavelli écrit tout autre chose : « De ce fait, un seigneur prudent ne peut, ni ne doit, observer sa foi s'il lui est nuisible de l'observer et si sont éteintes les raisons qui la lui firent promettre. Et si les hommes étaient tous bons, ce précepte ne serait pas bon : mais parce qu'ils sont méchants et qu'ils ne l'observeraient pas à ton égard, ainsi toi tu n'as pas à l'observer avec eux ; et jamais, à un prince, ne manquèrent des raisons légitimes pour colorer son inobservation. » (ch. XVIII). Dans la coloration, on verra à raison une forme de mensonge et c'est tout l'art de la dis/simulation. Mais dans ce passage, ce qui choque la plupart des gens ce n'est pas cela, ce n'est pas même qu'on puisse s'arroger le droit de manquer à sa parole, c'est ce qu'il y a au milieu : « les hommes sont méchants et ils ne l'observeraient pas à ton égard ». Car tout le monde se prévaut de sa propre parole comme de Dieu sur terre, y plaçant son espoir de salut et celui de la société tout entière (ah si seulement nous pouvions vivre dans un monde gouverné par l'impératif catégorique et par des hommes de bonne volonté !). C'est mal connaître la nature humaine, répond Machiavelli. Car qui n'a jamais été fâché, non qu'on lui mente, mais qu'on lui mente mal ? Qui n'a jamais souhaité qu'on lui cache certaines choses, ou que s'escamote comme par magie tel ou tel pan du réel ? C'est aussi cela la nature humaine, surtout quand on n'a pas la chance de se lever tous les matins à 5h30 au son d'un « Es ist Zeit ! » pour passer sa journée à faire de la philosophie dans une petite ville de Prusse orientale.

Un prince doit manquer à sa parole si : 1. il lui est nuisible de l'observer, 2. les raisons qui la lui firent promettre se sont éteintes. Les deux conditions sont nécessaires puisqu'il est dans l'intérêt du prince de tenir parole aussi longtemps que cela ne lui est pas nuisible, et puisque quand bien même nuisible si les raisons qui nous firent donner notre parole ne se sont pas éteintes il pourrait s'avérer plus dangereux de ne pas la tenir. Pesée d'intérêts. Machiavelli base sa proposition sur l'utilité politique et sur l'avantage ou le désavantage qu'un gouvernement peut tirer d'un accord. Qu'y aurait-il de plus insensé qu'un gouvernement qui continuerait d'honorer les termes d'un traité lorsque son ancien allié se serait retourné contre lui ?

La pensée de Machiavelli n'est donc pas la négation de la morale, mais sa suspension. On sait qu'il a sa morale bien en place, par exemple au chapitre XVI : « la libéralité, à en user de façon que tu sois tenu pour tel, te porte atteinte : en effet, si on en use vertueusement et comme on doit en user, elle ne sera pas connue » – la vraie générosité c'est celle que l'on fait, non celle que l'on clame. Mais l'utilité politique coïncide rarement avec les idéaux ascétiques. Le problème avec la morale, c'est qu'elle se veut universelle, c'est qu'elle se veut en toutes circonstances, alors que l'action politique se doit soucier

toujours du singulier. Machiavelli fait tout le contraire d'une casuistique... en héritier de Lucrèce pour qui rien ne se répète exactement de la même manière.

J'ai demandé un jour à une classe de former des petits groupes et de décider ensemble d'un gouvernement idéal, dans lequel, des 4-5 personnes formant chacun des groupes, chacune serait ministre et administrerait un aspect important de la vie publique. Presque tous les groupes optèrent ce jour-là pour un régime tyrannique. Pourquoi ? Nous en avons discuté, et l'explication la plus plausible semblait celle-ci : parce que c'est le seul moyen de faire en sorte que la politique ressemble à la morale. L'adolescence étant un âge de forte poussée du sens moral (entre rejets et acquisitions des normes de groupe), nous nous retrouvions en face de cet étrange paradoxe qui voulait que la planification la plus machiavélique soit en même temps le mode d'organisation le plus moral.

4. Les jeunes et les vieux

En conclusion du premier chapitre de *l'Ethique à Nicomaque*, Aristote écrit quelques lignes à propos de la jeunesse en politique qui contrastent fortement avec la fin du chapitre XXV du *Prince*. La question est de savoir si les jeunes sont ou non qualifiés pour étudier et faire de la politique. L'argumentation d'Aristote, qui repose sur l'idée que les jeunes sont guidés par leurs passions, conclut qu'ils ne le sont pas ; Machiavelli conclut l'inverse, en s'appuyant sur l'idée que les jeunes prennent davantage de risques et sont donc susceptibles de mieux saisir les occasions que la fortune leur présente. Voici les deux textes.

Aristote : « § 18. On a toujours raison de juger ce qu'on connaît ; et l'on y est bon juge. Mais pour juger un objet spécial, il faut être spécialement instruit de cet objet ; et pour bien juger d'une manière générale, il faut être instruit sur l'ensemble des choses. Voilà pourquoi la jeunesse est peu propre à faire une sérieuse étude de la politique ; elle n'a pas l'expérience des choses de la vie, et c'est précisément de ces choses que la politique s'occupe et qu'elle tire ses théories. Il faut ajouter que la jeunesse qui n'écoute que ses passions, entendrait de telles leçons bien vainement et sans aucun profit, puisque le but que poursuit la science politique n'est pas la simple connaissance des choses, et que ce but est pratique avant tout. § 19. Quand je dis jeunesse, je veux dire tout aussi bien la jeunesse de l'esprit que la jeunesse de l'âge ; il n'y a point sous ce rapport de différence ; car le défaut que je signale ne tient pas au temps qu'on a vécu ; il tient uniquement à ce qu'on vit sous l'empire de la passion, et à ce qu'on ne se laisse jamais guider que par elle dans la poursuite de ses désirs. Pour les esprits de ce genre, la connaissance des choses est tout à fait inféconde, absolument comme elle l'est pour les gens qui, dans un excès, perdent la possession d'eux-mêmes. Au contraire ceux qui règlent leurs désirs et leurs actes par la seule raison, peuvent profiter beaucoup de l'étude de la politique. » (Traduction par J. Barthélemy-Saint-Hilaire, 1856)

Machiavelli : « Moi, j'estime quand même qu'il vaut mieux être impétueux que circonspect, car la fortune est femme et il est nécessaire, si l'on veut la culbuter, de la battre et de la frapper. Et l'on voit qu'elle se laisse vaincre par ces hommes-là plutôt que par ceux qui procèdent avec froideur : et c'est pourquoi, toujours, comme c'est une femme, elle est l'amie des jeunes gens parce qu'ils sont moins circonspects, plus fougueux et mettent plus d'audace à la commander. »

J'ai discuté plus haut de la misogynie de Machiavelli dans ce passage, et ailleurs de l'érotique fortuna/virtù, agissante tout au long du livre. L'idée que les femmes préféreraient les « jeunes gens »

aurait par ailleurs de quoi questionner, mais admettons-la comme prémisse afin de voir où mène le raisonnement. Ce qui importe pour Machiavelli c'est la valorisation de la fougue et de l'audace : sans ces qualités, un prince ne saurait prendre les risques nécessaires à la conquête, au maintien et au gouvernement d'un Etat. Il s'agit bien de qualités proches de la vertu.

L'idée d'Aristote selon laquelle il faudrait en politique être maître de ses passions et guidé par la seule raison a contre elle toutes les révolutions qui ont réussi (mais sans doute pour Aristote les révolutions sont-elles une mauvaise chose...). Celle de Machiavelli a contre elle toutes les révolutions qui ont échoué par manque d'expérience et de préparation.

Machiavelli n'est pas anti-aristotélicien pour autant, puisque son concept de prudence vaut pour toute l'expérience et la rationalité chères à Aristote. Exercer la prudence, c'est apprendre à ne plus vivre sous l'empire des passions, et c'est se référer au passé du vécu, c'est « vieillir » ; tandis que la vertu c'est être prêt à prendre l'initiative, c'est devenir le contemporain des événements qui se produisent, c'est en ce sens « rajeunir ». Compris ainsi à travers deux verbes, ces deux mesures de l'être s'articulent de manière complémentaire.

Pour débattre de ce sujet, il serait intéressant de rassembler des personnes de différents âges et de leur demander de partager leurs expériences. Les plus âgés se souviennent de leur jeunesse, et pourront dire comment ils ont (ou non) trouvé des réponses dans leurs passions et dans leurs expériences. Les plus jeunes pourront dire comment ils perçoivent une société qui demeure aux mains de leurs aînés, qu'on parle de gérontocratie ou de la rationalité de l'expérience acquise. Les plus âgés ne se laissent-ils pas prendre dans les ornières de leurs habitudes, de leurs préjugés ? N'ont-ils pas une préférence trop marquée pour leur coin tranquille au coin du feu ? Et les plus jeunes, comment envisage-t-il leurs propres préjugés, qui un jour à leur tour deviendront peut-être de vieilles choses ? Comment gèrent-ils leurs passions, quelles qualités leur reconnaissent-ils ? Et ainsi de suite.

5. Économie de la violence

Machiavelli théorise une économie de l'usage de la violence qui frappe par son absence d'empathie. Suspension de la morale certes, mais aussi rapport purement utilitaire au « gouvernement et au maintien de l'Etat » : ce dernier ne pouvant survivre sans un certain usage de – ou du moins une préparation à – la violence, tout revient à la mesure qu'il convient de lui donner.

Machiavelli comprend la violence comme une *nécessité naturelle et ordinaire*. Ainsi lorsqu'il parle des Etats nouvellement acquis, au début du chapitre III : « Cela dépend d'une autre nécessité naturelle et ordinaire, qui fait que l'on est toujours contraint d'offenser ceux dont on devient le nouveau prince, et par des gens de guerre, et par un nombre infini d'autres injustices qu'entraîne une nouvelle acquisition ». Il s'agit pour lui d'être attentif à ce qui se produit effectivement, avec cette manière bien à lui d'appeler un chat un chat : un *nombre infini d'injustices*. Tout changement de régime, au sein d'un pays ou bien des suites d'une invasion, engendre des changements de telle nature que les injustices ne peuvent être qu'innombrables. Il revient dans ce contexte en premier lieu à tout gouvernement de faire des choix devant assurer qu'un tel changement ne se (re)produise pas de sitôt : la stabilité de l'Etat équivaut de facto au maintien d'un paradigme justicier.

Après avoir évoqué la question des colonies et affirmé que ces dernières sont un meilleur choix que la maintien d'une armée d'occupation, Machiavelli écrit : « Je conclus que ces colonies ne coûtent rien, sont plus fidèles, qu'elles offensent moins et que les offensés ne peuvent nuire, étant pauvres et dispersés, comme cela a été dit. Ce pourquoi il faut noter que l'on doit soit flatter les hommes, soit les anéantir ; en effet, ils se vengent des offenses légères, mais avec les graves ils ne le peuvent pas ; aussi, l'offense que l'on fait à l'homme doit être de telle sorte qu'elle n'ait pas à craindre une vengeance. » On peut bien qualifier ici l'attitude de Machiavelli de *cynique*, au sens courant du mot, pour dire son détachement vis-à-vis de la morale ; il n'en indique pas moins ce qu'il a lu et vu faire par nombre de gouvernements passés et présents, une liste qui s'est allongée depuis sans guère de changement sur la méthode, seulement sur l'instrumentation. On peut bien l'appeler dès lors un *réaliste*, mais ce que cela voile c'est justement qu'une telle attitude n'est pas neutre dans la mesure où les "méthodes éprouvées" sont par définition celles du passé.

Son économie de la violence tient en peu de mots : l'usage de la violence doit avoir pour mesure l'incapacité des offensés à se venger. Il conseille ainsi, lorsqu'un principat est conquis, d'en assassiner non seulement le prince mais toute sa lignée. Au chapitre III, il poursuit la même logique en indiquant qu'envers ceux qui sont « pauvres et dispersés » la colonisation est une stratégie viable, puisqu'ils ne peuvent répliquer. Il conclut à une règle biunivoque : il faut soit flatter les hommes, c'est-à-dire leur donner de nouveaux titres, possessions et postes-clés, soit les anéantir, en fonction de leur capacité ultérieure de vengeance. Ces deux types d'action renvoient à la même prémisse anthropologique, réaffirmée aux ch. IX et XVIII, à savoir qu'un prince ne doit faire confiance à personne, ni au peuple, ni aux riches. Si l'équanimité de Machiavelli à cet égard est sans faille, il écrit que « la fin que poursuit le peuple est plus honnête que celle des grands, car ceux-ci veulent opprimer et celui-là ne pas être opprimé » : il faut donc agir envers chacun selon sa nature (ch. IX).

Cette économie de la violence s'ancre dans une politique des passions. C'est un point qu'il aborde au chapitre XVII pour souligner l'importance de fuir la haine, contre laquelle, une fois déclenchée, le prince est impuissant : « qu'il s'abstienne du bien d'autrui, car les hommes oublient plus vite la mort de leur père que la perte de leur patrimoine ». Il reprend le même motif au chapitre XIX : « Ce qui, plus que tout, fait [le prince] odieux, c'est d'être rapace et d'usurper les biens et les femmes de ses sujets : de cela, il doit s'abstenir. » Machiavelli pose ici deux limites à l'usage de la violence, limites justifiées par leurs conséquences en terme de passion : il est des types de souffrance que les êtres humains n'oublient pas et qui les conduisent à la haine et au désir de vengeance. Isolés, ils ne seront peut-être pas un danger, mais assemblés ils le deviendront certainement, raison pour laquelle les princes « doivent s'efforcer d'abord de ne pas être haïs par les communautés ».

Or si la violence peut conduire à la haine, c'est dans la peur qu'elle s'enracine. On pourrait disserter longtemps sur la peur d'un point de vue anthropologique ; d'un point de vue politique, la peur existe parce que le pouvoir existe, manifesté par la violence physique, la violence de classe, de genre et de race, la violence des lois et des institutions. Mais la peur chez Machiavelli apparaît comme un continuum, puisqu'elle ne se manifeste pas seulement du côté des sujets, mais aussi du côté du prince : « un prince doit avoir deux peurs : l'une au-dedans, du fait des sujets ; l'autre au-dehors, du fait des potentats de l'extérieur. » (ch. XIX) Et il fait répondre la peur à la peur, puisqu'une armée propre doit faire peur aux ennemis de l'extérieur et les dissuader ; tandis qu'à l'intérieur il pense nécessaire que le gouvernement soit craint (peur de la punition) à raison de la nature humaine qui cherche sa propre utilité et ne fait preuve de moralité et de respect des lois que lorsque cela l'arrange.

Le prince cependant qui abuserait de la violence échoue aux yeux de Machiavelli sur un point essentiel : « On ne peut non plus appeler vertu [virtù] tuer ses concitoyens, trahir ses amis, être sans foi, sans pitié, sans religion : et de telles façons peuvent faire acquérir le commandement mais non la gloire. » (ch. IX) Il y aurait donc une bonne et une mauvaise violence, et partant, une bonne et une mauvaise peur. Mauvaise est celle qui n'assure que le commandement. Bonne celle qui peut concourir à la gloire. La gloire serait-elle donc l'assomption de la violence dans le tout-un-corps de l'Etat ? Le moment où les intérêts des sujets convergent avec ceux du gouvernement ? La peur ne disparaît pas pourtant, elle se transforme, elle mue. (Et il y aurait mille manières de le faire.)

Cette idée est centrale dans la manière dont Machiavelli, au chapitre VIII, conditionne l'usage de la cruauté : « Je crois que cela provient des cruautés mal employées ou bien employées. Bien employées peuvent être appelées – si du mal il est loisible de dire du bien – celles qui se font tout d'un coup, par nécessité de se mettre en sécurité ; et si ensuite on n'y insiste pas mais qu'on les transforme, autant que faire se peut, pour la plus grande utilité des sujets. Mal employées sont celles qui, encore qu'au début il y en ait peu, croissent avec le temps plutôt qu'elles ne s'éteignent. » Ce contre quoi Machiavelli met en garde, c'est la passion de la violence, perversion du pouvoir s'il en est. La cruauté – violence qui se donne à voir comme violence – est bien utilisée lorsque, à l'inverse, elle est bornée par l'utilité politique. L'italien dit « *e dipoi non vi si insiste dentro, ma si convertono in più utilità de' subditi che si può* ». Cela se passe « ensuite » parce que la cruauté ne doit être employée qu'en dernier recours, « par nécessité » de se défendre, contrairement à la violence ordinaire des actes de gouvernement dont il y a à mesurer et distribuer l'injustice pour le bénéfice du maintien et du gouvernement de l'Etat. Mais c'est tout un, seule la temporalité change. La violence ordinaire est elle aussi sommée de « se convertir dans la plus grande utilité pour les sujets », mais, comme le gouvernement ne se trouve pas alors dans une situation d'urgence, elle doit, dans son administration même, contenir les germes de sa transformation ; tandis que pour la cruauté, l'acte est conduit in extremis et doit ensuite être transformé.

Entre la peur et la gloire, il y aurait donc un transcensus de la violence, auquel répond la qualité d'union et de fidélité des sujets dans le tout-un-corps de l'Etat. Un excès de violence fait perdre l'une et l'autre, et conduit à la haine. À l'autre bout du spectre, un excès de pitié (qui équivaut à un manquement dans l'usage effectif de la violence ordinaire) conduit aussi à la dissolution du lien de fidélité : « De ce fait, un prince ne doit pas se soucier du nom infâme de cruel pour conserver ses sujets unis et fidèles : en effet, avec très peu d'exemples, il sera plus pitoyable que ceux qui, par trop de pitié, laissent s'ensuivre les désordres d'où peuvent naître meurtres ou rapines ; car ces choses-là offensent d'ordinaire une communauté tout entière et les exécutions qui proviennent du prince offensent un homme particulier. » (ch. XVII)

L'accent mis par Machiavelli une fois de plus sur les communautés, constitutives de la puissance de l'Etat, montre à quel point il pense en terme de tout et de parties, à la manière d'Aristote pour qui « la partie est antérieure au tout » (*Politiques*, I, 2, 1253 a 20) et ne se réalise pleinement que lorsqu'elle y est intégrée (cf. méréologie).

Le gouvernement n'est pas le tout, il est une partie dont la fonction est d'assurer la cohésion du tout (et il n'est de cohésion que dans le mouvement vers la gloire). La fidélité des sujets (du particulier vers le tout) s'articule avec la peur que le prince doit inspirer aux potentats extérieurs (le tout doit faire corps) et avec la peur qu'il doit inspirer à ses sujets (du tout vers le particulier).

La violence apparaît bien dès lors dans la pensée de Machiavelli comme le contrepoint des intérêts des sujets (peuple et grands), assurant la continuité de la forme de l'Etat.

6. Capitalisme et néo-féodalisme

En 1967, Antony Jay – un auteur que le monde a sans doute oublié depuis – publiait son livre *Management and Machiavelli*, une étude des similitudes entre l'art de gouverner et le management d'entreprise : « La nouvelle science de la gestion n'est en fait qu'un prolongement du vieil art de gouverner, et en étudiant parallèlement la théorie de la gestion et celle de la politique, l'économie face à l'histoire, on s'aperçoit qu'il s'agit de deux branches similaires d'un même sujet. » (p. 16 de la traduction française, *Machiavel et les princes de l'entreprise*, Robert Laffont, 1968).

Avec des titres de chapitre comme « Le roi et les barons », « Le successeur », « Goût du risque et maîtrise de soi », « Le principe de l'intérêt personnel », on se rend vite compte du glissement qui s'opère entre la pensée de Machiavelli et les pratiques de l'entrepreneuriat libéral. Certes, Machiavelli est ici un prétexte servant à lier monde de l'entreprise et politique, et on n'apprendra rien de nouveau dans ce livre ; mais une telle approche n'en rend pas moins visibles certaines articulations entre capitalisme et Renaissance. Commentant le passage sur les colonies au ch. III du *Prince*, Jay reformule ainsi la pensée de Machiavelli : « La règle fondamentale est que, dans les affaires reprises, les anciens dirigeants doivent être ou chaudement encouragés ou renvoyés ; éliminés, ils sont impuissants ; rétrogradés, ils s'unissent et tentent de reconquérir leur statu quo ante. [...] Depuis que j'ai lu ce passage, j'ai conseillé cette attitude à plusieurs patrons qui avaient une absorption sur les bras ; tous l'ont adoptée. » (p. 20)

Qu'est-ce à dire ? Car l'entreprise n'est pas le seul domaine où la méthode, les observations et principes d'action de Machiavelli peuvent être repris : dès qu'existe un groupe avec un-e chef-fe à sa tête, l'analogie des situations permet la reprise. Le machiavélisme d'entreprise n'en donne pas moins l'impression d'un jeu de bac à sable, pour la raison que là où il n'y a pas de peuple il n'y a pas de politique. Les employés d'une entreprise peuvent être licenciés à tout moment ; un peuple, non.

Une autre ligne de convergence entre Renaissance et capitalisme est historique : les Medici bâtirent leur pouvoir sur leur activité de banquier, au cours d'un 15^{ème} siècle proto-capitaliste qui verra bien d'autres fortunes se créer (les Fugger en Allemagne par exemple). S'unissant pour faire face aux pertes de cargaison en pleine mer et aux attaques de pirates, les armateurs de Gênes, de Venise ou de Florence (via Pise qui assurait son accès à la Méditerranée) inaugurèrent le principe des assurances et de la gestion des risques. Les Medici comprirent cette dynamique mieux que les autres et établirent des comptoirs de Naples à Bruges et de Londres à Genève, faisant circuler l'argent et prêtant aux princes comme aux papes. Florence devait devenir leur fief, d'abord au 15^{ème} siècle sous Cosimo l'ancien puis Lorenzo le magnifique, puis à nouveau au 16^{ème} siècle, après que les Medici aient repris Florence avec l'aide de l'un de leur créancier, le pape Julius II. Cette mainmise est titularisée en 1568 lorsque Cosimo 1^{er} devient Grand-Duc de Toscane avec la bénédiction de Pie V, contre la promesse de mettre sa flotte au service de la Sainte-Ligue.

Machiavelli naît alors que les Medici sont en pleine ascension, l'année de sa naissance – 1469 – coïncidant avec l'accession au pouvoir de Lorenzo, connu pour sa pratique du mécénat qui vida les caisses de la ville. Ce que des fleuves de touristes vont admirer aujourd'hui à Florence date de cette

époque : du *Duomo* conçu par Brunelleschi avec le soutien de Cosimo l'ancien, aux nombreuses œuvres exposées aux *Uffizi* (Da Vinci, Botticelli, Lippi, Michelangelo, etc.) et payées par Lorenzo ou ses amis, le mécénat témoigne de la manière dont les Medici se sont peu à peu forgés leur propre identité (qui est aussi une identité de classe) et ont usé de ce pouvoir économique et symbolique pour atteindre le pouvoir politique (la fameuse expression « prince *de facto* »).

Machiavelli le sait bien qui a écrit dans *Le Prince* un chapitre consacré à la libéralité et à la parcimonie. Il y critique les Medici à demi-mots : « si l'on veut maintenir parmi les hommes le renom d'être libéral, il est nécessaire de ne laisser de côté aucune espèce de somptuosité : de telle sorte qu'un prince ainsi fait consumera toujours, dans de semblables actions, toutes ses facultés » (ch. XVI) D'une part, maintenir un tel régime de dépense conduit les princes à augmenter les impôts, les rendant odieux à leurs sujets. D'autre part, la magnificence de Lorenzo de' Medici l'occupa de telle manière qu'il en oublia les dangers extérieurs, contre lesquels, plutôt que s'adonner à l'*eros* de l'humanisme triomphant, il aurait mieux valu se préparer : preuve la manière dont la cité de Florence tomba entre les mains de Charles VIII en 1494 sans qu'il ait eu à mener bataille.

C'est encore à la fin du chapitre XXI que Machiavelli évoque la question du mécénat : « Un prince doit aussi se montrer amateur des vertus en donnant l'hospitalité aux hommes vertueux et en honorant ceux qui excellent dans un art. » Il pense utile de mettre en place un système de récompenses, visant à encourager « quiconque pense à donner plus de grandeur à sa cité ou à son état ». Et selon la tradition romaine – *panem et circenses* – le voici qui conseille de « tenir les peuples occupés par des fêtes et des spectacles ». Le prince lui aussi y participe à sa manière, puisqu'il doit « donner de soi quelque exemple d'humanité et de munificence, en maintenant toujours la majesté de sa dignité ». Mécénat privé et public, artistes officiels (Vasari...), politique-spectacle, sans doute Machiavelli n'est-il guère novateur, et on le voit ici se faire l'écho des pratiques de son époque dans ce moment où une nouvelle classe sociale, la bourgeoisie, connaît une ascension fulgurante.

Remontant le cours de l'histoire jusqu'à nous, on ne manquera pas de faire signe en passant vers la philosophie de Marx, rapprochant les deux humeurs du chapitre IX des deux classes qu'articulent les relations de production capitalistes. Le peuple et les grands, les prolétaires et les bourgeois : ceux qui n'ont rien et ne veulent pas être opprimés, et ceux qui ont tout et désirent opprimer et commander les autres. Autre question en passant : cette situation a-t-elle été fondamentalement modifiée par l'apparition de la classe moyenne ? Ou bien cette dernière n'est-elle que la conséquence de l'impérialisme des grandes puissances et de la prédation du capitalisme occidental ? Autre question : comment interpréter le fossé qui se creuse chaque jour davantage entre les 1% les plus riches, qui possèdent en 2024 43% de la richesse mondiale, et les 99% restant ?

Dans un mix de vérité effective et d'utilitarisme à l'anglaise, libéralisme et néo-libéralisme pourront alors être discutés à travers les pratiques des entreprises transnationales dans un monde globalisé. Néo-féodalisme des rapports de pouvoir au sein du secteur privé, mais encore dans ceux de l'économie souterraine. Et au niveau géopolitique, que faire des seigneurs nucléaires, des Etats vassaux et des guerres par proxy ? Quelle est la place du droit international dans de telles conditions ? Ce droit venu des Grecs et des Romains et auquel Machiavelli s'intéresse si peu...

Notre attention pourrait finalement se porter sur l'émergence des seigneurs de la tech, Bill Gates, Mark Zuckerberg, Jeff Bezos, Elon Musk et compagnie. On parle depuis quelques années de techno-féodalisme : les plateformes numériques seraient en train de remplacer les marchés. Yannis Varoufákis,

qui s'est défini lui-même comme un marxiste libertaire, présente les choses ainsi : « Les profits capitalistes (au sens des profits d'entrepreneur compris par Adam Smith et par Marx) disparaissent, alors que de nouvelles formes de rente s'accumulent dans les comptes des techno-seigneurs contrôlant et l'État et les fiefs numériques, dans lesquels du travail non payé ou précaire est effectué par les masses, qui commencent à ressembler aux techno-paysans. » (*Sur le techno-féodalisme*, 2022³⁴). Et pendant ce temps, analyse-t-il, ce sont les banques centrales qui, par la création de monnaie, incessante depuis la crise des *subprimes* en 2008, font tourner l'économie.

Alors, *Le Prince* comme recette du succès à l'ère du néo-techno-féodalisme ? Le philanthropisme des « grands » de la tech colore certes leur mainmise sur l'énergie et sur les données pour nourrir le *big data* ; mais la duperie et la ruse ne sont pas l'apanage de Machiavelli. En vérité, pour être machiavélien, encore faudrait-il faire de la politique, c'est-à-dire prendre le risque d'un jeu ouvert à n'importe qui ; et tel n'est bien sûr pas le cas de l'entreprise capitaliste, encadrée par les lois étatiques qui la protègent et les réseaux de cooptations qui l'isolent du « peuple ». Le capitalisme, du point de vue de Machiavelli, c'est l'écrasement du peuple par les grands, soit une situation de déséquilibre des humeurs au sein du corps politique qui ne peut pas se poursuivre indéfiniment. De tous ceux qui ont lu Machiavelli – Marx ou Mussolini, Gramsci, Macron, Elon Musk – chacun sans doute tire les leçons qui lui ressemblent.

7. Faire histoire : une méréologie

De toutes les histoires que nous racontons, que résulte-t-il ? Se mélangent-elles les unes aux autres, forment-elles un tout, produisent-elles un inconscient, sorte de créature à mille têtes qui participerait au déploiement de notre temporalité d'êtres historiques ?

Machiavelli insiste sur ce point : lors de l'acquisition d'un nouvel Etat, un prince doit prendre garde à ce qu'il fasse « *tutto un corpo* » avec celui ou ceux déjà en son gouvernement. Et je relis ses *Histoires florentines* et je spéculer : en va-t-il de même des histoires ? Est-ce que tout nouveau livre écrit par un-e auteur-e vient prendre corps dans le tout-un-livre de sa vie – de nos vies ?

La méréologie est la science du tout et des parties. Sur des bases aristotéliennes, elle fut développée durant le Moyen-âge tardif et la Renaissance. Mais pour le coup j'ai envie de sortir de la philosophie. Je ne suis d'ailleurs pas certain, comme le « prince des philosophes » l'a écrit, que la partie soit antérieure au tout. Vingt-cinq siècles plus tard Deleuze et Guattari auraient sans doute dit quelque chose comme : le tout et les parties sont contemporaines les unes des autres à la mesure de l'intensité qui les parcourt, ce qui signifie que le tout ne cesse de se transformer – non pas comme une masse avide qui s'incorporerait partie après partie, mais à la manière d'une chimère dont la forme et la disposition changeraient en fonction de qui la regarde, générant un potentiel d'action à chaque fois singulier.

Repartons dans l'autre sens : de la méréologie de *Mille Plateaux* au *Decameron* de Boccaccio, seulement six siècles mais tout une autre manière de faire histoire. En 1980 on préfère le rhizome à l'arbre et on opère par plis entre des textualités partielles, si bien que personne sans doute n'a jamais lu *Mille Plateaux* en entier. En 1350, le *Decameron* ce sont cent histoires empennées dans la peau d'un

³⁴ <https://journals.openedition.org/variations/2290>, 11.8.2024.

canard de dix jours, mais on ignore si ces plumes lui permettent de s'envoler ou si à la fin on le déplume de plus belle pour le tourner à la broche et le manger.

Boccaccio, il est là justement. Il est assis sur une souche, un arbre qu'on vient de couper, ça se passe dans le petit bois qui appartient à la famille Machiavelli, non loin de Sant'Andrea in Percussina. (J'y étais passé un jour, j'avais pris le bus, erré dans le village désert, puis un orage a éclaté et j'ai bien failli me prendre un éclair, « c'est pas passé loin » comme on dit, j'ai seulement fini trempé. Dans le bus du retour il y avait un chien mouillé, c'était moi.) Boccaccio assis sur une souche donc. Machiavelli, lui, s'est endormi sur l'herbe, après son labeur, et Boccaccio lui raconte une histoire, l'une des cents histoires du *Decameron*. Pour délasser quelqu'un comme Machiavelli, il faudrait bien quelque chose du goût de Tancredi et Ghismonda. Vous la connaissez ? Tancredi le père père veut que sa fille fasse un mariage parmi la noblesse, voici donc Ghismonda qui se marie, mais son mari meurt à la chasse, et la voici veuve, de retour dans la maison de son père. C'est là que ça dérape, parce qu'elle s'éprend d'un page, Guiscardo. Arrive ce qui devait arriver, ils se retrouvent en cachette... mais le père les surprend. La réaction de Tancredi me fait penser à Zeus dans le mythe d'Aristophane : il a tellement peur de la puissance de l'amour qu'il fait tuer le page, et sert son cœur à sa fille, sur une assiette. Une assiette en argent. Les paroles de Ghismonda refusant de renoncer à l'amour sont parmi les plus belles de toute la littérature. Tandis qu'il écoute Boccaccio raconter son histoire, Machiavelli pense aux deux humeurs du corps social : le peuple et les grands. Il sait bien que ça ne se mélange pas facilement. On ne s'invente pas alchimiste (ou Héphaïstos) du jour au lendemain. Les deux amants ont néanmoins tenté le coup, ils ont osé, folie de la jeunesse sans doute, à moins que la faute n'en soit à un tournez-manège de la fortune, mise à l'épreuve qui s'adresse à qui voudra bien l'entreprendre. Si ça échoue pour ces deux-là, ça réussit pour mille autres, en d'autres lieux, d'autres temps. Fascinant comme tous les personnages y jouent leur partition à la perfection, et comme il en résulte un échec qui a tout d'une réussite. La *malignità di fortuna* est un fabuleux contrepoint.

Et avec le contrepoint on nage en pleine musique baroque. Saviez-vous que Machiavelli écrivait des poèmes ? L'un d'eux fut mis en musique, par Philippe Verdelot : *O dolce nocte* (on le trouve sur Youtube). Ce poème est en fait un interlude de sa pièce *La Mandragola*, écrite vers 1518 et représentée pour la première fois en 1526, sur laquelle Verdelot et lui collaborèrent. Là ce n'est plus Ghismonda et Guiscardo, c'est plutôt du Molière avant la lettre, c'est une farce, une farce ni bête, ni méchante, une vraie farce de mécréant anticlérical cependant.

Quand on fait histoire, il est toujours question à un moment donné de comment on va la faire tenir, « toute seule » pour ainsi dire, comme un livre semble seul, petite somme de magie tenue entre une couverture et un dos et qu'il faut feuilleter et aérer de temps à autre. Le contrepoint permet de faire tenir le chant. La *malignità di fortuna*, de faire tenir l'histoire de nos déconvenues. C'est quand on s'est habitué à être triste qu'on fait le plus volontiers le pitre, n'est-ce pas ? Un roi a grand besoin d'un bouffon. Ou comme disait Nietzsche : tout philosophe a besoin d'un poète.

Alors, à l'âge du storytelling, où sont-ils passés, nos bouffons et nos poètes ? Quelles histoires pour nous soulager de l'impératif catégorique, de la société de contrôle et du narcissisme consumériste ? Quelles histoires pour nous permettre un pas de côté hors des incitations, assignations, injonctions, censure et compagnie ? Comment racontons-nous nos histoires aujourd'hui, comment faisons-nous histoire de tout ce que déurgitent les médias, de toutes les prises de position sur les réseaux sociaux ? Pour faire face à l'accélération de la société théorisée par Hartmut Rosa, suffit-il de créer des foyers de résonance pour tout faire tenir ? Mais alors cahin-caha, pas en ligne droite. Peut-être en cercle. La

grande histoire c'est de toute façon terminé. C'était la leçon que tirait Frank Herbert à la fin de *L'empereur-dieu de Dune* : nous sommes entrés dans l'âge de la Dispersion.

Pour fuir le réchauffement climatique, un groupe de dix jeunes gens sont partis à la campagne. Ils font une détox de technologies, et pour éviter que les flics les écoute, ils ont mis leurs portables dans le frigo. Et chaque jour, en attendant que ça se calme, ils se racontent des histoires...

8. Machiavelli et l'astrologie

La fortune est une notion couramment utilisée au Moyen-âge, durant la Renaissance et jusqu'à l'orée de la modernité. De Dante à Descartes, en passant par Boccaccio, Christine de Pizan ou encore les poètes de la Pléiade, il y aurait toute une étude à mener entre littérature, philosophie et croyances populaires. Elle nous conduirait à nous pencher sur le rôle de l'astrologie – les douze segments de la roue et les planètes qui s'y déplacent – à une époque où cette dernière est concurrente de la Providence chrétienne d'une part, du sens antique du destin d'autre part, au croisement des cultures grecque et latine, chaldéenne, chrétienne et arabo-musulmane.

La question m'intéresse ici dans un cadre spécifique : est-ce qu'une pensée politique, celle de Machiavelli, qui opère dans une vision du cosmos héritée d'Aristote et de Ptolémée, peut encore avoir quelque chose à nous dire après Copernic, Galilée, Newton et Einstein ? La pensée de Machiavelli est-elle teintée de géocentrisme au point que nous devons invalider ses conclusions, quoique ces dernières semblent si peu se soucier de cosmologie ? Dans son livre *The Machiavellian Cosmos* (1992), Anthony J. Parel refuse ainsi à l'œuvre de Machiavelli toute pertinence, sur l'argument que ses prémisses anthropologiques et cosmologiques sont dépassées. Mais n'est-ce pas entendre la thèse de Thomas Kuhn sur les paradigmes scientifiques de manière trop littérale ?

Je m'accorde avec Parel sur un point : contrairement à Leo Strauss, je ne vois pas en Machiavelli un « moderne » porteur d'une volonté de contrôler la chance. Mais là où Parel rejette cette modernité au titre que Machiavelli demeure ancré dans le cosmos aristotélicien et détermine l'action politique en regard d'une fortune colorée d'astrologie, je la rejette parce que je ne trouve pas chez Machiavelli de volonté de contrôler la chance : il invite bien plutôt à composer avec elle. Et composer avec la chance, les êtres humains le font depuis des milliers d'années, les premières traces d'une science interprétatives des astres datent d'il y a au moins 5000 ans, il n'y a pas là rupture de paradigme. J'irai encore un peu plus loin : Machiavelli n'est pas un moderne parce que la modernité est une catégorie historique résultant d'une perspective dont l'observateur prétend s'être absenté. Or dans sa manière de considérer l'histoire, de la raconter, de la faire, Machiavelli situe son savoir : il n'y a de fortune que relative à une virtù, comme il n'y a de texte que rapporté à un lecteur.

Si je conteste la thèse de Parel quant à l'invalidité de la pensée de Machiavelli dans un contexte moderne, c'est donc aussi parce que je conteste son interprétation de l'astrologie. Oui, Machiavelli fait usage de la notion de qualité des temps, oui, il recourt à l'avis d'astrologues, mais il n'en fait pas un usage littéral. Les notions de fortune et de qualité des temps servent bien plutôt chez lui une approche expérimentale du devenir historique. En effet, si la qualité d'une époque est matière d'interprétation, les astrologues ne font pas exception : leurs interprétations du mouvement des astres n'a de systématique qu'à travers les occasions d'interprétations dont ils se saisissent. En d'autres termes, il est

nécessaire que des événements soient perçus comme tels pour que les astrologues puissent les interpréter, et, à partir de ces interprétations, opérer des projections vers des événements à venir, déterminant ainsi des occasions d'interprétations en suspens. Les astrologues se trouvent donc dans le sillage de la vérité effective qui les impacte, et au principe d'effets discursifs qui produisent une narration lorsque, et seulement lorsque, les événements ultérieurs concourent à sa validation. Le reste est vite oublié, comme sont oubliées les prévisions météo au moment où survient le temps désiré. Et au passage, combien d'événements invisibles comme tels, absous de toute historicité ?

De ce constat, je conclus que l'astrologie n'a pas besoin d'être une science exacte, que là n'est pas sa vocation. Le savoir qu'elle peut offrir est un savoir en mouvement, du mouvement. Elle s'écrit sur l'eau. Elle est une science des images qui se dessinent sur les rivières héraclitéennes.

Lorsque la modernité refuse à l'astrologie le titre de « science », elle lui applique ses propres critères sans se mettre elle-même en perspective. La modernité n'échappe pas au devenir, mais la forme qu'elle s'est inventée par le passage au temps zénithal y prétend. C'est Leonardo Da Vinci en 1502, dessinant la carte d'Imola, première carte « vue du ciel ». Ce seront plus tard Copernic et Galilée modifiant la perspective cosmique en retrouvant l'héliocentrisme d'Aristarque de Samos. La matière cesse de tomber vers le centre de la Terre, comme le pensait Aristote, et se trouve bientôt maintenue en orbite autour du soleil par la force de gravitation. Ce seront plus tard les avions puis les satellites, et l'illusion produite par les technologies que les vies sont entièrement mesurables, calculables, objectivables. Illusion, parce que comme Machiavelli le dit si bien, le peuple regarde le prince autant que le prince regarde le peuple ; mais illusion effective. Donna Haraway l'a appelé « the conquering gaze from nowhere » : cette manière de jouer à Dieu par l'intercession des moyens techniques visant la maîtrise et la possession d'une nature artificiellement séparée de l'agent humain qui la contemple.

Alors l'astrologie, une « pseudo-science » ? Comme si tous les savoirs n'étaient pas toujours en attente d'être dépassés, et comme si l'inexactitude ne faisait pas signe vers tout ce que nous ignorons.

La Renaissance fut l'un de ces moments où, parce que les interprétations dominantes semblaient échouer, une suspension du règne du littéral rendait possible que magie et science, poésie et philosophie, vivent de concert. Dans un tel temps, le sens du langage comme métaphore est plus net et plus habité. Mais cela dura peu de temps et la force de la réaction fut dévastatrice. Un Giordano Bruno put penser par inférence qu'il existait des planètes sans nombre peuplées par d'autres formes de vie : l'Inquisition le mit à mort sur le bûcher. L'Église de Rome et les pouvoirs impérialistes européens refusaient ainsi aux esprits la liberté de penser et d'imaginer, tout comme ils abolissaient aux peuples non-blancs et non-chrétiens leur capacité à s'auto-déterminer.

Laissons-nous donc être intrigué par notre relation avec les croyances anciennes. Lâchons un instant nos certitudes, faisons de la place dans notre esprit. Comment se fait-il que, environ 5000 ans après sa première apparition en Mésopotamie, nous utilisions encore l'astrologie aujourd'hui comme outil de connaissance, nous qui « savons » tout de la précession des équinoxes ? D'il y a 5000 ans également datent les premières traces connues d'écriture littéraire... mais alors : qu'est-ce que l'effectivité d'une histoire, d'un récit, d'une vision du cosmos ?

Parlant des usages contemporains de l'astrologie, Alice Sparkly Kat écrivait en 2021 : « A lot of people, whether they're millennials or boomers, white or other, queer or cisnormal, have told me they were first attracted to astrology because it seems to offer a way to talk among ourselves about ourselves without having to address the trappings of identity. Rather than talking about ourselves within the typical

categories of race, gender, and class, people want to build community around identities that feel authentic and close. Astrology fans want identity to be as complex as humanity. » (*Post-colonial astrology*, p. 9) Si nous existons dans un face-à-face avec la fortune, n'est-il pas évident que ses rivières aussi bien nous traversent, que nous sommes à nous-mêmes et les couleurs et la roue ? N'est-il pas temps alors de plonger nos mains dans ces images ?

Alice Sparkly Kat consacre ainsi son livre à la question des contenus symboliques hérités de l'Antiquité grecque et surtout romaine : par exemple, ce que cela signifie aujourd'hui de dire que la constellation du Sagittaire est gouvernée par Jupiter, et de Jupiter qu'elle est une planète symbolisant l'expansion et la souveraineté. Mars, planète guerrière ? Cela veut-il dire qu'il y aura toujours la guerre ? Que comprend-on par « la guerre » ? Vénus, une planète « féminine » ? Comment ces symboles anciens viennent-ils jouer dans notre histoire, et comment intégrons-nous le sens de l'histoire dans notre manière de comprendre et d'orienter ces symboles, dans nos interprétations ?

9. En attendant le hasard

Entre fortune et astrologie, le concept de *qualità dei tempi* a partie liée avec les planètes dites « chronocrates », dans la détermination du point auquel il convient de mener telle ou telle action, de telle ou telle façon. Or dès que l'on comprend la fortune dans cette perspective, la dimension qui en fait une dispensatrice de hasard est escamotée, voire annulée. Si c'est le mouvement des planètes qui décide de la qualité des temps, alors il n'y a pas de hasard : la fortune cesse d'être aveugle lorsque les astrologues lui prêtent leurs yeux et leur langage. Certes, elle n'est pas « exacte », cela tous les astrologues le savent – mais elle est « inclinée », « colorée », déterminant un spectre dans le domaine de l'accident.

Je maintiens cependant que Machiavelli ne renonce pas au hasard, c'est-à-dire, dans sa forme liminal, à un principe d'indétermination logé au cœur du devenir. C'est le sens de sa métaphysique de l'à peu près, qui ne l'empêche par ailleurs nullement de faire usage de l'astrologie dans une pragmatique de l'élan qui sait comment l'invention de l'histoire est concomitante du rôle qu'on veut y jouer. Pour le Florentin, le sens de l'histoire est toujours en jeu ; le sérieux de l'existence, sa nécessité, est à chercher du côté de la vérité effective. Ainsi la fortune demeure-t-elle gnoséologiquement et principiellement imprévisible, rempart de la nature contre toute transcendance.

Mais c'est encore politiquement que l'imprévisibilité de la fortune m'intéresse, en ce qu'elle semble s'établir comme règle de distribution égalitaire. Égalitaire, parce que n'importe qui peut gagner à un jeu de hasard, parce que n'importe qui peut être appelé à jouer un rôle que la trame antérieure des événements ne laissait pas prévoir. Or le domaine politique étant une propriété humaine, n'importe qui peut y connaître succès et défaites. C'est le sens de l'ouverture de l'adresse du *Prince*, lorsque Machiavelli dit vouloir écrire « chose utile à qui l'entend » (ch. XV) : princes et gens du peuple, vieux ou jeunes, femmes ou hommes, Bélier, Cancer, Scorpion ou Capricorne, qu'importe. À partir du moment où vous entrez dans le jeu, une part de hasard y joue aussi. Les conditions du jeu ne sont donc pas entièrement fixées, la fortune étant au principe des interjections de hasard qui en rendent le devenir obscur.

Du hasard en politique, on connaît un précédent, c'est la démocratie athénienne. Parmi les citoyens d'Athènes, les charges administratives étaient distribuées par tirage au sort, afin d'éviter la mainmise des puissants et des lignées sur le gouvernement de l'Etat. Ce rôle du hasard doit néanmoins être précisé en rappelant que les citoyens constituaient une minorité de la population : n'étaient citoyens que des individus de sexe masculin, de parents athéniens, et propriétaires terriens. Voici le hasard circonscrit dans le cercle d'une cooptation bien étroite... une réalité que l'idéalisation contemporaine de la démocratie athénienne présentée comme l'ancêtre des « démocraties » occidentales passe généralement sous silence.

Dans *La haine de la démocratie*, Jacques Rancière semble oublier lui aussi ce fait dans sa discussion du rôle du hasard dans la Grèce classique et au-delà. Il n'en conduit pas moins une analyse très fine de la dynamique de l'égalité et des inégalités dans ce contexte, se penchant notamment sur les stratégies de Platon pour défaire la démocratie à travers une limitation du domaine du hasard (cf. le chapitre intitulé « La politique ou le pasteur perdu »). Limiter et non supprimer, car si pour Platon le bon gouvernement, seul susceptible de justice, doit être placé entre les mains des philosophes, il ne peut cependant se passer d'une part de hasard, tant ce dernier permet de remettre en doute – et en route – toute opération de légitimation du pouvoir (par l'âge, l'origine sociale, la force ou la connaissance), questionnement dont le philosophe est aussi l'agent et le produit.

Dans le célèbre mythe d'Er qui clôt *La République*, Platon fait un usage du hasard qui, à cet égard, ne trompe pas. Suite à leurs décès, les âmes sont guidées jusqu'au trône de Nécessité. Nécessité est entourée de ses filles, « les Moires, vêtues de blanc, la tête couronnée de bandelettes, Lachésis, Clotho et Atropos » qui filent, tissent et coupent les fils des vies individuelles. La suite se passe en deux temps. Tout d'abord un proclamateur va jeter devant les âmes présentes les sorts qui vont décider de l'ordre de passage de chacune ; ensuite vient le moment, selon cet ordre issu du hasard, pour chaque âme de choisir la vie qu'elle désire mener lors de sa prochaine incarnation :

Un proclamateur les plaça dans un certain ordre, puis, prenant sur les genoux de Lachésis des sorts et des modèles de vie, il gravit les gradins d'une tribune élevée et déclara : « Parole de la vierge Lachésis, fille de Nécessité. Âmes éphémères, voici le commencement d'un nouveau cycle qui pour une race mortelle sera porteur de mort. Ce n'est pas un démon qui vous tirera au sort, mais c'est vous qui choisirez un démon. Que le premier à être tiré au sort choisisse le premier la vie à laquelle il sera lié par la nécessité. De la vertu, personne n'est le maître, chacun, selon qu'il l'honorera ou la méprisera, en recevra une part plus ou moins grande. La responsabilité appartient à celui qui choisit. Le dieu, quant à lui, n'est pas responsable. »

Sur ces mots, il jeta les sorts sur eux tous, et chacun ramassa celui qui était tombé près de lui, sauf Er lui-même, à qui on ne le permit pas. Et quand chacun eut ramassé son sort, il sut clairement le rang qui lui était échu pour choisir. Après cela, il poursuivit en plaçant devant eux, étalés sur le sol, les modèles de vie, le nombre en était de beaucoup supérieur à celui des âmes présentes. Il y en avait de toutes sortes.

Reprenant la formule de Socrate « la vie non-examinée ne vaut pas la peine d'être vécue », et réduisant la part du hasard à son strict minimum, Platon met l'accent sur le choix d'une vie plutôt que sur le rôle égalisateur du hasard. Le tirage au sort n'intervient que pour décider de l'ordre de passage, mais ce dernier est secondaire au vu de la quantité de vies disponibles.

Les choses se passent autrement chez Machiavelli puisque nous ne choisissons pas notre vie, mais nous trouvons saisis dans un concordat singulier avec la qualité des temps (l'expression « *concordiano insieme* », ch. XXV). Ce que nous sommes maîtres de choisir – et pour autant que nous désirions prendre le risque de la Fortune – ce sont seulement les occasions que nous ferons nôtres, des occasions aimantées par notre caractère et nos habitudes (cf. l'exemple de Jules II au ch. XXV, qui d'après Machiavelli n'aurait pas été capable de changer ses manières d'agir, étant âgé et ayant toute sa vie suivi la même méthode). Si Platon et Machiavelli se rejoignent sur l'idée que bien choisir est le propre de la sagesse, ils se distinguent ainsi sur les conditions du choix.

Chez Platon, le choix d'une vie nous est imposé, et tout se passe, dans l'image proposée par le mythe, avant de naître : manière de dire qu'il est possible, pour le contemplatif, de s'extraire de la vie et de l'évaluer sans que ce choix soit teinté par l'intérêt. L'âme non-philosophe vise dès lors la satisfaction de ses désirs, ce dont il résulte soit un mauvais choix (la tyrannie) soit un choix qui de toute façon n'atteint pas au choix le meilleur (la vie philosophique). Chez Machiavelli à l'inverse, nos choix (au pluriel) s'exercent au gré des flux de fortune où nous sommes pris ; si bien que si nous ne choisissons pas, d'autres forces « choisissent » pour nous, qui ne sont pas seulement nos passions mais aussi et surtout des forces sociales et politiques.

On rencontre cette même différence sur la question du désir de gouverner. Contrairement à Platon pour qui le gouvernement doit être confié au philosophe en tant qu'il ne désire pas le pouvoir, chez Machiavelli le désir de pouvoir joue un rôle essentiel et s'inscrit dans une conception de l'action qui enveloppe l'intérêt. On l'aura compris : pour le Florentin il n'existe pas de jugement qui ne soit coloré par l'intérêt, et toute philosophie qui prétendrait le contraire s'attacherait « à l'image qu'on a des choses » plutôt qu'à leur effectivité, à la façon dont « on devrait vivre » plutôt qu'à la façon dont on vit (ch. XV), philosophie idéaliste qui conduit individus et gouvernements à la ruine.

Qu'il n'y ait pas de position d'extériorité possible implique que la sagesse n'est pas le fruit de la contemplation désintéressée, mais de l'intérêt aux prises avec lui-même, puisque seul l'intérêt faisant l'expérience de sa propre effectivité peut apprendre à se connaître, en face de situations aussi diverses que la fortune lui en présentera. L'immanence du choix machiavélien est ainsi assurée, semble-t-il, par le 50/50 de notre relation à la fortune, où il ne s'agit pas d'une négociation entre des pouvoirs d'agir, mais d'un accord formulé quant aux conditions de l'agir. Qu'il soit question d'un nouveau prince ou d'un prince par hérédité, des luttes au sein d'une république ou encore d'une situation d'anomie, à chaque fois la situation met aux prises des individus qui prennent le risque de l'initiative et de l'auto-détermination en face d'une somme indéterminée de hasard pouvant leur être favorable ou défavorable – somme dont ils font eux-mêmes partie. Tourné vers l'action, Machiavelli estime que c'est ainsi dans les moments de passage d'un temps à un autre que la question du choix atteint son seuil critique d'intensité dans la détermination du devenir : c'est dans de tels moments que la vertu comme mesure d'un face-à-face avec la fortune se fait jour ; dans ces moments où la fortune est la plus mutable, que la relation à l'imprédictibilité donne à voir la liberté d'action dont un agent – individuel ou collectif – est capable.

Ce qui se joue, ce serait donc la détermination de la liberté. Une liberté qui n'est pas un donné, mais la résultante de l'exercice de la vertu dans son dialogue immanent avec la fortune.

Ressources en ligne

1. Écrits de Machiavel

[Le Prince, Discours sur la première décade de Tite-Live et extraits d'autres textes](#) (web), Traduction française de Jean-Vincent Périès (1825), sur le site des Classiques de sciences sociales, Université du Québec à Chicoutimi.

Diverses œuvres de Machiavel sur [Project Gutenberg](#) (web), en anglais, allemand, italien.

Œuvres de Machiavel sur Wikisource (web) en [italien](#), [français](#), [anglais](#).

Œuvres de Machiavel sur [Internet Archive](#) (web) en italien, anglais, etc.

2. Textes connexes

Extrait du [De Pictura](#) de Leon Battista Alberti (pdf), "la fenêtre qui ouvre sur l'histoire".

[Histoire romaine](#) de Tite-Live, traduction de D. Nisard (1864) sur Wikisource.

[Histoire générale](#) de Polybe, traduction de H.F. Bouchot (1847) sur remacle.org.

[De la République](#) de Cicéron, traduction de M. Nisard (1869) sur remacle.org. + Article sur les liens entre Machiavel et Cicéron, [Machiavel, lecteur des anciens](#) par G. Allard.

[De la nature des choses](#) de Lucrèce, traduction de Ch. Nisard (1868) sur Wikisource.

Autour du *De Monarchia* de Dante Alighieri : [Machiavel et Dante](#) de Jacqueline Risset (pdf), [Monarchia de Dante : de l'idée médiévale d'empire à la citoyenneté universelle](#) par Thierry Ménissier (pdf), [textes de Dante sur Project Gutenberg](#).

[La République](#) de Platon, traduction de E. Chambry (1934) sur Wikisource.

[Politique](#) d'Aristote, traduction de J. Barthélemy-Saint Hilaire (1874) sur remacle.org.

[Histoire de la guerre du Péloponèse](#) de Thucydide (pdf), traduction de J. Voilquin (1937).

[La Tétrabible](#) de Claude Ptolémée (pdf), traduction de N. Bourdin (2006).

3. Préfaces, articles, notices, etc.

[Monsieur Machiavel ou le cœur humain dévoilé](#) (pdf), Préface de Jean Giono à *Toutes les lettres de Machiavel*, nrf Gallimard, Paris, 1955.

[Extraits de Nietzsche](#) (pdf) écrivant sur Machiavel, la Renaissance, Cesare Borgia.

[Notes sur Machiavel, sur la politique et sur le Prince moderne](#) (web), Antonio Gramsci, 1932-1933.

Articles de [Huques Poltier](#) (web) sur Machiavel et sur Claude Lefort.

Collection d'articles et notes critiques sur [Persée.fr](#) (web).

Ouvrages, articles, etc. sur [Cairn.info](https://www.cairn.info) (web).

Notice biographique sur [Treccani.it](https://www.treccani.it) (web) par Giorgio Inglese, en italien.

Entrée sur la [Stanford Encyclopedia of Philosophy](https://www.stanford.edu/) (web).

[Mes notes](#) sur des extraits du *Prince* (pdf), en anglais.

4. Vidéos, podcasts, etc.

[Histoire des pouvoirs en Europe occidentale, XIIIe-XVIe siècle](#), tous les cours de Patrick Boucheron au Collège de France 2015-2025, audios/vidéos.

[L'art de gouverner à Florence \(1494-1530\)](#), les cours de Jean-Claude Zancarini en vidéo, de Savonarole à Guicciardini en passant par Machiavel bien sûr. 2007.

[Le Prince de Machiavel](#), 4 épisodes de l'émission *Les Chemins de la philosophie* sur France Culture, animé par Géraldine Mosna-Savoie, avec Sandro Landi, Thierry Ménissier, Vincent Martigny et Agnès Cugno. 2022.

[Un été avec Machiavel](#) par P. Boucheron, 30 épisodes de 4 minutes sur France Inter, 2016.