

DIGITHÈQUE

Université libre de Bruxelles

DIERKENS Alain, éd., "L'antimachiavélisme, de la Renaissance aux Lumières", in *Problèmes d'histoire des religions*, Volume 8, Editions de l'Université de Bruxelles, 1997.

Cette œuvre littéraire est soumise à la législation belge en matière de droit d'auteur.

Elle a été publiée par les
Editions de l'Université de Bruxelles
<http://www.editions-universite-bruxelles.be/>

Les règles d'utilisation de la présente copie numérique de cette œuvre sont visibles sur la dernière page de ce document.

L'ensemble des documents numérisés mis à disposition par les bibliothèques de l'ULB sont accessibles à partir du site
<http://digitheque.ulb.ac.be/>

Editions de l'Université de Bruxelles

PROBLÈMES D'HISTOIRE DES RELIGIONS

Édités par Alain Dierkens

8/1997

L'ANTIMACHIAVELISME, DE LA RENAISSANCE AUX LUMIÈRES



**Institut d'étude des religions
et de la laïcité**

Comité directeur

Président : H. Hasquin

Vice-président : J. Marx

Secrétaire : A. Dierkens

Université libre de Bruxelles
Institut d'étude
des religions et de la laïcité

**Problèmes d'histoire
des religions**

**L'ANTIMACHIAVELISME,
DE LA RENAISSANCE AUX LUMIERES**

Edités par Alain Dierkens
8/1997
Editions de l'Université de Bruxelles

Dans la série "Problèmes d'histoire
du christianisme"

9. Hommages à Jean Hadot, 1980

13. Sécularisation,
éd. Michèle Mat, 1984

14. Luther : mythe et réalité,
éd. Michèle Mat et Jacques Marx,
1984

17. Propagande et contre-
propagande religieuses,
éd. Jacques Marx, 1987

18. Aspects de l'anticléricalisme
du Moyen Age à nos jours,
éd. Jacques Marx, 1988

19. Sainteté et martyre dans
les religions du livre,
éd. Jacques Marx, 1989

Dans la série "Problèmes d'histoire
des religions"

1. Religion et tabou sexuel,
éd. Jacques Marx, 1990

2. Apparitions et miracles,
éd. Alain Dierkens, 1991

3. Le libéralisme religieux,
éd. Alain Dierkens, 1992

4. Les courants antimaçonniques
hier et aujourd'hui,
éd. Alain Dierkens, 1993

5. Pluralisme religieux et laïcités dans
l'Union européenne,
éd. Alain Dierkens, 1994

6. Eugène Goblet d'Alviella, historien et
franc-maçon,
éd. Alain Dierkens, 1995

7. Le penseur, la violence, la religion,
éd. Alain Dierkens, 1996

Note de l'éditeur

Alain DIERKENS

Le tome VIII/1997 des *Problèmes d'histoire des religions* contient les actes d'un colloque international consacré à la réception de l'œuvre de Machiavel aux Temps Modernes et, plus particulièrement, à l'antimachiavélisme, de la Renaissance aux Lumières. Cette manifestation scientifique s'est tenue dans les locaux de la nouvelle bibliothèque de l'Université libre de Bruxelles les jeudi 9 et vendredi 10 mai 1996 ; elle est le fruit de la collaboration entre l'Institut d'étude des religions et de la laïcité de l'ULB et le Centre d'histoire des sciences et des doctrines du CNRS.

Ce colloque est né de l'initiative d'Henry Méchoulan, ancien directeur de l'Unité propre de recherche 75 du CNRS et titulaire, à l'IERL, d'un enseignement consacré aux « grands courants de la pensée juive moderne » ; c'est à lui que revient l'essentiel du programme de ce très intéressant colloque, et donc du contenu du présent volume. Aux remerciements qui lui sont dus, il convient d'associer Yves Charles Zarka, directeur de recherche du CNRS, qui a permis la concrétisation du projet et qui a bien voulu se charger de l'introduction au colloque.

On trouvera dans les pages qui suivent les textes de toutes les communications présentées au colloque de Bruxelles ; on y a joint un article de Christiane Frémont sur le machiavélisme et l'antimachiavélisme confrontés à l'athéisme du baron d'Holbach. C'est à ma demande qu'« en guise de conclusion », Franz Bierlaire, professeur à l'Université de Liège et titulaire, à l'ULB, du cours d'Histoire des Eglises des temps modernes, a accepté de mettre par écrit les quelques réflexions que lui a suggérées la lecture des contributions à ce volume. Rudolf De Smet (professeur à la Vrije Universiteit Brussel et actuel directeur de l'Institut interuniversitaire ULB/VUB pour l'Etude de la renaissance et de l'humanisme), Lambros Couloubaritsis (professeur à l'ULB) et Pierre Jodogne (professeur à l'Université de Liège) ont assumé les présidences des séances du colloque et ont dirigé avec compétence les discussions qui ont notamment mis en évidence la vitalité des recherches sur la « Raison d'Etat ».

Singularité de l'antimachiavélisme

Yves Charles ZARKA

Avant de développer quelques réflexions sur la singularité de l'antimachiavélisme qui touchent directement au contenu de notre colloque, je voudrais tout d'abord souligner que ce colloque est la première manifestation d'une collaboration mise en place par Hervé Hasquin, président de l'Institut d'étude des religions et de la laïcité de l'Université libre de Bruxelles et Henry Méchoulan, ancien directeur de l'Unité propre de recherche 75 du CNRS. J'espère que d'autres manifestations scientifiques de la qualité intellectuelle de celle-ci pourront avoir lieu dans les prochaines années. Aujourd'hui, nous devons adresser de vifs remerciements à nos hôtes bruxellois pour la générosité de leur accueil : particulièrement à Hervé Hasquin, mentionné à l'instant, à Alain Dierkens, secrétaire de l'IERL, ainsi qu'à l'ensemble des membres de l'Institut. Les travaux des deux journées d'étude et la publication qui en résultera attesteront la vigueur et la nouveauté des recherches sur l'antimachiavélisme et la raison d'Etat.

Dans les premières lignes de son *Anti-Machiavel*, Frédéric II (roi de Prusse, 1712-1786) mettait en parallèle Machiavel et Spinoza : les effets pernicieux de l'un en matière de morale et de politique et les effets pernicieux de l'autre en matière de religion :

Le *Prince* de Machiavel est en fait de morale ce qu'est l'ouvrage de (R : *Benoît*) Spinoza en matière de foi : Spinoza sapa les fondements de la foi et ne tendait pas moins qu'à renverser l'édifice de (R : renverser *toute*) la religion ; Machiavel corrompt la politique et entreprenait de détruire les préceptes de la saine morale. Les erreurs de l'un n'étaient que des erreurs de spéculation ; celles de l'autre regardaient la pratique. Cependant il s'est trouvé que les théologiens ont sonné le tocsin et crié l'alarme contre Spinoza, qu'on a réfuté son ouvrage en forme, et qu'on a constaté la Divinité contre les attaques de cet impie, tandis que Machiavel n'a été que harcelé par quelques moralistes, et qu'il s'est soutenu, malgré eux et malgré sa pernicieuse morale, sur la chaire de la politique jusqu'à nos jours.

J'ose prendre la défense de l'humanité contre ce (R : *un*) monstre, qui veut la détruire ; j'ose opposer la raison et la justice à l'iniquité et au crime (R : omet *j'ose ... opposer au crime*) ; et j'ai hasardé mes réflexions sur le *Prince* de Machiavel (R : *sur cet*

ouvrage) à la suite de chaque chapitre, afin que l'antidote se trouvât immédiatement (R : *d'abord*) auprès du poison ¹.

Les erreurs de Spinoza se tenant sur le plan de la spéculation ont pu être réfutées, tandis que les effets nocifs de Machiavel se tenant sur le plan de la pratique ont une efficacité plus grande et ont encore besoin d'un antidote approprié. Frédéric II, en raison de son double statut de philosophe et de roi, pense être en mesure de fournir la première critique décisive de Machiavel, critique décisive parce que proprement politique.

Cette appréciation de Frédéric II est importante parce qu'elle souligne au moins l'un des aspects de ce que j'appelle la « singularité de l'antimachiavélisme ». Il y a eu dans l'histoire de la pensée plusieurs auteurs qui, en raison même du caractère subversif de leur pensée par rapport aux conventions dominantes, ou à la morale reçue, ont fait l'objet d'attaques récurrentes. Frédéric II rappelle le nom de Spinoza, on pourrait également citer Hobbes. Ces deux philosophes ont fait l'objet de toute une littérature de critique, de condamnation, d'invective, et d'autre chose encore comme l'autodafé de leurs œuvres. Cependant, on ne peut mettre sur le même plan l'antihobbesisme et l'antispinozisme avec l'antimachiavélisme. En effet, malgré les atteintes à leurs œuvres et à leurs pensées, les deux philosophes du XVII^e siècle n'ont pas fait l'objet d'une critique à la fois aussi permanente et aussi polymorphe que celle de l'œuvre de Machiavel. La formation rapide de l'antimachiavélisme en particulier avec le cardinal Reginald Pole (en Angleterre), le caractère polymorphe qu'il va prendre (moral, politique, religieux, historique, médical, etc.), son contenu parfois entièrement imaginaire et sa durée en font un phénomène historiquement singulier.

Mais si l'antimachiavélisme est un phénomène historiquement singulier, cela est dû à la singularité du machiavélisme et, au-delà, à la singularité de l'œuvre de Machiavel elle-même. La tension qui semble marquer le rapport entre la conception républicaine des *Discours sur la première décade de Tite-Live* et les maximes sur la conquête et le maintien du pouvoir du *Prince* traverse toute la politique moderne. Cette tension, qui relève essentiellement du contexte historique, a été (faussement) interprétée comme une contradiction entre deux sortes de discours politiques : discours sur la république, la liberté et la vertu civique, d'un côté, discours sur la pratique du pouvoir, de l'autre. Le machiavélisme et l'antimachiavélisme se sont alimentés de cette contradiction supposée. On voit ainsi au milieu du XVII^e siècle un auteur comme Harrington se réclamer de Machiavel dans les « Préliminaires » de son ouvrage *Oceana* (1656) en vue de définir sa propre doctrine politique du *Commonwealth* en terme de renaissance de la prudence des anciens, et d'autres auteurs républicains condamner les doctrines tyranniques de Machiavel. L'historiographie contemporaine a montré le caractère illusoire de la contradiction entre les *Discours* et le *Prince*. En particulier, la probable contemporanéité de la rédaction des deux textes atteste que l'idéal de Machiavel est celui des *Discours* : idéal républicain soutenu par les valeurs de liberté et de vertu civique. Le *Prince* définit en revanche ce que l'on pourrait appeler une théorie de l'état d'urgence, qui engage une théorisation des procédures de conquête et de maintien du pouvoir lorsque l'on est confronté au plus grand des périls : la destruction de l'Etat.

Cependant si l'antimachiavélisme est un phénomène singulier, c'est également pour une autre raison : l'antimachiavélisme ne se réfère pas toujours ni même le plus souvent à Machiavel lui-même. Certaines formes d'antimachiavélisme n'ont qu'un rapport de seconde, voire de troisième main avec l'œuvre du secrétaire florentin (Machiavel est parfois crédité de propos qui sont en fait ceux de ses critiques les plus sévères), d'autres formes d'antimachiavélisme s'alimentent simplement aux opinions reçues. Certains ouvrages ont joué un rôle très important à la fois dans la diffusion et la déformation de la pensée de Machiavel. C'est le cas de l'un des plus célèbres d'entre eux, *L'Anti-Machiavel* (1576) d'Innocent Gentillet dont le titre est *Discours sur les moyens de bien gouverner et maintenir en bonne paix un Royaume ou autre Principauté — contre Nicolas Machiavel*. Cet ouvrage fournira paradoxalement le support textuel principal du gros manuscrit *Apologie pour Machiavel*, rédigé par Louis Machon en 1640-1642.

On le voit, machiavélisme et antimachiavélisme se constituent, se développent, se croisent et s'opposent selon des directions qu'il n'est pas possible de ramener à une temporalité linéaire unique et uniforme. L'antimachiavélisme est un phénomène complexe qui fait intervenir plusieurs registres de lecture et plusieurs temporalités.

Je voudrais souligner ici quelques aspects de cette complexité de l'antimachiavélisme en m'attachant particulièrement à deux œuvres fondamentales, deux anti-Machiavel : celui de Gentillet (1576) et celui de Frédéric II (1740).

L'Anti-Machiavel de Gentillet ² ne peut être compris que resitué dans le contexte des suites de la Saint-Barthélemy. Cela explique en particulier son succès extraordinaire ³. Le livre de Gentillet contribua en effet à diffuser l'opinion selon laquelle Machiavel, et plus largement les Italiens, en raison du rôle de Catherine de Medicis, étaient responsables des malheurs de la France. Comme le montrait déjà Meinecke ⁴, Gentillet développait une conception politique qui, malgré l'usage d'un concept faible de puissance absolue, avait pour objet de défendre un ordre politique ancien, une aristocratie seigneuriale.

Bien qu'il soit évidemment tout à fait exclu pour moi d'envisager la signification de l'ensemble de cette œuvre, j'en retiendrai pourtant un aspect qui me paraît d'autant plus important pour notre propos qu'il contribua de manière fondamentale à la constitution de l'antimachiavélisme des auteurs de la raison d'Etat, en particulier de G. Botero. Comme on le sait, la manière dont Gentillet aborde l'œuvre de Machiavel consiste à reconstituer des maximes ou des thèses dégagées des *Discours* ou du *Prince*, pour procéder ensuite à leur réfutation. Or, dans la troisième partie de son *Anti-Machiavel*, Gentillet développe sous le titre de troisième maxime un passage des *Discorsi* ⁵ où il s'agissait pour Machiavel de montrer pourquoi les peuples étaient attachés plus fortement à leurs libertés dans l'Antiquité qu'aujourd'hui. Machiavel avançait l'idée selon laquelle cet effet pourrait être lié à l'affaiblissement des mœurs produit par le christianisme, ou plus exactement certaines interprétations du christianisme. Voici la présentation que donne Gentillet de la position de Machiavel :

La religion payenne ne promettoit beatitude, sinon à ceux qui ayans combatu pour leur prince, pays, et chose publique, estoient remplis de gloire et honneurs mondains : là où la chrestienne promet beatitude aux humbles et contemplatifs, et à ceux qui mesprisent le plus les biens et les honneurs de ce monde. Ainsi (dit il) se void que

la religion chrestienne a conduit et amené le monde à la debilité et foiblesse que nous le voyons, le donnant en proye aux méchants et barbares, qui seurement peuvent manier les chrestiens à leur fantaisie, et les vaincre et subjuguier, voyant que l'universel des hommes de chrestienté, pour tenir le chemin de paradis, se dispose plus à recevoir des coups, qu'à en bailler ni prendre vengeance. Et semble bien que ce qu'on void les chrestiens estre effeminez et pusillanimes, ne procede sinon de ce qu'ils prisent plus le repos oisif et vie contemplative, que la vertu active.

Voila la maxime et les raisons que ce malheureux atheiste a vomies en ses beaux discours, pour blasmer et mettre du tout en mespris la religion chrestienne, et nous mener à son atheisme, et nous despouiller de toute religion, crainte de Dieu, et de toute conscience, foy et loyauté, qui nous sont enseignées par nostre religion chrestienne ⁶.

Cette lecture unilatérale et manifestement malveillante du texte de Machiavel est d'un intérêt considérable. En effet Gentillet montre que la douceur des mœurs préconisée par le christianisme n'implique nullement une diminution de la générosité ou de la force militaire :

C'est merveilles que ce vilain atheiste ose mettre choses si absurdes en avant, et qui sont esloignées de toute experience et verité. Si ce qu'il dit estoit vray, il s'ensuyvroit que nul prince chrestien ne pourroit tenir contre les princes payens et infideles. Mais les histoires anciennes et modernes ne nous monstrent elles pas tout le contraire ⁷ ?

Or, ce qui est extraordinaire, c'est que Gentillet donne comme l'un des exemples de la liaison entre le christianisme et la force militaire l'exemple de Charles Quint :

L'empereur Charles le quint de recente memoire, obtint aussi de son temps de belles victoires en Afrique contre le Turc. Bref ce point ne mérite point d'être disputé plus avant, car il se void trop clairement que Machiavel est un puant menteur, de dire que la religion chrestienne est cause que les chrestiens sont exposez en proye aux payens ⁸.

Ce point est d'une extraordinaire importance, parce que ce qui est développé ici dès 1576, c'est-à-dire avant l'apparition et le développement de la littérature sur la raison d'Etat, concerne un point capital de cette littérature, et plus particulièrement de l'œuvre de Botero. Comme l'a montré Enzo Baldini ⁹, c'est précisément de cela qu'il s'agit dans la constitution de la doctrine botérienne de la raison d'Etat : montrer que la religion chrétienne peut être une arme contre le danger présenté par le Turc. C'est également cet argument qui sera au centre de l'antimachiavélisme des théoriciens de la raison d'Etat. Précisons que Gentillet a également été utilisé par d'autres jésuites comme Possevin et Ribadeneira.

Voici donc l'un des points sur lesquels l'*Anti-Machiavel* de Gentillet me semble relancer tout un courant de l'antimachiavélisme.

L'autre *Anti-Machiavel*, celui de Frédéric II, présente également un aspect important du phénomène complexe de l'antimachiavélisme. Comme nous l'indiquions, Frédéric II prétend attaquer l'œuvre du secrétaire florentin sur le plan politique. Pour lui Machiavel fait l'apologie de la tyrannie : c'est un théoricien du crime plutôt que de la politique. La politique véritable qui doit être fondée sur les idées de justice et de bien

commun suppose une conception incompatible avec les thèses développées dans le *Prince*.

Pour le montrer, Frédéric II oppose, à la légitimité usurpée dont Machiavel investit toutes les actions qui résultent de l'ambition, l'idée selon laquelle le souverain « loin d'être le maître absolu des peuples qui sont sous sa domination, n'en est lui-même que le premier domestique [, et qu'il doit être l'instrument de leur félicité, comme ces peuples le sont de sa gloire] »¹⁰. La fausse théorie de la domination des peuples, poison de la politique, doit être neutralisée par son antidote : la théorie du service de l'Etat. Pour comprendre les vrais principes de la politique et les fondements de la légitimité, opposés aux prétentions des usurpateurs, il convient de revenir à l'origine de la souveraineté, c'est-à-dire à l'intention pour laquelle les peuples se sont donné des souverains :

Je dois cependant dire, en général, que ce que j'ai rapporté de l'origine des souverains rend l'action des usurpateurs plus atroce qu'elle ne le serait en ne considérant simplement que leur violence, puisqu'ils contreviennent entièrement à l'intention des peuples, qui se sont donné des souverains pour qu'ils les protègent, et qui ne se sont soumis qu'à cette condition ; au lieu qu'en obéissant à l'usurpateur, ils se sacrifient, eux et tous leurs biens pour assouvir l'avarice et les caprices d'un tyran¹¹.

Le présupposé anthropologico-politique de Frédéric II est donc opposé au pessimisme de Machiavel. Il consiste dans l'affirmation que les peuples naissent libres, chérissent la liberté et n'y renoncent donc jamais volontairement.

Il n'y a point de sentiment plus inséparable de notre être que celui de la liberté ; depuis l'homme le plus policé jusqu'au plus barbare, tous en sont pénétrés également ; car, comme nous naissons sans chaînes, nous prétendons vivre sans contrainte [, et comme nous ne voulons dépendre que de nous-mêmes, nous ne voulons point nous assujettir aux caprices des autres]. C'est cet esprit d'indépendance et de fierté qui a produit tant de grands hommes dans le monde, et qui a donné lieu <à ces sortes de gouvernements qu'on appelle républicains, qui, par l'appui de sages lois, soutiennent la liberté des citoyens contre tout ce qui peut l'opprimer, et qui> établissent une espèce d'égalité entre les membres d'une république, ce qui les rapproche beaucoup de l'état naturel¹².

Par conséquent, le danger du renversement des républiques en tyrannies doit venir d'un élément extérieur à la volonté des peuples, puisque celle-ci y répugne naturellement. Quel est cet élément ? Cette question est capitale parce qu'elle engage un double diagnostic de Frédéric II qui concerne à la fois les causes de la fragilité des républiques et le statut de l'art d'écrire de Machiavel. Commençons par le premier diagnostic : les causes qui rendent les républiques fragiles et susceptibles d'être renversées en tyrannies sont soit internes soit externes. Celles qui minent la liberté interne de la république consistent dans l'ambition des grands et la corruption des citoyens. Ces deux causes de fragilité des républiques ne sont que l'expression d'un principe commun : « l'intérêt est tout puissant chez les hommes »¹³. Toutes causes externes qui mettent en danger l'existence des républiques résultent des guerres étrangères. C'est donc la guerre en général, civile ou extérieure, qui est en définitive est la menace permanente contre laquelle la république doit se prémunir ou lutter.

De même que les hommes naissent, vivent un temps et meurent par maladie ou par l'âge, de même les républiques se forment, fleurissent quelques siècles, et périssent enfin par l'audace d'un citoyen ou par les armes de leurs ennemis ¹⁴.

Si ces considérations n'ont rien de très original, l'indication donnée au moment de rendre compte du passage d'une dégénérescence possible à une dégénérescence réelle des républiques est particulièrement intéressante :

Comment pourra-t-elle [la république] prévenir ces conjonctures fâcheuses pour la liberté, ces moments critiques et décisifs, et ces hasards qui favorisent les téméraires et les audacieux ? ¹⁵.

Un peu plus bas dans le texte, Frédéric II énonce clairement en quoi l'occasion – ce qu'il appelle « conjonctures favorables » ou « conjonctures fâcheuses » – est un facteur majeur du renversement d'une république en tyrannie :

Ce ne sont donc point ces républiques qui se sont donné des maîtres de leur choix, mais des hommes entreprenants qui, aidés de quelques conjonctures favorables, les ont soumises contre leur volonté [et par force] ¹⁶.

Que le rapport entre l'occasion, la conjoncture ou la fortune et l'ambition d'un homme soit à l'origine du renversement d'une république en tyrannie, c'est ce que, selon Frédéric II, Machiavel avait bien vu, tout en en masquant la véritable signification. Paraphrasant un passage du *Prince* où Machiavel dit que « sans l'occasion, le vertu s'anéantit » ¹⁷, Frédéric II l'interprète ainsi :

Cela signifie chez ce scélérat que, sans les circonstances favorables, les fourbes et les téméraires ne sauraient faire usage de leurs talents ; c'est le chiffre du crime qui peut uniquement expliquer les obscurités de ce [méprisable] auteur ¹⁸.

L'œuvre de Machiavel est ainsi, d'une certaine manière, une œuvre chiffrée, il faut en révéler la vérité et la publier pour que l'occasion, l'état d'urgence, ne donne pas lieu à la substitution d'une tyrannie à une république. Se révèle ici l'analyse que fait Frédéric II de l'art d'écrire de Machiavel. Celui-ci a bien compris comment l'occasion peut fournir la possibilité à un homme de soumettre une république, mais il ne révèle cette vérité que de manière chiffrée : d'une part, en masquant le fait qu'il s'agit de détruire une république, et d'autre part, en donnant à l'ambition criminelle le nom de *virtù*. Pour comprendre la véritable portée du texte de Machiavel, il faut connaître la clef qui permet de le déchiffrer comme traité du renversement des républiques en tyrannies et de la soumission des peuples. Mais si le texte de Machiavel est chiffré, il se trahit lui-même :

[Il est bien difficile à un auteur de cacher le fond de son caractère : il parle trop, il s'explique sur tant de sujets, qu'il lui échappe toujours quelques traits d'imprudence et qui peignent tacitement ses mœurs.] Comparez le prince de M. de Fénelon avec celui de Machiavel : vous verrez dans l'un le caractère d'un honnête homme, de la bonté, de la justice, de l'équité, toutes les vertus, en un mot, poussée à un degré éminent [...]. Vous verrez dans l'autre la scélératesse, la fourberie, la perfidie, la trahison, et tous les crimes ; c'est un monstre, en un mot, que l'enfer même aurait peine à produire ¹⁹.

L'*Anti-Machiavel* de Frédéric II est un antidote au sens où il est un traité des moyens d'éviter ou de maîtriser l'urgence pour qu'elle ne fournisse pas l'occasion d'un retour de la tyrannie. C'est en cela que consiste à mon sens sa véritable portée — et non le lieu commun selon lequel Frédéric II opposera bien vite, à son antimachiavélisme théorique, le machiavélisme de sa conduite personnelle du pouvoir.

Voici donc quelques considérations sur la singularité de l'antimachiavélisme qui permettent de montrer à la fois le caractère polymorphe de ce phénomène et sa liaison à certains des thèmes centraux de la philosophie politique moderne.

Notes

¹ FRÉDÉRIC II, *Réfutation du Prince de Machiavel*, avant-propos, édition critique avec les remaniements de Voltaire pour les deux versions, par Charles FLEISCHAUER, Genève, 1958, p. 169.

² I. GENTILLET, *Anti-Machiavel* (publié à Genève en 1576) édition avec commentaire et notes de C. Edward RATHÉ, Genève, Droz, 1968.

³ *Ibid.*, introduction de C. Edward RATHÉ, p. 5.

⁴ *L'Idée de la raison d'Etat dans l'histoire des temps modernes*, traduction française de M. CHEVALIER, Genève, Droz, 1973.

⁵ MACHIAVEL, *Tutte le opere*, édition Mario MARTELLI, Firenze, Sansoni, 1992, *Discorsi sopra la prima deca di Tito Livio*, Livre II, chapitre II, p. 149-150, traduction par Christian BEC, dans *Machiavel, Œuvres*, Paris, R. Laffont, 1996, p. 298-299. Voici le texte : « Me demandant donc d'où il peut provenir qu'en ces temps anciens les peuples étaient plus attachés à la liberté qu'aujourd'hui, je crois que cela provient de la même cause qui rend aujourd'hui les hommes moins courageux. Je crois que c'est la différence existant entre notre éducation et celle des Anciens, qui provient de la différence entre notre religion et l'ancienne. Nous ayant montré la vérité et la juste voie, notre religion nous a fait accorder moins d'estime à l'honneur du monde. Les païens, l'estimant fort et ayant placé en lui le bien suprême, étaient plus acharnés dans leurs actions. On peut l'observer dans nombre de leurs institutions, en commençant par la magnificence de leurs sacrifices, par comparaison avec l'humilité des nôtres, où la pompe est plus délicate et magnifique, mais où rien n'est féroce ni violent. Chez eux ne manquaient ni la pompe ni la magnificence dans les cérémonies, mais il s'y ajoutait le sacrifice, sanglant et horrible, puisqu'on y tuait quantité d'animaux. Ce spectacle terrible rendait les hommes pareils à lui. Outre cela, la religion antique ne récompensait que les hommes couverts de gloire terrestre, tels les généraux et les chefs d'Etat. Notre religion glorifie davantage les hommes humbles et contemplatifs que les hommes d'action. Elle a ensuite placé le bien suprême dans l'humilité, la soumission et le mépris des choses humaines. L'autre le plaçait dans la grandeur d'âme, la force du corps et toutes les autres choses aptes à rendre les hommes forts. Si notre religion exige que l'on ait de la force, elle veut qu'on soit plus apte à la souffrance qu'à des choses fortes. Cette façon de vivre semble donc avoir affaibli le monde et l'avoir donné en proie aux scélérats. Ceux-ci peuvent le dominer sûrement, car ils voient que, pour aller au paradis, l'ensemble des hommes pense davantage à supporter les coups qu'à s'en venger. Bien qu'il semble que le monde se soit efféminé et le Ciel désarmé, cela provient sans aucun doute davantage de la lâcheté de ceux qui ont interprété notre religion en termes d'oisiveté et non en termes d'énergie. Car s'ils considéraient, comme elle nous le permet, l'exaltation et la défense de la patrie, ils verraient qu'elle veut que nous l'aimions et l'honorions et nous préparions à être capables de la défendre ».

⁶ GENTILLET, *Anti-Machiavel*, *op. cit.*, p. 215-216.

⁷ *Ibid.*, p. 216-217.

⁸ *Ibid.*, p. 217.

⁹ Voir en particulier « Botero et Lucinge : les racines de la *Raison d'Etat* », dans *Raison et déraison d'Etat. Théoriciens et théories de la raison d'Etat aux XVI^e et XVII^e siècles*, sous la direction de Y. C. ZARKA, Paris, PUF, 1994, p. 67-99.

¹⁰ Frédéric II, *op. cit.*, I, p. 175.

¹¹ *Ibid.*, p. 176.

¹² *Ibid.*, IX, p. 223.

¹³ *Ibid.*, p. 224.

¹⁴ *Ibid.*, IX, p. 225.

¹⁵ *Ibid.*, p. 224.

¹⁶ *Ibid.*, IX, p. 225.

¹⁷ Voici le texte de Machiavel, *Il Principe*, VI *op. cit.*, p. 264 : « e senza quella occasione la virtù dello animo loro si sarebbe spenta, e senza quella virtù la occasione sarebbe venuta invano ».

¹⁸ *Ibid.*, VI, p. 207.

¹⁹ *Ibid.*, VII, p. 208.

L'antimachiavélisme en Italie au début de la littérature de la raison d'Etat

A. ENZO BALDINI

Bien que l'identification entre antimachiavélisme, machiavélisme déguisé et raison d'Etat ait été confirmée, même récemment, par d'éminents spécialistes, elle ne peut plus continuer à être soutenue en termes scientifiques, comme s'il s'agissait d'un problème unique, relativement stable et immédiatement repérable dans des textes et dans des comportements politiques, typiques de l'Italie à l'époque de la Contre-Réforme ¹. Il n'est plus possible de le faire sans recourir aux distinctions qui s'imposent, surtout après que des analyses toujours plus approfondies et toujours plus nombreuses ont permis d'attribuer à la raison d'Etat à l'époque de la Contre-Réforme un statut conceptuel autonome ², ou même de lui donner une place théorique éloignée, dans sa complexité, des catégories historiographiques désormais dépassées d'une certaine littérature antimachiavélienne ³.

En revanche, nous n'insisterons jamais assez sur le fait qu'en Italie, Machiavel est presque systématiquement associé à Bodin à partir des années 1580, lorsqu'une critique essentiellement politique contre le Secrétaire florentin commençait à se répandre. Luigi Firpo a consacré à ce phénomène quelques-unes de ses pages les plus mémorables, fournissant ainsi d'importantes pistes de recherche ⁴. En outre, en Italie où, comme on le sait, des formes d'antimachiavélisme se sont manifestées lorsque Machiavel était encore en vie, mais où le phénomène a acquis une importance nettement politique plus tard qu'ailleurs, c'est-à-dire dans les dernières décennies du xvi^e siècle, certaines questions essentielles restent encore sans réponse ⁵. La première est celle de la véritable origine de l'antimachiavélisme de la Contre-Réforme : est-il né à Trente durant le Concile ? Etait-il déjà bien implanté avant le début du Concile ? Se serait-il répandu en Italie comme une inévitable reprise des nombreux et piquants débats français liés aux guerres de religion ? Ou bien s'est-il affirmé uniquement avec le tacitisme et la littérature sur la raison d'Etat ?

Chacune de ces thèses a eu des défenseurs valables, qui toutefois n'ont pas toujours été en mesure d'insérer leurs propres argumentations dans le contexte historique particulièrement insidieux et diversifié de l'Italie des xvi^e et xvii^e siècles et de leur donner une épaisseur théorique adéquate. On peut fort bien soupçonner qu'en

Italie, l'hégémonie culturelle de Benedetto Croce et sa conception d'une Contre-Réforme comme période de l'histoire culturelle italienne, sans aucun doute très riche et hétérogène, mais certes pas exaltante, ait pesé sur cette incapacité à résoudre un problème d'une aussi grande portée ; selon lui, il s'agirait en effet d'une époque au cours de laquelle le trône (l'Espagne) et l'autel (l'Eglise romaine) s'associèrent pour donner naissance à un ordre politique monolithique et répressif ⁶. Un ordre qui ne pouvait accepter ni crises, ni désaccords, et qui allait ainsi être à l'origine d'un débat politique émoussé, plat, académique, où les attaques contre Machiavel deviendraient une nécessité, voire même une mode. Ce qui n'empêchera pas toutefois de reproduire, de façon déguisée, ses argumentations, afin de rendre inoffensifs ses aspects les plus impies et les plus inacceptables, en les récupérant au sein d'une orthodoxie autrement plus rassurante. Il ne pouvait d'ailleurs en être autrement, étant donné que les détracteurs du Florentin finissaient par rester dans la même perspective que ce dernier, c'est-à-dire à l'intérieur d'une « voie italienne » dont le but était de fournir une théorie politique au prince vertueux, ou, pour citer Botero, avaient pour objectif de lui fournir des *capi di prudenza*, des maximes capitales de prudence, qui en fait étaient calquées sur le réalisme de Machiavel.

L'acceptation de cette théorie interprétative avait pour conséquence de perpétuer une perspective de recherche qui n'ajoutait rien, ou si peu, aux schémas (ou si l'on préfère, aux catégories) du début du siècle. Elle accumulait seulement de nouvelles argumentations pour réaffirmer des parcours et des interprétations déjà consolidés : nouveaux personnages, nouvelles œuvres, analyses plus raffinées qui ne modifiaient toutefois en rien l'essence des choses. Et c'est justement ce qui a été fait aux cours de ces dernières décennies, à l'exception de quelques tentatives, courageuses et subtiles, pour tenter de trouver d'autres voies ⁷.

Un autre argument, étroitement lié à ce que nous venons de voir, s'impose toutefois dans ce préambule. Il n'est pas du tout établi, comme les spécialistes le montrent d'ailleurs depuis un certain nombre d'années, que la Contre-Réforme italienne incarne un modèle de société fermée et monolithique, et que ses crises ont été épisodiques et marginales, du moins après la consolidation doctrinale qui a eu lieu à Trente et qui a été réalisée grâce aux fidèles troupes d'élite constituées par les nouveaux ordres religieux, en particulier les Jésuites. Ceci n'est pas vrai pour les années qui précèdent immédiatement et qui suivent le Concile de Trente, mais ce n'est pas vrai non plus pour la fin du xvi^e siècle et pour le xvii^e siècle, lorsque des moments de crise, non seulement du point de vue politico-militaire, mais aussi d'ordre théologique, ont bouleversé l'Eglise romaine et ont touché les niveaux les plus élevés et les plus importants de la Curie pontificale ⁸. Si l'on ne tient pas compte de ces faits, l'antimachiavélisme ou le machiavélisme qui se manifestent dans ces contextes historiques risquent d'être compris uniquement dans leurs manifestations académiques et de façade, sans aller au-delà de la grisaille d'une interprétation plate et répétitive.

Une des questions à laquelle j'essaierai ici de répondre, est l'attitude indulgente, pour ne pas dire dangereusement obséquieuse, adoptée face aux théories politiques de Machiavel par certains défenseurs du platonisme au début des années 1590, exactement lorsque le débat sur la raison d'Etat commençait à voir le jour et à prendre

de l'ampleur en Italie. Une deuxième question, tout aussi importante, est celle du lien existant entre Machiavel et les événements français ; un lien aux accents parfois complaisants mais le plus souvent tout à fait critiques, présent dans certains milieux romains et qui ne passe plus par la personnalité, désormais dépassée, de Catherine de Médicis, mais à travers celle, bien plus cruciale, d'Henri IV et de son absolution. Deux liens — Machiavel et le platonisme d'un côté, Machiavel et les partisans d'Henri IV de l'autre — qui cohabitent parfois chez les mêmes personnes. Il faut souligner que je ne suis pas en train de parler d'hérétiques, mais de prélats influents, voire même d'amis et de collaborateurs d'un souverain pontife, Clément VIII⁹.

Pour tenter de fournir une première réponse et afin de mieux définir le climat dans lequel l'antimachiavélisme italien acquiert une consistance de plus en plus importante, il faut revenir en arrière, dans les années 1530, mais ce retour dans le temps doit s'opérer sur la base des recherches les plus récentes sur la Réforme en Italie.

Il est clair désormais que, très tôt, au sein de la Curie romaine se sont opposées deux attitudes différentes à l'égard de la Réforme protestante. L'attitude de ceux qui souhaitaient traiter les hérétiques comme tels et donc les persécuter quelles qu'en soient les conséquences, et celle plus conciliante de ceux qui jugeaient indispensable d'essayer de réunifier l'Eglise en donnant la priorité aux argumentations plutôt qu'aux méthodes propres à l'Inquisition ou aux armes. Ce n'est pas un hasard si, durant cette période, le cardinalat a été offert, sans succès, à Erasme (celui-ci sera mis à l'Index quelques années plus tard) et si des hommes de culture, de la stature de Pietro Bembo, Jacopo Sadoletto et Gasparo Contarini ont été nommés cardinaux. Contarini était justement parvenu en 1541, à Ratisbonne, à un accord avec les luthériens sur la *confessio fidei*, mais il sera démenti immédiatement par Rome (Luther lui-même en fera autant avec son représentant et collaborateur, le grand Mélanchthon). Quelques mois plus tard, en juillet 1542, sera formellement institué le tribunal romain du Saint-Office, la congrégation cardinalice de l'Inquisition¹⁰.

L'opposition entre les conciliants « spirituels » et les rigoureux censeurs de l'hérésie semble ainsi définitivement résolue en faveur de ces derniers, mais il n'en est rien. Un exemple, qui nous permet de mieux comprendre une situation qui était loin d'être définie au sein de la hiérarchie romaine, nous est fourni par les vicissitudes personnelles d'un des plus grands et des plus importants personnages ayant marqué l'histoire de l'Eglise (et pas seulement celle de l'Eglise) au milieu du XVI^e siècle : le cardinal Giovanni Morone. Celui-ci présida le Concile de Trente lors de sa première convocation en 1542-1543, qui se soldera par un échec, et vingt ans plus tard, en 1563, lors de la convocation conclusive. Il fut unanimement reconnu d'ailleurs comme le sauveur du Concile (en particulier par le cardinal Charles Borromée). Mais durant les années qui s'écoulèrent entre la première et la dernière convocation, il fut incarcéré pendant plus de deux ans dans la prison de Castel Sant'Angelo sous la terrible accusation d'hérésie, et ne fut libéré et acquitté qu'après la mort de son inflexible persécuteur, le pape Paul IV. Mais cela ne s'arrêta pas là. Trois ans après avoir mené à bien le Concile de Trente, et après avoir failli être élu souverain pontife, il sera de nouveau jugé pour les mêmes chefs d'accusation à la suite d'une série de

tentatives mises en œuvre par le nouveau pape Pie v, qui, jusqu'à sa mort en 1572, cherchera par tous les moyens, mais sans succès, à le faire incriminer ¹¹. Morone mourra pleinement intégré dans l'Eglise Romaine en 1580, comme en témoignait sans équivoque son rôle de doyen du Sacré Collège cardinalice.

Ainsi, contrairement à ce que l'on a longtemps pensé, l'Inquisition romaine n'a pas uniquement été utilisée contre les ennemis extérieurs de l'Eglise, mais surtout dans le cadre d'une lutte sans merci opposant les factions du Collège cardinalice. Les dossiers des procès inquisitoriaux à l'encontre de cardinaux et de prélats importants (procès qui étaient d'ailleurs intentés et menés à bien contrairement aux dispositions précises des souverains pontifes de l'époque) iront même jusqu'à être portés dans les conclaves et seront utilisés pour empêcher certaines élections au trône pontifical (élections qui paraissaient déjà gagnées d'avance) comme par exemple celles du cardinal Reginald Pole et de Morone lui-même, ou en favoriser d'autres comme celles du cardinal Giovanni Pietro Carafa (Paul iv) et du cardinal Michele Ghisleri (Pie v) ¹².

Il semble donc que la victoire des intransigeants au sein de la Curie romaine, c'est-à-dire de ceux qui souhaitent combattre les hérétiques sans ménager leurs coups, ait été définitive et que c'est justement dans les années 1570 et 1580 que s'est consolidée la véritable Contre-Réforme. On voit ainsi, à cette époque-là, s'affirmer une Contre-Réforme belliqueuse et intransigeante, dont les motivations internes et externes doivent être prises en considération si l'on souhaite remonter aux origines du débat politique sur la raison d'Etat et aux attaques lancées contre Machiavel, justement à cette époque, dans une perspective théorico-politique et non plus uniquement théologique ou moraliste.

Une étape emblématique et particulièrement significative de ce changement est représentée par le petit traité *De regia sapientia* de Botero, écrit en 1582 dans l'entourage du cardinal Charles Borromée et publié à Milan l'année suivante ¹³. Botero y inséra un chapitre entier intitulé *In Nicolaum Machiavellum* dans le but de réfuter les critiques soulevées par Machiavel à l'encontre de la religion chrétienne qu'il jugeait responsable de l'affaiblissement des esprits et considérait comme l'ennemie des vertus militaires ¹⁴. En réalité, Botero ne s'en tint pas là et attaqua la « doctrine hérétique » de Machiavel (comme il la définissait déjà dans sa dédicace) selon laquelle si les souverains voulaient conserver leur trône, ils ne devaient pas se laisser emprisonner par les principes de l'Evangile. Des thèmes qui n'avaient rien d'original, dira-t-on ; la nouveauté résidait au contraire dans la structure et dans la finalité de l'œuvre qui, grâce aux arguments et aux exemples presque exclusivement tirés de l'Ancien Testament, avait pour but de réaffirmer avec force la nécessité d'un christianisme armé, pas seulement pour arrêter les Turcs, mais surtout pour ramener l'ordre là où les hérétiques, et leurs doctrines, avaient inévitablement engendré séditions et révoltes : en Allemagne, en France et aux Pays-Bas comme le précisait Botero pour éviter tout malentendu ¹⁵.

Ce qui nous intéresse ici est justement le fait que Machiavel ait été attaqué dans une œuvre qui relançait non seulement le modèle du soldat chrétien sans peur et sans reproche, mais surtout l'exigence de la lutte armée contre les hérétiques, lutte guidée par Dieu lui-même, le seul en mesure d'abattre ou d'exalter princes et souverains, ou

de détruire leurs armées. Sensible à l'esprit de l'époque, bien informé grâce à son rôle de secrétaire du cardinal Borromée, Botero témoignait dans son singulier petit ouvrage de l'esprit d'une véritable Contre-Réforme armée. L'attaque lancée contre Machiavel doit être considérée dans cette optique.

Après un long séjour en France en 1585, le petit traité et les arguments qui y étaient soutenus durent lui sembler en partie dépassés, en particulier en ce qui concerne le cadre théorique qui les avait animés : ce n'est donc pas un hasard s'il se hâta d'écrire la *Raison d'Etat* publiée en 1589, qui n'était plus caractérisée par le recours à l'Ancien Testament mais plutôt par une prudence civile plus concrète et pratique ¹⁶. Il va de soi également que le terrain de conflit (et de rencontre) avec Machiavel avait changé : celui-ci était passé maître en infamies politiques, mais était également le théoricien d'une politique basée sur le conflit et donc ennemi potentiel d'une conservation considérée comme obéissance, stabilité et ordre politique. Cette dernière perspective était vécue par ceux qui la proposaient comme l'exact opposé de ce que les « machiavélistes » et les « politiques » (en particulier Bodin traduit en italien justement en 1588) avaient engendré en France ¹⁷. Mais je n'ai nullement l'intention de développer ici ce sujet que j'ai déjà traité à d'autres occasions ¹⁸.

De toute façon il me semble évident que si l'Eglise romaine encouragea un combat sans merci contre les doctrines de Machiavel, ce n'est pas parce qu'elle ne voulait pas être en reste par rapport aux Français qui attaquaient le Secrétaire florentin, mais surtout, parce que les événements politiques et militaires français avaient démontré ce qui pouvait se passer si on laissait libre cours aux doctrines de Machiavel, un thème qui était bien présent depuis longtemps dans des lettres et des rapports manuscrits, ainsi que dans des publications ¹⁹. L'Eglise agissait ainsi essentiellement parce qu'elle avait perçu toujours plus clairement qu'elle devait se défendre des théories de ceux qui réaffirmaient la supériorité de l'Etat et — par conséquent — celle de l'histoire sur les préceptes divins, et qui introduisaient ainsi les germes pervers de la tolérance religieuse. C'est de là qu'est née l'association Machiavel-Bodin, que celui-ci n'aurait certainement pas appréciée ²⁰.

Des recherches ultérieures m'ont permis de voir se confirmer l'hypothèse précédemment formulée selon laquelle l'ensemble des traités italiens sur la raison d'Etat trouve son origine dans le grand traumatisme causé par les événements européens des années 1588-1589 (défaite de l'Invincible Armada, massacre de Blois, assassinat d'Henri III), mais aussi dans la crise qui opposait la Rome de Sixte V à l'Espagne de Philippe II, dans la toujours plus probable « rebénédiction » d'Henri de Navarre comme catholique et Roi très chrétien et dans la prise de conscience de l'absence d'un traité politique pleinement catholique à opposer aux traités toujours plus nombreux et agressifs des « politiques machiavélistes ».

Après la victoire de la faction des persécuteurs des hérétiques, obtenue grâce aux interventions décisives des membres de l'Inquisition, l'Eglise romaine ne pouvait que lancer une attaque sans merci contre Machiavel et Bodin. Ce n'est pas un hasard si le cardinal Giovanni Antonio Facchinetti, membre de la Congrégation de l'Inquisition et de la Congrégation pour la France, chargea, à la fin des années 1580, Minuccio Minucci et Antonio Possevino d'attaquer conjointement Machiavel et Bodin, réclamant par la même occasion avec détermination la rédaction d'un traité politique

pleinement catholique ²¹. Facchinetti était un personnage particulièrement important et influent au sein de la Curie romaine. Il faillit être pape en 1590, lorsque Grégoire xiv fut choisi. Il le devint finalement à la mort de ce dernier en octobre 1591 et régna sous le nom d'Innocent ix. Son règne fut de courte durée. Il mourut en effet deux mois plus tard, vaincu par le poids des ans et par celui de sa nouvelle charge.

Licencié en droit à Bologne, sa ville natale, Innocent ix a été sans nul doute à l'origine d'un changement radical dans le débat politique et dans les attaques lancées contre Machiavel, en insinuant la nécessité que ces attaques ne devaient pas se limiter au moment critique, mais qu'elles devaient se transformer en une construction théorique pleinement catholique tout aussi nécessaire. Des témoignages absolument dignes de foi nous le présentent d'ailleurs comme l'auteur d'un texte *adversus Machiavellum* et d'un commentaire *in libros Politicorum Platonis* ²².

Nous sommes ainsi arrivés au dernier point que je souhaite traiter ici. En 1594 Rome et la chrétienté vécurent une nouvelle période de crise profonde. L'entrée dans Paris d'Henri iv ramena sur le devant de la scène avec acuité le rapport entre Eglise catholique et hérétiques, un thème qui était bien présent dans les programmes d'un important mouvement de philosophes, théologiens et hauts prélats de la Curie, qui à Rome faisaient référence au platonicien Francesco Patrizi da Cherso, ami du pape Clément viii. Dès que celui-ci fut élu pape en 1592, il fit appeler Patrizi pour enseigner la philosophie platonicienne à l'Université de Rome. Le dessein de Patrizi était bien connu : seul le platonisme, considéré comme *philosophia perennis* et *pia philosophia*, c'est-à-dire comme un *corpus* de vérités communes et acceptées, pouvait recréer une entente dans la chrétienté sur la base des argumentations (et donc de la tolérance), et non sur la base de l'opposition et des armes, comme le voulaient la plupart de ceux qui brandissaient la philosophie aristotélicienne et thomiste ²³.

Comme chacun sait, la machine de l'Inquisition n'épargna pas ce philosophe ami et hôte du pape : en juillet 1594 sa *Nova de universis philosophia* fut inexorablement mise à l'Index trois ans après sa publication ²⁴. C'est ainsi que se termina la courte saison romaine du platonisme, du moins dans ses perspectives de politique ecclésiastique et de révision théologique. Mais ceci avait lieu alors que le débat sur la « raison d'Etat » s'enrichissait d'un thème crucial qui faisait partie de ce qui, dans les manuscrits de l'époque, était appelé sans demi-mesures « raison d'Eglise » ²⁵. Etait-il licite, ou plutôt opportun, qu'un hérétique *relapsus* comme Henri iv, c'est-à-dire retombé dans l'hérésie et donc passible inévitablement de la peine de mort, soit non seulement absous mais également accueilli à nouveau dans l'Eglise romaine et béni une nouvelle fois comme Roi très chrétien ? Les partisans du roi de Navarre répondaient oui sans hésitation. Le pape Clément viii lui-même, par pures considérations de prudence civile, ou de raison d'Etat, ou mieux encore de raison d'Eglise, fut très vite convaincu qu'il s'agissait là de la seule voie possible ²⁶.

Pendant ce temps à Rome, le débat sur la raison d'Etat et les attaques contre Machiavel et Bodin étaient nombreux. Il y eut cependant là aussi ceux qui reprirent à leur compte les idées de Machiavel, allant même jusqu'à prendre sa défense. Ce fut le cas curieusement de certains des partisans du platonisme et dans le même temps d'Henri iv.

Comme l'a si bien rappelé Cesare Vasoli, Patrizi essaya de se consoler, après sa condamnation, à travers ses *Paralleli militari* (justement en 1594-1595) en y imitant de façon évidente les théories de Machiavel, sans le citer bien évidemment, et en renversant les critiques de Botero du *De regia sapientia*, s'exprimant donc en faveur des vertus militaires et de l'ensemble des règles des anciens, les seules en mesure de défendre la chrétienté face aux Turcs ²⁷.

Mais le cas de Goffredo Lomellini est encore plus significatif. Lomellini était un prélat particulièrement influent dans la Curie, ambassadeur de Gênes à Rome et informateur du grand-duc de Toscane mais surtout chef reconnu des partisans d'Henri IV à Rome ²⁸. Ouvertement polémique à l'encontre de Botero, Lomellini commence à écrire durant l'été 1594, un traité sur la raison d'Etat qui sera interrompu après la rédaction de la première partie. Ce n'est peut-être pas là l'œuvre du hasard, étant donné qu'on y trouve une défense passionnée de Machiavel, qui certes s'était trompé en voulant rabaisser la religion au même niveau que la prudence humaine, mais n'avait pas en revanche commis d'erreurs ou d'impiétés dans ses théories politiques, comme l'avaient soutenu de façon toute à fait instrumentale ses critiques transalpins, dont le but était évidemment celui d'attaquer à travers lui l'Eglise et le pape ²⁹. Pour Lomellini, Machiavel n'enseigne pas aux princes à ne pas être fidèles à leurs serments, ou à ourdir trahisons et conjurations ; au contraire « il enseigne à fuir le mal et fait toujours passer le bien avant le mal ». Le prélat précise avec force qu'on ne peut absolument pas faire remonter à Machiavel la raison d'Etat impie et antichrétienne ; la vraie raison d'Etat, celle qui s'identifie au droit, remonterait au Platon des *Lois* ³⁰.

Des argumentations hardies et imprudentes, dira-t-on, et pour cette raison restées inédites ; en réalité, avant de se mesurer avec ce traité sur la raison d'Etat, Lomellini avait soutenu des théories analogues lors d'une leçon à l'Académie « de choses politiques » — créée par le cardinal Cinzio Aldobrandini, influent neveu du pape Clément VIII dans ses propres appartements du palais du Vatican — attaquant d'ailleurs durement Botero et suscitant une série de réactions polémiques, dont la violence causa la fermeture de l'Académie ³¹.

La contiguïté entre platonisme (ou mieux, de l'ensemble des doctrines orphiques, pythagoriciennes, néoplatoniciennes qui y sont liées d'une façon ou d'une autre) et machiavélisme (plus ou moins transparent) que l'on retrouve fort singulièrement chez certains auteurs de l'époque de la Contre-Réforme, se pose comme problème inquiétant et inéludable, comme problème interprétatif important ³² ; un problème qui ne peut être résolu uniquement en termes de réalisme politique, c'est-à-dire en le reliant en quelque sorte aux attitudes « réalistes » prises par ces derniers face aux situations politiques cruciales de l'époque.

Une autre réponse à la question semble encore plus convaincante et en tout cas fonctionnelle par rapport au parcours conceptuel défini ici. Ce n'est peut-être pas le cas de Lomellini (ou peut-être pas totalement), mais il semble très probable que la *prisca et perennis philosophia*, d'origine « platonicienne » représente, au delà de toute barrière et frontière, un élément d'unité significatif : une perspective culturelle, mais également théologique, en mesure de réunir de nombreux esprits élus qui avaient le courage de regarder au delà des divisions confessionnelles et que le

réalisme de Machiavel ne scandalisait pas. Au contraire, ils l'appréciaient. Pour le moment, il s'agit seulement d'une hypothèse que je souhaite toutefois pouvoir étayer de manière toujours plus adéquate et ponctuelle.

Il est vrai que, même à cette époque, platonisme et machiavélisme ne sont pas toujours synonymes, encore qu'il y ait nombre d'œuvres et d'auteurs qui ne s'insèrent pas aisément dans les schémas consolidés. Un seul exemple. Ciro Spontone dans son *Governo dello Stato* de 1599 — après avoir théorisé la raison d'Etat comme dérogation³³ — aura recours à une vaste gamme d'invectives contre les « diaboliques » chimères de ce Machiavel « perfide » et « possédé », dans le but de défendre de ses « calomnies » la religion chrétienne et l'Eglise de Rome, que celui-ci considérerait d'ailleurs comme dépositaire de tout pouvoir (pas seulement du pouvoir spirituel), qu'ensuite elle « étendait à la domination temporelle »³⁴. Cependant, déjà en 1590 — c'est-à-dire l'année qui suivit la sortie de la *Raison d'Etat* de Botero — il avait publié *La corona del principe*, un ouvrage qui doit encore faire l'objet d'une étude attentive et complète³⁵. Nous y trouvons un ample recueil de doctrines bien évidemment platoniciennes, mais également hermétiques, orphiques et pythagoriciennes, insérées toutefois dans un contexte riche en déclarations à l'orthodoxie affectée³⁶. Afin de rendre encore plus claires ses prédilections, Spontone joignait en appendice à son œuvre sa propre traduction en italien du Commentaire de Marsile Ficin de la *République* de Platon³⁷.

Ce qu'il vaut peut-être la peine de souligner ici, ce sont aussi bien les accents réalistes qui caractérisent certains de ses préceptes adressés aux souverains, insérés dans la *Corona del Principe*, que le fait que Machiavel n'y soit cité qu'une seule fois — évidemment avec désapprobation mais sans aucune invective — pour insister sur la condamnation de la « diabolique » Genève, dont les habitants utiliseraient le *Prince* comme bréviaire et en suivraient les enseignements mieux que le duc Valentino ; en réalité, Spontone connaissait bien les œuvres de Machiavel (y compris le *Decennale primo*), d'où il tirait, parfois même littéralement (mais sans faire de citations), certaines actions du duc Valentino, en les présentant comme exemple d'attitudes typiques du véritable tyran³⁸. Malgré cela, il n'hésitait pas à rappeler au prince que « la santé de son Etat » était « la dernière et la plus importante loi » et que si celle-ci se trouvait en danger, il n'était tenu en aucune façon à respecter les pactes ou les serments, surtout s'il avait été contraint de les accepter par une « injuste occasion »³⁹. Pour ne pas parler ensuite de la « raison d'Etat » qui faisait une brève apparition en opposition avec la religiosité du prince : Dieu veuille que cette dernière pénètre vraiment dans toutes les cours, après en avoir extirpé « la zizanie nuisible de cette raison d'Etat que l'on utilise aujourd'hui »⁴⁰.

L'attitude différente prise par Spontone dans ses deux livres — de son second ouvrage disparaissent bien évidemment tous les philosophes liés à la tradition platonicienne, mis à part le « divin » Platon, modéré en quelque sorte par le « grand » Aristote et surtout par la culture orthodoxe de l'Italie de la Contre-Réforme — représente une confirmation des changements intervenus avec l'échec du platonisme vers 1595. Il atteste cependant également de la nécessité de pénétrer les codes linguistiques, les citations indirectes et les silences de ceux qui doivent se défendre

face à la présence toujours plus accablante de l'Inquisition et de l'Index des livres interdits. De tout cela, on ne peut pas ne pas tenir compte dans une analyse des écrits politiques de cette période, y compris évidemment non seulement ceux dont le but était de critiquer, voire même de remplacer Machiavel (tout au moins dans l'intention de leurs auteurs et de leurs commanditaires), mais également ceux sur la raison d'Etat.

Spontone confirme cependant que la fracture — ou, si l'on veut, le changement radical — a eu lieu en Italie vers 1594-1595, et que ceci est sans nul doute lié à la condamnation du platonisme avec la mise à l'Index des œuvres de Patrizi, mais surtout à l'entrée dans Paris d'Henri de Navarre, et par la suite, à son absolution et à sa bénédiction comme roi très chrétien de France.

Ceci est aussi confirmé par les *Discorsi politici* de Fabio Albergati publiés en 1602, dans lesquels, comme le précise le sous-titre, la politique de Bodin est réfutée et celle d'Aristote défendue. On peut y chercher en vain une attaque directe ou manifeste contre Machiavel, qui n'apparaît pas non plus dans une première rédaction manuscrite et anonyme que j'ai eu la chance de découvrir récemment, et dont le titre, *Antibodino*, est bien plus essentiel et plus significatif ⁴¹. En réalité, c'est justement ce manuscrit, et les recherches que j'ai pu mener jusqu'ici, qui m'ont permis de vérifier que cette première version de l'œuvre était déjà terminée en décembre 1596 et qu'elle avait été commandée l'année précédente à l'occasion de la « rebénédition » d'Henri IV, dans le but évident de rendre au moins inoffensives les doctrines qui avaient accompagné l'issue des guerres de religion françaises et l'accession au trône de l'hérétique *relapsus* Henri de Navarre ⁴².

Et Machiavel ? Celui-ci semble désormais avoir pris l'apparence de Tacite. Toutefois, le chapitre des rapports existants entre les principes de Tacite et les doctrines de Machiavel est lui aussi un chapitre de l'histoire culturelle européenne loin d'être éclairci et univoque : un chapitre qui attend encore l'œuvre de recherche philologique et d'analyse théorique de la part d'une véritable petite armée de chercheurs courageux et infatigables ⁴³.

Notes

¹ Dans les premières lignes de l'introduction de la nouvelle édition de son *Machiavelli nella cultura europea dell'età moderna* (Roma-Bari, Laterza, 1995) — une version complètement revue et corrigée du volume précédemment publié en 1965 —, Giuliano Procacci précise avec fermeté ne pas avoir voulu

suivre « la piste du « machiavélisme » interprété comme il l'est généralement, c'est-à-dire comme théorie et technique de la « raison d'Etat » ». Il ajoute également qu'il ne veut pas se situer dans cette perspective, « non seulement parce que ce parcours est peut-être celui qui, dans le sillage de la très célèbre œuvre de Meinecke, a été et continue à être le plus rebattu et le plus étudié, mais aussi parce que l'histoire du machiavélisme et de l'antimachiavélisme représente seulement l'aspect, certainement le plus visible, mais pas le plus important de la fortune de Machiavel » (p. vi). Cette dernière affirmation est indiscutable ; celles qui les précèdent immédiatement sont plus difficiles à partager, surtout si l'on tient compte des nombreuses études consacrées récemment à de tels sujets. Ceci n'enlève rien à l'importance de l'analyse de Procacci qui se place sur un versant philologique, historique et littéraire, et qui sait reconstruire avec un savoir digne d'éloges des parcours historiques et des liens aussi fins que précieux. Il va de soi que l'on ne peut nier l'existence d'une composante antimachiavélique propre à la raison d'Etat italienne de la Contre-Réforme (voir M. SENELLART, « La raison d'Etat antimachiavélique », dans *La raison d'Etat : politique et rationalité*, sous la direction de Ch. LAZZERI et D. REYNIÉ, Paris, PUF, 1992, p. 15-42). Mais il s'agit justement d'une composante et non de la caractéristique spécifique d'un tel courant de pensée.

² C'est ce que soutient en particulier G. BORRELLI, *Ragion di Stato e Leviatano. Conservazione e scambio alle origini della modernità politica*, Bologna, Il Mulino, 1993.

³ Voir *Aristotelismo politico e ragion di Stato*, [Actes du colloque international de Turin 11-13 février 1993], sous la direction de A. E. BALDINI, Firenze, Olschki, 1995. Pour le grand nombre d'études entreprises sur la raison d'Etat à l'époque moderne, voir en particulier A. E. BALDINI, « Bibliografia boteriana », dans *Botero e la « Ragion di Stato »*, [Actes du colloque à la mémoire de Luigi Firpo (Turin 8-10 marzo 1990)], sous la direction de A. E. BALDINI, Firenze, Olschki, 1992, p. 503-553 ; G. BORRELLI, « Bibliografia sagistica sulla letteratura della « ragione di Stato » », dans *Archivio della Ragion di Stato*, I, 1993, p. 15-92 ; Id., « Ragion di Stato e modernizzazione politica. Informazioni sulla ricerca e nota bibliografica », dans *Scienza e politica*, IX, 1993, p. 11-24 ; V. DINI, « Il ritorno della « Ragion di Stato » », dans *Filosofia politica*, VIII, 1994, p. 235-241 ; D. TARANTO, « Sulla politica della ragion di Stato », dans *Studi storici*, XXXV, 1994, p. 576-588 ; M. SENELLART et J.-C. ZANCARINI, « A propos d'aristotélisme politique et raison d'Etat », dans *Il Pensiero politico*, XXIX, 1996, p. 273-278. Je me permets en conclusion de renvoyer le lecteur à ma contribution « Neue Beiträge und Forschungen », ajoutée à l'article « Staatsräson, Tacitismus, Machiavellismus, Utopie », que j'ai co-signé avec Anna Maria BATTISTA, en cours d'impression dans *Die Philosophie des 17. Jahrhunderts*, hg. J.-P. SCHOBINGER, Basel, Schwabe, Bd. I (*Grundriss der Geschichte der Philosophie*, begründet von Friederich UEBERWEG, völlig neubearbeitete Ausgabe).

⁴ L. FIRPO, « Ancora sulla condanna di Bodin », dans *Il Pensiero politico*, XIV, 1981 (*La « République » di Jean Bodin*, Actes du colloque de Pérouse 14-15 novembre 1980), p. 173-186. Voir également M. D'ADDIO, « « Les six livres de la République » e il pensiero cattolico del Cinquecento in una lettera del mons. Minuccio Minucci al Possevino », dans *Medioevo e Rinascimento. Studi in onore di Bruno Nardi*, Firenze, Sansoni, 1958, vol. I, p. 127-144 ; A. E. BALDINI, « Aristotelismo e platonismo nelle dispute romane sulla ragion di Stato di fine Cinquecento », dans *Aristotelismo politico e ragion di Stato*, op. cit., p. 201-226.

⁵ Sur l'antimachiavélisme en Italie, en dehors du volume déjà cité de Procacci, voir, entre autres, L. FIRPO, *Appunti e testi per la storia dell'antimachiavellismo*, Torino, Cooperativa libraria universitaria torinese, [1961], p. 107-112 ; Id., « Le origini dell'antimachiavellismo », dans *Il Pensiero politico*, II, 1969 (*Machiavellismo e antimachiavellismi nel Cinquecento*, Actes du colloque de Pérouse, 30 septembre-1^{er} octobre 1969), p. 337-367 ; R. DE MATTEI, *Dal premachiavellismo all'antimachiavellismo*, Firenze, Sansoni, 1969 ; S. MASTELLONE, « Antimachiavellismo, machiavellismo, tacitismo », dans *Cultura e scuola*, IX, 1970, p. 132-136 ; Id., « Tommaso Bozio teorico dell'ordine ecclesiastico », dans *Il Pensiero politico*, XIII, 1980, p. 186-194 ; H. LUTZ, « Antimachiavellismus im Italien des 16. Jahrhunderts », dans *Mitteilungen des Oberösterreichischen Landesarchiv*, XIV, 1984, p. 5-12 ; A. E. BALDINI, « Le guerre di religione francesi nella trattatistica italiana della ragion di Stato : Botero e Frachetta », dans *Il Pensiero politico*, XXII, 1989 (*Dal Machiavellismo al libertinismo*. Studi in memoria di Anna Maria Battista), p. 301-324 ; S. SUPPA, « L'Antimachiavélisme de Thomas Bozio », dans *Corpus*, n. 31, 1997 (*L'Antimachiavélisme de la Renaissance aux Lumières*, Textes et documents réunis par Ch. FRÉMONT et H. MÉCHOULAN), p. 145-173. Pour un aperçu plus complet, voir également S. RAFFO FIORE, *Niccolò*

Machiavelli. An Annotated Bibliography of Modern Criticism and Scholarship, New York-Westport, Connecticut-London, Greenwood Press, 1990.

⁶ B. CROCE, *Storia dell'età barocca in Italia*, Bari, Laterza, 1929, p. 426 (nouvelle édition sous la direction de G. GALASSO, Milano, Adelphi, 1993).

⁷ En ce qui concerne les apports les plus novateurs et les plus originaux, je me réfère en particulier (en dehors des travaux menés par Luigi Firpo, déjà cités) aux articles de Anna Maria BATTISTA sur l'arrivée en Italie d'une composante bien précise de l'antimachiavélisme français (« Sull'antimachiavellismo francese del sec. XVI », dans *Storia e politica*, 1, 1942, p. 413-447 ; « Direzioni di ricerca per una storia di Machiavelli in Francia », dans *Il pensiero politico di Machiavelli e la sua fortuna nel mondo*, Actes du Colloque pour le V^e centenaire de la naissance de Machiavel, San Casciano-Florence 28-29 septembre 1969, Firenze, Istituto Nazionale di Studi sul Rinascimento, 1972, p. 37-66), et à ceux de Diego QUAGLIONI sur la présence de Bodin et de Machiavel en Italie à la fin du XVI^e siècle (*I limiti della sovranità. Il pensiero di Jean Bodin nella cultura politica e giuridica dell'età moderna*, Padova, CEDAM, 1992). Pour une plus ample bibliographie sur la raison d'État et sur le débat politique italien à la fin du XVI^e et au début du XVII^e, voir ci-dessus, note 3.

⁸ Je me limite à citer, pour confirmer tout ceci, certaines des recherches entreprises par Paolo SIMONCELLI (*Evangelismo italiano del Cinquecento. Questione religiosa e nicodemismo politico*, Roma, Istituto storico italiano per l'età moderna e contemporanea, 1979 ; « La crisi religiosa del Cinquecento in Italia », dans *La storia. I grandi problemi dal Medioevo all'Età Contemporanea*, directeurs N. TRANFAGLIA et M. FIRPO, Torino, UTET, 1986, vol. IV, p. 251-281) et surtout de Massimo FIRPO (*Tra alumbados e « spirituali ». Studi su Juan de Valdes e il Valdesianesimo nella crisi religiosa del '500 italiano*, Firenze, Olschki, 1990 ; *Inquisizione romana e Controriforma. Studi sul cardinal Giovanni Morone e il suo processo d'eresia*, Bologna, Il Mulino, 1992 ; *Riforma protestante ed eresie nell'Italia del Cinquecento*, Roma-Bari, Laterza, 1993). En réalité, les œuvres citées ici se réfèrent aux années 1530-1560. En ce qui concerne la « crise » de la fin du XVI^e siècle, il n'existe pas d'études spécifiques ; il faut cependant signaler : A. PROSPERI, *Tribunali della coscienza. Inquisitori, confessori, missionari*, Torino, Einaudi, 1996 ; G. FRAGNITO, *La Bibbia al rogo*, Bologna, Il Mulino, 1997.

⁹ J'ai déjà essayé d'affronter en quelque sorte ce problème dans mon article « Aristotelismo e platonismo nelle dispute romane sulla ragion di Stato di fine Cinquecento », *op. cit.*

¹⁰ Pour la reconstruction de ces épisodes, voir M. FIRPO, *Riforma protestante ed eresie nell'Italia del Cinquecento*, *op. cit.*

¹¹ Voir M. FIRPO, *Inquisizione romana e Controriforma. Studi sul cardinal Giovanni Morone e il suo processo d'eresia*, *op. cit.* ; mais voir en particulier la monumentale et extrêmement précieuse édition critique de *Il processo inquisitoriale del cardinal Giovanni Morone*, fruit du patient et rigoureux travail de Massimo FIRPO et Dario MARCATTO (Roma, Istituto storico italiano per l'età moderna e contemporanea, 1981-1995, 6 volumes).

¹² M. FIRPO, *Inquisizione romana e Controriforma. Studi sul cardinal Giovanni Morone e il suo processo d'eresia*, *op. cit.*, p. 7-27.

¹³ G. BOTERO, *De regia sapientia libri tres*, Mediolani, apud Pacificum Pontium, 1583. Sur l'œuvre et sur sa publication, voir L. FIRPO, *Gli scritti giovanili di Giovanni Botero. Bibliografia ragionata*, Firenze, Sansoni, 1960, p. 20-24.

¹⁴ Voir C. VASOLI, « A proposito della *Digressio in Nicolaum Machiavellum* : la religione come « forza » politica nel pensiero del Botero », dans *Botero e la « Ragion di Stato »*, *op. cit.*, p. 41-58 (maintenant dans *Id.*, *Civitas mundi. Studi sulla cultura del Cinquecento*, Roma, Storia e Letteratura, 1996, p. 191-208) ; A. E. BALDINI, « *De regia sapientia* de Botero et *De la naissance* de Lucinge », dans Actes du Colloque International *René de Lucinge* (Paris-Ambérieu, 10-11 Juin 1994), Genève, Droz, en cours d'impression.

¹⁵ A. E. BALDINI, « *De regia sapientia* de Botero et *De la naissance* de Lucinge », *op. cit.*

¹⁶ G. BOTERO, *Della ragion di Stato libri dieci*, Venezia, Gioliti, 1589. Cette *editio princeps* a été récemment publiée par C. Continio (Roma, Donzelli, 1997). Botero publia de nombreuses éditions de son œuvre fortunée, avec également des modifications importantes, jusqu'à l'édition définitive de 1598 (Venezia, Gioliti) ; pour une reconstruction détaillée de ces différentes éditions, voir L. FIRPO, « La « Ragion di Stato » di Giovanni Botero : redazione, rifacimenti, fortuna », dans *Civiltà del Piemonte*, sous la direction de G. P. CLIVIO et R. MASSANO, Torino, Centro studi piemontesi, 1975, vol. I, p. 139-164.

L'édition de 1598 de l'œuvre de Botero a été publiée par L. Firpo (Torino, UTET, 1948). Sur les événements qui porteront Botero à la rédaction de l'œuvre, voir A. E. BALDINI, « Botero e la Francia », dans *Botero e la « Ration di Stato »*, op. cit., p. 335-359 ; ID., « Botero et Lucinge : les racines de la « Raison d'Etat » », dans *Raison et déraison d'Etat. Théoriciens et théories de la raison d'Etat aux xv^e et xviii^e siècles*, sous la direction de Y.-Ch. ZARKA, Paris, PUF, 1994, p. 67-99.

¹⁷ *I sei libri della Republica di Giovanni Bodino*, tradotti di lingua francese in italiana per Lorenzo CONTI, Genova, 1588 (sur Conti et sur sa traduction, voir R. SAVELLI, « Conti, Lorenzo », dans *Dizionario Biografico degli Italiani*, Roma, Enciclopedia Italiana, 1983, vol. xxviii, p. 444-446 ; ID., « Tra Machiavelli e S. Giorgio. Cultura giuspolitica e dibattito istituzionale a Genova nel Cinque-Seicento », dans *Finanze e ragion di Stato in Italia e in Germania nella prima Età moderna*, sous la direction de A. DE MADDALENA et H. KELLENBENZ, Bologna, Il Mulino, 1984, p. 266-270). Sur les attaques contre Bodin au lendemain de la traduction en italien de la *République*, voir L. FIRPO, *Ancora sulla condanna di Bodin*, op. cit., p. 173-186.

¹⁸ A. E. BALDINI, *Le guerre di religione francesi nella trattatistica italiana della ragion di Stato : Botero e Frachetta*, op. cit. ; ID., *Botero e la Francia*, op. cit. ; ID., *Aristotelismo e platonismo nelle dispute romane sulla ragion di Stato di fine Cinquecento*, op. cit.

¹⁹ Girolamo Frachetta, dans son *Discorso [...] della ragion di Stato* (qu'il avait lui-même inséré dans le petit volume *L'idea del libro de' governi di Stato et di guerra*, Venezia, D. Zenaro, 1592), après avoir opéré une distinction entre la « vraie » et la « fausse » raison d'Etat, précisait comment cette dernière trouvait son origine dans la tyrannie et que c'était d'elle que dérivait l'« athéisme » : « *Del qual peccato sono stati macchiati anco coloro che n'hanno scritto insegnamenti, come in particolare Nicolò Machiavelli, maestro di questa pestifera dottrina. Di cui, chi è stato discepolo ha potuto accorgersi del fallo suo ; o s'egli non se n'è accorto, n'ha fatto almeno accorgere noi altri, che abbiamo veduto l'ira di Dio esser discesa sopra di lui, quando meno egli ci pensava, et così avverrà per l'avvenire a chi seguirà così abhominabile autore, il quale quanto habbia preso di forza nel bel regno di Francia, potiamo conoscerlo da ciò, che tutti i poco curanti di Dio, che sono heretici mascherati, e più tosto athei, vi si appellano machiavellisti* » (ff. 44v-45r). Il peut être important de souligner que presque tout cet extrait (de « *Di cui, chi è stato* » jusqu'à la fin) a été effacé par Frachetta en 1617 en vue d'une nouvelle édition du texte (qui n'eut pas lieu) ; mais ceci peut être également mis sur le compte de l'apaisement des conflits religieux français, de l'absolution d'Henri IV et de l'impossibilité qui en découlait d'identifier « les partisans du roi de Navarre » avec les « athées » et les « machiavélistes ». Le texte original et l'omission se prêtent cependant à des analyses ultérieures, particulièrement intéressantes, que nous ne pouvons cependant pas examiner ici. Sur Frachetta, voir, entre autres, A. E. BALDINI, « Girolamo Frachetta : vicissitudini e percorsi culturali di un pensatore politico nell'Italia della Controriforma », dans *Annali di Storia Moderna e Contemporanea*, II, 1996, p. 241-264.

²⁰ A. E. BALDINI, *Aristotelismo e platonismo nelle dispute romane sulla ragion di Stato di fine Cinquecento*, op. cit., p. 202-205. Dans ce parcours que j'essaie de tracer, les résultats de mes recherches m'obligent à modifier quelque peu la perspective énoncée par Anna Maria Battista (*Sull'antimachiavellismo francese del sec. xvi*, op. cit.), selon laquelle l'antimachiavélisme des Ligueurs (et non celui des Huguenots) se serait répercuté en Italie, en raison également de la nécessité pour la Curie Romaine de ne pas se laisser dépasser par des attaques menées contre Machiavel en France. Toutefois, mes recherches sont parties justement de l'hypothèse particulièrement séduisante de A. M. Battista (voir A. E. BALDINI, *Le guerre di religione francesi nella trattatistica italiana della ragion di Stato : Botero e Frachetta*, op. cit., p. 302-303) ; toute ma gratitude va donc à mon illustre collègue et amie.

²¹ Voir L. FIRPO, *Ancora sulla condanna di Bodin*, op. cit., p. 173-176.

²² Sur ce dernier, voir A. OLDOINI, *Athaeanaeum Romanum*, Perusiae, Ex typographia camerali, 1676, p. 379 (« *scripsit Moralia quaedam et Opusculum contra Machiavellum, nec non Commentaria in libros Politicorum Platonis, quae omnia apud Haeredes latent, referentibus Antonio Possevino, et Henrico Ludovico Rupipozaeo Castaneo in Nomenclatore Cardinalium* ») ; A. CIACONIUS, *Vitae et res gestae Pontificum Romanorum et S.R.E Cardinalium*, Romae, Philippus et Antonius de Rubeis, 1677, vol. IV, p. 245 (où cependant les « *Politicorum Platonis* » sont devenus « *Aristotelis* ») ; G. FANTUZZI, *Notizie degli scrittori bolognesi*, Bologna, Stamperia di S. Tommaso d'Aquino, 1784, vol. IV, p. 383-384 ; D. VALENSISE, *Il vescovo di Nicastro poi Papa Innocenzo IX e la Lega contro il Turco. Cenni biografici e lettere inedite*, Nicastro, V. Nicotera, 1898 ; L. VON PASTOR, *Storia dei Papi*, vol. X, Roma, Desclée, 1928,

p. 576-590 (qui le dit « distinto conoscitore di Platone e di Aristotile »); P. PECCHIAI, *Roma nel Cinquecento*, Bologna, Cappelli, 1948, p. 164-165 (« Scrisse su Platone e Aristotele e su Machiavelli »). Voir également A. E. BALDINI, *Aristotelismo e platonismo nelle dispute romane sulla ragion di Stato di fine Cinquecento*, op. cit., p. 207-209.

²³ Sur le dessein de Patrizi, voir T. GREGORY, « L'Apologia e le *Declarationes* di F. Patrizi », dans *Medioevo e Rinascimento. Studi in onore di Bruno Nardi*, op. cit., vol. 1, p. 387-424, aux p. 416-421; A. ROTONDÒ, « Cultura umanistica e difficoltà di censori. Censura ecclesiastica e discussioni cinquecentesche sul platonismo », dans *Le pouvoir et la plume, Actes du Coll. Intern. Aix-en-Provence, Marseille, 14-16 mai 1981*, Paris, Université de la Sorbonne nouvelle, 1982, p. 16-50, aux p. 33-35; S. CAVAZZA, « Una lettera inedita di Francesco Patrizi da Cherso », dans *Atti del Centro di ricerche storiche di Rovigno*, IX, 1978-1979, p. 379-396. Voir également A. E. BALDINI, « Girolamo Frachetta e l'enciclopedia della politica » dans *Odrodzenie i Reformacja w Polsce*, XXXIX, 1995 (*Il pensiero politico in Italia e in Polonia nei secoli xv-xvii*, Actes du colloque de Radziejowice 21-23 septembre 1993), p. 163-178, aux p. 165-166.

²⁴ F. PATRIZI DA CHERSO, *Nova de universis philosophia*, Ferrara, Benedetto Mammarelli, 1591. Voir également F. PATRIZI DA CHERSO, *Nova de universis philosophia. Materiali per un'edizione emendata*, sous la direction de A. L. PULIAFITO BLUEL, Firenze, Olschki, 1993; A. E. BALDINI, *Aristotelismo e platonismo nelle dispute romane sulla ragion di Stato di fine Cinquecento*, op. cit., p. 214-217.

²⁵ L'expression semble au contraire être devenue d'usage courant avant la plus célèbre « raison d'Etat » mais avec des acceptions qui mériteraient une analyse bien plus approfondie. Guicciardini lui-même utilise plusieurs fois dans sa *Storia d'Italia* l'expression « raisons de l'Eglise », même s'il se réfère dans ces cas-là essentiellement au sens de « droits » de l'Eglise. Pour la période qui nous intéresse, voir E. STOVE, « Häresiebekämpfung und « ragione di stato ». Die Protestanten und das protestantische Lager in der Hauptinstruktionen Clemens' VIII », dans *Das Papsttum, die Christenheit und die Staaten Europas 1592-1605. Forschungen zu den Hauptinstruktionen Clemens' VIII*, hg. G. LUTZ, Tübingen, Max Niemeyer, 1994, p. 53-66.

²⁶ Voir entre autres, R. DE MAIO, « La Curia Romana nella riconciliazione di Enrico IV », dans *Id.*, *Riforme e miti della Chiesa del Cinquecento*, Napoli, Guida, 1973, p. 144-190; B. BARBICHE, « Clément VIII et la France (1592-1606). Principes et réalités dans les instructions générales et les correspondances diplomatiques du Saint Siège », dans *Das Papsttum, die Christenheit und die Staaten Europas 1592-1605*, op. cit., p. 99-118. L'absolution solennelle d'Henri IV enthousiasma la faction favorable au nouveau roi de France bien présente dans la curie romaine et démoralisa les pro-espagnols, en particulier le duc de Sessa, ambassadeur espagnol à Rome. Dans sa dépêche envoyée le 20 septembre 1595 depuis Rome au pro-espagnol Francesco Maria II della Rovere, duc d'Urbino, Anastasio Germonio décrivait la cérémonie de « rebénédition » d'Henri IV du 17 septembre, en précisant avec quelques flatteries qu'après que celle-ci ait eu lieu, « non si è veduto quell'applauso e quell'allegrezza che si credeva; pochissimi fuori delli nazionali hanno fatto segno d'allegrezza esteriore; anzi credo che non ci siano altri che li monsr.ri Lomellino e Camaiano, quello Toscano, altro Genovese. Il che per quanto intendo allegerisce in parte il molto dispiacere che ne ha sentito il sig. r duca di Sessa, e sente, e forse sentirà per beneficio universale » (*Lettere*, publiées par F. COMINO, dans *Miscellanea di Storia Patria*, Torino, vol. X, 1870, p. 697-839). Ainsi Mons. Goffredo Lomellini (dont je parlerai par la suite) n'hésita pas à fêter publiquement l'événement.

²⁷ F. PATRIZI DA CHERSO, *Paralleli militari*, Roma, L. Zanelli, 1594-1595, 2 vol.; voir C. VASOLI, « Il platonico « machiavellico » : gli scritti « militari » di Francesco Patrizi da Cherso », dans *Studi politici in onore di Luigi Firpo*, sous la direction de S. ROTA GHIBAUDI et F. BARCIA, Milano, Angeli, 1990, vol. I, p. 593-622 (version réduite dans la première partie et avec pour titre « Il « platonico machiavellico » : gli scritti « militari » », dans : *Id.*, *Francesco Patrizi da Cherso*, Roma, Bulzoni, 1989, p. 229-259).

²⁸ A propos de ce personnage voir R. SAVELLI, *Tra Machiavelli e S. Giorgio. Cultura giuspolitica e dibattito istituzionale a Genova nel Cinque-Seicento*, op. cit., p. 260-266; A. E. BALDINI, *Aristotelismo e platonismo nelle dispute romane sulla ragion di Stato di fine Cinquecento*, op. cit., p. 214-220.

²⁹ « Questo termine Ragion di Stato ne la nostra favella si trova oggi tanto diversamente preso dal suo vero senso, che ne la guisa che molti l'intendono si può più tosto dire ingiusticia di stato, quasi che sia la sola privata utilità del principe o potente. [...] Altri storcendo in mal senso quel venerabile nome di politico, tanto stimato da tutti i savii greci e latini, l'hanno appropriato a chi allega Ragion di Stato come

che egli sia sprezzatore de la vera religion catolica per l'interesse di Stato quasi che sussister possa la politica senza la religione. Et in sifatto mal senso pigliandosi questo termine di Ragion di Stato, io non so che scrittore alcuno né antico, né moderno n'abbia sino a qui preso a trattare, se non forse coloro i quali han fatto professione di scrivere contro Machiavelli per riprovar la sua dottrina in quanto ch'ella insegni si fatta Ragion di Stato ; alcuni de' quali, che sono de' nostri huomini dotti e pii, hanno capito bene le cose male scritte da lui. Altri poi qui exierunt ex nobis sed non erant ex nobis, che sono gl'eretici, hanno professato di scriver per lo fine medesimo, ma da loro scritti si scuopre che sotto falso pretesto de oppugnar il Macchiavelli habbiano piuttosto havuto la mira ad assalir questo sacro Ecclesiastico principato, e l'autorità del Sommo Pontefice, sforsandosi di mostrare che molte male propositioni del Machiavelli da loro peggio interpretate sieno dottrine di questa Corte, et a l'incontro molte cose da lui scritte in biasimo de Sommi pontefici non pur sono iti confermando, ma con molte menzogne dilatando, con disegno di render questo Ecclesiastico Principato se non odioso, almeno disprezzabile » (*Della ragion di Stato*. Libro primo. Gênes, Archives historiques municipales, Ms. 22, *Memorie genovesi*, vol. II, ff. 938v-939r).

³⁰ « Quanto al Machiavelli io non mi posso recare a credere ch'egli habbia espressamente voluto così falsa Ragion di Stato insegnare, né ch'egli habbia havuto principal mira come sinistramente viene interpretato da molti de ammaestrar il Principe a mancar di fede, ad esser più avaro che liberale, a far tradimenti e congiure et ad esser perfettamente tristo. [...] Io conchiudo adunque che né il Machiavelli né altri habbiano scritto di questa pessima ragion di stato per insegnarla o per difenderla, se non per indiretto nel modo che ho detto ; ma che più tosto publicata venga fra gl'huomini del male uso di molti tristi, che mentre le malvaggie loro attioni con onesto colore di giustizia vogliono palliare, hanno allegato, con autorità male adoperate di diversi scrittori e con essempli non imitabili, che lecito sia per Ragion di Stato di così fare, si come vediamo gli altri viti coprirsi col nome de la virtù, et il temerario chiamarsi forte, il prodigo liberale e quello che più deve essere abominevole, col velo di religione e di coscienza coprirsi l'ipocresia, e tante cose mal fatte e direttamente contrarie a la cristiana carità » (*ibid.*, ff. 939r-940r). Sur les *Lois de Platon*, voir *ibidem* f. 943r.

³¹ Voir A. E. BALDINI, *Botero e la Francia*, op. cit., p. 352-357 ; Id., *Botero et Lucinge : les racines de la « Raison d'Etat »*, op. cit., p. 98-99.

³² L'opportunité de mieux tracer le rapport entre la « profonde inspiration machiavéllienne » de Patrizi et son platonisme a déjà été soulignée par Cesare Vasoli (« Premessa », dans *Francesco Patrizi da Cherso*, op. cit., p. XIII-XIV). Sur « platonisme », néoplatonisme et tradition hermétique à la fin du XVI^e siècle, voir, entre autres, L. FIRPO, « Filosofia italiana e controriforma » dans *Rivista di filosofia*, XLII, 1950, p. 150-173 et 390-401 ; XLIII, 1951, p. 30-47 (extrait conjoint, nouvellement élaboré et avec intégrations : Torino, Comunità, 1951, 55 p.) ; E. GARIN, *Storia della filosofia italiana*, Torino, Einaudi, vol. II, p. 581-714 ; P. GALLUZZI, « Il « platonismo » del tardo Cinquecento e la filosofia di Galileo », dans *Ricerche sulla cultura dell'Italia moderna*, sous la direction de P. ZAMBELLI, Roma-Bari, Laterza, 1973, p. 39-79 ; M. MUCCILLO, « La storia della filosofia presocratica nelle *Discussiones peripateticæ* di Francesco Patrizi da Cherso », dans *La Cultura*, XIII, 1975, p. 48-105 ; *Platon et Aristote à la Renaissance* (XVI^e Colloque de Tours), Paris, Vrin, 1976 ; L. BOLZONI, « Il segretario neoplatonico (F. Patrizi, A. Querenghi, V. Gramigna) », dans *La corte e il « cortigiano »*. *Un modello europeo*, sous la direction de A. PROSPERI, Roma, Bulzoni, 1980, p. 133-169 ; A. E. BALDINI, « La politica « etica » di Francesco Piccolomini », dans *Il Pensiero politico*, XIII, 1980, p. 161-185 ; A. ROTONDÒ, *Cultura umanistica e difficoltà di censori. Censura ecclesiastica e discussioni cinquecentesche sul platonismo*, op. cit. ; M. MUCCILLO, « Aristotelismo, platonismo ed ermetismo ne *La Città felice* di Francesco Patrizi da Cherso », dans *Utopie per gli anni ottanta : Studi interdisciplinari sui temi, la storia, i progetti*. Actes du colloque international d'Etudes sur les Utopies (Reggio Calabria, 26-28 mai), sous la direction de G. SACCARO DEL BUFFA et A. O. LEWIS, Roma, Gangemi, 1986, p. 553-577 ; C. VASOLI, *Francesco Patrizi da Cherso*, op. cit. (en particulier le texte « Il ritorno alle origini e la difesa della « libertas philosophandi », *Aristotele e i filosofi « antiquiores » nelle Discussiones peripateticæ* ». Sur la crise de l'aristotélisme (ou mieux des aristotélismes) entre XVI^e et XVII^e siècles, voir en particulier L. BIANCHI, « Una caduta senza declino ? Considerazioni sulla crisi dell'aristotelismo fra Rinascimento ed Età moderna », dans *Aristotelica et Lulliana, magistro doctissimo Charles H. Lohr septuagesimum annum feliciter agenti dedicata*, ed. F. DOMÍNGUEZ, R. IMBACH, T. PINDL et P. WALTER, The Hague, M. Nijhoff International, 1995, p. 181-222 (avec indication ponctuelle et utilisation de la bibliographie sur le sujet) ; E. NUZZO, « Crisi

dell'aristotelismo politico e ragion di Stato. Alcune preliminari considerazioni metodologiche e storiografiche », dans *Aristotelismo politico e ragion di Stato*, op. cit., p. 11-52.

³³ C. SPONTONE, *Dodici libri del governo di Stato*, Verona, G. B. Pigozzo et A. de' Rossi, 1599, p. 122-123 (la raison d'Etat « a mio parere è un certo privilegio che lo scetto concede ai principi, derogando alcuna fiata et per necessità a qualche legge civile, per uscire dell'ordinario con alcuna attione, al privato ancorché non molto utile, utilissima però al pubblico bene, il quale tutto nel petto d'esso principe si restringe ; ma non ha ella luogo dove lesa per lei ne rimane la ragione naturale et la divina, et vi si trovi la tirannica volontà ») ; Spontone consacre uniquement cette phrase à la raison d'Etat, même si dans son livre il traite amplement de la prudence et des thèmes politiques bien présents dans la littérature politique italienne contemporaine sur la raison d'Etat. Sur Spontone, voir T. BOZZA, *Scrittori politici italiani dal 1550 al 1650*, Roma, Storia e Letteratura, 1949, p. 75 et 96 ; R. DE MATTEI, *Il pensiero politico di Scipione Ammirato*, Milano, Giuffrè, 1963, p. 136-137 ; Id., « Il problema della « Ragion di Stato » nel Seicento. VI : L'Ammirato e la Ragion di Stato come « deroga » », dans *Rivista internazionale di filosofia del diritto*, xxix, 1952, p. 1-19, aux p. 4-5 (maintenant dans Id., *Il problema della « ragion di Stato » nell'età della Controriforma*, Milano-Napoli, Ricciardi, 1979, p. 93-94) ; S. VERARDI VENTURA, « L'ordinamento bolognese dei secoli XVI-XVII. Introduzione all'edizione del ms. 1114 della Biblioteca dell'Archiginnasio : « Lo stato il governo et i magistrati di Bologna del cavalier Ciro Spontone » », dans *L'Archiginnasio*, LXXIV, 1979, p. 181-425 ; LXXVI, 1981, p. 167-376 ; G. L. BETTI, « Botero e la ragion di Stato in autori bolognesi del Seicento », dans *Botero e la « Ragion di Stato »*, op. cit., p. 303-317, passim ; Id., « Religione, armi e « savi ». L'idea di potere nell'opera di autori bolognesi del Seicento », dans *Repubblica e virtù. Pensiero politico e Monarchia Cattolica fra XVI e XVII secolo*, sous la direction de C. CONTINISIO et C. MOZZARELLI, Roma, Bulzoni, 1995, p. 483-495, passim.

³⁴ C. SPONTONE, *Dodici libri del governo di Stato*, op. cit., p. 43. Machiavel y était aussi qualifié tour à tour de « vipère », « athée », « schismatique », « plongé dans l'abîme ». Spontone — qui déclarait prendre comme guide « il dottissimo padre Antonio Possevino » (*ibid.*, p. 13) — mettait habilement le lecteur en garde de ne pas sous-estimer Machiavel : « Né già si creda alcuno ch'egli ignorante affatto fusse, che non avrebbe servito per segretario la Republica fiorentina [...] ; anzi egli volle mostrarsi uomo di gran maneggio, quando andò a trattare col duca Valentino, poco pregando d'essere gridato traditore della propria patria, se non si fussero alcuni impedimenti frapposti, onde la pratica a nulla si ridusse » (*ibid.*, p. 18). Il montrait cependant qu'il savait bien où l'attaquer : « Il Machiavello, per le fauci di Lucifero, grida : la religione [...] l'animo degli uomini deprime ; la crudeltà mantiene i sudditi in obediencia ; la fede, la clemenza, la liberalità, et tutte le altre virtù sono in un governo permissiose ; è lecito al principe l'essere spergiuero et astuto ingannatore ; egli è felice quando è temuto, anzi dai popoli odiato ; di necessità conviene ch'egli ami i malvagi, et i buoni et virtuosi uccida ; è sicura quella città, la quale nutrisce fattioni et discordie » (*ibid.*, p. 63). Et il concluait l'attaque lancée dans le premier livre de son œuvre en déclarant : « Molto è spatioso il campo della politica ; errò colui a passarvi senza la scorta delle virtù morali » (*ibid.*, p. 28).

³⁵ C. SPONTONE, *La corona del principe*, Verona, Girolamo Discepolo, 1590. L'œuvre se présente sous forme d'un dialogue entre trois personnages, l'un d'entre eux est Spontone lui-même : dans la dédicace (sans date ni lieu) adressée « Ai signori consiglieri de' principi » celui-ci commençait ainsi : « Ha già tre anni che io cominciai a fabricare questa corona essenziale del prudentissimo principe, et a' mesi adietro le diedi quel fine a che può l'intelletto mio giugnere ».

³⁶ Parmi les auteurs cités, et dont il dresse la liste au début de son œuvre, se distinguent plus particulièrement Boèce, le Pseudo-Denys l'Aréopagite, Hermes Trismégiste, Philon d'Alexandrie, Jamblique, Isocrate, Jean-Louis Vivès, Marsile Ficin, Orphée, Pythagore, Platon, Plotin, Proclus, Porphyre. Y figurent également, bien évidemment, Aristote et Livius, mais pas Tacite, qui sera présent de façon significative dans l'ouvrage de 1599. Spontone témoigne ainsi d'une bonne connaissance de la culture hébraïque, ainsi que de la religion égyptienne et de ses symboles. Il est vrai que pour lui la religion doit être « il più necessario e principal oggetto della perfettione del principe », mais il l'atteste en faisant appel aux Hébreux, à Platon, à Hermes Trismégiste et à Orphée (*ibid.*, p. 64-65).

³⁷ *I Commenti di Marsilio Ficino sopra i dieci Dialoghi di Platone del Giusto*, tradutti dalla lingua latina nella volgare italiana dall'istesso SPONTONE (p. 189-278).

³⁸ La citation relative à l'assassinat à Cesena de Ramiro de Lorqua (« Remiro d'Orco ») décrite dans le chapitre VII du *Principe*, est particulièrement intéressante. Spontone l'utilise comme exemple de

ministres scélérats mis à mort par les tyrans (*La corona del principe*, pp. 132-133). Les autres épisodes sont ceux de l'incarcération à Naples de Valentino par Gonzalo Fernández de Córdoba (extrait du *Decennale Primo*, voir N. MACHIAVELLI, *Tutte le opere*, sous la direction de M. MARTELLI, Firenze, Sansoni, 1971, p. 9-49), allégué comme exemple de serment non respecté, avec raison (*La corona del principe*, p. 163-164) ; celui du geste de Caterina Sforza Riario dans la roche de Forlì (extrait des *Discorsi*, III-6), qui ne céda pas au chantage de Valentino sur ses enfants et qui, « *con animo coraggiosissimo, se ben presso d'alcuni, però non molto di ciò intendenti, troppo licentioso, alzatesi dinanti le vesti, la natura li mostrò, dicendo ch'avea c'havea commodità di partorire altri figliuoli, onde nulla temeva le sue vane minacce* » (*ibid.*, p. 172-173). A propos des habitants de Genève, il avait déjà souligné : « *Con la spada ignuda dominano et hanno in pregio maggiore il libro del Principe del Macchiavello, che non hanno i padri capuccini i loro breviarii ; et le sue regole meglio eseguite sono da costoro, che non erano dal duca Valentino* » (*ibid.*, p. 20).

³⁹ *Ibid.*, p. 163. Il va de soi que le prince était tenu à respecter ses pactes et à les faire respecter parmi ses sujets, mais au cas où « *si troverà in pericolo dello Stato per alcuna seditione, o principio di rebellione, se ben è durissima cosa, deve servirsi nondimeno del beneficio del tempo, venendo con essoloro a quelle conventioni che lor parerà, et osservarle fino a tanto che ripigliate le forze, et troncata loro la strada di più alto ascendere, gli potrà castigare* » (*ibid.*, p. 164).

⁴⁰ *Ibid.*, p. 92. La religiosité est aussi « *la base del principato* » parce qu'elle permet d'« *avere i popoli obbedienti* » (*ibid.*). L'œuvre ne présente pas d'autres références à la raison d'Etat, ni même à la « juste » raison d'Etat.

⁴¹ Biblioteca Vaticana, Urbinati latini, n. 952, ff. 1r-125v, exemplaire avec ajouts autographiés envoyé par Albergati au duc d'Urbino le 28 décembre 1596 ; voir la lettre d'Albergati qui accompagnait le texte (Archives d'Etat de Florence, Fonds d'Urbino, I.G.141, 486r). Un exemplaire calligraphié — vraisemblablement offert par Albergati à son protecteur, Iacopo Boncompagni, duc de Sora — est conservé à la Bibliothèque Vaticane, Fonds Boncompagni, K 18. Sur Albergati, voir E. FASANO GUARINO, « Albergati, Fabio », dans *Dizionario Biografico degli Italiani*, Roma, Istituto della Enciclopedia Italiana, 1960, p. 617-618.

⁴² J'ai consacré à cette œuvre manuscrite une brève intervention qui sera publiée prochainement dans *Jean Bodin a 400 anni dalla morte : bilancio storiografico e prospettive di ricerca*, [Actes du Colloque international, Turin 6-7 décembre 1996], sous la direction de A. E. BALDINI, (*Il Pensiero politico*, 1997, fasc. 2).

⁴³ Sur la fortune de Tacite, à la fin du XVI^e siècle et sur le tacitisme politique, c'est-à-dire sur le recours à Tacite comme substitut d'un Machiavel sacrilège et comme prétexte pour pouvoir parler du présent en termes réalistes, voir G. TOFFANIN, *Machiavelli e il « Tacitismo »*. *La « Politica storica » al tempo della Controriforma*, Padova, 1921 (rist., Napoli, Guida, 1972) ; J. VON STACKELBERG, *Tacitus in der Romania. Studien zur literarischen Reception des Tacitus in Italien und Frankreich*, Tübingen, 1960 ; E.-L. ETTER, *Tacitus in der Geistesgeschichte des 16. und 17. Jahrhunderts*, Basel-Stuttgart, 1966 ; K. C. SCHELLHASE, *Tacitus in Renaissance political thought*, Chicago-London, 1976 ; *Tacitus and the Tacitean tradition*, ed. T. J. LUCE and A. J. WOODMAN, Princeton, N.J. 1993 (Colloquium Princeton University, March 1990) ; B. ANTÓN MARTÍNEZ, *El Tacitismo en el siglo XVII en España. El proceso de receptio*, Valladolid, Secretariado de publicaciones Univ. de Valladolid, 1991 ; *Présence de Tacite. Hommage au Professeur G. Radke*, ouvrage édité par R. CHEVALLIER et R. POIGNAULT, Tours, Centre de recherches A. Piganiol, 1992 ; R. GORRIS, *Alla corte del principe. Traduzione, romanzo, alchimia, scienza e politica tra Italia e Francia nel Rinascimento*, Ferrara, Università degli Studi, 1996, p. 215-262. Pour la bibliographie plus récente, voir A. E. BALDINI und A. M. BATTISTA, *Staatsraison, Tacitisme, Machiavellismus, Utopie, op. cit.*

L'antimachiavélisme de Machiavel ou l'indétermination assumée de la loi

Thomas BERNIS

La multiplicité des antimachiavélismes est à la mesure du nombre d'ennemis qu'a pu se compter le début des Temps Modernes : anglicanisme ou protestantisme ; jésuitisme ou gallicanisme ; tacitisme, scepticisme, fidéisme, athéisme ou même averroïsme... chacune de ces idéologies fut accusée de machiavélisme ; chacune aussi en accusa une autre de l'être. Aucune toutefois ne se revendiqua du machiavélisme, de telle sorte que cet ennemi commun et mouvant auquel Machiavel donna son nom semble rester le grand absent du débat. Qu'il me soit donc permis de revenir, sinon sur ce machiavélisme trop mouvant, du moins sur Machiavel à la lumière de cette mouvance, pour voir dans quelle mesure, par un tour de passe-passe que l'histoire me permet, il aurait pu résister lui-même à cette accusation de machiavélisme. Si cela devait s'avérer vrai, l'idée d'une pensée machiavélique se trouverait encore plus dépourvue de toute positivité. Qu'il soit cependant bien clair que de la sorte ce n'est pas du tout la positivité, mise en lumière par la recherche récente et entre autres par ce colloque qui nous rassemble, de la pensée antimachiavélique qui sera remise en question, mais seulement celle de l'objet de son opposition, qui, perdant sa paternité machiavélienne, deviendra au niveau conceptuel une pure négativité. Du même coup, et c'est peut-être là la principale visée historique de cette intervention, Machiavel lui-même récupérera une identité que risquait de lui faire perdre son intégration dans le débat machiavélisme/antimachiavélisme, et surtout, dans celui qui lui est sous-jacent mais beaucoup plus large, de la raison d'Etat.

Je dois donc commencer par donner une définition aussi minimale que formelle de ce machiavélisme, en tenant compte de sa multiplicité et du fait qu'il ne se conçoit qu'au sein d'une structure antagoniste : le machiavélisme serait l'incarnation de l'immoralité en politique, incarnation si forte, qu'on pourrait même dire, avec Claude Lefort ¹, qu'il s'agit de l'identification de l'immoralité avec la politique. Il ne s'agirait pas seulement de l'emploi de procédés condamnables, comme la ruse, la mauvaise foi ou la violence, mais du fait que la politique puisse se limiter à cela, comme si le mal, transcendant tout autre ordre, était devenu inhérent à la politique ; la politique comme mal donc, et ce, parce que le pouvoir serait désormais dépourvu de toute li-

mite. En effet, c'est cette absence de limite, prise dans le sens de justification ou de légitimation, qui serait la condition pour que la politique puisse se résumer au mal, et partant de là, que ce mal puisse qualifier toute politique limitée ou justifiée par d'autres critères que les siens propres : de telle sorte que le protestant serait machiavélique pour le catholique, et réciproquement, en ce que tant la liberté de religion que l'idée d'une religion d'Etat peuvent être considérées tour à tour comme une limite ou une négation de la limite du pouvoir, à partir du moment où sa légitimation est sujette à discussion, et peut donc être niée. Au-delà de ces formes particulières du machiavélisme, ce qui serait visé de manière générale sous le nom de machiavélisme, ou plus historiquement, la généralité abstraite qui permettrait chacune de ces attaques particulières, serait la mise en place d'une politique, et l'usage de moyens, sans autre justification que l'intérêt du souverain lui-même, justement parce que cette politique serait dépourvue de toutes les justifications ou les légitimations traditionnelles. Pour être bref, il s'agirait donc du fameux adage « la fin justifie les moyens », accompagné de l'idée que ce principe ne se justifie que par son absence de justification, c'est-à-dire que par le propre intérêt de celui qui fait de cet adage son principe ; l'idée donc que les vices auxquels ce principe laisse place, sont réellement vicieux en ce qu'ils sont détachés de toute légitimité, sinon l'intérêt propre du souverain.

Ce qu'il faut donc vérifier, c'est si Machiavel dénude la politique au point que ces deux propositions complémentaires la résument : d'une part, aucune justification ni légitimité définies pour la politique ; et d'autre part, la fin justifie les moyens. De telle sorte que cette fin justifiant les moyens serait l'intérêt propre du souverain, ou du moins que lui seul serait le détenteur du savoir de cette fin sans autre légitimation, et des moyens qu'elle réclame. Je m'en tiens à ces définitions floues et minimales, qui me permettent de couvrir le champ peu défini qui va du machiavélisme à la « mauvaise » raison d'Etat, à savoir celle située « sur fond de guerre permanente » ², par opposition à la vraie raison d'Etat, qu'un Botero par exemple développera, contre Machiavel, sur base de données mercantilistes. Ce que suggérerait l'étude de l'antimachiavélisme, tout en distinguant clairement le texte de Machiavel du mythe né de son nom, c'est que le premier, permettant ainsi la naissance du second, aurait placé le politique sur ce fond de guerre permanente, l'empêchant de se définir contre elle, s'empêchant ainsi de distinguer fondamentalement, sur des bases juridico-morales, le prince du tyran, leur différence étant « inscrite dans l'histoire et non plus dans la loi » ³.

L'accusation reste suffisamment importante, la brèche qu'elle ouvre suffisamment grande, pour que je ne puisse me contenter de plaider la cause de Machiavel, en sauvant un peu de vertu par-ci ou en faisant remarquer un peu de républicanisme par-là. Il faut attaquer le problème de front, saisir le diable par les cornes, en montrant que la perte de toute légitimation pour le politique, ne peut donner lieu pour Machiavel au seul discours en termes de moyen et de fin, et que de toutes façons les fins du politique ne pourraient pour autant se concevoir comme simplement arbitraires ou définies de manière strictement privée. En bref, je voudrais montrer ici que le fond de guerre sur lequel Machiavel situerait le politique est directement inhérent à sa réflexion sur la loi, que de la sorte, pour reprendre les mots déjà cités de Senellart, si Machiavel dépasse la distinction morale ou juridique classique entre prince et tyran, ce n'est pas

pour la remplacer par une simple distinction temporelle, même d'ordre méthodologique, dictée par l'histoire que d'éventuelles lois ne pourraient alors plus que suivre, mais au contraire parce que sa réflexion sur la loi, rendant cette dernière essentiellement indéterminée, intègre cette distinction en la liant directement à des tensions, que nous dévoilerons, internes à la loi. En d'autres mots, je me propose ici de remplacer la lecture traditionnelle de Machiavel qui part de données anthropologiques, l'homme méchant, pour aboutir ensuite, en fonction de l'histoire, à la loi grâce à une relation d'office unilatérale qui la soumet aux circonstances ⁴, par une réflexion essentielle, et, comme nous le verrons, originaire sur la loi, qui montre sa relation d'office circulaire à l'histoire.

Pour ce faire, je centrerai mes analyses sur la question de la loi dans les *Discorsi*, mais de façon à ce que le contenu du *Principe* puisse s'y intégrer, alors que leur mise en opposition est déjà à la fois un des principaux problèmes de la critique machiavélienne, et un des points de départ d'une machiavélisation de Machiavel. Je commencerai donc par analyser le chapitre des *Discorsi* dans lequel Machiavel évoque la nécessité du meurtre en politique, chapitre dans lequel en plus nous trouverions soi-disant la formule « la fin justifie les moyens », chère sinon à Machiavel comme je le montrerai, sinon aux machiavélistes que personne ne veut être, du moins aux antimachiavélistes qui nous réunissent.

Venons-en donc au chapitre 9 du premier livre des *Discorsi* de Machiavel ⁵ dans lequel il pose la question du rapport entre le fratricide commis par Romulus afin de s'isoler au pouvoir et le fait d'offrir une constitution à Rome.

Un début de réponse à la question du rapport entre la violence de Romulus et la constitution de Rome peut être donné sur la base d'un principe qui est justement celui qu'on trouve dans le titre du *Disc.* 1, 9 et que veut donc illustrer le chapitre : « qu'il est nécessaire d'être seul si l'on veut donner une constitution à une république » ⁶. Machiavel nomme ce principe « règle générale » ⁷ et le répète à plusieurs reprises. Le motif est que « la multitude n'est pas apte à donner une législation à un Etat, pour ne pas en connaître le bien, étant donné la diversité des opinions de chacun » ⁸.

Cette idée de l'impossibilité de réformer ou ordonner un Etat à plusieurs se percevait d'ailleurs déjà dans le *Disc.* 1, 2 : « la pluralité ne s'accorde jamais pour une loi nouvelle » ⁹. Mais ce principe est non suffisant car cette incapacité à se mettre d'accord, due à la « diversité des opinions » ne mène pas Machiavel à un relativisme total ou à un conservatisme radical ou encore à la seule loi du plus fort, et pas non plus comme il apparaîtra dans un second temps, à l'idée, aussi peu définie soit-elle, d'un souverain qui connaisse son propre intérêt et lui soumette la gestion des choses publiques, ou encore un souverain qui soit le seul et secret détenteur de la raison de l'Etat :

Beaucoup [...] considéreront comme un mauvais exemple qu'un fondateur de république, comme le fut Romulus, ait [...] tué son frère [...] ; de sorte que ses citoyens pourraient, par ambition ou par désir de pouvoir, suivant l'exemple de leur prince, porter atteinte à ceux qui s'opposeraient à leur autorité. Cette opinion serait vraie, si on ne considérait pas quelle fin l'avait induit à commettre un tel homicide ¹⁰.

L'exemple de Romulus serait très mauvais si son forfait ne visait qu'à assouvir son ambition. Toutefois, Machiavel prétend qu'il poursuivait une autre fin, sur la-

quelle je reviendrai dans un instant, et qu'à la lumière de celle-ci, sa conduite sera justifiée. De telle sorte qu'on en arrive à la conclusion que le législateur ne peut ou ne doit s'isoler au pouvoir, principe non suffisant, qu'étant donné (et il y a déjà dans cette locution toute l'ambiguïté, surtout temporelle, sur laquelle veut porter cet exposé) qu'il veut « être utile non à soi-même mais au bien commun, non à sa propre succession, mais à la patrie » ¹¹, étant donné qu'il est « prudent et vertueux » ¹² ; étant donné donc que Romulus fut violent « pour réconcilier » et non « pour détruire » ¹³, « ce que démontre le fait d'avoir immédiatement constitué un sénat » ¹⁴.

Tout cela semble parfaitement transparent, et se résumerait de la manière suivante : « si le fait l'accuse, l'effet l'excuse » ¹⁵. Mais cette petite phrase du milieu du chapitre, qui semble donner sereinement le dernier mot, n'est pas une affirmation. Et c'est seulement en la lisant dans sa totalité que se révèle toute la complexité de la pensée de Machiavel, bien loin de l'idée d'une fin, définie et connue du souverain, justifiant des moyens eux aussi définis : « *Convieni bene, che, accusandolo il fatto, lo effetto lo scusi* » (« Il convient bien, que, le fait l'accusant, l'effet l'excuse »).

Et pour l'instant, c'est-à-dire au moment de la fondation, je dirais très naïvement : qu'en sait-on ? La fin qui justifie les moyens n'arrive-t-elle pas toujours trop tard, tout à la fin ? Ne faut-il pas, pour bien comprendre Machiavel hors de toute simplification machiavélique, replonger dans une temporalité d'ailleurs si présente dans ses textes, la relation entre un moyen et sa fin, quitte à ce que cela signifie la perte de cette distinction elle-même. Plutôt que l'idée d'une soumission du moyen à une fin connue ou déterminée par le seul souverain, je voudrais affronter l'idée d'une « convenance » (je reviendrai plus loin sur ce « *convieni bene* ») qu'il y aurait entre la loi et la violence de sa genèse.

La proposition « il convient... » ne peut pas amener Machiavel à conclure que Romulus a le droit de tuer son frère, mais tout au plus qu'il aura eu le droit, une fois l'effet révélé... ; et je ne mentionne ce futur antérieur ¹⁶ que pour montrer la circularité, l'irréductible duplicité qui minent déjà ici le texte de Machiavel lorsqu'il aborde la question de la naissance d'un Etat, de telle sorte que c'est toujours une normativité future qui, en excusant une violence, fournit la mesure d'une structure de fait qui nie cette normativité en la rendant possible. Cette circularité du raisonnement de Machiavel montre en fait qu'il faut tenir deux discours simultanés et irréductibles à propos de la fondation d'un Etat : d'une part, de manière réaliste, il faut s'isoler au pouvoir pour imposer une constitution, mais de la sorte, on ne peut appréhender la valeur normative de cette constitution, d'ailleurs contredite par les faits ; d'autre part, si l'on veut donner raison à Romulus et en même temps saisir la valeur normative de la constitution qu'il offre à Rome (sur laquelle je reviens dans un instant), on est obligé de condamner ses actes ou de s'exprimer au futur antérieur : il aura eu raison de tuer son frère... sans quoi d'ailleurs, on perd la faculté de distinguer par exemple les actes d'isolement au pouvoir de Romulus, et ceux de César qui le portent à « laisser de lui une infamie éternelle » ¹⁷, comme le dit avec lyrisme Machiavel au chapitre suivant.

Pour bien comprendre cette duplicité, il faut revenir en amont dans le texte de Machiavel, et en aval dans l'histoire de la loi, et observer quelles sont pour lui les bonnes lois, et comment elles naissent : une des thèses les plus fameuses et les plus novatrices des *Discorsi*, que par exemple reprendra Montesquieu, est d'affirmer que

les bonnes lois naissent des tensions sociales, selon l'exemple romain des oppositions entre la plèbe et le sénat. Machiavel développe longuement dans les premiers chapitres des *Discorsi* cette fertilité des dissensions (qu'il nomme *confusione, disordini, romori, pericoli, disunione, tumulti, inimicizie, controversie, civili discordie, divisioni, dispareri...*) entre *i grandi e il popolo...*, dues à l'opposition entre les humeurs de chacune de ces classes (*umori* ou *desideri*).

C'est ce raisonnement qui permet à Machiavel de se passer, momentanément du moins, de la thèse d'un premier législateur vertueux :

Néanmoins, il y eut chez elle [Rome] tant d'accidents causés par la désunion entre la Plèbe et le Sénat, que ce que n'avait pas fait le législateur, fut fait par le hasard ¹⁸,

c'est-à-dire par l'histoire, par les discordes civiles. Ce raisonnement permet à Machiavel de conclure :

les tumultes entre les Nobles et la Plèbe [...] furent la première cause du maintien de la liberté à Rome (...);

dans toute république, il y a deux sentiments [humeurs] différents, celui du peuple et celui des grands; [...] toutes les lois qui se font en faveur de la liberté, naissent de leur opposition ¹⁹.

Comment se justifie ce rôle majeur des dissensions dans l'élaboration des institutions d'une cité ? Nous savons que pour Machiavel « les hommes agissent soit par nécessité, soit par choix; et [...] on voit que la vertu est plus grande là où le choix a le moins d'autorité ». En conséquence,

jamais [ces Etats] ne s'ordonneront sans danger; car la multitude ne s'accorde jamais sur une nouvelle loi qui regarde une nouvelle institution de la cité, s'il ne lui est pas montré, par une nécessité, qu'il faut le faire; et cette nécessité comportant toujours un danger, il arrive facilement que cette république se ruine avant qu'elle n'ait acquis une constitution parfaite ²⁰.

Les dissensions correspondent à ce danger dictant une nécessité : non seulement elles sont directement indicatrices de cette nécessité, mais en plus, et par là même, par leur urgence, elles imposent la concorde quant à ce caractère de nécessité, elles suppriment tout recours au choix et aux indécisions qui en résulteraient.

Toutefois, ce raisonnement ne permet pas de conclure à une naissance spontanée des institutions, qui ferait de l'ordre de la loi, la solution automatique du désordre des dissensions, ou son dépassement dialectique, une fois pour toutes. Au contraire, d'une part, comme on vient de le voir, les tumultes ne sont fertiles que par le danger qu'ils représentent, et donc l'Etat risque toujours de s'écrouler; d'autre part, il ne faut pas que les dissensions se sclérosent en luttes de partis (*sette*) qui ne voient que l'intérêt de leur chef, comme c'était le cas à Florence (c'est ce que développent longuement les *Istorie fiorentine*); ou encore, mais ces trois limitations sont en fait liées, il ne faut pas que les dissensions dégèrent en guerre civile, comme ce fut le cas à Rome avec les discordes qui entourèrent la Loi Agraire et qui ont toutes les caractéristiques des « bonnes » dissensions, qui de surcroît surviennent à Rome, et qui pourtant amenèrent « tant de haine entre la plèbe et le sénat qu'on en vint aux armes et au sang, hors de toute forme et de toute tradition civile » ²¹, comme le dit Machiavel dans un chapitre

consacré à ce problème ²². Les dissensions ne sont donc pas toujours bonnes, et de ce fait il faut toujours que les lois aient déjà modelé ce désordre, qu'elles aient déjà éduqué le peuple :

On ne peut d'aucune manière appeler, avec raison, désordonnée, une république où il y a tant d'exemples de vertu ; parce que les bons exemples naissent de la bonne éducation ; la bonne éducation des bonnes lois ; et les bonnes lois de ces tumultes que beaucoup condamnent inconsidérément ²³.

C'est ainsi que Machiavel répond aux détracteurs de Rome dont nous pouvons facilement deviner les critiques et le difficile dilemme qu'elles posent à Machiavel : s'il y a un pur désordre avant l'ordre de la loi, alors celui-ci est purement contingent et la grandeur de Rome ne peut être attribuée qu'à la Fortune (le fait de ne pas avoir d'ennemi organisé, par exemple). D'autre part, Machiavel ne peut pas non plus simplement nier ce désordre sur lequel repose toute sa thèse, ou établir un ordre supérieur qui le précéderait dont il devrait alors entreprendre la genèse, puisqu'il veut écarter la thèse d'un bon premier législateur... La force de sa réponse que je viens de citer, est d'être circulaire, d'intégrer le dilemme. Les tumultes romains ne doivent donc pas être condamnés comme simple désordre, et ce, au nom d'un raisonnement circulaire : ces tumultes ne se font pas au détriment de la vertu ; or les exemples prouvant cette vertu surviennent grâce à l'éducation des lois et ces mêmes lois naissent des tumultes. Les tumultes n'engendreraient pas de bonnes lois s'ils n'étaient pas déjà eux-mêmes *marqués* par la vertu que dispensent ces lois. Le désordre permet l'ordre dans la mesure où l'ordre a toujours déjà précédé ce désordre, mais sans pour autant l'empêcher. Ou alors, pour se placer maintenant du point de vue de la vertu, celle-ci est maintenue dans les tumultes grâce à ce qui naît d'eux : la loi. Cette dernière ne s'appréhende donc que dans ce type de relation circulaire, d'apparence aporétique, qui la révèle être une relation de deux discours irréductibles : celui de la loi qui ne peut être issue que des nécessités de l'histoire ; et celui de la loi qui doit toujours déjà avoir organisé l'histoire.

On ne peut donc aucunement conclure à une genèse empirique de la loi qui en ferait un ordre résultant unilatéralement du désordre en le dépassant une fois pour toutes, mais seulement à un rapport circulaire de la loi à l'histoire et de l'histoire à la loi que le paradoxe d'une immanence contrôlée ou de l'organisation de la spontanéité résume parfaitement. La loi doit toujours être pour Machiavel dans ce rapport de présence-absence à l'histoire ; l'ordre ne peut s'appréhender en rupture avec le désordre.

Cette analyse du rapport circulaire de la loi et de l'histoire selon Machiavel, est sans aucun doute impressionnante de vérité, toutefois, elle donne lieu à un gros problème qui consiste en ce qu'elle empêche Machiavel de penser la progression (ou la régression) d'un Etat vers cette situation harmonieuse d'ouverture ou de présence-absence de la loi à l'histoire : la loi doit toujours être considérée comme déjà là, à la fois modelant et résultant d'une histoire toujours déjà entamée. Et en effet, à première vue, Machiavel semble bien souvent s'arrêter au simple constat selon lequel certains Etats bénéficient de cette situation d'échange réciproque entre la loi et l'histoire, comme la République romaine, tandis que d'autres, comme Naples, Milan, l'Empire romain, et même éventuellement Florence, s'en seraient définitivement écartés, soit

parce qu'ils sont minés par l'inégalité comme le propose le *Disc. I, 55*, et Machiavel y précise que « les lois ne suffisent pas à arrêter »²⁴ la corruption qu'engendre une situation d'inégalité ; soit parce que, comme l'expose le *Disc. I, 49*, il s'agit d'un Etat né dans la servitude, et Machiavel écarte encore une fois radicalement la possibilité d'un passage légal et progressif de la servitude vers un « vivre libre ». Je m'en tiens à ces deux exemples de la servitude originaire et d'une inégalité indépassable, mais on peut dire qu'une grande partie de la pensée de Machiavel s'organise autour de cette opposition entre des Etats aptes à un « vivre libre » et donc où le rapport circulaire de la loi et de l'histoire est respecté, et d'autres incapables, en ce que ce rapport circulaire y serait faussé à cause de l'inégalité, à cause d'une servitude passée ou encore, mais c'est là une conséquence, du fait que l'intérêt privé, celui du parti, des *sette*, le corrompt.

C'est ici alors que resurgit le moment romuléen de la fondation, alors que justement, comme nous l'avions dit, la genèse de la loi grâce aux dissensions civiles devait permettre à Machiavel de se passer de la thèse d'un bon premier législateur. En effet, dans le *Disc. I, 2* lors de la fameuse discussion de la constitution parfaite que je me permets de laisser de côté, Machiavel évoque le fait que les Etats s'engagent ou s'écartent, dès leurs institutions originaires, du droit chemin, le *diritto cammino*²⁵. Mais quelles sont ces institutions originaires qui déterminent tout de suite un droit chemin ? Machiavel ne les définit pas, du moins pour le cas de Rome ; ou plutôt, elles ne semblent se définir que comme droit chemin, c'est-à-dire par leur capacité à laisser advenir l'histoire, et donc par rapport à un futur essentiellement indéterminé qui donnera lieu à une constitution que Machiavel considère comme parfaite mais que rien ne laisse présager de manière nécessaire. De nouveau alors, les données institutionnelles originaires marquent l'histoire puisqu'elles déterminent un droit chemin et en même temps ne le déterminent que dans la mesure où elles s'effacent devant l'histoire.

Le paradoxe de la présence-absence de la loi à l'histoire se répète donc, jusqu'au moment originaire, qui n'ajoute, de ce fait, rien au reste de la pensée de la loi de Machiavel (l'indétermination subsiste), sauf, et c'est là où je veux en venir, en ce qu'il est justement originaire, en ce qu'il permet donc d'entamer le droit chemin qui est le chemin du droit, c'est-à-dire la relation circulaire de la loi à l'histoire ; or celle-ci était jusque-là inabordable et ne permettait par exemple pas à Machiavel de penser à la restauration d'un Etat mal engagé comme Florence.

Retournons donc au moment romuléen, pour en analyser plus précisément les deux composantes, le fait qui accuse et l'effet qui excuse, tout en sachant qu'on doit y trouver d'une part les paradoxes de la présence-absence des bonnes lois, et d'autre part une composante absolument originaire pour ce qui jusqu'ici semblait refuser toute origine.

Quel est tout d'abord cet « effet » qui excuse le fratricide romuléen ? C'est le fait qu'il ait créé un Sénat, c'est-à-dire une institution républicaine bien sûr, mais il ne s'agit pas là d'une affirmation idéologique de la part de Machiavel, ou du moins je ne me place pas de ce point de vue, mais du fait que l'institution que Romulus impose est par elle-même ouverte à l'histoire ; elle est partie prenante aux dissensions qui suivront ; elle n'est présente qu'en ce qu'elle pourra être dépassée.

En quoi consiste d'autre part le fait qui accuse ? Il est ce nécessaire en-deçà du droit qui permet d'entamer le droit, la nécessaire imposition du droit à l'histoire, nécessaire en ce que justement le droit, dans sa circularité avec l'histoire ne parvient jamais à naître ni spontanément, ni de l'intérieur du droit. Il faut bien comprendre que c'est parce que le droit doit être ouvert à l'histoire, parce que leur relation est circulaire et donc inabordable de l'intérieur de cette circularité, qu'il faut bien un jour, à l'origine, l'imposer. C'est paradoxalement parce que les analyses que Machiavel propose du droit dans sa relation circulaire à l'histoire, l'empêchent de faire aboutir une genèse empirique ou rationnelle de la loi, l'empêchent de déterminer une origine de la loi, qu'il faut bien imposer celle-ci. La loi n'a d'elle-même pas d'origine, donc il faut lui imposer une origine.

De ce fait l'acte de Romulus est revêtu d'un sens diamétralement opposé à celui que le machiavélisme voudrait lui offrir : d'une part, son sens est directement inhérent à la conception de la loi, et celle-ci se définit par son rapport à l'histoire, c'est-à-dire par son indétermination, et c'est cette indétermination qui rend le moment fondateur nécessaire. D'autre part, les actes à la fois violents et fondateurs de Romulus ne peuvent pas s'articuler, comme nous l'avions vu dans un premier temps, dans une relation univoque de moyen et de fin parce que ces actes réclament toujours deux lectures irréductibles pour être appréhendés, et que donc ils sont eux-mêmes empreints d'indéterminabilité : ce que les actes de Romulus, le fait qui accuse et l'effet qui excuse, reflètent, c'est la duplicité de la loi comme maîtrise et ouverture à l'histoire. Mais cette duplicité est considérée cette fois de manière originaire, de sorte que si le fait accuse, c'est seulement dans la mesure où il faut bien entamer cette relation indéterminée, justement parce qu'elle est indéterminée.

J'ajouterais même qu'elle est encore plus indéterminée, que ce que notre regard rétrospectif ne nous le laisse supposer : rétrospectif en ce que nous regardons le « droit chemin » romain du haut de notre Etat de droit du xx^e siècle, mais aussi rétrospectif en ce que nous sommes parvenus au moment fondateur de droit après avoir analysé comment la loi installée se définit par rapport à l'histoire. Pour Machiavel au contraire, du sein de la Florence du xvi^e siècle, ce droit chemin n'est en rien une évidence, il faut encore l'entamer. De surcroît, et c'est là que je veux en venir, on peut aussi le quitter, il n'est jamais acquis une fois pour toutes : de là, l'idée machiavélienne exposée dans le *Disc.* III, 1, sur lequel je ne peux hélas pas m'étendre ici, d'un continuel retour à l'origine de l'Etat ²⁶ pour en éviter la corruption, idée qui d'une part confirme l'importance du moment originaire, et qui d'autre part, en nous rappelant que l'autorité n'est jamais définitivement assise et pour cela réclame un retour continuel à l'origine, donne à celle-ci une nouvelle lueur, celle de sa contingence, que nous avons tendance à oublier à cause de notre regard rétrospectif qui rendait l'imposition originaire, logiquement et historiquement, nécessaire. Or ce qui est aussi essentiel dans le moment romuléen, et qui donc mérite qu'on y fasse sans cesse retour pour ne pas que l'Etat se croit investi d'une autorité naturelle, c'est le fait qu'il aurait tout aussi bien pu échouer, qu'on aurait pu rater le droit chemin, que Romulus aurait pu ne pas avoir eu le droit de tuer son frère. Ce qui est surprenant dans la lecture que propose Machiavel du mythe originaire de Rome, c'est que, contrairement à la tradition chrétienne mais aussi païenne, elle est dépourvue de toute considération

tant morale que téléologique : derrière les actes de Romulus, ce n'est pas la future grandeur de Rome qui transparaît, mais seulement des considérations juridico-politiques, imposer une constitution ouverte à l'histoire. En conséquence, l'effet n'excuse pas toujours, son indétermination le rend difficile en ce qu'il n'est jamais acquis d'avance : et c'est précisément cela qu'écrase le discours machiavélique pour lequel la fin, déterminée par l'intérêt privé du souverain, ou du moins connue de lui seul, semble excuser dans tous les cas. De telle sorte que le machiavélisme apparaît comme une surdétermination par l'arbitraire de ce que Machiavel avait avec raison rendu indéterminé. L'erreur du machiavélisme, par rapport à Machiavel, serait de vouloir restituer une détermination à ce qui n'en a pas et ne se définit que comme tel. Et si de la sorte une relation est rétablie entre Machiavel, et le machiavélisme, c'est bien à son insu et contre lui.

En ce sens, je suis en plein accord avec les affirmations de Claude Lefort lorsqu'il avance que « la fiction du pouvoir machiavélique est au service d'une double intention, celle de nommer la perte de la substance de la société et de l'homme, en donnant figure à la dissolution du lien qui unit le pouvoir avec la totalité de l'existence humaine, et celle de conjurer la menace de cette perte en donnant figure *dans* la société au Sujet dont la présence garantit par une action destructrice la croyance en son unité virtuelle »²⁷. Et j'ajouterai qu'en nommant, en donnant figure et ainsi en conjurant la perte de la substance, le machiavélisme supprime bien sûr l'indétermination dans laquelle Machiavel avait plongé le pouvoir, mais se condamne du même coup à n'être qu'un nom, qu'une vaine détermination. Il n'est dès lors pas étonnant que ce nom n'existe que dans le vocabulaire des antimachiavélistes. D'autre part, le meilleur ou le plus fondamental garant contre le machiavélisme n'est-ce pas l'indétermination elle-même, son affirmation, le fait de penser la loi comme devant assumer son indétermination, et donc la pensée de Machiavel ?

Indétermination des bonnes lois d'abord, à cause de leur rapport nécessairement circulaire à l'histoire ; indétermination *a fortiori* de leur moment originaire qui ne se détermine que comme moment *faisant venir ensemble* un futur toujours indéterminé qui excuse et un nécessaire engagement présent qui ne peut qu'accuser dans la mesure où il fait violence à l'histoire. Voilà ce qu'exprime la fameuse phrase déjà plusieurs fois citée « *Conviene bene che accusandolo il fatto, lo effetto lo scusi* ». La convenance (*conviene, cum venire, venir ensemble*) qu'il doit y avoir entre ce qui n'est pas encore légal et ce qui le sera. Et cette nécessité de faire convenir un discours toujours déjà purement historique (et donc violent) et un discours jamais encore normatif est absolument au centre de la pensée de Machiavel. Toutefois ce moment originaire et « de convenance » ne s'appréhende qu'en ayant à l'œil à la fois la normativité future et la violence présente. Bien plus, c'est aussi ce moment qui permet d'accorder ces deux aspects de la pensée de Machiavel, celui du *Prince* et celui des *Discours*. Nous avons vu que le chapitre 9 des *Discours* faisait appel au moment fondateur, ouvrant ainsi la porte au *Prince*, mais alors dans les très strictes limites que lui ont imparties les *Discours*, à savoir entamer le droit chemin. Nous trouvons la même ouverture dans le *Disc. I*, 18 lorsque Machiavel explique que, pour rénover un Etat,

il ne suffit pas de rester dans les limites ordinaires [...] ; il est alors nécessaire d'en venir à des moyens extraordinaires, comme la violence et les armes, et de devenir un

prince ayant autorité sur toutes choses en cette cité, et pouvoir en disposer à son gré ²⁸.

Etant donné la relation circulaire du droit à l'histoire, il faut revenir en deçà du droit pour « réordonner une cité au vivre politique » ²⁹. C'est ce que développera le *Prince*, sur lequel je ne peux m'étendre ici, mais dont le sens ne s'explique alors pas tant par une histoire extérieure à la loi et capable de la justifier, que par des tensions internes à la loi. En conclusion, il faut entendre par l'étrange « convenance » de la loi et du meurtre romuléen une nécessité absolument dépourvue de toute forme d'extériorité c'est-à-dire une nécessité immanente au problème lui-même, au problème de la loi et plus particulièrement de sa naissance. Et de la sorte, c'est aussi une convenance interne à l'œuvre de Machiavel qui est proposée, à savoir celle du réalisme, pré-légal mais dicté par la loi, du *Prince* par rapport au légalisme d'office circulaire des *Discours*.

Enfin, deux significations du fameux mot « *virtù* », dont je ne dresserai pas ici la difficile typologie, peuvent aussi refléter ce que je viens d'avancer : ce terme s'applique tout d'abord à l'ensemble d'un peuple, et s'imbrique alors dans la relation circulaire de la loi à l'histoire ; il s'agit donc d'un peuple à la fois éduqué par des lois et qui, étant donné cette bonne éducation, donne lieu à de saines dissensions qui ne sont pas sclérosées par l'intérêt des partis, des *sette*. Mais le terme « *virtù* », s'applique aussi à des personnalités individuelles : Romulus bien sûr, dont la vertu est commensurable à la fois à sa « bellicosité » (*bellicoso*) ou à sa « férocité » (*ferocissimo*) ³⁰, et au fait qu'il fit « bon usage de son autorité » ³¹. Mais aussi Brutus l'ancien, dont les actes analysés dans le *Disc. III, I* produisirent un retour à l'origine de l'Etat, auquel encore une fois je ne peux faire qu'allusion : en quoi consiste ce retour qui doit donc rappeler les actes de Romulus et peut ainsi les éclairer ? Peu important ici les détails ; Brutus, dans un premier temps, en simulant la folie, put rester dans l'entourage du tyran pour ensuite le supprimer ; dans un second temps, il n'hésita pas à condamner ses propres fils, ces fils de Brutus dont Machiavel se plaît à répéter qu'il faut sans cesse les écarter du pouvoir, et même à être présent à leur exécution, pour écarter du pouvoir romain toute tentation despotique. De la sorte les actes excessifs de Brutus répètent ceux de Romulus et tous les paradoxes de la naissance de la loi : en simulant la folie et en tuant le tyran, il revient dans cet en-deçà non légal et même non rationnel de la loi, pour pouvoir l'imposer à nouveau. En condamnant ses fils, il ne se contente pas de les écarter du pouvoir : par son acte excessif, il fait exemple, et la vertu, dont témoigne cette démesure, donne vie à la loi. En effet

ces institutions ont besoin d'être rendues efficaces [vivifiées] par la vertu d'un citoyen qui s'applique avec courage à l'exécuter contre la puissance de ceux qui la transgressent ³².

Voilà ce que Machiavel nous enseigne : les lois se définissent uniquement dans leur rapport circulaire à l'histoire ; c'est cette circularité qui rend nécessaire le rôle du fondateur vertueux, ou même puisque, du fait de cette circularité, jamais la loi n'est définitivement assise, le rôle du héros exemplaire rappelant ce fondateur. Mais on ne peut saisir le rôle excessif de ce fondateur ou de ce héros qu'eu égard à la circularité du rapport de la loi à l'histoire, qui tout en rendant nécessaire le rôle du fondateur ou

du héros, comme donnant vie à la loi, empêche de considérer ce rôle de façon déterministe, comme le voudrait le machiavélisme, ou plutôt comme le voudrait l'antimachiavélisme. L'antimachiavélisme, par ses accusations, voudrait anachroniquement continuer de considérer Machiavel selon des schémas du passé, celui d'un modèle grec ou plus précisément platonicien qui conçoit le politique à l'image de la fabrication, selon les diverses métaphores de l'artisan, du berger, du timonier, du médecin ou du maître par rapport à l'esclave, qui toutes ouvrent la porte à la tyrannie, fût-ce comme gouvernement du changement³³, mais qui toutes renvoient finalement à la conception du philosophe-roi, et à une référence non politique, qu'il s'agisse d'une idée ou d'une technè, un art. En invalidant toute référence non politique et même toute détermination du politique, Machiavel refuse définitivement ce modèle de la politique comme fabrication, qui seul aurait pu donner lieu à la critique machiavélique. Pour Machiavel, « un prince qui peut faire ce qu'il veut est fou »³⁴.

J'aurais peut-être dû commencer par là, mais j'aurais alors dû montrer toutes les limites qui s'imposent à sa volonté malgré l'indétermination dans laquelle Machiavel plonge le politique. Toutefois, de la sorte, en fonction des limites citées et surtout de celles oubliées, Machiavel serait resté à la merci de quelque antimachiavéliste plus exigeant. J'ai donc préféré montrer en me basant sur les *Discorsi*, que si le prince qui fait ce qu'il veut est fou, c'est aussi et avant tout parce que le prince, à proprement parler, ne *fait* pas la loi, étant donné son indétermination fondamentale.

Notes

¹ C. LEFORT, *Le travail de l'œuvre Machiavel*, Paris, 1986, p. 78.

² M. SENELLART, *Machiavélisme et raison d'Etat*, Paris, 1989, p. 9.

³ *Ibid.*, p. 47.

⁴ Lecture qui, tout en distinguant prudemment le texte machiavélien du mythe machiavélique, permet d'établir une continuité entre les deux.

⁵ Désormais : *Disc.* 1, 9.

⁶ « *Come egli è necessario essere solo a volere ordinare una repubblica* », *Disc.* 1, 9, p. 90 (N. MACHIAVELLI, *Tutte le opere*, a cura di M. MARTELLI, Sansoni editore, Firenze, 1971), p. 405 (N. MACHIAVEL, *Œuvres complètes*, Gallimard, Paris, 1952). Les citations de Machiavel sont en français dans le texte selon une traduction personnelle très littérale. En note, après le texte original et ses références, je mentionnerai donc en dernier lieu et pour la seule facilité du lecteur, la référence à la page de la peu recommandable traduction française de La Pléiade.

⁷ « *regola generale* », *ibid.*

⁸ « *molti non sono atti a ordinare una cosa, per non conoscere il bene di quella, causato dalle diverse opinioni che sono fra loro* », *ibid.*, p. 90, p. 406.

⁹ « gli assai uomini non si accordano mai ad una legge nuova », *Disc.* I, 2, p. 79, p. 383.

¹⁰ « Molti [...] giudicheranno di cattivo esempio, che uno fondatore d'un vivere civile, quale fu Romolo, abbia prima morto un suo fratello, dipoi consentito alla morte di Tito Tazio [...]; giudicando, per questo, che gli suoi cittadini potessero con l'autorità del loro principe, per ambizione e desiderio di comandare, offendere quelli che alla loro autorità si opponessero. La quale opinione sarebbe vera, quando non si considerasse che fine lo avesse indotto a fare tal omicidio », *Disc.* I, 9, p. 90, p. 405.

¹¹ « giovare non a sé ma al bene comune, non alla sua propria successione, ma alla comune patria », *Disc.* I, 9, p. 90, p. 405.

¹² « prudente e virtuoso », *ibid.*

¹³ « per racconciare », « per guastare », *ibid.*

¹⁴ « lo dimostra lo avere, subito, ordinato uno Senato », *ibid.*, p. 91, p. 406.

¹⁵ « accusandolo il fatto, lo effetto lo scusi », *ibid.*, p. 90, p. 405.

¹⁶ Dont je propose une analyse dans « Violence de la loi. A partir du Chapitre 9 du Livre I des *Discorsi* de Machiavel », dans *Les archives de philosophie du droit et de philosophie sociale*, 1996, n° 4, p. 553-561.

¹⁷ « lasciare di sé una sempiterna infamia », *Disc.* I, 10, p. 93, p. 411.

¹⁸ « nondimeno furo tanti gli accidenti che in quella nacquero, per la disunione che era intra la Plebe ed il Senato, che quello che non aveva fatto uno ordinatore, lo fece il caso », *Disc.* I, 2, p. 81, p. 387.

¹⁹ « i tumulti intra i Nobili e la Plebe [...] furono prima causa del tenere libera Roma » ; « sono in ogni repubblica due umori diversi, quello del popolo, e quello de' grandi ; [...] tutte le leggi che si fanno in favore della libertà, nascono dalla disunione loro », *Disc.* I, 4, p. 82, p. 390.

²⁰ « mai si ordineranno senza pericolo ; perché gli assai uomini non si accordano mai ad una legge nuova che riguardi uno nuovo ordine nella città, se non è mostro loro, da una necessità, che bisogna farlo ; e non potendo venire questa necessità senza pericolo, è facil cosa che quella repubblica rovini, avanti che la si sia condotta a una perfezione d'ordine », *Disc.* I, 2, p. 79, p. 383-384.

²¹ « tanto odio intra la Plebe ed il Senato, che si venne nelle armi ed al sangue, fuori d'ogni modo e costume civile », *Disc.* I, 37, p. 120, p. 463.

²² Pour une discussion complète de cette question de la corruption de Rome chez Machiavel, je me permets de renvoyer à mon article : Th. BERNS, « Le droit corrompu — commentaire d'un chapitre des *Discorsi* de Machiavel », dans *Cahiers d'histoire des littératures romanes (Romanistische Zeitschrift für Literaturgeschichte)*, 1994, n° 3-4, p. 370-379.

²³ « Né si può chiamare in alcun modo, con ragione, una repubblica inordinata, dove siano tanti esempli, di virtù ; perché li buoni esempli nascono dalla buona educazione ; la buona educazione, dalle buone leggi ; e le buone leggi, da quelli tumulti che molti inconsideratamente dannano », *Disc.* I, 4, p. 82, p. 390.

²⁴ « dove è tanto la materia corrotta che le leggi non bastano a frenarla », *Disc.* I, 55, p. 138, p. 497.

²⁵ *Disc.* I, 2, p. 79, p. 383.

²⁶ Voir à ce sujet mon article : Th. BERNS, « Le retour à l'origine de l'Etat (Machiavelli, *Discorsi* sopra la Prima Deca di Tito Livio, Livre III, Chapitre I) », dans *Les archives de philosophie*, 1996, 2, p. 219-248.

²⁷ C. LEFORT, *op. cit.*, p. 90.

²⁸ « non basta usare termini ordinari [...] ; ma è necessario venire allo straordinario, come è alla violenza ed all'armi, e diventare innanzi a ogni cosa principe di quella città, e poterne disporre a suo modo », *Disc.* I, 18, p. 103-104, p. 431.

²⁹ « riordinare una città al vivere politico », *Ibid.*

³⁰ Voir *Disc.* I, 19.

³¹ « usarono bene quella loro autorità », *Disc.* I, 18, p. 104, p. 432. Avec les *Disc.* I, 9, 18 et 19 sont mentionnées les principales évocations par Machiavel du crime romuléen.

³² « I quali ordini hanno bisogno di essere fatti vivi dalla virtù d'uno cittadino, il quale animosamente concorre ad esequirli contro alla potenza di quegli che gli trapassano », *Disc.* III, 1, p. 196, p. 609.

³³ Voir PLATON, *Lois*, 711, a.

³⁴ « un principe che può fare ciò ch'ei vuole, è pazzo », *Disc.* I, 58, p. 142, p. 505.

Parcours et raisons de l'antimachiavélisme dans la culture politique napolitaine : de Campanella à Vico

Gianfranco BORRELLI

La culture politique du Sud italien — en se référant plus spécifiquement aux événements complexes de l'histoire de Naples — constitue certainement un observatoire unitaire et homogène pour reconstruire l'incidence théorique et idéologique de la pensée de Machiavel. De la première moitié du xvi^e siècle, époque du plagiat des écrits machiavéliens par Agostino Nifo, jusqu'au dialogue soutenu engagé par Benedetto Croce avec Machiavel au début de notre siècle, l'on voit apparaître de manière évidente la possibilité de se servir au sein de cette culture de la réception de la pensée de Machiavel comme d'un instrument direct et sûrement efficace de lecture et d'interprétation des événements de l'histoire de Naples ¹.

En effet, les reprises à différentes époques et avec des points de vue différents de l'œuvre de Machiavel parcourent l'histoire normale de la conservation politique mais aussi les événements historiques dramatiques de rupture. Les cheminements de la pensée et les écrits s'y rapportant que nous analysons ici prennent en considération les raisons et les argumentations de la réfutation de Machiavel à propos des trois différentes phases de l'histoire de Naples : nous verrons comment — dans la période qui va de la première moitié du xvii^e au début du xviii^e siècle — se transforment progressivement l'ensemble des questions posées aux textes de Machiavel en ce qui concerne les expériences politiques déjà vécues et donc les problèmes théoriques qui engagent chacun des auteurs.

1. La première phase concerne la période tourmentée entre la fin du xvi^e siècle et le début du siècle suivant, caractérisé par un réseau inextricable de conflits opposant l'Espagne et la France, vice-rois et aristocraties locales, pouvoirs juridictionnels et aspirations de la curie romaine (on se souvient de la révolte de 1585 et de la tentative d'insurrection où fut même impliqué Campanella).

Dans un contexte de ce genre, la première condamnation importante de Machiavel émane d'un auteur dont l'œuvre est centrée sur l'exaltation de la morale et la politique de la contre-réforme, sans toutefois se référer à la morale catholique officielle et en excluant également tout recours à des renvois scripturaires. Il s'agit de

Giulio Cesare Capaccio qui, dans son écrit sur le *Prince*, définit un code précis de l'impiété de Machiavel et des effets désastreux occasionnés par la diffusion de la pensée machiavélique. C'est ainsi que Capaccio écrit :

De cette manière, les impurs Machiavels visent à tromper sous de doux semblants les gentilshommes du monde ; c'est pour cela que lorsque cet horrible animal vient avec sa règle, trônant presque sur la vie politique, il tend sa tasse, que les princes sachent que son apparence est d'or mais que dedans elle dissimule le poison. C'est pour cela qu'ils boivent dans la tasse religieuse où burent Constantin le Grand et Charlemagne ; qu'il cessent de boire en cette tasse si pernicieuse qui a pour nom raison d'Etat ².

Egalement auteur d'un écrit sur le *Secretario* et d'un heureux recueil commenté d'emblèmes, *Delle imprese*, Capaccio entend se faire le promoteur d'un ensemble de modèles de comportements pour la société civile, c'est-à-dire pour ces couches d'aristocrates qui étaient parvenus à unir les valeurs traditionnelles de l'aristocratie titrée avec les richesses de la bourgeoisie nouvellement anoblie.

L'œuvre de Machiavel est caractérisée par Capaccio comme l'ensemble de dispositifs techniques d'une simulation perverse dont la finalité est la réalisation de positions de pouvoir par un usage explicitement instrumental de la religion ; d'où l'attribution à Machiavel des instruments politiques utilisés par des confessions protestantes. A nouveau est affirmée l'identification entre les théories de Machiavel et les discours (et les) pratiques de la raison d'Etat : ce dernier point contribue certainement à la lecture déviée négativement de ce qui est discuté et pratiqué déjà depuis longtemps sous le titre de raison d'Etat. Une telle position de Capaccio apparaît d'autant moins appréciable qu'elle fait référence à l'élaboration, en cours à Naples, d'argumentations particulièrement attentives dans la distinction entre parcours négatifs de la raison d'Etat et parcours positifs de la vraie raison d'Etat : en effet, dans le milieu napolitain, émergeaient déjà la présence de Girolamo Frachetta et la production des penseurs qui se rattachaient à lui, comme Fabio Frezza ; en outre en 1604, avait déjà été imprimée l'œuvre de Giovanni Antonio Palazzo au titre significatif *Del governo e della ragion vera di Stato* ³.

En réalité, à cette époque, la première condamnation de Machiavel articulée et achevée est l'œuvre de Tommaso Campanella. Grâce à une argumentation complexe, Campanella commence par situer les éléments constitutifs, génétiques, des théories machiavéliques à l'intérieur des plus importants courants philosophiques qui en soutiennent l'organisation théorique : d'où les expressions récurrentes dans les *Articoli prophetales* qui mettent Aristote et l'aristotélisme hétérodoxe, dans la figure d'Averroès, à côté de Machiavel ; une fois de plus dans la même œuvre, l'impiété de Machiavel est rapprochée des chemins néfastes des croyances ou des religions hérétiques protestantes et mahométanes ⁴ :

Sed, orto machiavellismo ex expositione Averrois et Aphrodisiensis et aliorum arabum et graecorum et latinorum sequacium, conatus sanctos novis viribus et provisionibus indigere patet ; quoniam et Caietanus in sanctum Thomam invehitur ignorans vias illius (IV, 5, p. 38-39) ;

Defectum fidei et charitatis, et abundantiam iniquitatis quis non videt? Duae Hesperiae modo servant catholicam fidem, videlicet Italia et Hispania; et in his magis grassatur Antichristianismus quam in Germania et Graecia, ita ut Iudaea iniquissima iustificet Samariam minus iniquam, ut ait Ezechiel in harum typis. Regnat apud nos Aristoteles, Averröes et Machiavellus, et religio conservatur ad dignitatem tuendam, non ad sanctitatem colendam (VII, 9, p. 74-75);

Optant quidem praelati nostri has regiones redire ad fidem catholicam Ierusalem, sed non ut augeatur sanctitas et populus Deo, sed ut dignitas et imperium eorum crescat, et divitiae... : unde principes terrae malitia repleti sunt, ita ut arbitrentur cum suo Machiavello et Averroë et Aristotele religionem esse artem dominandi, et non serviendi Deo propter vitam aeternam, quam quasi fictionem ad hoc inventam putant (XIII, p. 193);

Nam Aristoteles et Machiavellus et Averroës apud nos sunt officinae Antichristorum multorum, et hi sunt phiala irae Dei super solem iniecta, id est super ecclesiasticos principes et saeculares et super Christi doctrinam. Omnia enim politica astutia reguntur, et religio lenocinium principatus et dominatus habetur (XIV, p. 204).

En dénonçant Machiavel, les raisonnements de Campanella s'appuient sur les fondements de caractère métaphysique, ontologique et anthropologique que le frère dominicain a posés comme base de son propre système de pensée. Une conception négative et défectueuse de l'homme est commune à Machiavel et à Campanella. Les instances platoniciennes et néoplatoniciennes portent le philosophe calabrais à affirmer l'insatisfaction permanente de l'homme, même jusque dans le développement des dynamiques d'acquisition du pouvoir :

Praeterea idem ostendit humanus appetitus : non enim homo rebus huius mundi acquiescit, et quacunq[ue] possessione Regnorum fruens, adhuc plura cupit ⁵.

Il s'agit d'une conception proche seulement en apparence de celle qui est exprimée par Machiavel (*Discorsi sopra la prima deca di Tito Livio*, I, 37) ; elle s'appuie sur la conviction de l'inachèvement de l'homme, épilogue de toute la création : damné éternellement à cause du pêché originel qui a mis les êtres humains dans la condition de la perte de contrôle de leurs propres passions, l'homme est amené à réparer cette défectuosité originelle par un parcours semé de difficultés. Grâce à cette faculté de la mémoire, au souvenir, le croyant agit en vue de la restauration d'un stade antérieur, tout en cherchant à affirmer la primauté de l'esprit comme étant une fonction finalisée au contrôle de l'inquiétude de la volonté. Selon Campanella, l'être humain ne doit pas faire passer le bien du plaisir présent avant l'espérance, définie en des termes extrêmement prophétiques, de la restauration de l'âge du bonheur à venir où la créature pourra reconnaître Dieu et le révéler. En outre seuls les détenteurs de ces savoirs spéciaux, astrologiques et magiques, pourront comprendre les chemine-ments qui délimitent l'action de l'homme à l'intérieur des cours irréversibles que Dieu a assignés à l'histoire des hommes.

C'est donc sur de telles prémisses que le frère dominicain démontre de manière presque analytique les motifs de son refus du machiavélisme :

La raison d'Etat de Machiavel et des politiciens se compose de deux choses : la première s'aimer soi-même et rien d'autre au monde si ce n'est ce qui est utile à notre

Etat ; tuer sans égard pour les saints et les amis, alors que cela ne sied pas à notre volonté. L'autre est de connaître seulement l'histoire de nos princes passés bons ou mauvais, et tirer de leurs exemples, à tort ou à raison, ce que nous pouvons, et par des simulations, tromper amis et ennemis ⁶.

Machiavel considère l'utile comme le moteur principal des actions humaines : la *politica prudentia Machiavellica* reste principalement intéressée à *fortuna* et *corpora*, alors que, au contraire du côté du prince, l'on doit être particulièrement attentif aux âmes des sujets⁷. La raison d'Etat ne poursuit rien d'autre que l'intérêt personnel du prince ; tel est le *proprius amor*, la raison de l'égoïsme qui nie le bien commun :

La loi et raison politique est celle qui sert la multitude et c'est la raison de la justice pure, équité ou Epicheia. Elle observe la raison éternelle et pourtant elle transgresse les lettres de la loi mais pas son sens. Et elle est dans les princes sages qui, pour le bien de tous, parfois donnent la vie à ceux qui selon la loi doivent mourir... La raison d'Etat est un nom que des tyrans ont trouvé tout comme pour l'Epicheia ; il leur a semblé que, pour que l'Etat se conserve, ils pouvaient transgresser toute loi et de la même façon tout acquérir. Mais à la différence que l'équité concerne le bien public, alors que la raison d'Etat s'intéresse à celui qui domine. Et pour dissimuler ce nom tristement connu après qu'il a été écrit par le funeste Machiavel, aujourd'hui l'on parle de la raison du bon gouvernement ; ces noms peuvent avoir un sens juste, bien qu'ils soient entachés d'une mauvaise intention ⁸.

Campanella soutient que c'est de manière erronée que Machiavel considère que la connaissance de l'histoire du passé est décisive : cette connaissance devrait pouvoir permettre aux hommes qui gouvernent de reproduire dans le présent, sur la base de l'étude des expériences passées et par le biais de techniques politiques perverses, les conditions idoines à la conquête et à la conservation du pouvoir ; cependant,

la seule observation de l'histoire est vaine et fallacieuse doctrine, parce que les temps et les constellations ont changé. Mais les princes d'aujourd'hui, parce qu'ils répugnent à étudier, apprennent le raccourci de Machiavel de tromper les autres et soi-même. Ils croient être savants lorsqu'ils écoutent ou lisent quelque histoire d'anciens tyrans, et ils sont la ruine de ce pauvre siècle ⁹.

La connaissance de l'art d'adapter l'action de gouverner aux époques n'est donc pas suffisante : « les ruses de l'Etat sont limitées sans les sciences » ¹⁰. Selon Campanella, il faut observer chaque époque distinctement en fonction des évolutions des temps célestes, des cours temporels nécessaires que Dieu a assignés à l'histoire des hommes et que seule peut révéler l'action conjuguée de l'astrologie et de la magie :

De plus, tous les savants du monde disent que la république, lorsqu'elle doit réaliser quelque entreprise, doit voir si le destin lui est favorable ; et l'impie Machiavel le sachant dit qu'il fallait s'accommoder avec le temps ¹¹.

Ces prémisses erronées réalisées dans l'action de gouverner dérivent de ces effets impies, propres à la politique tyrannique de Machiavel. Tout d'abord le fait de séparer la vertu de la politique, c'est-à-dire la prudence de la ruse :

La prudence appartient au vrai Roi, qui, après Dieu seulement, est digne du Royaume. Elle est le contraire de la ruse qui caractérise le Tyran. La prudence s'accorde avec Dieu, Sagesse originelle ; la ruse, en revanche, avec le propre arbitre ¹².

Ensuite, voici le plus grave des effets produits par Machiavel, décrit comme « scandale, ruine, poison et feu de ce siècle » : la soumission de la religion catholique à l'action autonome de la politique :

cette malice cogitée contre l'Eglise de Dieu, qui vous a nourris, c'est la nouvelle sagesse d'assujettir la religion à la raison d'Etat, à l'Evangile et aux canons de Machiavel ¹³ ;

Macchiavellus putavit (Religionem) esse artem fallendi, et trahendi homines quasi bibulas per nasum in fibula timoris Dei ; asserit enim Religionem posse a Principe torqueri quocumque vult ¹⁴.

En définitive, Campanella attribue à Machiavel toute la responsabilité de la nouvelle politique : celle qui, en France et en Allemagne, est en train de remplacer la primauté de la politique ecclésiastique catholique. C'est le problème contemporain que Campanella vit de la manière la plus tragique :

Et aujourd'hui l'Allemagne et tout le Nord vont recevoir de nouvelles lois parce qu'ils ne peuvent subsister en de telles croyances, qui nient le libre arbitre, et déjà ils sont tous arrivés à l'athéisme, comme les politiciens de France et les Machiavélistes ; les libertins d'Allemagne se moquent de Dieu et du péché et disent que rien n'est péché si l'on est fermement convaincu que l'on ne pêche pas ¹⁵.

Contre la politique déchristianisée qui nie la libre volonté de l'homme, il faudra peut-être même rappeler les princes d'Italie — avec un discours qui n'est pas sans rappeler l'expédient machiavélien de clôture du *Prince* — afin de garantir la conservation de la papauté, garant du destin de l'Italie, il faudra donc s'appuyer sur les Espagnols même si ceux-ci agissent selon les dispositifs de la raison d'Etat :

Les Espagnols agissent vraiment selon ce qui est professé ; et pour tout ils vainquent plus avec la Religion qu'avec les armes ; et ne serait-ce que pour la raison d'Etat, ils ne laissent une parcelle de terre qui ne soit évangélisée ¹⁶.

Derrière la nécessité d'indiquer un instrument pratique afin de sauvegarder la politique ecclésiastique, Campanella semble croire possible l'utilisation des instruments inventés par le mauvais esprit machiavélique.

D'abord, l'utilisation explicite de la violence considérée comme étant nécessaire pour celui qui doit conquérir un nouveau royaume (voir les correspondances avec le chapitre iv des *Discours* et les chapitres v et vii du *Prince*) :

Celui qui acquiert un nouveau royaume doit faire aux paysans les maux précités, c'est-à-dire faire rabaisser les chefs, changer les lois, démolir les forteresses, éteindre et transférer la race royale, et tout cela, le jour de la victoire, de la main des soldats et des capitaines en personne ; ensuite, après la victoire, il doit réaliser les bénéfices un par un, pas ensemble, mais pas après pas, de sa main et en son nom ¹⁷.

En outre, l'usage explicitement instrumental de la religion pour préserver le consensus des sujets :

Or, quand les princes font des erreurs, que les peuples sont insatisfaits et qu'ils sont sollicités par des brigands, les religieux sont responsables. Les peuples ne doivent pas se rebeller et doivent rester obéissants. Avec les sermons ou les confessions secrètes, il faut leur enseigner une vie convenable, les détourner de leur vile volonté, les reconforter par le Paradis et les terroriser par l'Enfer, les faire aller à l'église où, en assistant aux offices et aux prêches, en regardant les tendances et les dévotions, l'humilité des visages, les cous déformés, les vêtements grossiers, les leçons et exhortations, et en s'apercevant que c'est pour de bon, et pas pour plaisanter, ils régénéreront leur âme, croiront au siècle nouveau et laisseront volontiers le reste : et s'ils sont indignés, qu'ils trouvent en leur cœur le réconfort de savoir que dans une autre vie, Dieu les récompensera. Cet usage agit efficacement sur les cœurs des hommes, et les rend plus pieux, plus obéissants, plus fidèles et plus aimants ; et plus l'on construit d'églises, plus l'on fait de sermons ou d'autres actes religieux, plus les peuples croient et s'animent de piété ¹⁸.

En définitive, la confrontation de Campanella avec Machiavel présente certainement un caractère négatif : il faut détruire cette source d'opinions dangereuses pour la chrétienté, préserver et promouvoir la fonction politique de contrôle et de civilisation de la religion catholique, en assimilant peut-être aussi une partie des moyens que la nouvelle politique met en œuvre.

2. Dans la seconde moitié du XVII^e siècle la réfutation de Machiavel s'appliquera aux thèmes imposés par les résultats de la révolte de la moitié du XVII^e siècle, dédiée à Masaniello, laquelle en raison de sa radicalité trouva un écho considérable dans toute l'Europe. Autorités civiles et institutions ecclésiastiques expriment à travers leurs représentants la nécessité de réaffirmer le commandement politique et de rendre stable le contrôle social.

Le juriconsulte Giovan Battista Mucci réalise une étude systématique de l'œuvre entière de Machiavel et dédie un essai important à la lecture du *Prince* et des *Discours*, alors qu'un second écrit sur *l'Art de la guerre* paraîtra à titre posthume. Dans ces deux écrits, deux rappels s'avèrent importants : d'abord, la nécessité de traiter avec méfiance les barons s'ils sont les principaux promoteurs des scandales et des révoltes : il faut « feindre de ne pas s'apercevoir de leur aversion, en les traitant de la même manière que les autres, mais en même temps mettre en place des espions et des moyens idoines pour prévenir les dangers » ; en outre, en se référant au chapitre IV du *Prince* sur la monarchie civile, il exprime une considération non négative du peuple :

Mais certains princes s'étant rendu compte que l'union du peuple et de la noblesse les empêchent de rejoindre les desseins souhaités, essayent de les désunir quand le besoin le demande, mais ils se trompent parce que le peuple qui avant n'était pas séparé des nobles, quand il les voit opprimés, il ne les abandonne pas mais se fie plus de ses forces que de celles du prince. Que tous les Princes soient donc prudents en usant des règles de l'Etat, lorsque les sujets ne les comprennent pas, s'ils veulent en des moments difficiles, s'en servir de manière profitable ¹⁹.

En bref, il s'agit de rappeler au vice-roi la possibilité de renforcer l'Etat en termes juridictionnels et avec les argumentations du droit naturel proposées par les couches d'intellectuels en toge : ceux-ci peuvent contribuer à maintenir le peuple désuni de

l'ensemble des barons à condition que leur parti soit reconnu et intégré dans les mécanismes du pouvoir de l'aristocratie citadine.

L'exigence d'une totale sauvegarde des intérêts aristocratiques est au contraire avancée par le parti ecclésiastique et, en particulier, par Carlo Mario Carafa, prince de Butera. Auteur de traités dédiés au *prince politico-chrétien* et à l'*ambassadeur politico-chrétien*, Carafa présente une réfutation systématique de l'œuvre de Machiavel dont la finalité globale est la restauration des valeurs morales et de la politique du catholicisme ²⁰.

Le Scrutinio politico contro la falsa ragion di Stato di Niccolò Macchiavelli constitue une mise en évidence aiguë du danger que présentent les thèses les plus importantes du secrétaire florentin. En attendant, contre l'exaltation du côté populaire et le véritable lieu commun que constitue l'impossible fiabilité du danger provenant de la plèbe :

(le peuple) a pour âme l'inconstance, pour propriété la fureur, facile à résoudre il est plus facile de rétracter le résolu ; celui qui maintenant désire puis ne désire plus et qui déteste ce qu'il a voulu ; qui aime maintenant puis hait dont les amours ne durent pas plus que la vie d'une rose ²¹.

Avec un esprit fort aiguisé, Carafa décrit la principale caractéristique conflictuelle, polémologique, de la politique machiavélique : selon Machiavel,

il est nécessaire que le conquérant ait toujours une arme à portée de la main, et qu'il en fasse un usage double ; d'un côté pour l'employer à la conservation de l'acquis, de l'autre pour anéantir complètement l'ennemi... Le but de la guerre, ni les commodités, ni même l'utile ne lui reviennent, mais il devra toujours mener bataille, il devra toujours courir le danger qu'au lieu de chasser l'adversaire de sa maison, ce ne soit lui qui soit chassé de la sienne ²².

En résumé, les princes doivent combattre féroce­ment l'impie et la fausse raison d'Etat de Machiavel étant donné qu'elle vise, en cachette, à atteindre leur ruine :

Il n'enseigne pas la politique, il la détruit ; il ne donne pas les moyens aux Etats de se conserver mais de se ruiner ; il transforme le monde en une marée de vices répugnants ; il y multiplie les suspects, les désunions et les guerres ²³.

3. L'affaiblissement de l'aristocratie, en particulier après l'échec du complot pro­impérial de 1701, et l'intégration quasi totale dans la vie sociale des gens de robe constituent l'arrière-plan ferme de la continuité politique et sociale face à la nouvelle domination des Habsbourgs d'Autriche et à l'avènement, après presque trente ans, de la dynastie de Charles de Bourbon. La figure de Giambattista Vico s'avère être un tant soit peu marginale par rapport aux dispositions du pouvoir et la réfutation qu'il élabore de la pensée machiavélique se ressent certainement du désenchantement envers la scène politique, et de toute façon envers tout type de politique qui se propose d'être la clé principale de la transformation de l'organisation civile.

L'opposition de Vico à Machiavel est claire et revient continuellement dans ses écrits ; d'ailleurs, la lecture attentive du *Diritto universale* et de la *Scienza nuova* révèle clairement les aspects positifs de la vive confrontation que Vico entretient avec

les conceptions du secrétaire florentin. Le nœud de la critique de Vico concerne la notion d'utilité et, à cet égard, Vico assimile les positions de Machiavel à celles d'Epicure, de Hobbes, de Spinoza et de Bayle :

l'utilité ne fut pas mère du droit de même que ne le furent ni la nécessité, ni la crainte, ni le besoin, comme le dirent Epicure, Machiavel, Hobbes, Spinoza et Bayle ; l'utilité fut seulement l'occasion par laquelle les hommes par nature sociables et enclins à la camaraderie, mais à cause du péché originel, divisés, faibles et nécessiteux, furent amenés à se regrouper en société, satisfaisant leur inclinaisons et leurs impulsions naturelles ²⁴.

Selon la conception de Vico, il est erroné de poser comme base au développement de l'histoire humaine et du droit universel l'utilité, c'est-à-dire la convenance des intérêts personnels, la satisfaction des besoins matériels et corporels. L'utilité est seulement l'occasion à travers laquelle on remarque les parcours possibles que rencontrent les hommes pour résoudre avec l'intelligence de la raison les difficultés qui se présentent dans le processus historique. Dans ce sens-là, la raison, la cause du changement, de l'histoire humaine est plus complexe : elle concerne les hommes qui sont poussés à *facere*, donc à agir et à opérer, non pas par hasard ou par seule nécessité :

Parce que ce sont les hommes qui ont créé le monde des nations... mais ce monde a certainement été conçu par un esprit souvent différent et parfois complètement opposé mais toujours supérieur aux objectifs précis que ces hommes s'étaient fixés ; lesquels objectifs limités sont devenus moyens pour servir à des fins plus vastes, ont toujours été employés pour préserver l'espèce humaine sur cette terre. Ce qui fit tout cela, fut en réalité un esprit, puisque les hommes le firent avec intelligence ; ce ne fut pas le destin, mais un choix ; pas un hasard parce qu'il y eut perpétuité et que du même acte ne peuvent resurgir que les mêmes choses. Ainsi, de fait, sont réfutés Epicure et ses disciples, Hobbes et Machiavel partisans du hasard ; de fait sont réfutés Zénon et Spinoza partisans du destin : en revanche la faveur va aux philosophes politiques, dont Platon est le grand maître, qui établit que la providence régit les choses humaines ²⁵.

L'histoire de l'homme est une histoire progressive : ce n'est pas — selon la conception machiavélienne — une expérience répétitive et immuable des différents caractères humains. L'histoire coïncide avec la providence qui tend à changer les différents événements et les faits singuliers en bienfaits, en *aequum bonum* qui se réalise en faveur de tous les hommes :

Donc [Vico, l'auteur] démontre qu'il existe pour tous les hommes, une société du vrai-juste, adaptée à leur nature, qui est l'*aequum bonum*, l'utile-égal qui consiste en *ius naturale immutabile*, une société dans laquelle tous sont toujours d'accord. Et que les sceptiques, Epicure, Machiavel, Hobbes, Spinoza, Bayle et d'autres dirent que l'homme est sociable par utilité, que c'est avec le besoin que la crainte les y amena, parce qu'ils ne comprirent pas que les raisons et les occasions sont différentes. Les utilités changent mais l'égalité de celles-ci est permanente ; le temporel ne pouvant pas être la cause de l'éternel, ni le corps produire l'abstrait, l'utilité est l'occasion par laquelle il faut éveiller dans l'esprit de l'homme l'idée d'égalité, qui est la raison éternelle du juste ²⁶.

Les motifs d'utilité et les occasions particulières des intérêts humains produisent une quantité infinie de conflits, que pourtant la Providence ne laisse pas de côté, dans une opposition stérile. Les écrits de Vico créent une théorie des conflits — argumentée même à la lumière de l'histoire de Rome — qui fait certainement référence aux *Discours* de Machiavel, mais qui diffère profondément de son modèle. Selon Vico, l'histoire de Rome, à travers les phases qui, à partir de la fondation de la ville, amènent à la constitution de la république populaire et donc à la monarchie, permet d'observer des relations précises entre le caractère cyclique et progressif du parcours de l'histoire, même s'il est conflictuel, et le développement des formes de gouvernement, décisif pour l'organisation civile :

L'autorité paternelle, exercée tyranniquement à l'égard des fils avec une extrême exemplarité, renforçait la tyrannie envers les clients. Les clients accoutumés à cela par une domination qui remontait à leur naissance, en de nombreuses querelles de droit, n'osèrent jamais prendre les armes contre les patriciens, ou les massacrer. Ils se limitaient à faire ou à menacer de sécessions, c'est-à-dire à abandonner le champ où ils étaient asservis. C'est de là que provient la magnanimité de la plèbe romaine. Avec ces sécessions, à travers des épreuves de vertu, ils obtinrent des patriciens les tribunes de la plèbe, les lois consacrées, l'équité juridique, les mariages, les magistratures, les sacerdoxes, avec la même autorité dont avaient usé les patriciens. Mais lorsque la loi *Petelia* libéra la plèbe des liens du joug, elle la délivra des obligations aux patriciens ; les Gracques ensuite firent surgir des conflits de pouvoir et ce fut alors que la plèbe chercha à obtenir du sénat, avec véhémence et violence, une loi agraire. D'où le déclin de la république au cours des guerres civiles ²⁷.

Machiavel s'est documenté sur l'histoire romaine, mais il n'a pas considéré les raisons effectives des transformations historiques qui ont caractérisé les formes de gouvernement successifs. Pour Vico, les formes de gouvernement répondent certainement au développement de l'histoire ; leur ordre de succession n'est pourtant pas, dans l'esprit de Vico, l'ordre classique qui d'Aristote via Polybe aboutit à Machiavel : les trois formes principales (monarchie, aristocratie, démocratie) se succéderaient cycliquement à travers des passages intermédiaires de formes correspondantes mais corrompues (tyrannie, oligarchie, démagogie), selon lesquelles de la forme juste on arriverait à la forme mauvaise puis de nouveau à la bonne. L'ordre de succession proposé par Vico — qui se base sur l'exemple de l'histoire de Rome — voit la première forme aristocratique de gouvernement (« l'Etat des familles ») se changer en république populaire et puis en une forme supérieure à toutes les autres, la monarchie : dans cette perspective, il n'existe pas de phase intermédiaire en fait, chacune de ces formes de gouvernement présente des éléments de crise, de décadence de la condition humaine (le retour de la barbarie), auxquels les hommes répondent et pouvoient avec des énergies nouvelles et plus intenses :

Parce que, dans cette œuvre, il a été démontré pleinement qu'au delà de la providence les premiers gouvernements du monde prirent comme forme absolue la religion, sur laquelle s'appuya exclusivement l'Etat des familles ; puis, passant aux gouvernements civils héroïques, c'est-à-dire aristocratiques, cette religion dut en être la base principale arrivant aux gouvernements populaires, cette même religion fut utilisée par

le peuple pour y parvenir ; s'arrêtant enfin sur les gouvernements monarchiques, cette religion doit être le bouclier des princes ²⁸.

En effet, l'action de la Providence coïncide avec celle des développements d'une civilisation complexe, dont le centre est représenté par la production d'un monde humain du droit : un tel passage de l'Etat sanguinaire à un Etat de famille, et donc à la raison civile, est rendu possible grâce au profond sens religieux qui motive la naissance du droit universel. Crise et décadence de l'histoire humaine coïncident avec la perte de cette religiosité :

Et l'on découvre ici les principes de ce dont l'histoire romaine narre les conséquences, mais ni Polybe, ni Plutarque, ni Machiavel n'en découvrirent la raison : que l'on doit à la religion toute la grandeur romaine. Parce que la religion des auspices qui avait été enfermée par les pères, y compris eux-mêmes, dans la onzième des XII tables, transmet toute la magnanimité romaine à la plèbe afin que celle-ci les compare, chez eux, à des héros méritants, avec lesquels ils rivaliseraient en honneurs à la guerre ²⁹.

En définitive, l'antimachiavélisme de Vico se justifie par la conviction que les conflits qui font l'apologie des raisons de l'utilité, de l'efficacité et de la convenance, ne peuvent pas être seulement résolus par la médiation unique de la politique. En suivant ce seul cheminement, la politique ne peut opérer concrètement sa fonction de maîtriser les égoïsmes et les passions humaines comme, au contraire, Machiavel le soutient ; et c'est précisément l'œuvre de ce dernier qui démontre comment il est possible de réduire l'art de la politique à des techniques de pouvoir ³⁰.

En conclusion, pour Vico, le contrôle de la « *liberté effrénée* » des hommes est le fruit d'un processus complexe de l'évolution de la civilisation dont les éléments de déséquilibre et de malaise ne peuvent être résolus par les seuls artifices de la politique. La vie civile est composée de sentiments, d'intuitions, de sens du religieux et du mythe : la raison politique — qui tend à établir l'ordre — opprime de toutes façons possible et met à l'écart ces aspects, mais ceux-ci reviennent inévitablement, rendant ainsi possible la continuité et le renforcement de la communauté civile.

Notes

¹ Sur l'histoire du machiavélisme dans la culture politique italienne, voir Andrea SORRENTINO, *Storia dell'antimachiavellismo in Europa*, Napoli, Loffredo, 1936 ; Antonio PANELLA, *Gli Antimachiavellici*, Firenze, Sansoni, 1943 ; Rodolfo DE MATTEI, *Dal premachiavellismo all'antimachiavellismo*, Firenze, Sansoni, 1969 ; en particulier, l'étude de Giuliano PROCACCI, *Studi sulla fortuna di Machiavelli*, Roma, Istituto Storico per l'età moderna e contemporanea, 1965, essai enrichi dans *Machiavelli nella cultura europea dell'età moderna*, Roma-Bari, Laterza, 1995.

² Le titre complet du texte est *Il principe tratto dagli emblemî dell'Alciato*, Venezia, Barezzi, 1620 : la citation est à la p. 27. Pour ce qui concerne les autres ouvrages : *Il segretario*, Roma, Accolti, 1589 ; *Delle imprese*, Napoli, Gio. Giacomo CARLINO e Antonio PACE, 1592. Une bonne introduction à cet ouvrage est l'essai d'Amedeo QUONDAM, *L'ideologia cortigiana di Cesare Capaccio*, publié dans *Storia di Napoli*, Napoli, Soc. Edit. Storia di Napoli, vol. v, t. 2, et réédité dans *La parola nel labirinto. Società e scrittura del manierismo a Napoli*, Bari, Laterza, 1975, p. 187-225.

³ Girolamo FRACETTA, *L'idea del libro de' Governi di Stato et di Guerra*, Venezia, appresso Damian Zenaro, 1592 ; ID., *Il Principe*, dans les deux éditions de Roma, stamp. Niccolò Muzio, 1597, et à Roma aussi, G.B. Ciotti, 1599 ; ID., *Il seminario de' governi di Stato, et di guerra*, Venezia, Evangelista Deuchino, 1613. Fabio FREZZA, *Massime, regole et precetti, di Stato, et di guerra*, Napoli, presso Tarquinio Longo, 1616 ; *Discorsi politici, et militari*, Napoli, presso Tarquinio Longo, 1617. L'écrit de Giovanni Antonio Palazzo a été imprimé à Napoli, per Gio. Battista Sottile, en 1604.

⁴ Les *Articoli prophetales* ont été composés par Campanella entre 1600 et 1609 : voir la reconstruction par l'éditeur du texte Germana Ernst (Firenze, La Nuova Italia, 1976).

⁵ *Metaphysica*, Parisiis, édition par L. FIRPO, Torino, Bottega di Erasmo, 1975.

⁶ *Antiveneti*, édité par Luigi FIRPO, Firenze, Olschki, 1944, p. 128-129 : cet ouvrage a été composé par Campanella en 1606.

⁷ *Atheismus triumphatus*, Romae, apud Heredem Bartholomei Zannetti, 1631, p. 110 et 94 ; autre édition en Paris, apud T. Dubray, 1636.

⁸ *Antiveneti*, p. 17.

⁹ *Antiveneti*, p. 129.

¹⁰ *Antiveneti*, p. 127.

¹¹ *Antiveneti*, p. 125.

¹² *Aphorismes politiques*, dans *Opere di Tommaso Campanella*, par Alessandro D'ANCONA, Torino, Luigi Pomba, 1854, p. 28 ; autre édition par Luigi FIRPO, Torino, Istituto Giuridico dell'Università di Torino, 1941.

¹³ *Antiveneti*, p. 164.

¹⁴ *Atheismus triumphatus*, p. 162-163 et 167.

¹⁵ *Antiveneti*, p. 77.

¹⁶ *Antiveneti*, p. 67 et 62.

¹⁷ *Aphorismes politiques*, p. 29-30.

¹⁸ *Antiveneti*, p. 103.

¹⁹ *La scurtà del trono overo prima parte delle Politiche con la quale s'impugnano i documenti di N. Machiavelli*, Napoli, Novello de Bonis, 1679, p. 91 ; un autre ouvrage critique de Machiavelli est *Il Soldato, overo le Politiche con le quali s'impugnano i documenti di Nicolò Macchiavelli Cittadino e Segretario Fiorentino ne' Libri dell'Arte della guerra*, Napoli, Parrino e Mutii, 1691.

²⁰ Les trois principaux ouvrages de Carlo Maria Carafa Branciforte, prince de Carafa, — *Il Principe politico-cristiano* (1687), *L'Ambasciatore politico-cristiano* (1690), *Scrutinio politico contro la falsa ragion di Stato* — sont recueillis dans *Opere politiche Cristiane*, Mazzarino, per Giovanni Vanberge Fiamengo, 1692.

²¹ *Scrutinio politico contro la falsa ragion di Stato*, p. 43.

²² *Ibid.*, p. 2.

²³ *Ibid.*, p. 97.

²⁴ *Il Diritto Universale*, dans *Opere giuridiche*, édité par Paolo CRISTOFOLINI, Firenze, Sansoni, 1974, p. 60.

²⁵ *Scienza nuova* (seconda), dans *Opere filosofiche*, édité par Paolo CRISTOFOLINI, Firenze, Sansoni, 1971, p. 746.

²⁶ *Diritto universale*, p. 6.

²⁷ *Ibid.*, p. 702.

²⁸ *Scienza nuova* (seconda), p. 746.

²⁹ *Scienza nuova* (prima), p. 219.

³⁰ Voir *De antiquissima italorum sapientia*, dans *Opere filosofiche cit.*, p. 193.

Le machiavélisme et l'antimachiavélisme confondus par l'athéisme

Critique de la doctrine du pouvoir chez d'Holbach

Christiane FREMONT

« La vertu n'est autre chose que ce qui est constamment utile ; le vice est tout ce qui est nuisible. L'homme ne peut agir que pour son propre intérêt : il est injuste de demander à un homme d'être vertueux, s'il ne peut l'être sans se rendre malheureux ; dès que le vice le rend heureux, il doit aimer le vice. »

Qui est l'auteur de ce texte ? Machiavel ? Non : d'Holbach (tiré par Séguier du *Système de la Nature*, t, ch. 1)

1. D'Holbach antimachiavellien ?

L'œuvre entière du baron d'Holbach se laisse inscrire dans la problématique de l'antimachiavélisme : les rapports de la politique, de la morale et de la religion, termes sur lesquels l'auteur propose une distribution nouvelle, qui constitue l'un des points essentiels de sa réflexion politique. Celle-ci se trouve en effet prise dans une configuration historique et polémique complexe en raison même de la cohérence théorique du système (car le terme importe ici) qu'il propose : lequel est clairement antimachiavellien, mais en même temps incompatible avec le fonds de la doctrine antimachiavellienne.

Clairement antimachiavellien : il suffit du titre de l'ouvrage, dédié à Louis XVI au début du règne, qui est l'aboutissement de sa réflexion philosophico-politique : *L'Éthocratie*. La politique apparaît comme une espèce de la morale, ou plutôt comme de la morale appliquée : non que la politique doive simplement respecter ou appliquer la morale, mais parce qu'elle est l'invention et l'institution de la morale sur terre. L'éthocratie se fonde sur une anthropologie qui suit une méthode expérimentale et refuse le pessimisme de Machiavel.

Clairement anti-antimachiavellien : dans l'analyse des rapports de la politique à la religion, et de celle-ci à la morale, le système du baron dénonce précisément, dans les faits comme dans les principes, les leçons de l'antimachiavélisme classique ; et cela encore une fois fondé sur une anthropologie qui ne suit pas non plus celle des antimachiavelliens (par « antimachiavelliens classiques ou traditionnels », j'entends ceux qui ont porté le débat contre Machiavel sur le terrain théologico-politique,

Bossuet, les jésuites ou ceux qui s'en inspirent). L'on verra que, lorsque d'Holbach écrit *La Politique naturelle*, le conflit entre la nature (y compris la nature de l'homme) et la politique passe par la religion : pour substituer une « politique naturelle » à une politique « contre-nature », il suffit de remplacer la religion par la nature, puisque la politique s'est toujours trompée sur son fondement, suivant la première au détriment de la seconde.

Historiquement, d'Holbach se trouve pris d'une certaine manière dans la configuration polémique esquissée avec Voltaire et Frédéric II autour de l'antimachiavéisme. Soulignons que Frédéric II, auteur de *L'Antimachiavel*, l'est aussi d'une *Réfutation du Système de la Nature*, ainsi que d'un *Examen de l'Essai sur les Mœurs*, et que Voltaire, dépositaire de l'ouvrage du roi de Prusse, est aussi l'ennemi juré du baron et l'auteur d'une *Réponse au Système de la Nature* ¹.

Or il est instructif de mettre en parallèle ces diverses polémiques, qui présentent des confluences ou connivences dans les critiques adressées à Machiavel d'une part, à d'Holbach de l'autre, touchant moins aux thèses proprement politiques qu'aux fondements philosophiques des auteurs incriminés.

Je prendrai comme problème ce paradoxe apparent : Machiavel est d'emblée réfuté pour son athéisme, que revendique hautement d'Holbach ; or c'est précisément l'athéisme qui vient ici réfuter le machiavélisme en même temps que l'antimachiavéisme.

Le *Système de la Nature* se réclame expressément de l'*Histoire naturelle* de Pline, du *De Natura rerum* de Lucrèce et de la doctrine d'Épicure : cela se traduit, chez Voltaire et Frédéric II, sous l'accusation de spinozisme et de leibnitarianisme, dans un curieux mélange ou chassé-croisé.

L'Antimachiavel de Frédéric II critique la philosophie qui sous-tend la politique de Machiavel sous la catégorie de spinozisme : la doctrine politique du *Prince* est à la morale ce que la philosophie de Spinoza est à la foi ² ; Spinoza veut en réalité renverser la religion, et Machiavel la morale. Que veut dire « renverser » ? Non pas seulement que la philosophie spinoziste et la politique machiavellienne détruisent respectivement la religion et la morale, mais bouleversent leurs rapports nécessaires : l'un en soumettant la foi à l'examen critique de la philosophie (alors même qu'il affirme leur indépendance) ; l'autre en opposant morale et politique, et en subordonnant tout à celle-ci (puisqu'il définit le bien par l'utilité ou la raison d'État). Les principes de ce renversement : la négation de la providence divine et de la liberté humaine. Machiavel a transporté — à tort — en politique la question métaphysique de la prédestination et de la liberté ³, pour nier celle-ci au bénéfice de celle-là. Or la philosophie spinoziste prise comme monisme (une seule substance), mécanisme (nécessité physique des causes et des effets), matérialisme (l'âme et le corps sont une seule et même chose) et immanentisme (*deus sive natura*) semble propre à se traduire en une politique qui refuse le gouvernement de la providence, la transcendance des fins et la liberté morale pour l'immanence d'un ordre purement humain, l'intérêt comme seule finalité, et la double contrainte de la fortune et de la nécessité.

Or, l'*Examen critique du Système de la Nature*, que le roi rédige en 1770, présente une argumentation nourrie des mêmes raisons, au nom propre près : la

politique du baron se fonde, non plus sur le spinozisme, mais sur le leibnitianisme : « il a presque copié intégralement le système de la fatalité tel que Leibniz l'expose et que Wolf l'a commenté »⁴. Frédéric II critique le principe du déterminisme (confondant ce terme, comme la plupart des lecteurs, avec la notion leibnitienne de détermination, dont, en effet, se sert — mais correctement — d'Holbach), lourd de conséquences pour la morale et la politique, puisqu'il ruine la théorie de la liberté humaine, évacue l'ordre providentiel et la finalité divine, laquelle est pourtant indéniablement le garant de l'ordre social et du progrès.

Contre la nécessité leibnitienne (d'où d'Holbach est censé tirer un monde aveugle que le mouvement fait agir), le roi soutient la thèse d'une intelligence qui impose l'ordre des causes finales : « le monde entier prouve cette intelligence », « cause intelligente et intentionnelle de tous les êtres », « qui doit nécessairement présider au maintien de l'univers ». Contre « la nécessité fatale [qui] enchaîne et dirige absolument les hommes dans toutes leurs actions », il soutient l'autonomie de la volonté humaine sans laquelle aucune morale n'est possible (ainsi, lorsqu'on nie la liberté, il est vain de reprendre les hommes pris dans l'enchaînement des causes et des effets, et de s'emporter, par exemple, contre « une machine tonsurée que la nécessité a forcé de friponner... autant vaudrait-il sermonner un chêne pour le persuader de se transformer en oranger »).

Les « graves conséquences morales » de ce système sont, comme chez Machiavel, un renversement des valeurs : la vertu ne vaut pas mieux que le vice dès que l'utilité est la seule règle ; l'édifice de la société s'écroule⁵ ; la « base commune » de la religion et de l'Etat est ébranlée — soulignons que le roi de Prusse tient à maintenir l'alliance de la religion et de la politique, pour des raisons parfaitement machiavelliennes, pour ne pas dire machiavéliques, et refuse la séparation radicale que préconise le baron : pour Frédéric II, la religion n'est critiquable que dans sa partie historique, en aucun cas dans son principe ni dans ses fonctions.

L'identification du leibnitianisme au spinozisme, pris tous deux comme fatalisme déterministe fondé sur la nécessité de l'enchaînement causal est coutumière dans les polémiques du XVIII^e : si le roi n'a pas lu Leibniz, au moins a-t-il lu Voltaire, qui interprète le préétablissement harmonique comme nécessité⁶ ; Frédéric II bannit Wolf de ses Etats, sur la foi de ceux qui le faisaient passer pour spinoziste, expliquant au roi que, selon Wolf, les déserteurs ne devaient pas être punis, car ils désertent fatalement, poussés par la nécessité de leurs machines corporelles sur lesquelles leurs âmes n'ont aucun pouvoir...

La réfutation que donne Voltaire en 1770, *Dieu, Réponse au Système de la Nature*⁷, va dans le même sens que celle du roi : le système du baron est fataliste et spinoziste, et sa théorie de la nécessité ne peut conduire qu'à une conception pessimiste de l'homme ; le livre est « un péché contre la nature », contre lequel Voltaire prend résolument le parti des hommes, qui est aussi celui de Dieu : il faut rejeter ensemble la philosophie spinoziste et le *Système de la Nature* — et surtout rassembler le parti des princes et celui des philosophes, alliance fragile que le baron met en péril... (N'oublions pas que Voltaire écrivait à d'Alembert : « par ma foi, il

n'y a de plaisir à être philosophe que comme le roi de Prusse avec 150 000 soldats ! »).

Plus que Frédéric II, Voltaire s'intéresse au rapport de la religion à la politique : d'accord avec lui sur l'utilité d'un Dieu rémunérateur et vengeur (celui-là même des antimachiavelliens), il souligne la connexion nécessaire de la religion à la morale, que d'Holbach défait systématiquement. Cette connexion est nécessaire parce qu'elle est vraie, essentielle, c'est-à-dire par nature ou par définition : la reconnaissance d'un Etre suprême est au fondement de la moralité ; or cette connexion n'est plus dangereuse pour la liberté puisqu'en ce siècle éclairé des princes (comme Frédéric, justement) ont su dénouer la mauvaise alliance du trône et de l'autel, c'est-à-dire anéantir le pouvoir de l'Eglise au sein de l'Etat. Mais pour d'Holbach cette collusion n'est pas simplement de fait, historique et politique : elle touche à l'origine et à la nature même du pouvoir.

Du côté de la petite histoire des faits divers, il y a lieu de relever des analogies entre la réception du *Prince* et celle du *Système de la Nature* au moment de leurs parutions respectives.

Du côté de la censure : pour le premier, le cardinal Reginald Pole s'est empressé d'aller à Rome en obtenir la condamnation et la mise à l'Index ⁸ ; le second fut condamné par arrêt du Parlement, sur réquisition du chancelier Séguier, à être brûlé, le 18 août 1770, sa réfutation officielle ayant été au préalable commandée à Nicolas-Sylvestre Bergier, prêtre, représentant le plus remarquable de l'apologétique catholique de la seconde moitié du siècle ⁹.

La manière du Réquisitoire n'est pas moins violente que celle de la Réfutation, ni les épithètes moins injurieuses que celles des pamphlets antimachiavelliens, et surtout vont dans un sens analogue : « c'est le livre le plus hardi et le plus terrible qui ait été fait depuis la création du monde » ; « un livre abominable » ; qui « couronne tous les attentats de l'impiété » ; « réunit tous les blasphèmes et les absurdités », etc. ; d'Holbach est « l'ennemi du genre humain » (comme Machiavel, Satan, « old Nick » !). Séguier souligne que le but de l'auteur est de détruire ensemble la religion et la politique, la première surtout mais par une suite nécessaire la seconde ; qu'il enseigne qu'il n'y a pas de providence et que tout est l'ouvrage de la fatalité ; et veut rendre les hommes à la nature et les remettre sous le joug de l'aveugle nécessité.

Or, du côté des philosophes, les réactions ne sont pas moins violentes — bien qu'ils fassent évidemment tous front contre la censure, et maintiennent l'anonymat de l'auteur ; mais il est clair que d'Holbach, qui représente avec Diderot l'aile avancée des Encyclopédistes, a dérangé la quiétude des Philosophes de la première génération, en proposant une politique intégralement fondée sur le matérialisme et l'athéisme : le *Système de la Nature* est dangereux par sa nouveauté qui remet tout en question, et apparaît comme la pierre de touche ¹⁰ du mouvement philosophique — il faut désormais choisir son camp, puisque, comme le déplorait Voltaire, le baron a porté la guerre civile entre les incrédules. Ce dont le félicitait en revanche Diderot : d'avoir radicalement changé les façons de penser.

Machiavel, pour ses contemporains et successeurs, a joué un rôle analogue : entre deux modèles politiques et deux visions du monde qui s'affrontent, entre l'ordre

providentialiste de la transcendance, et l'ordre purement humain de l'immanence, pas de compromis possible — si ce n'est une récupération plus-que-machiavellienne, celle des Jésuites espagnols par exemple. D'où a suivi une détermination du champ polémique en philosophie politique par rapport au machiavélisme : en particulier sur le concept d'intérêt, tant en morale qu'en politique (voire même en théologie, à travers la querelle du pur amour).

2. Relevé des lieux

D'Holbach cite peu Machiavel, mais il est clair qu'il a lu *Le Prince* et les *Discours* et que sa réflexion politique tient compte de la doctrine machiavellienne ; le chapitre 12 de la Seconde Partie du *Système social* s'intitule : *Du Machiavélisme ou de la Perfidie en Politique*.

Relevons au préalable les occurrences prises dans les œuvres : *Système de la Nature* (1770), *Système social* (1773), *Politique naturelle* (1773), *Ethocratie* (1776).

- *Système de la Nature*, II, ch. 8 : « Machiavel, dans les chapitres 11, 12 et 13 de ses *Discours politiques* sur Tite-Live s'efforce de montrer l'utilité dont la Superstition fut à la république romaine ; mais par malheur les exemples dont il s'appuie prouvent qu'il n'y eut que le Sénat qui profita de l'aveuglement du peuple pour le tenir sous le joug » ¹¹. Le chapitre examine les avantages de la religion sur les affaires humaines (morale, politique et bonheur) : l'analyse historique des diverses notions de Dieu permet de conclure à une notion commune et généralement répandue, « l'idée d'un Dieu vengeur et rémunérateur », laquelle ne peut fonctionner comme un modèle de vertu ni pour les peuples ni pour les rois, et a plutôt travaillé à la division du corps social et soutenu des intérêts particuliers.
- *Système social*, II, ch. 10 : « Machiavel conseille très prudemment à son Tyran d'affecter aux yeux des peuples un grand respect pour la religion » ¹². Le chapitre 10 traite « de la fausse Politique. Du Despotisme et de la Tyrannie » ; dans ce conseil machiavellien, d'Holbach ne critique pas la simulation ou l'hypocrisie, mais la complicité du trône et de l'autel, et le pacte qui les lie contre le peuple.
- *Système social*, II, ch. 7 : « renoncer aux maximes d'un machiavélisme odieux qui fait trop communément la base de la politique des rois » ¹³. Le chapitre s'intitule « Des intérêts des Princes ou de la Politique véritable », et démontre que l'objet de la politique est de « réunir d'intérêt les souverains et leurs peuples » — par opposition donc au machiavélisme fondé sur la dissociation des intérêts. Renoncer au machiavélisme, c'est d'abord réfléchir sur la notion d'intérêt, pour montrer l'identité de la morale et de la politique.
- *Politique naturelle*, t. I, II^e *Discours*, § 25 : « Machiavel a dit qu'un gouvernement ne pouvait longtemps subsister s'il ne recourait souvent à ses premiers principes » ¹⁴. Maxime vraie, selon d'Holbach, pourvu qu'on l'entende bien : il ne s'agit pas de revenir aux commencements historiques des Etats, mais comme chez Lucrèce, à l'origine des choses, aux éléments dont elles ont été faites et aux combinaisons qui les ont constituées — à la source du pacte social conditionnel qui a délégué la puissance au prince pour la maintenance et le bonheur de la société. C'est un principe logique, qui, en outre, fait peser un doute sur la valeur des leçons de l'histoire en politique, dont abuse Machiavel : « préjugé ». La

bonne méthode n'est point de rappeler les anciennes institutions, mais le fondement même de l'institution.

- *Ethocratie* : « Machiavel qui ne s'est pas communément proposé de donner des conseils honnêtes aux souverains reconnaît pourtant lui-même que tout prince qui prétend à l'immortalité doit choisir pour le théâtre de sa gloire un Etat corrompu et tombé en décadence, afin d'avoir l'honneur d'en devenir le restaurateur »¹⁵. On ne peut pas dire que cette remarque ait valeur d'argument pour prouver l'importance de la morale en politique...
- Le titre du chapitre 12 du *Système social* (Seconde Partie) réduit le machiavélisme à la notion de « perfidie en politique », mais sous cette apparente simplicité rassemble des arguments pour une critique cohérente avec le système du baron. Apparaissent en effet les principales lignes directrices de ce qui pourrait donner lieu à une polémique en règle contre Machiavel — dans laquelle d'Holbach n'entre cependant pas, pour quelles raisons ? Sans doute pour ne pas rejoindre le camp des théologiens, qui est aussi celui des antimachiavelliens — autour des notions suivantes : *intérêt*, *puissance*, *crainte*, *bonne foi*, et des questions portant sur les critères de la réussite en politique, l'usage du crime, le rapport de la politique à la religion.

Or est-il, que loin d'attribuer à Machiavel l'honneur et la primauté du machiavélisme, l'auteur présente plutôt celui-ci comme une conséquence : « Voilà ce qui fit éclore sur la terre les principes destructeurs et les maximes infâmes du Machiavélisme ... »¹⁶. Or le chapitre s'ouvre sur l'analyse des effets de la *superstition*, laquelle est, pour d'Holbach, le principe même de la religion : voici donc le machiavélisme rejeté du côté des idéologies religieuses — faut-il poursuivre : dans le camp même, donc, des antimachiavelliens ? La réponse passe par une réflexion sur l'essence du religieux.

L'argumentation du chapitre 12 articule le principe de la superstition à un « préjugé » courant (« le plus enraciné dans l'esprit du vulgaire ») qui consiste dans une mauvaise analyse du concept de *puissance* : définie comme « licence », c'est-à-dire « pouvoir de tout faire », exercice d'une volonté qui ne rencontre aucun obstacle. Toute puissance est conçue comme toute-puissance : une telle notion est fautive, il n'y a pas de toute-puissance, même dans le concept de Dieu, car toute puissance est modifiée par une détermination ; elle est d'origine théologique, son transport au domaine du politique est illégitime, et permet de comprendre (et de dénoncer) l'illégitimité du pouvoir politique.

De la notion superstitieuse de la puissance suivent deux conséquences : l'incommensurabilité de deux natures, celle des souverains et celle des sujets ; d'où suivent pour les premiers une morale et une jurisprudence spéciales incommunicables aux autres, qui a ses propres critères, à savoir l'intérêt et le succès quels que soient les moyens (d'où les thèmes du machiavélisme : raison d'Etat, intérêts de la nation, bienséance, malheurs des temps — thèmes qui sont autant ceux de l'antimachiavélisme). Corollaire : la maxime courante selon laquelle « la Politique... est totalement incompatible avec la morale ordinaire » — explicite et avouée chez Machiavel, inadmissible et implicite chez les antimachiavelliens. D'Holbach construit son système de politique contre cette maxime, en redéfinissant la notion d'*intérêt*, ici

purement négative, non en raison de son immoralité mais de sa variabilité (entre le prince et les sujets, entre les princes eux-mêmes, et, finalement, entre tous les hommes) : la notion d'intérêt doit être traitée comme un concept problématique pour la philosophie politique, en même temps qu'un problème à résoudre pour le politique.

3. Politique, morale, religion : critique et construction des alliances

1. L'intérêt

L'intérêt est un concept problématique quoique fondamental et incontournable en raison même de l'anthropologie que propose d'Holbach, autour d'une conception de la nature humaine qui, on s'en doute, rejette toute doctrine providentialiste : la nature, au sens de Lucrèce, l'ensemble des ressorts physiques des êtres, détermine leurs qualités morales et intellectuelles ¹⁷.

Conformément à la méthode expérimentale, c'est-à-dire à la connaissance par expérience opposée à l'esprit systématique dénoncé par Condillac (d'Holbach suit sa méthode dans la construction d'un système réel, sur le modèle de Newton ; trouver un *fait* universel qui servira de *principe*, pour fonder l'enchaînement des notions), on définira l'homme comme un être sensible, intelligent et raisonnable, qui a pour but sa conservation et son bonheur, et qui est capable de s'en procurer les moyens. Qu'est-ce que le bonheur : le plaisir continué conforme à l'organisation de l'homme, à son tempérament, à sa nature individuelle modifiée par l'habitude et les circonstances ; il est soumis à la variabilité : le même bonheur ne convient pas au même individu en tout temps, ni, *a fortiori*, à tous les individus.

D'où suit la définition de l'intérêt : « ce que chacun de nous regarde comme nécessaire à sa félicité », laquelle implique de poser l'intérêt comme *principe* unique et universel : « l'intérêt est l'unique mobile des actions humaines » ; nul homme ne peut être sans intérêt, nulle action ne peut être dite désintéressée : premier point d'opposition avec la morale traditionnelle, celle que d'Holbach appelle la « morale de la religion ».

Application du principe : l'intérêt est l'invariant de toutes les définitions des diverses qualités, des vertus et des vices. Exemples : le « généreux » est celui qui est plus touché du plaisir de secourir son ami dans l'infortune que de conserver sa richesse ; le « désintéressé », celui qui préfère le plaisir de sa gloire à sa fortune. Inversement, l'avare, le courtisan, le tyran (qualifiés négativement, parce qu'ils ne rapportent rien à autrui), suivent tout autant le principe de plaisir, légitime dans toute la nature. La typologie des intérêts, aussi variés soient-ils (dans l'amour, l'avarice, l'ambition, l'amitié, etc.), ne doit pas cacher l'uniformité de la loi qui s'y répète. Les qualités ne sont donc que des variations sur la notion d'intérêt, et toutes les notions morales sont susceptibles d'une évaluation quantitative, d'une mesure, d'un calcul.

Ce calcul conduit à une genèse des notions morales à partir de l'utile : comme nous ne pouvons juger autrui que par rapport à nous-mêmes, c'est-à-dire juger les actions des hommes par leurs effets sur nous, nous approuvons l'intérêt qui les anime à proportion de leur effet bénéfique, chaque fois qu'il en résulte un avantage pour nous-mêmes, pour ceux auxquels nous sommes attachés, à la limite pour l'espèce humaine tout entière (seul critère stable) ; mais ce faisant, il est clair que nous

n'approuvons ou ne désapprouvons pas des valeurs en soi, mais seulement ce dans quoi d'autres ont placé leur intérêt.

L'on pourrait en conclure au conflit des intérêts, à la guerre de chacun contre chacun, ou à l'égoïsme monstrueux du Prince que dénoncent les antimachiavelliens ; mais, justement, le calcul auquel se livre d'Holbach conduit au résultat inverse : comment la notion d'intérêt, loin d'aboutir à l'autonomie ou l'autarcie, à l'incommunicabilité, construit un système de relations, et définit l'homme comme un être essentiellement relationnel ?

Les énoncés qui affirment la sociabilité naturelle et posent que « rien n'est plus utile à l'homme que l'homme » fonctionneraient chez d'Holbach comme de simples postulats s'ils n'étaient soutenus par une déduction de l'intérêt général à partir de l'intérêt particulier.

Quel est mon intérêt : ma conservation et mon bonheur ; j'ai le droit naturel de le rechercher par tous les moyens, y compris l'utilisation d'autrui pour mes propres fins : j'ai donc intérêt à ce que les intérêts d'autrui servent les miens. J'appellerai donc *bon* ou *vertueux* celui dont l'intérêt servira le mien. Mais cela pose un problème : pourquoi celui-ci, dit bon et vertueux, aurait-il un intérêt qui sert le mien ? Puisque nulle action n'est par nature désintéressée, il faut encore comprendre le mobile, l'intérêt propre de l'homme vertueux, c'est-à-dire de celui qui favorise les intérêts d'autrui ; car s'il n'a pas d'intérêt propre, il est contre-nature, ce qui est impossible. Pour comprendre quel est l'intérêt de l'homme vertueux, il suffit de lire le portrait qu'en fait d'Holbach ; l'homme de bien est l'un des cas de la typologie de l'intérêt : « Dans l'homme de bien, l'intérêt est de mériter l'affection et l'estime de ses semblables, objets dans lesquels il s'est habitué à placer son bien-être, ou dont dépend l'estime méritée de lui-même, qu'il juge très nécessaire à son bonheur »¹⁸.

D'où le sens de la formule « la vertu est sa propre récompense », thème cher à la morale traditionnelle, mais que d'Holbach rend compatible avec une formule à consonance machiavéliste, « la vertu ne peut être aimée pour elle-même, mais pour son utilité » : non que la vertu soit un bien en soi, mais simplement un intérêt qui sait trouver sa satisfaction immédiate et immanente dans l'affection et l'estime d'autrui. Le portrait de l'homme vertueux précise la fonction d'autrui :

Celui qui s'est fait une habitude de pratiquer la vertu est un homme qui a sans cesse devant les yeux l'intérêt qu'il a de mériter l'affection, l'estime et les secours des autres, ainsi que le besoin de s'aimer et de s'estimer lui-même : rempli de ces idées devenues habituelles en lui, il s'abstient même des crimes cachés qui l'aviliraient à ses propres yeux ; il ressemble à un homme qui, ayant dès l'enfance contracté l'habitude de la propreté, serait péniblement affecté de se voir souillé lors même que personne n'en serait le témoin. L'homme de bien est celui à qui des idées vraies ont montré son intérêt ou son bonheur dans une façon d'agir que les autres sont forcés d'aimer et d'approuver pour leur propre intérêt¹⁹.

La vertu se fonde sur un intérêt que je dirai *relationnel*, sous condition que la relation à autrui soit du même coup une relation de soi à soi : le bénéfice de l'estime d'autrui, c'est l'estime de soi-même ; le portrait de l'homme vertueux s'achève sur cette formule : « tout le ramène agréablement sur lui-même ». Ce retour, ce *feed-back* est la condition nécessaire de la vertu, et ce qui garantit sa véracité, c'est-à-dire son

fondement naturel (toujours au sens du *De Natura rerum*), à savoir *l'amour de soi*, qui est la seule base raisonnable de la morale, celle que d'Holbach appelle *naturelle* par opposition à la morale religieuse.

Le concept d'intérêt est toujours articulé à la notion d'un *feed-back*, et par suite à celle de vertu, car il n'y a justement, parmi les divers intérêts humains, que celui qu'on appelle *vertu* qui soit susceptible de *feed-back* : tous les autres séparent (l'avarice, la concupiscence, l'ambition, etc.), celui-là seul produit un effet de retour ; car si chaque individu tente de forcer les autres à trouver leur intérêt dans le sien propre, il n'y a que dans le cas de la vertu que cette tendance réussit, puisque le vertueux cherchant à gagner l'estime et l'affection en favorisant bonheur d'autrui, autrui à son tour est obligé de favoriser l'intérêt du vertueux, qui va dans le même sens que le sien. Le calcul des intérêts se résume ainsi : mon intérêt, c'est d'intéresser autrui, et pour ce, de m'intéresser à autrui.

C'est précisément sur cette sorte de contrainte ou de nécessité pour ainsi dire logique, que d'Holbach fonde ce qu'il nomme, le plus traditionnellement du monde, *l'obligation morale*, qui fait l'objet du septième chapitre de la Première Partie du *Système social* : « l'obligation morale est la nécessité d'être utile à ceux que nous trouvons nécessaires à notre propre félicité » ; la vertu, suivant le *Système de la Nature*, consiste à « placer son bonheur dans une conduite utile à son espèce, approuvée des autres, et qui le rend un objet intéressant pour eux » ; « l'homme vertueux est celui qui communique le bonheur à des êtres capables de le lui rendre, nécessaires à sa conservation, à portée de lui procurer une existence heureuse »²⁰. D'où suit que le but, et même la définition de la morale, est de prouver aux hommes que leur intérêt véritable est d'être vertueux : sans quoi « la morale serait une science vaine » ; et que rien n'est plus propre que la morale à fonder la société, puisque la vertu est le seul moyen de produire un système de relations tel qu'il suive cette donnée fondamentale qu'est l'amour de soi et serve la finalité immanente de la nature, à savoir le bonheur de chacun.

Le rôle du politique sera de trouver le bon intérêt propre à fonder le social (faux dans le providentiel, vrai dans la nature).

2. *Le renversement des alliances*

L'invention d'une véritable morale de l'intérêt, fondée sur une philosophie et une anthropologie matérialistes, impose un renversement des alliances entre religion, morale et politique, lequel consiste en ceci : dénouer, au nom de la nature, le lien traditionnel entre morale et religion, fonder la politique sur la morale, donc sur la nature, ce qui revient à libérer la politique de la religion. Il résulte de ce double déplacement que d'Holbach rejette les machiavelliens et les antimachiavelliens du même côté, c'est-à-dire du côté de la religion : parce que les uns et les autres ont la même conception du pouvoir.

Un commentateur²¹ a souligné chez d'Holbach une véritable « obsession de la morale », en effet la morale est partout et tient lieu de tout. Il serait insuffisant de dire que la morale garantit le lien social et la stabilité de l'Etat, puisqu'elle est le lien social même — « la morale ne doit avoir pour objet que de faire connaître aux hommes leurs véritables intérêts ; la vertu n'est que l'utilité des hommes réunis en société »²² — et

s'identifie à l'état politique, celui-ci n'étant que l'institution de la morale parmi les hommes — tout l'art du Législateur est de leur fournir des motifs de désirer la vertu —, sans autre fin que celle-ci.

Sous condition, bien entendu, de définir la morale comme *morale naturelle*, par opposition à la *morale de la religion*, et de jouer l'immanence contre la transcendance, la *nature* contre les *chimères* : le conflit politique/nature passe par la religion.

Pour tester la valeur de la morale religieuse, un seul critère, uniformément suivi : l'utilité. Cela pose deux questions ensemble : ladite morale favorise-t-elle le lien social ? La notion de la Divinité est-elle efficace ? On se doute qu'à cette double question le baron répond négativement, au terme d'une double argumentation invariablement répétée dans ses divers ouvrages : historiquement, il est clair, par les faits et les exemples, que la religion a toujours séparé le Prince des citoyens, et ceux-ci les uns des autres (mais rien n'est plus aisé que de retourner les interprétations de l'histoire, religieuse ou profane, et cela est coutumier entre les machiavelliens et les antimachiavelliens) ; théoriquement, il est démontrable, en analysant les données de la morale religieuse, qu'elle n'a pas les moyens d'instaurer sur terre la politique naturelle favorable à l'espèce humaine — pour une unique raison, qui résume tout : elle concerne les arrières-mondes, au détriment du monde réel. D'Holbach conteste tout lien analytique entre la religion et la morale, et par conséquent toute tentative de fondation de la seconde sur la première : la religion n'a rien à voir avec la morale, celle-ci a son propre fondement, ses propres critères et ses propres fins, tous diamétralement opposés à ceux de la religion. Bien plus, la religion et la morale sont inconciliables : le troisième chapitre de la Première Partie du *Système social* renvoie au *Système de la Nature* (« Les notions Théologiques ne peuvent point être la base de la morale » ²³) et au *Christianisme dévoilé*, qui ont démontré leur incompatibilité. Comme il serait fastidieux d'entrer dans le détail de l'argumentation, bornons-nous à la caractériser par sa méthode philosophique : elle est analogue à celle que suit Lucrèce dans sa critique de la religion ; et à relever deux thèmes coutumiers de la polémique antimachiavellienne :

- le « *Dieu vengeur et rémunérateur* » : d'Holbach critique la figure du Dieu des antimachiavelliens — « Dieu des armées », « Dieu des vengeances », « Dieu exterminateur des nations », « Dieu rémunérateur » ²⁴ ; cette notion de la Divinité est inutile et néfaste, car elle ne peut servir de modèle moral aux hommes, étant plutôt l'image des passions humaines que de la sagesse ; aucune religion, ni païenne ni chrétienne, n'a su trouver le Dieu auquel ressembler ; la menace de châtiments futurs a bien moins d'efficacité que celle de châtiments présents : car la morale joue dans l'immanence, non dans la transcendance ; et cette image n'en impose pas au Prince, qui au contraire s'en sert pour exercer un pouvoir arbitraire ;
- l'utilité de la religion pour la politique : d'Holbach critique autant la thèse machiavellienne que l'antimachiavellienne, car les deux reviennent au même : il ne s'agit pas du profit de la république mais seulement de celui du Prince. C'est à ce propos que Machiavel est cité pour avoir mal interprété la fonction de la religion dans la République romaine : elle ne servait que la domination du Sénat ²⁵. Quant à ceux que d'Holbach appelle « les Théologiens », ils se servent de la reli-

gion soit pour soulever le peuple contre le Prince, lorsque celui-ci résiste à l'Eglise, soit, le plus fréquemment, pour asservir le peuple au profit du Prince, qui en retour soutient la puissance de l'Eglise : c'est le cas ordinaire de la mauvaise alliance de la politique et de la religion.

En résumé : la morale de la religion, dite aussi *morale surnaturelle* s'oppose à la morale naturelle comme immanence et transcendance ; principes réels et principes chimériques ; présent et avenir ; amour de soi et amour de Dieu ; bonheur et sacrifice ; raison et foi ; sociabilité et isolement ; ambition et humilité ²⁶.

Les vertus chrétiennes sont donc à la fois anti-humaines et anti-sociales, ce pour quoi il est faux de fonder la politique sur la morale surnaturelle : « les notions théologiques furent et seront perpétuellement contraires et à la saine politique et à la saine morale ; elles changent les souverains en divinités malfaisantes, inquiètes et jalouses ; elles font des sujets des esclaves envieux et méchants » ²⁷.

D'où le projet d'une *politique naturelle*, déconnectée de la religion : programme que développent la *Politique naturelle* et l'*Ethocratie*. Le renversement des alliances aboutit à l'union de la morale et de la politique contre la religion.

Reste à comprendre, pour la critiquer, l'alliance traditionnelle de la politique et de la religion (qu'elle soit chrétienne ou païenne), alliance que soutiennent ensemble (quoique en un sens apparemment opposé) le machiavélisme et l'antimachiavélisme : l'analyse de la notion de pouvoir en donne la clef.

3. Religion et politique : la question du fondement

Deux ouvrages expliquent et critiquent la collusion de la religion et de la politique : les *Recherches sur le despotisme oriental* de 1763 (prétexte pour réfléchir sur le despotisme en général) et l'*Essai philosophique sur le gouvernement où l'on prouve l'influence de la religion sur la politique*, tous deux publiés sous des noms d'emprunt. Sous couvert d'une genèse historique du politique à partir du religieux, il est clair que d'Holbach met en place leur articulation logique, montrant que si l'état politique suit l'état religieux (le terme « état », ici, s'entend aussi au sens d'une loi des deux états, à la manière d'Auguste Comte), c'est que tous deux ont même fondement : une notion du pouvoir identique en l'un et l'autre.

Soit donc à montrer dans la genèse du politique la mise en œuvre de la *superstition* : notion qui fonctionne partout comme un véritable concept rendant raison à la fois d'une disposition affective de l'esprit humain, de l'idée de toute-puissance, enfin du transport et des métamorphoses de ladite notion du religieux au politique. La superstition provient de la méconnaissance des lois naturelles (au sens de Lucrèce), tant de la nature en général que de la nature humaine, et produit l'*idolâtrie*, qui consiste à supposer divin ce qui ne l'est pas. Elle engendre le miracle, c'est-à-dire le renversement du mécanisme naturel : « L'idolâtrie fit tomber le statuaire aux pieds de l'image que ses mains avaient formées. La superstition fit tomber les nations aux pieds des Chefs qu'elles avaient créés » ²⁸.

1. Genèse du politique à partir du religieux

La vision historique permet à d'Holbach de montrer le *préjugé théocratique* toujours en exercice dans l'évolution des sociétés (et cela particulièrement dans le

gouvernement républicain). Les *Recherches sur le despotisme* et l'*Essai sur le gouvernement* présentent les mêmes thèses : l'état théocratique est le premier état politique qui suit un âge d'or défini comme *règne moral*, où les besoins fondés sur la nature régulaient les rapports humains. Le passage de l'état moral à l'état politique s'explique naturellement selon l'*Essai sur le Gouvernement*, parce que les hommes ont un attrait naturel pour l'unité, et par suite la nécessité d'un chef ; mais passe par le surnaturel puisque — et voici l'efficace de la superstition — ce chef est immédiatement pensé sous la figure d'un Dieu tout-puissant : à un Prince choisi parmi ses semblables, et donc semblable à lui, l'homme préfère un pouvoir incommensurable et transcendant, à qui il obéit directement (théocratie) ; selon le *Despotisme oriental*, la théocratie est née de la religion, elle-même née de la crainte : les bouleversements du globe, les catastrophes naturelles sont à l'origine de l'invention de la divinité et d'une mythologie de la puissance divine, cause à la fois des destructions et des renaissances, sous le gouvernement de laquelle les hommes se sont mis pour se protéger — d'Holbach en profite pour rejeter le judaïsme du côté des divers paganismes, parmi les mythologies : il appartient au même temps historique que celui des Fables qui ont conservé le souvenir des théocraties peu à peu abolies et oubliées.

De la théocratie suit le despotisme, par la dégénérescence du mystère en mystification : l'oubli du gouvernement direct de la Divinité au profit de celui des ministres censés la représenter, l'oubli de l'origine du pouvoir, qui, appartenant à la divinité invisible, est attribuée à ses ministres visibles, la volonté (saine) d'avoir des rois terrestres, et l'abus de pouvoir inévitable de la part de ceux-ci rendent raison de la divinisation (malsaine) du pouvoir terrestre. Les rois terrestres héritiers du pouvoir des prêtres sont les demi-dieux ou héros des mythologies, en réalité les premières figures ou les ancêtres des despotes, despotes civils qui gardèrent, par stratégie, les usages théocratiques. Ainsi tomba le statuaire aux pieds de sa statue... Et c'est pourquoi tout établissement d'un pouvoir absolu, qu'il soit monarchique ou républicain, est l'effet de la superstition. Celle-ci est la cause de l'esclavage volontaire (car d'Holbach pose aussi la question de La Boétie) : on ne résiste pas plus au despote qu'à Dieu même. La même superstition est à l'œuvre dans le religieux et dans le politique :

Par quels prestiges des nations entières ont-elles pu s'avilir au point de croire qu'elles étaient faites pour être le jouet des passions de leurs souverains ? Comment ont-elles adopté des notions si contraires à leurs intérêts ? Il n'est qu'une cause dans le monde capable de produire des effets si bizarres ; c'est la superstition, toujours en contradiction avec la nature ²⁹.

Si donc d'Holbach dénonce la collusion de fait du trône et de l'autel, s'il est aisé de montrer dans l'histoire comment les prêtres et les princes se soutiennent mutuellement, c'est parce que l'Eglise et l'Etat ont même fondement, même fonctionnement et même but, et suivent une doctrine du pouvoir qui est l'effet de la superstition.

Avant d'achever l'analyse de la notion de pouvoir, soulignons que, ainsi considérée, la controverse qui oppose machiavelliens et antimachiavelliens est vaine,

pire, n'est qu'une trompeuse apparence : on ne fait qu'opposer des frères ennemis... Car si l'on peut aussi bien démontrer par l'histoire que la meilleure politique est celle qui se soumet à la religion, et que la meilleure politique est celle qui soumet la religion, c'est que religion et politique sont une seule et même chose : deux façons semblables de gouverner les hommes, deux doctrines du pouvoir qui ont même enjeu et même stratégie, au discours près. Il n'y a entre elles aucune contradiction théorique (donc aucun fondement pour une polémique), mais un combat politique, qui se joue sur le même terrain. C'est pourquoi d'Holbach renvoie le machiavélisme du côté de la politique superstitieuse ; le machiavélisme est une espèce de la politique de type religieux, et non l'inverse : les Théologiens (antimachiavelliens) ne sont pas, comme disent leurs adversaires, secrètement machiavéliques, car c'est bien Machiavel qui pense en théologien. Seul l'athéisme peut déjouer les pièges du machiavélisme.

2. *Le pouvoir pris entre la nature et la superstition*

Le chapitre 12 du *Système social* (11^e Partie) articule le principe de la superstition à un « préjugé » courant issu d'une mauvaise analyse du concept de puissance. Peut-on, à l'inverse, définir un concept juste du pouvoir, c'est-à-dire qui ne soit pas *théologique* mais *naturel* ?

L'analyse de la notion de pouvoir montre que celui-ci est immédiatement et immanquablement l'objet d'une mystification, qui recouvre la notion naturelle sous une notion théologique, transformant ainsi la puissance en toute-puissance : c'est-à-dire la considérant comme illimitée, et arbitraire — ce qui est impossible donc faux. Cette mystification est l'effet de la superstition, mais elle a une explication par une cause naturelle, puisque tout est naturel (c'est-à-dire nécessaire), explicable par un mécanisme immanent.

Il faut donc partir de la notion naturelle du pouvoir afin de comprendre pourquoi et comment elle se pervertit, jusqu'à un usage politique illégitime parce que théologique. Soit la définition que donne la *Politique naturelle* :

Le désir de dominer et d'être préféré aux autres est une passion naturelle à tous les hommes : elle est fondée sur l'amour de soi si essentiel à notre espèce, qui fait que nous voudrions sans cesse obliger nos semblables de travailler à notre bien-être ³⁰.

Le désir de dominer étant une donnée de la nature humaine, il suffit à expliquer le désir du pouvoir et le prestige qui lui est attaché, puisque : « le pouvoir est la possession des facultés ou des moyens nécessaires pour faire concourir les hommes à ses propres volontés » ³¹. La notion est prise dans le calcul des intérêts qui régule toutes les actions et relations humaines ; d'où suivent trois conséquences : le pouvoir est *légitime* lorsqu'il détermine les autres à obéir dans l'espoir d'obtenir en contre-partie leur propre bonheur, et *violent* lorsqu'il prétend les soumettre sans avantages pour eux ; le pouvoir est limité, dans chaque individu d'une part, car il n'est pas arbitraire, mais déterminé par des motifs, donc soumis à la distinction de l'utile et du nuisible — même en supposant l'homme seul dans l'état de nature, il se trouvera toujours des choses, circonstances ou actes nuisibles qui limitent l'exercice du pouvoir ; dans les relations inter-individuelles d'autre part, il est limité parce que modifié par la balance des intérêts — même l'autorité paternelle, prise ordinairement

comme modèle de la toute-puissance, est en réalité fondée sur les avantages qu'elle procure : nourriture, soins, éducation, etc. ³².

Cette notion naturelle du pouvoir doit s'appliquer de la même façon au Prince : le pouvoir qui lui est donné est déterminé et limité par un certain but ; il en va de même pour la puissance de Dieu, puisque la justice et la bonté modifient la toute-puissance, et que l'obéissance des croyants est fondée sur l'attente des biens ³³. Il est donc faux de penser le pouvoir comme *licence*, exercice d'une volonté qui ne rencontre aucun obstacle ; il n'y a pas de *quo nihil majus...* pris absolument, il n'y a pas d'incommensurable (contre ceux qui prétendent qu'il n'y a « ni rapports ni proportions entre un monarque et ses sujets » ; au monarque absolu, la *Politique Naturelle* oppose le « roi-magistrat » ou « roi-citoyen ») ; il y a toujours des équivalents à la puissance, parce qu'elle est comme toutes choses prise dans un système d'échange (contre Machiavel : il n'y a pas de « droit de la conquête » ; le consentement arraché par violence n'a pas valeur d'engagement) ³⁴.

La notion *théologique* isole le pouvoir des déterminations qui causent et régulent son exercice, en le soustrayant au système d'échange qui le rend légitime et compréhensible, au profit d'une notion *mystérieuse*, qui occulte son origine et renverse le mécanisme de sa production : le prince, légitimement, concentre les intérêts et les moyens de tous, et acquiert ainsi un pouvoir multiplié, qu'il tient donc des citoyens ; la mystification consiste à en faire un prédicat du prince lui-même, qui le distribue comme s'il en était la source transcendante, alors qu'il en est l'effet immanent. La *Politique naturelle* donne un premier portrait du Prince, le prince machiavellien, hypertrophie de la figure du prince :

Il ne fallut rien moins qu'un délire consacré par le ciel... il fallut des religions qui peignissent la divinité sous les traits d'un tyran, pour faire croire à des hommes que des tyrans injustes la représentaient sur la terre... ³⁵.

Ce portrait débouche sur le thème du Prince malheureux toujours soucieux d'accroître son pouvoir, jamais satisfait, haï, se méfiant de tous, etc. : portrait que les antimachiavelliens donnent du prince de Machiavel.

A quoi d'Holbach oppose, en contre-point, le portrait du Prince heureux, en posant sérieusement, au préalable, la question suivante : quel intérêt y a-t-il à être prince, quel est donc l'avantage du pouvoir ?

Quel intérêt un souverain peut-il avoir à gouverner ? Quels avantages peuvent faire désirer la puissance suprême ? Sur quoi peut être fondée l'ambition, cette passion qui fait souhaiter de commander aux autres hommes ? ³⁶.

Car il faut poser à la politique la question posée en morale : la soumettre aussi au critère de l'*intérêt* défini par l'anthropologie matérialiste. A quelles conditions le pouvoir est-il un bonheur ? Il est clair que si le pouvoir est le moyen d'obliger autrui à notre propre félicité, alors le pouvoir du prince doit être le bonheur suprême puisqu'il dispose de la puissance maximale, qui concentre celle de tous :

Le pouvoir souverain ne procure des biens réels à celui qui le possède que parce qu'il dépose dans ses mains les mobiles les plus puissants, les plus capables d'engager, d'inviter, d'obliger tous les membres d'une société à concourir à ses vues, à seconder

ses projets, à contribuer à son propre bien-être, à lui montrer l'attachement, le respect, la déférence, la soumission, les sentiments qui sont dus à l'autorité suprême ³⁷.

Les mobiles : tout est là, puisque l'intérêt est le seul ressort qui fasse agir les hommes, qu'ils soient princes ou sujets. Le seul mobile qui puisse porter les hommes à remettre leur pouvoir à un seul est l'assurance que celui-ci fera leur bonheur : d'où suit qu'ils ne peuvent raisonnablement choisir comme prince que celui qui répond à la définition de l'homme vertueux, à savoir celui qui place tout son intérêt dans l'estime et l'affection d'autrui. Le lien analytique que d'Holbach nie entre la religion et la morale est en revanche nécessaire (c'est-à-dire naturel) entre la politique et la morale.

La politique est donc l'institution de la morale : le législateur a pour fonction de composer une machine telle que les intérêts de chacun soient nécessairement et optimalement connectés à ceux d'autrui, de pousser chacun au bien d'autrui en inventant des mobiles tels qu'ils obligent à la vertu, c'est-à-dire à cette relation privilégiée, unique en son genre, qui convertit l'amour de soi en amour d'autrui.

L'œuvre du baron d'Holbach, en déjouant les antinomies apparentes, remplit une fonction proprement critique dans la polémique où s'opposent machiavelliens et antimachiavelliens. Résout-il, cependant, le problème qu'il suscite : tout pouvoir n'enveloppe-t-il pas, par essence, une tendance à l'abus de pouvoir ? Car le désir de dominer reste une passion, et la pure mathématique des intérêts risque toujours d'être débordée par son incarnation dans des individus alourdis d'affects. D'Holbach cite volontiers le P. Senault, de l'Oratoire, pour son traité du bon usage des passions — mais ne dispose pas comme celui-ci d'une providence transcendante qui puisse servir de régulateur. Reste qu'il a en commun avec Machiavel ce qu'on peut appeler le combat pour l'immanence, la volonté de définir le politique comme un ordre autonome, une affaire humaine purement humaine, de le soustraire à toute autre finalité que la sienne propre ; mais si l'on peut, là-même, dénoncer l'efficace sourde du principe théologique, n'est-ce pas soupçonner celui-ci à l'œuvre dans toute doctrine du pouvoir ?

Notes

¹ Voir la revue *Corpus*, n° 22/23, 1993 (*D'Holbach*), et spécialement l'article de J. BOULAD-AYOUB, « Voltaire et Frédéric II, critiques de d'Holbach ».

² Voyez FREDERIC II, *Œuvres Philosophiques*, éd. Fayard, collection *Corpus des Œuvres de Philosophie en Langue française, L'Antimachiavel*, p. 7.

³ *Ibid.*, p. 118 et 280.

⁴ *Ibid.*, *Réfutation du Système de la Nature*, p. 390.

⁵ *Ibid.*, p. 395.

⁶ Voyez, par exemple, *Candide, Le Philosophe ignorant*, les articles *Leibniz* et *Harmonie préétablie* de l'*Encyclopédie*.

⁷ Voir la revue *Corpus, op. cit.*

⁸ En 1559, un an après sa mort ; R. Pole était légat du pape et président au Concile de Trente.

⁹ Voyez P. CHARBONNEL, « Le réquisitoire de Séguier », dans *Corpus, op. cit.*

¹⁰ *Ibid.*, en particulier l'Introduction et l'article cité de J. BOULAD-AYOUB.

¹¹ Ed. Fayard, collection *Corpus des Œuvres de Philosophie en Langue française*, t. II, p. 240, note.

¹² *Corpus...*, p. 331.

¹³ *Ibid.*, p. 308.

¹⁴ Ed. 1773, p. 78.

¹⁵ Ed. 1776, *Avertissement*.

¹⁶ *Corpus*, p. 357.

¹⁷ *Système de la Nature*, I, ch. 9 et 15 ; *Système social*, I, ch. 6.

¹⁸ *Système social*, éd. *Corpus*, p. 81.

¹⁹ *Système de la Nature*, I, ch. 15, p. 333-334.

²⁰ *Ibid.*, p. 334-335.

²¹ J. DOMENECH, dans *Corpus, op. cit.*, p. 103.

²² *Système social*, I, ch. 6, p. 77.

²³ II^e Partie, ch. 9.

²⁴ *Système social*, I, ch. 3.

²⁵ *Système de la Nature*, II, ch. 8, p. 240, note.

²⁶ *Système social*, II, ch. 9.

²⁷ *Système de la Nature*, II, ch. 8.

²⁸ *Politique naturelle*, II, Discours v, § 5 : « Origine du despotisme ».

²⁹ *Ibid.*, I, Disc. III, § 12.

³⁰ II^e Partie, Disc. v, § 4.

³¹ *Système social*, I, ch. 12, p. 155.

³² *Ibid.*, II, ch. 1, p. 245.

³³ *Ibid.*, II, ch. 10.

³⁴ *Ibid.*, II, ch. 1.

³⁵ II^e Partie, Disc. v, § 7 sqq. : *Effets de la superstition, Orgueil du despote*. Voir *Système social*, II, ch. 7 et 10.

³⁶ *Système Social*, II, ch. 7.

³⁷ *Ibid.*, II, ch. 7, p. 304.

Machiavélisme, antimachiavélisme, tolérance et répression religieuses dans les Pays-Bas méridionaux (seconde moitié du XVI^e siècle)

Aline GOOSENS

« L'Espagne n'a-t-elle pas eu le choix entre la leçon politique de Machiavel qui rendait possible la liberté de conscience et une histoire vécue comme une responsabilité divine ? »¹. C'est par cette phrase significative que le professeur Henry Méchoulan introduit son ouvrage consacré aux minorités dans l'empire espagnol, posant d'emblée une des questions fondamentales du XVI^e siècle. De là, déterminer le rôle et l'impact des réflexions machiavéliennes en matière religieuse dans l'Etat princier des Pays-Bas pourrait permettre d'envisager sous un angle nouveau les nombreuses tergiversations politico-religieuses des années 1550-1560. En effet, dès la fin du règne de Charles Quint, il semble que la plupart des hésitations des gouvernants soient dues à la présence de deux partis au sein des cours de Bruxelles et de Madrid. Ainsi, certains conseillers prônent une relative tolérance du culte protestant et défendent une politique pacifiste, tandis que d'autres membres de l'entourage royal veulent imposer par tous les moyens l'unité de la foi catholique romaine dans les territoires sous domination espagnole. Il s'agit en fait de l'opposition entre une position traditionnelle et une nouveauté. Car la tradition augustinienne propose à la foi catholique une profonde contradiction : se trouvant contrainte de refuser toute existence étrangère au catholicisme, elle utilise des moyens que la foi rejette. L'Etat, confondu avec l'Eglise, n'a donc pas de mission terrestre autre que celle d'assurer l'ordre divin ; sa prospérité et son bonheur ne comptent pas. Face à ce dilemme, seules deux voies sont possibles : soit une persécution de plus en plus systématique, soit une tolérance conditionnelle, rendue nécessaire par la pluralité confessionnelle. Va-t-on dès lors utiliser les ouvrages de Machiavel, et surtout deux d'entre eux : *le Prince* et le *Discours sur la première décade de Tite-Live* pour justifier cette dernière opposition ? La question prend un intérêt supplémentaire par la constatation que les travaux de Machiavel, s'ils furent encore lus et compulsés sous le règne de Charles Quint, ainsi que par le souverain lui-même, furent mis à l'Index et interdits dans toute l'Espagne dès le début du règne de Philippe II, en 1559.

1. Machiavel et la religion, *instrumentum regni*...

Dans le cadre de cet article, nous n'aborderons le machiavélisme que par le biais d'un des aspects de la pensée machiavélique : le regard sur la répression religieuse et l'attitude du Prince face à l'hérésie. Il importe de tenir compte du fait que la pensée de Machiavel sur ce point a varié par rapport aux écrits originaux et que la lecture des commentateurs s'est quelque peu réduite, à partir de la Révolte des Pays-Bas (1567), à un débat centré sur les libertés de culte et de conscience. Désormais, sera réputé athée celui qui fait passer les véritables intérêts de l'Etat — paix et concorde laïquement entendues — avant les impératifs religieux. Machiavel devint ainsi le champion, dans la seconde moitié du xvi^e siècle, de la liberté de conscience sous la plume du parti des *Politiques*, et plus particulièrement de François de La Noue, Philippe Duplessis-Mornay, Jean Bodin et Michel de l'Hôpital, ainsi qu'un grand nombre de réformés. Leur influence dans les Pays-Bas fut non négligeable, leurs idées soutenant particulièrement la révolte nobiliaire menée par Guillaume d'Orange ².

Il convient cependant de souligner qu'actuellement, le concept de tolérance semble recouvrir une définition essentiellement englobante. Or, une importante évolution a eu lieu depuis le xvi^e siècle, et le combat des mouvements réformés et d'esprits « éclairés » visait surtout à obtenir la liberté de culte, ce qui était jugé de leur temps comme la tolérance religieuse. Il ne fut jamais question à l'époque de permettre à quiconque de choisir la voie de l'athéisme, ce qu'inclut le concept de tolérance par la suite. De plus, il apparaît clairement dans les écrits des principaux Réformateurs et de leurs continuateurs des deux siècles suivants, ainsi que dans ceux de la sphère catholique, que cette tolérance n'était qu'une étape intermédiaire, imposée par la réalité des faits, tandis que l'unité religieuse au sein des Etats apparaissait toujours comme le but idéal à atteindre et à préserver ³.

A l'opposé d'Erasmus et de son *Institutio principis christiani* (1516), Machiavel ne considère pas que la venue du Prince est la manifestation et la réalisation d'un consensus entre le monde et les hommes, entre l'empereur et le pape, entre le sacré et le profane, dans le cadre de la chrétienté universelle. Or, c'est le peuple qui se constitue le sujet du *Prince*. Ainsi, le rôle de la religion, et plus précisément du christianisme, est envisagé comme un processus constitutif du consensus national. Le modèle de toute religion reste la croyance en des dieux nationaux, à l'image des religions païennes. Il n'y a pas d'obstacle idéologique majeur à ce que la politique soit dominée par les visées de l'Eglise, dans la mesure où elles agissent dans le devenir politique. En effet, ce qui intéresse Machiavel, c'est la conservation et la grandeur de l'Etat. Maintenir les fondements de la religion nationale devient un devoir sacré, gage d'union et de bonnes mœurs. Peu importe si les gouvernants ne croient pas personnellement à cette religion : il n'est question ici que de sagesse politique et de connaissance de la nature humaine ⁴. A ce propos, Machiavel écrit précisément : « Chacun entend assez qu'il est fort louable à un Prince de maintenir sa foi et vivre en intégrité, non pas avec ruses et tromperies. Néanmoins on voit par expérience de notre temps que ces Princes se sont faits grands qui n'ont pas tenu grand compte de leur foi et qui ont su par ruse circonvenir l'esprit des hommes (...). Le Prince est souvent contraint pour maintenir ses Etats d'agir contre sa parole, contre la charité, contre l'humanité, contre la religion (...). Qu'un prince donc se propose pour son but de vaincre et de

maintenir l'Etat : les moyens seront toujours estimés honorables et loués de chacun (...). Un prince de notre temps [Ferdinand d'Aragon] lequel il n'est bon de nommer, ne chante d'autre chose que de paix et de foi ; et de l'une et de l'autre il est très grand ennemi ; et l'une et l'autre, s'il l'eût bien observée, lui eût souvent ôté ou son prestige ou ses Etats »⁵. Dans le *Discours*, il ajoute encore : « S'il s'agit de délibérer sur son salut [l'Etat], il ne doit être arrêté par aucune considération de justice ou d'injustice, d'humanité ou de cruauté, d'ignominie ou de gloire. Le point essentiel qui doit l'emporter sur tous les autres, c'est d'assurer son salut et sa liberté »⁶. Ainsi, Machiavel distingue la religion de la croyance, n'en considérant que l'utilité sociale. Mais celle-ci n'est pas à elle seule fondatrice de l'autorité ; il faut user aussi de la force, si bien que le christianisme exerce une sainte violence, à ses yeux la pire perversion. En effet, aucune autre théologie, hormis la civile au service de l'Etat, n'est reconnue ; dans ce cadre, le dogmatisme n'a pas sa place. La crainte de Dieu et des châtements éternels confortent les lois civiles et permettent à la fois la construction et le maintien de l'Etat. Pour constituer un corps social à partir de la masse populaire, il faut se servir de la religion. Les autres utilisations sont rejetées sans ambiguïté, particulièrement le fanatisme, à l'image de celui pratiqué par Ferdinand d'Aragon, qualifié de « pieuse cruauté ». Machiavel a ainsi mis en évidence que la persécution religieuse était la conséquence nécessaire du christianisme, et il estima que projeter de sauver les âmes par des moyens nouveaux — législatifs et judiciaires —, à l'image des Inquisitions médiévale et espagnole, menait l'Homme à la bestialité⁷.

Pourtant, Machiavel accorde grand cas à la religion, mais uniquement dans la mesure où elle établit des lois et des règlements communs et dresse une ligne de conduite générale. Ainsi, « les Princes ou les républiques qui veulent se maintenir à l'abri de toute corruption doivent, sur toutes choses, conserver dans toute sa pureté la religion et ses cérémonies et entretenir le respect dû à leur sainteté, parce qu'il n'y a pas de signe plus assuré de la ruine d'un Etat que le mépris du culte divin (...) Car alors rien de plus facile que de conserver son peuple religieux, et par conséquent bon et uni. Aussi tout ce qui tend à favoriser la religion doit-il être bienvenu, quand même on en reconnaîtrait la fausseté »⁸. Il faut comprendre de la même manière son attitude face à toute opposition naissante, religieuse ou non, à l'Etat. Le réalisme politique devient alors une nécessité vitale : « on doit remarquer à ce sujet que lorsque dans une république, on voit poindre une menace, intérieure ou extérieure, et qu'elle grandit au point d'inspirer une crainte générale, le parti le plus sûr est de gagner du temps au lieu de tenter de l'affronter ; car tout ce qu'on tente pour l'étouffer redouble souvent ses forces et accélère la violence qu'on en redoutait (...) Les magistrats qui veulent le détruire ou s'opposer à sa violence doivent surtout veiller et prendre garde à ne pas le fortifier en voulant l'affaiblir, à ne pas créer la tyrannie à vouloir l'écarter et à ne pas étouffer une plante à force de l'arroser. Ils doivent examiner la force du mal et, s'ils se croient en état de le guérir, l'attaquer sans considération aucune, autrement, le laisser tranquille et se garder de l'effleurer »⁹. C'est sur ce point particulièrement que la pensée machiavéenne va permettre de poser un autre regard sur la situation religieuse des Pays-Bas dans la seconde moitié du xvi^e siècle. Ainsi, comme le soulignent Pierre Mesnard et Bernard Guillemain, l'objet du travail de Machiavel porte principalement sur l'art de gouverner en vue de se maintenir à la tête de l'Etat, en y subordon-

nant tous les moyens, en ce compris la religion, au moins dans ses formes culturelles ¹⁰.

Cependant, il convient de souligner d'emblée, comme le fit Marcel Gauchet dans un article récent ¹¹, l'importance que prend dans notre propos l'émergence de l'Etat moderne. La rédaction des manuels d'éducation princiers, au travers desquels apparaît la fameuse « raison d'Etat », ainsi que la majeure partie de la théorie politique machiavélienne, s'inscrit dans le contexte du basculement de la vie politique vers sa conception moderne ¹². Les Guerres de Religion qui renversent dans l'ensemble de l'Europe l'ancien système de valeurs, hérité des traditions médiévales chrétiennes, en furent le principal moteur. L'Etat s'imposa alors comme le meilleur pacificateur, donnant toute crédibilité à la « raison d'Etat » prônée par les *Politiques*, qui désiraient en finir à tout prix avec l'affrontement religieux. La France en offre, à cet égard, un exemple remarquable, dès la dernière décennie du xvi^e siècle, avec l'Edit de Nantes (1598).

Dès lors, faut-il prendre pour argent comptant les textes antimachiavéliens et machiavéliens rédigés dans le contexte troublé de la Révolte des Pays-Bas ? La réponse à cette question fondamentale nous semble rester largement négative, particulièrement si l'on tient compte de la diffusion réelle de la « raison d'Etat » dans la société du xvi^e siècle, et plus particulièrement parmi les élites. Cette constatation peut également, par ailleurs, s'appliquer à d'autres notions philosophico-politiques du temps, comme la tolérance, la liberté de conscience ou l'athéisme, par exemple. L'opposition acharnée des Jésuites est donc particulièrement éclairante sur ce point, comme nous le montrerons, dans le cas de Rivadeneira. D'autre part, « l'imputation de machiavélisme est pour partie une commodité polémique » ¹³, une expression généralisatrice permettant de cristalliser sur une notion précise une certaine manière de gouverner, jugée malsaine par ses contradicteurs. Le véritable débat qu'expriment les textes n'est donc pas à proprement parler le rejet ou la défense des théories machiavéliennes, mais l'expression d'une question sociale plus profonde, portant sur le sens à donner à l'Etat, et dans le cas qui nous intéresse ici, à la place de la religion dans les nouvelles données politiques. Ce sont donc deux systèmes qui s'opposent et dont la lutte s'exprime sur le terrain des idées initiées par Machiavel. Une preuve peut être trouvée dans le fait que protestants et catholiques, au sein même de leurs partis et factions, sont divisés sur la question. Il se trouvera des machiavéliens et des antimachiavéliens des deux côtés, chacun réglant la question suivant sa sensibilité propre.

Par rapport à la France, les Pays-Bas et l'Espagne ne posent pas la question de manière similaire. En effet, l'Etat moderne s'est imposé plus rapidement, grâce aux volontés centralisatrices de Charles Quint et de Philippe II, rendant le débat moins actif sur le plan de la théorie politique. Sur le plan religieux, la donne est également différente, dans la mesure où les souverains désirent imposer une monarchie universelle exemplaire et fidèle à la foi catholique. Celle-ci s'illustre par l'alliance obligée avec le Saint-Siège. La séparation entre le politique et le religieux devient dès lors plus difficilement réalisable ¹⁴. Comme le souligne Henry Méchoulan, en Espagne, la « raison d'Etat donc signifiera très vite calcul opératoire (...) pour la conservation et l'accroissement de l'Etat » ¹⁵. Mais l'Espagne de la seconde moitié du xvi^e siècle se

vit face au grave dilemme, soit de laisser libre cours à la « raison d'Etat », soit de laisser la destinée du pays entre les mains de Dieu. Mais ce conservatisme, largement dominant, greva son économie et mit *in fine* en péril l'ensemble de la société espagnole, si bien que des voix s'élevèrent pour réclamer une réforme raisonnée. Mettre fin au conflit des Pays-Bas fut une des premières revendications la plus ardemment réclamée. Mais cette solution impliquait quelques aménagements avec la théologie politique espagnole, puisqu'il fallait mettre en œuvre le pragmatisme politique et le réalisme socio-économique. Le seul souci du roi chrétien n'était plus alors la vertu de ses peuples, mais la survie de l'Etat. La monarchie espagnole fut ainsi constamment tiraillée entre ces deux contraires et chercha à élaborer sa propre théorie politique, qui lui permettrait à la fois de conserver le catholicisme, d'éradiquer les hérésies et d'utiliser à cette fin la « raison d'Etat ». Cependant, il ne s'agit pas alors de la vision machiavélienne, mais d'une notion qui rend possible la sauvegarde de la nation tout en respectant les impératifs théologiques et la volonté divine. L'un des textes les plus connus qui rende compte de cette évolution est celui du jésuite Rivadeneira ¹⁶.

2. L'anti-Machiavel de Pedro de Rivadeneira (1595)

Des écrits sur le métier de Prince paraissent durant tout le xvi^e siècle et le début du xvii^e siècle, et un grand nombre d'entre eux mettent l'accent sur l'obligation du Prince d'être chrétien et de pratiquer les vertus chrétiennes ; il en est ainsi de certains érasmistes comme Felipe de La Torre et son *Institución de un rey christiano* (1556) ¹⁷. La critique machiavélienne intervient dès 1552 par l'évêque Osorio, dans son *De Nobilitate Christiana*, où machiavélisme devient synonyme de tyrannie. A la suite de la Révolte des Pays-Bas, des traités parurent en grand nombre, s'opposant particulièrement à l'aspect religieux de la pensée de Machiavel. Le refus du réalisme en cette matière devint systématique. Nous nous baserons ici sur le *Traité de la religion que doit suivre le prince chrétien et des vertus qu'il doit avoir pour bien gouverner et conserver son Etat, contre la doctrine de Nicolas Machiavel* de Pedro de Rivadeneira, dans sa version espagnole parue à Madrid en 1605, dans l'édition complète de ses œuvres ¹⁸.

Pedro de Rivadeneira est né à Tolède le 1^{er} novembre 1527 et mort à Madrid le 1^{er} octobre 1611 ; il entra dans la Compagnie de Jésus, en 1540, à l'âge de quatorze ans. Après avoir fait ses études à Paris, Louvain et Padoue, il enseigna la rhétorique au collège de Palerme et au collège germanique de Rome (1549-1552) et fut ordonné prêtre en 1553. Dès 1552, Rivadeneira fut envoyé en mission par Ignace de Loyola dans toutes les congrégations européennes : Sicile, Italie, Allemagne, Autriche, Espagne, Portugal. Grâce aux négociations qu'il mena auprès de Philippe II, il fit reconnaître l'Ordre dans les Pays-Bas (1556-1560). De 1560 à 1573, il vécut en Italie, où il occupa plusieurs postes importants. En 1573, il rejoignit définitivement l'Espagne et se consacra à l'écriture ¹⁹.

Pourquoi Rivadeneira estima-t-il nécessaire de publier un anti-Machiavel à l'extrême fin du règne de Philippe II ? Il faut rappeler qu'une des missions essentielles de la Compagnie de Jésus était la poursuite et l'éradication des hétérodoxies de toutes natures, ainsi que le soutien à la « réévangélisation » entamée par la Contre-Réforme après le Concile de Trente. Or, la notion d'hérésie était traitée différemment dans les

écrits des *Politiques* et des adeptes de la pensée machiavélienne. Il espérait en fait écartier de la cour de Madrid une doctrine qu'il jugeait dangereuse car elle avait érigé un système nouveau dans lequel les princes de la fin du xvi^e siècle puisaient leur inspiration. A cela, il faut encore ajouter la crainte de plus en plus présente depuis la seconde moitié du siècle de l'indifférence religieuse et de son engagement, l'athéisme. Pour un ecclésiastique comme Rivadeneira, la suprématie de cette pensée sur le modèle moral chrétien signifiait la fin de l'ordre politico-social, déjà mis à mal notamment par la Révolte des Pays-Bas. La politique temporelle de conciliation menée par Guillaume d'Orange apparaissait donc comme inacceptable, la raison d'Etat purement civile ne pouvant qu'aboutir à la théorie absolue de la tolérance, ainsi qu'à la négation de la domination du religieux sur le politique. La notion d'a-moralité passait alors au second plan des débats. La Pacification de Gand (1576) et la Paix de Religion (1579), ainsi que les débats qu'elles suscitèrent jusqu'en 1585 environ, témoignent de cette préoccupation, et surtout de son interférence continue dans les débats ²⁰.

Le Traité de la religion consiste en une réfutation systématique du *Prince* de Machiavel, principalement axée sur la question de la puissance des rois et les devoirs des sujets envers lui. D'emblée, dans la dédicace, Rivadeneira accuse Machiavel et ses continuateurs, les *Politiques*, d'ôter à l'Homme tout ce qui fait son humanité, retournant à son avantage l'argument machiavélien contre le fanatisme, généré par une religion à volonté universelle : « *La ligereza y perfidia de Maquiavelo, con un pequeño libro, en que redujo á arte y como principios sólidos de gobierno las máximas más abominables, tiró á trastonar el fundamento de la prosperidad humana, enseñando á los principes á ser malvados y á buscar su engrandecimiento y la felicidad pública por unos medios opuestos á la religion y á las virtudes, como si pudiera hallarse verdadera felicidad y grandeza en un estado en donde las leyes naturales y divinas carecen de su vigor y observancia ; siendo cierto que sin ella, ni puede haber prosperidad en los pueblos, paz y justicia en ellos, ni fortaleza en el príncipe para resistir á los enemigos, humillar á los soberbios, reprimir á los grandes y poderosos, defender á los flacos é inocentes, castigar los delitos y premiar el mérito ; en lo que consiste la felicidad de un reino, y sin lo cual ni áun los hombres serán verdaderamente hombres* » ²¹. Ainsi, d'emblée, notre auteur recentre les qualités humaines sur les notions de vertu (*virtus*) et de foi. Les fondements d'un Etat juste, c'est-à-dire procurant le bonheur à sa population, ne sont-ils pas, selon Rivadeneira, l'emploi à bon escient de la justice, le maintien de la paix civile et l'extension du commerce national et international ? Soulignons que ces arguments apparaissent déjà dans son *Histoire du schisme d'Angleterre* : « Prince, vous régnerez un jour sur de vastes Etats. Souvenez-vous qu'il y a au ciel un roi de qui relèvent tous les princes de la terre, devant la majesté duquel les grandeurs du monde ne sont que néant et qu'aucun roi ne saurait bien gouverner sans lui. Souvenez-vous que plus un souverain a de grandeur et de pouvoir, plus il doit s'humilier devant cette Majesté suprême, plus il sera jugé sévèrement ; car, selon le langage des Ecritures, les puissants seront puissamment tourmentés, s'ils méconnaissent leurs devoirs » ²².

Nous nous intéresserons particulièrement au chapitre 26 de la première partie du *Traité de la religion*, consacré au problème des hérésies et la liberté de conscience, et

intitulé « *Que los hereges deben ser castigados, y cuán perjudicial sea la libertad de conciencia* »²³.

Rivadeneira y montre d'abord que les rois doivent veiller à la religion de leurs peuples, comme à leur plus grand bien, celui auquel se rapportent tous les autres. Il soutient qu'il n'y a qu'une seule religion, la catholique, qu'il inscrit donc dans l'universalité. Les princes doivent la pratiquer et la faire régner partout dans leurs Etats. Elle n'est pas un instrument mais une souveraine au service de laquelle les rois doivent tout employer. Comme elle a été révélée par Dieu aux hommes, cette religion ne peut être modifiée. Il appartient beaucoup moins aux rois d'en rendre la pratique difficile à leurs sujets, de l'exiler de leurs Etats. Ainsi, Dieu veille sur la conduite des rois qui, avec le pouvoir, ont reçu une plus grande mission, celle de défendre la religion catholique romaine. Il utilise l'Ancien et le Nouveau Testament et les Pères de l'Eglise comme saint Augustin. Des exemples princiers sont offerts aux souverains contemporains : Constantin, Théodose, Charlemagne, Louis IX, etc. Selon Rivadeneira, leurs règnes furent des périodes de bonheur. Ils sont opposés à quelques rois qui usèrent de la « raison d'Etat » et qui, par ce fait, attirèrent des calamités sur leur Etat : Henri III, Catherine de Médicis et Henri VIII. Les chapitres 27 et 28 contiennent ainsi un sévère avertissement quant à la politique religieuse européenne contemporaine de l'auteur. L'ancien argument théologique de lien indéfectible entre la personne du roi et l'Etat y transparait également.

Ces considérations amènent alors à la question de la liberté de conscience. Rivadeneira décrit en premier lieu les positions des *Politiques* sur ce point : la religion n'est utile que pour le maintien du gouvernement et la conservation des Etats. Si le peuple obéit aux lois civiles et ne trouble pas la tranquillité publique, le Prince ne doit pas s'inquiéter de la religion et de la croyance de son peuple. De fait, constate-t-il, cette théorie est incompatible avec les devoirs d'un souverain catholique et il la qualifie de fausse et impie. La paix, la justice et la moralité ne peuvent régner longtemps dans un Etat où plusieurs sectes ennemies sont en présence les unes des autres, et notre auteur recommande l'usage de la coercition contre les sectes. Elle est considérée comme une mesure indispensable pour apporter le bonheur aux peuples, par la paix retrouvée, à l'exemple d'une pensée de Grégoire le Grand — « La conservation des Etats dépend de la paix de religion » —, qu'il adapte à son refus de pluralité religieuse : « *Nuestra santa religion es como una reina hermosísima y de grande majestad, venida del cielo, que no admite fealdad, ni diversidad de opiniones* »²⁴. En effet, de son point de vue, les hérésies ne peuvent apporter que le despotisme ou des révolutions sans fin, à l'image de ce qu'ont apporté les théories de Calvin et de Théodore de Bèze. Liant traditionnellement l'obéissance à Dieu à celle du souverain par le biais de la lèse-majesté divine, rejeter Dieu c'est rejeter la souveraineté temporelle du roi et donc conduire inéluctablement à des troubles, à des divisions, des guerres civiles. Il cite comme exemples l'Allemagne, la Bohême, la Pologne, la Hongrie, l'Angleterre et, surtout, la France.

Pourtant, un passage du texte du *Traité de la religion* ne rejette pas complètement le réalisme politique de Machiavel, dans le cas de la présence dans un Etat de sectes puissantes, c'est-à-dire comptant de nombreux adeptes. La nécessité de la tolérance culturelle est alors une question de survie pour l'Etat, et l'on rejoint la théorie

machiavélienne sur l'utilitarisme religieux. Mais Rivadeneira les rejette *de facto* car il ne s'agit pour lui que d'une situation intermédiaire, tolérable seulement dans la mesure où la Providence viendra venger cet état de fait en rétablissant l'unité religieuse : « *Bien es que procure el Principe, primero con sus ejemplos y con los otros medios suaves, desterrar de su reino cualquiera infeccion de mala doctrina, y que haga diferencia de los que por su simplicidad son engañados, y de los que por su malicia son engañadores ; pero si non bastaren, use de penas ásperas y rigurosas, y para hacerlo sin ruido y sin daño de los católicos, debe attentamente considerar cómo está su reino, y si son muchos ó pocos los herejes que hay en él ; porque cuando todo el reino ó la mayor parte es de herejes, y no se puede arrancar la zizaña sin arrancar el trigo, ó sin grave peligro de revoluciones y guerras, la prudencia cristiana enseña á dissimular por no hacer más daño que provecho...* »²⁵. Ainsi, la religion conserve toujours ses droits, l'essentiel étant d'empêcher la propagation de l'hérésie, de protéger la religion catholique romaine et de ne pas hypothéquer l'avenir. Dans ce but, toutes les mesures législatives et judiciaires sont permises.

Pourtant malgré leur rôle fondamental dans la question religieuse, Rivadeneira ne permet pas que les souverains temporels se rendent juges dans les questions religieuses. Poursuivant les théories de la scolastique traditionnelle et du droit inquisitorial médiéval, notre auteur reprend à son compte les idées développées par saint Augustin, notamment dans le conflit donatiste. Ainsi, les Princes ne sont que des protecteurs de l'Eglise, non des interprètes de l'Ecriture. Faut-il voir ici une critique du système inquisitorial tricéphale installé dans les Pays-Bas par Charles Quint et actif dans son ensemble jusqu'à la Révolte des Pays-Bas ? Il nous semble pouvoir répondre par l'affirmative, dans la mesure où *de facto* la répression des hétérodoxies était majoritairement le fait des tribunaux civils, tandis que les ordonnances et les édits royaux définissaient implicitement ce qu'il fallait considérer comme hérétique. Le souverain s'immisçait donc par une voie détournée dans des matières canoniques²⁶.

Dans la seconde partie de l'ouvrage, notre auteur s'attache plus particulièrement aux vertus du Prince chrétien. Après avoir montré que ses seules vertus sont celles dictées par la religion chrétienne, Rivadeneira s'oppose à nouveau aux idées des *Politiques*, selon lesquelles le Prince ne doit pas être esclave de la vertu, encore moins de celle avancée par l'Evangile, et qu'elle doit être utilisée suivant les intérêts supérieurs de l'Etat. Il la condamne comme immorale, car plus capable d'amener la ruine des Etats que leur conservation et propre à faire des princes des hommes fourbes, hypocrites et tyrans, sans aucun sens moral ou d'honneur²⁷. Il oppose sa propre théorie, basée sur le double enseignement de la religion et de la justice, fondements de l'Etat : « *El verdadero rey está sujeto á las leyes de Dios y de la naturaleza ; el tirano no tiene otra ley sino su voluntad. El rey hace profesion de guardar la piedad, la justicia, la fe ; el tirano no tiene cuenta con Dios ni con fe ni con justicia* »²⁸. Le but à atteindre est la paix, intérieure et extérieure, qui seule permet la prospérité. Un tel Prince se doit d'être magnanime envers ses ennemis, quels qu'ils soient, mais les divergences religieuses doivent être réduites au silence. De même, le Prince ne choisira à son service que des hommes partageant ses vues. Enfin, il doit se conduire avec ses sujets comme un père envers ses enfants.

Dans les Pays-Bas, d'autres auteurs poursuivent la lutte initiée par Rivadeneira. Rappelons que deux points fondamentaux de l'œuvre de Machiavel continuent à être rejetés et critiqués par les antimachiavéliens : la subordination de la religion à l'Etat et l'amoralité qui en découle. La plupart des théoriciens politiques de l'Espagne au siècle d'Or et des Pays-Bas ne pouvaient pas abandonner la doctrine médiévale de l'origine divine des royaumes terrestres ; de nombreuses citations bibliques à ce propos émaillent leurs travaux pour montrer combien le pouvoir des rois vient de Dieu et est subordonné à ses intérêts. Ainsi, Léonard Lessius l'exposa dans le *De Providentia Numinis et animi immortalitate libri duo adversus atheos et politicos* (1613). Pour lui, les *Politiques* sont des faux catholiques et qui, à force de changer de croyance, aboutissent à l'indifférence et à l'athéisme. Ils sont donc hérétiques, tout comme leur chef de file, Nicolas Machiavel ²⁹. Lensæus intervint également dans la polémique, réfutant la thèse des *Politiques* dans son *Libertate christiana* (1590). Il les accuse de donner à l'Etat une place prééminente sur les choses divines. Dans la même opinion contre l'athéisme, décrit comme une œuvre satanique, un autre jésuite, Charles Scribani, s'inscrit dans la même tendance. Dans son *Politicus christianus* (1624), véritable traité juridique destiné à Philippe IV, il expose les devoirs des sujets et des Princes, sans combattre directement les théories de Machiavel ³⁰. Enfin, un professeur des facultés de Louvain et de Douai, Thomas Stapleton, dans son discours académique prononcé en 1608 (*Oratio academica an politici horum temporum in numero christianorum sint habendi*), refusa de considérer les *Politiques* comme des chrétiens ³¹.

3. Machiavel et les *Politiques* dans les Pays-Bas

Comme nous l'avons déjà souligné, les positions machiavéliennes relatives à la « raison d'Etat » sont soutenues pour des raisons de pacification et de réalisme politique, d'autant plus dans la résolution des conflits religieux. Les *Politiques* faisaient de la « raison d'Etat » la loi suprême des Princes. Catherine de Médicis avait souvent usé de ce système, comme Henri III, les Ligueurs, ainsi qu'Henri VIII et Elisabeth I^{re}. Dans les Pays-Bas, ce fut également le cas lors d'événements précis. Ainsi, le Compromis des Nobles (1565), lorsqu'il demanda au gouvernement de Bruxelles la suppression de l'Inquisition et la modération des peines pour les délits relatifs aux hérésies, imposait clairement la nécessité de la « raison » face aux excès de la répression ³². Et c'est pour des raisons similaires que la gouvernante générale, Marguerite de Parme, accepta d'accorder la liberté du culte calviniste sous conditions, pour pallier les erreurs des solutions extrêmes mises en œuvre depuis 1521 ³³. De même, dans plusieurs pamphlets et écrits de la main de Guillaume d'Orange ou de son entourage (*Brief discours envoyé au roi Philippe ; Mémoire sur l'état critique des Pays-Bas et les moyens d'y porter remède*, 1566), il n'était pas question de concilier les divergences doctrinales catholiques et protestantes, mais d'en tolérer l'existence et l'expression culturelle. Ces écrits invoquaient la nécessité de sauvegarde de l'Etat, de son commerce et de sa prospérité, niant le lien entre la diversité des religions et les désordres civils qui en résultaient. Par ailleurs, c'étaient déjà de telles considérations qui avaient permis aux marchands étrangers résidant à Anvers de ne pas être poursuivis pour pratiques protestantes, en 1550 et 1556, sous la condition expresse de discrétion ³⁴. Ces raisons sont à nouveau

invoquées lors de la fameuse Requête des Trois millions pour acheter à Philippe II le libre exercice de la religion calviniste (27 octobre 1566)³⁵. L'argument économique dans les controverses sur la liberté religieuse et la pacification apparaît donc *in fine* dans bon nombre de réflexions des années 1570 et 1580³⁶, mais il ne sera pas le seul.

En effet, le penseur espagnol Fadrique Furio Cériol³⁷, auteur de deux écrits sur la question des troubles religieux dans les Pays-Bas, s'inscrit en faux par rapport au courant dominant de cette nouvelle pensée politique espagnole, en désirant séparer radicalement le pouvoir politique d'avec le religieux, et en mettant en avant les idéaux de l'humanisme espagnol. Son examen de la Révolte des Pays-Bas est particulièrement éclairant sur ce point. Dans le premier texte, intitulé *Avisos acerca delos Estados Baxos*³⁸ (1565), il mit en évidence que les principales maisons nobles des Pays-Bas étaient liées par mariage ou par le sang avec les protestants allemands, et que cette tendance était accrue par le clientélisme. De plus, maintenir la liberté religieuse était fondamental pour conserver le commerce international anversois, et par extension, le bien-être de tous. La solution n'était donc pas d'utiliser la méthode inefficace de Charles Quint, c'est-à-dire l'Inquisition, qui conduisait à la persécution, à la haine et à la guerre civile, mais bien d'user de tolérance. Dans le second texte, *Remedios (...) para el sosiego de las alteraciones de los Países Vajos de los Estados de Flandes* (1573)³⁹, Furio Cériol — alors lui-même présent en Flandre aux côtés de Requesens — recommanda au roi d'user de modération et de recourir à une politique de raison et de réconciliation. Il se fit également l'écho de Machiavel en déclarant qu'il fallait éviter à tout prix la haine des sujets, même dans le cas où la cruauté s'avérerait nécessaire : « Cependant le prince qui veut se faire craindre doit s'y prendre de telle manière que, s'il ne gagne point l'affection, il ne s'attire pas non plus la haine ; ce qui du reste n'est point impossible car on peut fort bien être à la fois craint et n'être pas haï ; et c'est à quoi aussi il parviendra sûrement en s'abstenant d'attenter, soit au bien de ses sujets, soit à l'honneur de leur femmes. (...) La meilleure forteresse qu'un prince puisse avoir est l'affection de ses peuples : s'il est haï, toutes les forteresses qu'il pourra avoir ne le sauveront pas, car si les peuples prennent une fois les armes, ils trouveront toujours des étrangers pour les soutenir »⁴⁰. Furio Cériol insista sur la nécessité de maintenir l'Etat en la fidélité et l'obéissance du roi et démontra combien la Révolte des Pays-Bas mettait en danger l'équilibre politique européen et l'ensemble de la chrétienté, particulièrement face aux Turcs⁴¹. Deux remèdes étaient utilisables, selon lui : les armes ou ce qu'il appelle le *buen gobierno*, ce dernier étant le meilleur : « *Los medios de buen gobierno son prudencia, liberalidad y misericordia. Con tales remedios necesarios es que se gane autoridad (...) Queda de aquí entendido que, usando Vuestra Magestad de la vía del buen gobierno, perderá nada de su auctoridad, antes la acrezantarà* »⁴². Le fait que la question de la religion ne doit pas intervenir dans cet événement est également une trace de l'influence machiavélique ; Furio Cériol conseilla à Philippe II d'envoyer des ambassadeurs tant en Angleterre qu'auprès des autorités constituées au sein des provinces révoltées, ceci pouvant se faire aussi bien publiquement que secrètement. D'ailleurs, Furio Cériol essaye à plusieurs endroits d'ôter la question religieuse de la Révolte des Pays-Bas⁴³.

D'autres textes contemporains nous font également part d'une approche similaire de la Révolte des Pays-Bas. Il en est ainsi pour le *Memorial touchant le redressement*

des affaires des Pays-Bas ⁴⁴ écrit en 1566 par Benito Arias Montano après son entrée dans la secte anversoise « La Maison de la Charité », auprès de personnalités telles que Plantin et Ortélius. Le texte parle sans détours d'un retour à l'ancienne manière de gouverner et des concessions à faire aux populations pour rétablir le calme. Il s'agit en fait de prononcer un pardon général, d'ordonner la modération des ordonnances et la disparition du système inquisitorial. Antonio Pérez, ministre et favori de Philippe II, chercha également à utiliser les textes de Machiavel dans les affaires politiques et religieuses. Par la suite, les textes firent passer les questions militaires au premier plan, la religion et la réforme étant reléguées au second plan, comme par exemple dans l'*Avis pour remédier aux problèmes dans les Pays-Bas* ⁴⁵, rédigé anonymement vers 1580. Et il en sera ainsi à chaque fois que les besoins de l'Etat seront autres que religieux.

Ainsi, de 1566 à 1580 environ, la question de la liberté religieuse a dominé largement les luttes politiques dans les Pays-Bas. Les écrits posèrent clairement le problème du pluralisme religieux à l'intérieur des Etats, utilisant parfois les points de vue machiavéliens quant au rôle respectif de la religion et du politique. Bien que le débat sur ce point *stricto sensu* soit plus tardif, il fut utilisé comme outil pour conforter les opinions des penseurs de la Contre-Réforme sur le point du refus des libertés de culte et de conscience, et sur la place prépondérante dévolue à la religion catholique romaine dans les Pays-Bas méridionaux. La pensée politico-religieuse des Pays-Bas durant la Révolte se structura ainsi, comme en Espagne, en trois factions. Premièrement, les tenants de la pensée théologique attendaient du divin la résolution de leurs difficultés et n'étaient prêts à aucune concession. Le machiavélisme restait pour eux d'inspiration diabolique, comme l'exprime encore, au milieu du XVII^e siècle, les *Considérations sur le gouvernement des Pays-Bas* : « La France, comme elle est la plus grande et la plus puissante de tous ses voisins, elle est aussi la plus dangereuse, tant à cause de la liberté de conscience qui y est permise, qui veut dire le grand chemin à l'athéisme, à la nullité de religion et à une dissolution entière de toutes bonnes mœurs (...) Et comme elle se conduit entièrement par politique machiavelliste, n'ayant d'autre but que son intérêt et grandeur, elle n'a ny foy, ny loy, ny religion, qu'autant qu'ils servent à son avancement... » ⁴⁶. Deuxièmement, les *Politiques* désiraient utiliser la « raison d'Etat » machiavélienne, par souci de réalisme politique, ce qu'Henry Méchoulan qualifie de « machiavélisme honteux » ⁴⁷. Enfin, quelques voix s'élevèrent en faveur de la tolérance et rejetèrent l'universalisme catholique.

Notes

¹ H. MÉCHOULAN, *Le sang de l'autre ou l'honneur de Dieu. Indiens, Juifs et morisques au Siècle d'Or*, Paris, 1979, p. 24.

- ² H. MECHOULAN, *op. cit.*, p. 248-250.
- ³ Sur cette question fondamentale, voir surtout J. LECLERC, *Histoire de la tolérance au siècle de la Réforme*, Paris, 1994 (2^e éd.) et G. GULDNER, *Das Toleranz-Problem in den Niederlanden in Ausgang des 16. Jahrhunderts*, Lübeck-Hambourg, 1968.
- ⁴ Sur cet aspect de la pensée machiavélique, on pourra consulter J.-J. CHEVALLIER, *Histoire de la pensée politique*, Paris, 1992 et J.-Fr. DUVERNOY, *Machiavel*, Paris, 1986.
- ⁵ MACHIAVEL, *Prince*, p. 341-342 (éd. La Pléiade, Paris, 1980).
- ⁶ MACHIAVEL, *Discours sur la première décade de Tite-Live*, p. 708 (éd. La Pléiade, Paris, 1980).
- ⁷ G. COLONNA D'ISTRIA et R. FRAPET, *L'art politique chez Machiavel. Principes et méthodes*, Paris, 1980, p. 126.
- ⁸ MACHIAVEL, *Discours, op. cit.*, p. 414-415.
- ⁹ *Ibid.*, p. 452, 455.
- ¹⁰ R. MESNARD, *L'essor de la philosophie politique au xvi^e siècle*, Paris, 1936, p. 40 ; B. GUILLEMAIN, *Machiavel, l'anthropologie politique*, Genève, 1977, p.329.
- ¹¹ M. GAUCHET, « L'Etat au miroir de la raison d'Etat », dans Ch. ZARCA (dir.), *Raison et déraison d'Etat*, Paris, 1994, p. 190-244.
- ¹² Sur ce point, consulter O. BEAUD, « Etat », dans *Vocabulaire fondamental du droit, Archives de philosophie du droit*, Paris, t. 35, 1990, ainsi que les ouvrages de M. YARDENI, *La conscience nationale en France pendant les guerres de religion (1559-1598)*, Louvain-Paris, 1971, de R. TUCK, *Philosophy and Government, 1572-1651*, Cambridge, 1993 et de D. CROUZET, *Les guerriers de Dieu. La violence au temps des guerres de religion (vers 1525-vers 1610)*, Seyssel, 1990. L'Etat moderne se distingue d'avec les peuples et d'avec les gouvernants, mettant fin au principe médiéval de son incarnation dans la personne du roi. Le développement institutionnel devient alors possible. De même, selon une formule des *Politiques* eux-mêmes apparue vers 1588 dans un écrit anonyme français, « l'Etat n'est pas dans la religion, mais la religion dans l'Etat ».
- ¹³ M. GAUCHET, *op. cit.*, p. 221.
- ¹⁴ J.-H. ELIOTT, *Richelieu et Olivarès*, Paris, 1991, p. 56-57.
- ¹⁵ H. MECHOULAN, « La raison d'Etat dans la pensée espagnole au siècle d'Or, 1550-1650 », dans Ch. ZARCA (dir.), *Raison et déraison d'Etat*, Paris, 1994, p. 245.
- ¹⁶ Pour d'autres auteurs, *ibid.*, p. 253 et sv.
- ¹⁷ Sur l'impact de tels écrits en France, voir I. FLANDROIS, *L'Institution du Prince au début du xvii^e siècle*, Paris, 1992.
- ¹⁸ *Tratado de la religion y virtudes que debe tener el Principe cristiano para gobernar y conservar sus Estados, contra lo que Nicolas Maquiavelo y los Politicos desde tiempo enseñan*, dans la version de 1605, parue dans les *Obras escogidas del Padre Rivadeneira*, Madrid, 1868, t. 60, p. 449-587 (Biblioteca de autores españoles, desde la formacion del lenguaje hasta nuestros dias). Au moment de mettre cet article sous presse, une version française vient de paraître sous la direction de Chr. FRÉMONT et H. MECHOULAN, *Le prince chrétien*, Paris, 1996 (Corpus des œuvres de philosophie en langue française), sur base de la traduction française de 1610, par le jésuite Antoine de Balinghem. Toutes les citations reprises dans cet article proviennent donc de la version espagnole de 1605.
- ¹⁹ C. SOMMERVOGEL, *Bibliothèque de la Compagnie de Jésus*, Paris-Bruxelles, t. 6, 1895, col. 1735 ; « L'établissement de la Compagnie de Jésus dans les Pays-Bas et la mission du P. Rivadeneira à Bruxelles en 1556 d'après des documents inédits », dans *Précis historique*, Bruxelles, t. 35, 1886, p. 330-445.
- ²⁰ Voir le texte dans *Opstand en Pacificatie in de Lage Landen*, Gand, 1976, p. 354 et sv.
- ²¹ RIVADENEIRA, *op. cit.*, p. 454.
- ²² Cité par J.-M. PRAT, *Histoire du Père Ribadeneira*, Paris, 1862, p. 585.
- ²³ RIVADENEIRA, *op. cit.*, p. 497 et sv.
- ²⁴ *Ibid.*, p. 491.
- ²⁵ *Ibid.*, p. 499.
- ²⁶ Pour de plus amples développements à ce propos, consulter A. GOOSENS, *Les Inquisitions modernes dans les Pays-Bas méridionaux (1520-1633). Première partie : la législation*, Bruxelles, Editions de l'Université de Bruxelles, 1997.

²⁷ Cette notion est l'une des plus fondamentales de la société espagnole durant les Temps Modernes. Consulter par exemple l'ouvrage de Cl. CHAUCHADIS, *Honneur, morale et société dans l'Espagne de Philippe II*, Paris, 1984.

²⁸ RIVADENEIRA, *op. cit.*, p. 532.

²⁹ Voir l'article de V. BRANTS, « Les théories politiques dans les écrits du père Lessius », dans *Revue néo-scholastique de philosophie*, Louvain, 1912, t. 19, p. 42-85 ; Id., « Le Prince de Machiavel dans les anciens Pays-Bas », dans *Mélanges Charles Moeller*, Bruxelles-Paris, t. 2, 1914, p. 91.

³⁰ Sur les réactions espagnoles aux positions machiavéliennes, on pourra utilement consulter D. W. BLEZNICK, « Spanish reaction to Machiavelli in the sixteenth and seventeenth centuries », dans *Journal of the History of Ideas*, 1958, t. 19, p. 542-550 ; G. FERNANDEZ DE LA MORA, « Maquiavelo visto por los tratadistas españoles de la contrareforma », dans *Arbor*, t. 13, Madrid, 1949, p. 417-449 ; J. A. MARAVALL, *Teoría española del estado en el siglo XVII*, Madrid, 1944 ; C. SILIO CORTES, *Maquiavelo y su tiempo (Repercusión del maquiavelismo en las teorías y en las prácticas de gobierno)*, Madrid, 1946.

³¹ Sur l'influence jésuite contre les écrits de Machiavel, voir R. CRAHAY, « Le procès d'Erasmus à la fin du XVI^e siècle. Position de quelques Jésuites », dans *Colloque érasmien de Liège*, Liège, 1987, p. 115-133 ; J. LECLERC, *op. cit.*, Paris, 1994 (éd. anast.), p. 593 et sv.

³² Voir le texte de la requête dans G. CHAPPLYS, *Histoire générale de la guerre de Flandre*, Paris, 1610, p. 38-40.

³³ Voir entre autres J. L. DIEGERICK, *Archives d'Ypres : documents du XVI^e siècle*, Bruges, t. 3, 1877, p. 47-70 ; Archives Générales du Royaume (Bruxelles) (AGR), Etat et Audience, 1.177, f^o 37-52.

³⁴ AGR, Etat et Audience, 1475/1 ; Etat et Audience, 1.093, pièce 28.

³⁵ A. A. VAN SCHELVEN, « Het verzoekschrift der drie millioen goudgulden (october 1566) », dans *Bijdragen voor vaderlandsche Geschiedenis en Oudheidkunde*, La Haye, t. 9, 1930, p. 1-42 ; J. SCHEERDER, « Eenige nieuwe bijzonderheden betreffende het 3.000.000 goudgulden rekest (1566) », dans *Miscellanea historica Van Der Essen*, t. I, 1947, p. 559-566.

³⁶ Voir par exemple la lettre de Don Juan, datée de 1577 dans L. P. GACHARD, *Correspondance de Philippe II*, Bruxelles, 1858, t. 5, p. 358.

³⁷ H. MÉCHOULAN, « Fadrigue Furió Ceriol et Antonio López de Vega, deux hétérodoxes méconus », dans *Penseurs hétérodoxes du monde hispanique*, Toulouse, 1974, p. 115-132.

³⁸ Texte inédit conservé aux AGS, Estado, 526 n^o 135 ; voir P. LAGOMARSINO, *Court factions and the formation of Spanish policy toward the Netherlands, 1559-1567*, Cambridge, 1973, p. 309-311 qui le date de 1566, mais si l'on reprend la liasse d'archives, il semble qu'il faudrait plutôt la dater des derniers mois de 1565.

³⁹ Publiés par H. Méchoulan, mais il ne s'agit pas du texte original, conservé aux Archivo General de Simancas (AGS), Estado, 549 n^o 129.

⁴⁰ MACHIAVEL, *Prince*, *op. cit.*, chapitres 17 et 20.

⁴¹ Voir « Para la devida reducción, fidelidad y obediencia de los Estados Bajos de la casa de Borgoña », dans F. FURIO CÉRIOL, *El Concejo y Consejeros del Principe*, 1978 (éd. H. MÉCHOULAN), Madrid, p. 205.

⁴² *Ibid.*, p. 207.

⁴³ H. MÉCHOULAN, *op. cit.*, p. 261 ; J. VERCRIJSSE, « De eerste Jezuiten en de Lutherse Reformatie », dans *Studies over de spiritualiteit van de Jezuiten*, t. 2, 1973, p. 20-51 ; M. BATAILLON, « D'Erasmus à la Compagnie de Jésus. Protestation et intégration dans la réforme catholique du XVI^e siècle », dans *Archives de sociologie des religions*, t. 24, 1967, p. 57-81.

⁴⁴ AGS, Estado, 531.

⁴⁵ AGS, Estado, 521, f^o 119-122.

⁴⁶ A. L. P. ROBAULX DE SOUMOY (éd.), *Considérations sur le gouvernement des Pays-Bas*, Bruxelles-La Haye, 1872, t. I, p. 197.

⁴⁷ H. MÉCHOULAN, *La raison d'Etat...*, *op. cit.*, p. 263.

Constitution de l'antimachiavélisme : le Dieu des antimachiavéliens espagnols du siècle d'or

Henry MÉCHOULAN

C'est en méditant sur les antimachiavéliens espagnols du siècle d'or que l'on découvre la figure de leur Dieu. Ouvriers d'une formidable construction anthropomorphique, ils n'ont pu mener à bien leur œuvre que grâce à des circonstances historiques particulières qu'il faut toujours avoir présentes à l'esprit, et l'une d'elles notamment : le territoire espagnol a toujours été préservé des guerres et des conflits qui ont ravagé l'Europe.

Le Dieu des antimachiavéliens espagnols du siècle d'or pourrait être tenu, à l'issue d'une lecture sommaire et puérile, pour celui de l'Ancien Testament, car le Dieu d'Isaac, d'Abraham et de Jacob est sans cesse mis à contribution par les ennemis de Machiavel qui s'approprient sans vergogne l'Ancien Testament ¹. En effet, celui-ci comporte une dimension théologico-politique quelque peu absente du Nouveau Testament. Rien n'échappe à la providence divine, depuis le gouvernement des cieux jusqu'à la conduite de chaque homme. Fidèles aux injonctions divines, les bons seront récompensés et les transgresseurs, les méchants, punis. La Bible est riche d'exemples illustrant cette croyance et nous retrouvons souvent dans la littérature politique espagnole le récit de la triste histoire d'Absalon, mal conseillé, qui connaît un destin tragique pour avoir voulu s'opposer à David, l'oïnt du Seigneur. De Rivadeneira à Alonso Remon en passant par Juan Marquez, pour ne citer que ceux-là, l'histoire des Hébreux est itérativement utilisée ². Dieu a choisi un peuple pour servir de modèle aux autres et combattre l'idolâtrie qui l'offense. Cette vision simpliste et réductrice, caricaturale, suffit amplement à remodeler un Dieu moderne au service de l'Espagne et des antimachiavéliens. Ceux-ci, nous le verrons, ne manquent pas d'arguments dont nous pourrions juger de la qualité pour justifier leur appropriation.

Les idolâtres anthropophages foisonnent dans un monde que l'on vient de découvrir tandis qu'en Europe la méchanceté s'incarne dans toutes les formes de l'hérésie et de l'athéisme ³. Rivadeneira est là-dessus tout à fait précis lorsqu'il déploie l'éventail de la malignité : « Bien que les hérétiques soient les étincelles de l'enfer et les ennemis de toute religion, ils font profession de quelque religion, et parmi plusieurs erreurs qu'ils enseignent, ils mêlent quelques points de vérité. Mais les politiques et les disci-

ples de Machiavel ne suivent aucune religion, et peut leur chaut que la religion soit vraie ou fausse pourvu qu'elle serve à l'Etat »⁴. Pour Machiavel et ses zéloteurs, la raison d'Etat est devenue le nouveau Dieu à combattre. Claudio Clemente décrit avec force détails cette nouvelle secte qui a ses dogmes, ses prêtres et ses fidèles ; elle constitue avant la lettre une franc-maçonnerie internationale qui menace la chrétienté, d'où le titre particulièrement agressif de l'ouvrage du jésuite : *Le Machiavélisme égorgé*⁵. Et cette mise à mort est indispensable à l'accomplissement des entreprises divines — *empresas divinales* — que mène l'Espagne dans le monde. En effet, toute action, si elle veut réussir, doit s'inscrire dans le fil de la religion. Ce qui est vrai des conduites individuelles l'est encore plus des choix politiques. La confirmation de la nécessaire obéissance à Dieu est donnée par l'histoire même de l'Espagne. Cela ressort d'une lecture des événements qui oblige à utiliser, mais aussi à reconsidérer, le Dieu de l'Ancien Testament. Toute l'histoire des Hébreux est là pour préparer, expliquer le Nouveau. L'élection des Hébreux, achevée avec l'arrivée du Christ, est reconduite, mais cette fois-ci au bénéfice des seuls Espagnols. Si nous voulons savoir qui est le Dieu des antimachiavéliens, il faut donc méditer sur cette nouvelle élection qui a pour conséquence patente la réalisation *hic et nunc* des miracles d'autrefois. Les Espagnols donc, depuis la fin de la Reconquête, se sentent élus et, dès le début du XVII^e siècle, il est habituel d'affirmer que les prophéties de l'Ancien Testament trouvent leur plus éblouissant accomplissement dans les hauts faits guerriers de l'Espagne. Déjà Hernando Herrera avait comparé la victoire de Lépante au miracle de la mer Rouge⁶, ce qui fait écrire très justement à Herrero García : « On ne pouvait diviniser plus absolument la patrie, bras de Dieu et instrument de son action dans le monde »⁷. Dans son œuvre intitulée *Política española* le bénédictin Juan de Salazar répertorie avec exaltation les preuves de la nouvelle alliance : Dieu n'a jamais abandonné l'Espagne depuis qu'elle combat au service de la croix. La Reconquête, son épopée pleine d'intercessions de Dieu, dont la plus célèbre fut celle de la bataille de Clavijo, prouve comment la faveur divine se perpétue : c'est grâce à l'intervention de saint Jacques que le roi Ramiro vainquit les Maures à Clavijo, affrontant un ennemi supérieur en nombre. Ce pieux monarque avait refusé d'offrir à la luxure priapique et vulgivague du sultan un cent de vierges chrétiennes qu'il ne destinait pas au couvent⁸. La faveur divine continua de se manifester lorsque saint Benoît éclaira le grand capitaine Gonzalve de Cordoue au siège de Barletta, et Dieu lui-même intervint sur les effets d'une purge que Cortès avait absorbée avant la bataille, en bloquant les mouvements péristaltiques du conquistador⁹. Rivadeneira — l'auteur du premier ouvrage exclusivement destiné à pourfendre Machiavel — avait déjà consacré le quarante-deuxième chapitre du livre II de son *Traité du prince chrétien* à la présentation « de quelques victoires miraculeuses offertes par Dieu »¹⁰. En Espagne, il rappelle le rôle miraculeux de saint Jacques combattant avec les Espagnols pour les délivrer du joug du croissant. La présence de saint Jacques donnera lieu à un texte célèbre de Quevedo où il nous apprend que Jacques n'est pas le patron de l'Espagne parce que le royaume l'a choisi, mais bien parce qu'avant même l'existence de l'Espagne, le Christ l'a désigné pour être le patron de ce pays afin que ce royaume se constitue et qu'il soit destiné aux souverains qui le gouvernent¹¹.

Mais cette élection s'instaure et se poursuit dans un incessant combat que l'Espagne doit livrer au mal. Vaste tâche qui doit absorber l'énergie de toutes les Espagnes et des Espagnols ; nous sommes en présence d'un peuple de théologiens et de soldats qui assume la titanesque entreprise de sauver, par le raisonnement et par l'épée, la pureté de la foi chrétienne : « C'est ainsi que, sous le drapeau de si excellents rois et princes, de si valeureux et courageux capitaines..., la nation espagnole a accompli les plus hauts faits qui se soient vus en ce monde et acquis le plus grand empire et la plus grande monarchie, accomplissant ainsi, réellement et véritablement, la prophétie faite en Espagne lors de l'élection de l'empereur Galba, prophétie qui promettait à cette nation la domination du monde, comme le répète saint Antoine »¹².

On le voit, le Dieu des antimachiavéliens est tout d'abord un Dieu guerrier, ce qui explique pourquoi Rivadeneira assigne à son pays la défense de l'Eglise, un pays qui ne connaîtra pas la paix tant que tous les hérétiques, athées et déviants du monde entier n'auront pas été châtiés¹³. C'est dans le sang et par le sang que l'Espagne obtient tant de bienfaits divins. Les victoires miraculeuses attribuées par Dieu à l'Espagne ne surviennent que « si le prince tient en estime l'art militaire, s'il honore les soldats, s'il leur prodigue de grands bienfaits, car on ne peut nier que les armes et les grands soldats soient les tuteurs, les conservateurs, les défenseurs, les amplificateurs de la République, les nerfs du royaume... puisque ce sont eux qui protègent la religion »¹⁴. Et de faire défiler les grands capitaines de la chrétienté ; parmi eux, nous trouvons Simon de Montfort et le duc d'Albe, tous parangons de charité chrétienne. Après le rappel de tous ces disciples du Christ, Rivadeneira clame son indignation contre « la fausse doctrine de Machiavel qui enseigne que l'Evangile et la religion chrétienne affaiblissent les cœurs, leur retire la vigueur et le courage, et demande où, plus que dans son siècle, on a vu les armes assujettir tant d'ennemis au joug du Saint Evangile »¹⁵. Rien n'est plus insupportable aux antimachiavéliens espagnols dans ce registre que le chapitre II du livre second de *La Première décade sur Tite-Live* qui tient le christianisme comme un facteur d'effémination¹⁶. L'augustin Juan Marquez qui, quelques années plus tard, consacre son *Gobernador cristiano* à l'attaque de Bodin, ne manque pas de rappeler la fausse accusation de *el otro político*, à savoir Machiavel, en ce qui concerne les effets du christianisme sur le cœur des chrétiens¹⁷. Les conquistadors, les grands capitaines sont-ils des hommes énervés par les Evangiles, châtrés par les paroles d'amour ou bistournés par la charité ? Loin de là car, plus que les Romains, les conquistadors, le duc d'Albe, ont offert à leur Dieu un sang de bien meilleure qualité, non plus un sang d'animaux, mais du sang humain. La guerre est considérée par les antimachiavéliens comme le renouvellement continu de la nouvelle alliance. Certes, on affirme toujours de façon liminaire que le but de la guerre est la recherche de la paix, mais cette paix n'est pas l'harmonie de la cité, la paix humaine : une telle conception équivaldrait à défléchir, donc à trahir la mission identificatrice de l'Espagne.

Le Dieu des antimachiavéliens est donc, tout naturellement aussi, le Dieu de l'intolérance, tant à l'intérieur des frontières de l'Espagne qu'à l'extérieur de celles-ci. Les combats internes sont ceux que mène l'Inquisition non seulement contre les hérétiques, les déviants, les athées, mais surtout contre les défenseurs de la liberté de conscience, qu'il faut entendre ici comme liberté de pratiquer la religion de son choix. On

sait que le tribunal du Saint Office est destiné à conserver la pureté religieuse, morale et raciale des Espagnols et à sauver les âmes fourvoyées en envoyant les corps dans les ergastules ou au bûcher. Le chapitre xvii de l'ouvrage *Conservación de monarquías* du Père Enriquez ne s'intitule-t-il pas « Le Saint tribunal de l'Inquisition est le ferme appui de la conservation de la monarchie catholique »¹⁸ ? Les lettres de noblesse de ce tribunal se trouvent, selon cet auteur, dans l'Ancien Testament, puisque Juda Maccabée peut être considéré comme le premier Inquisiteur Général (*sic*). Les monarques espagnols ne font que suivre les voies qu'il a tracées, pourfendant de la « hache de son zèle saint les apostats pour les livrer aux flammes »¹⁹. Si les Hébreux sont des modèles, les juifs représentent une menace des plus sérieuses pour l'Espagne. Ils sont très souvent liés à la réflexion catholique sur la raison d'Etat et au combat contre Machiavel. Barbosa Homem s'étonne et se gendarme de voir encore, en 1626, une présence juive en Espagne, présence qui met en péril la prospérité du pays²⁰ ; et pourtant, tout le monde sait que Ferdinand les a expulsés en 1492. Ce monarque, selon Blázquez Mayoralgo, n'a jamais été inquiet quant au succès de ses armes ; en revanche, les juifs de son royaume, en raison de leur méchanceté naturelle, de leur propension au mal, de leur perfidie, le souciaient bien davantage. Cette remarque s'inscrit elle aussi dans une méditation sur la raison d'Etat intitulée *Perfecta razón de estado*²¹.

Tout royaume qui consent la liberté de conscience est donc livré aux léthales subversions. Même le Turc qui accepte, par goût du lucre ou par ambition, que les peuples conquis gardent leur religion, n'admet cependant pas d'altérations dans ces religions. Enriquez oppose aux Turcs la pieuse attitude de Philippe II et répète, après beaucoup d'autres, que le maître de l'Escorial préfère perdre les riches provinces des Flandres plutôt que de les voir livrées à l'hérésie calviniste et à renoncer à l'installation dans celles-ci du tribunal du Saint-Office²². Contre toute évidence, Enriquez veut faire croire, en 1648, que les Provinces du Nord, qui constituent désormais la jeune République des Provinces-Unies, souffrent de mille maux engendrés par la diversité des religions. L'assertion est d'autant plus fautive qu'à cette époque Amsterdam règne économiquement sur le monde et que l'Espagne est obligée de reconnaître *de jure* l'existence d'une nouvelle nation qui s'est émancipée de la tutelle espagnole.

La liberté de conscience et son corollaire la diversité des religions sont à l'origine de toutes les calamités. Voilà une affirmation, ou plutôt une antienne chère aux détracteurs de Machiavel qui ne manquent pas de puiser dans l'histoire contemporaine les conséquences désastreuses de la liberté des cultes. Barbosa Homem va encore plus loin en affirmant que la différence de religion est non seulement préjudiciable à l'intérieur d'un pays mais encore entre les Etats²³. Seules l'Espagne et l'Italie ont été préservées du mal diabolique de la division des guerres de religion pour servir d'exemple accusateur aux autres pays. Faisant écho à cet auteur, Saavedra Fajardo, grand diplomate, auteur de *Idea de un príncipe político-cristiano*²⁴, affirme que seule la religion peut unir les hommes, et qu'il ne peut exister ni paix ni concorde hors la croyance en une confession unique²⁵. La liberté de conscience est une des figures les plus importantes du mal répandu par la doctrine de Machiavel, ce nouvel Antéchrist qui affirme, selon le carmélite Gracián de la Madre de Dios, que pour conserver la paix et la prospérité du royaume, le prince, même s'il vit comme un chrétien, doit

permettre la liberté de conscience et autoriser des prêches luthériens ou calvinistes. Nous sommes en présence d'un de ces princes de Sodome où, parce que les hommes y jouissaient d'une liberté absolue, furent consommées toutes les abominations issues de la fantaisie de ces mêmes individus ²⁶.

Toute l'histoire contemporaine prouve que le Dieu des antimachiavéliens est aussi le Dieu vengeur qui frappe les méchants. Dans son édifiante *Relation du schisme d'Angleterre*, parue en 1588, une des œuvres les plus populaires d'Espagne à l'époque, Rivadeneira montre comment la déviance d'Henry VIII fut à l'origine de grands malheurs pour ce pays. Dieu a d'abord châtié ce monarque à l'aide de ses propres péchés puisqu'il mourut non pas confit en religion, mais dans sa propre graisse ; à preuve, lorsque l'on voulut l'embaumer, on ne trouva pas une goutte de sang, tous les organes étant couverts d'une immonde et répugnante adiposité ²⁷. Barbosa Homem, grand pourfendeur de Machiavel, relate également la sinistre fin d'Henry VIII, martyrisé par sa propre conscience, tout comme sa fille Elisabeth ²⁸. Même si l'on ignore à quels drames intimes fait allusion Barbosa Homem, on sait que le règne de cette dernière fut l'un des plus brillants de l'histoire d'Angleterre.

Tous les monarques machiavéliens ont été punis ²⁹ : François^{1er}, Henri II, Henri III de France ont connu la tristesse, l'humiliation, la mort violente ou l'assassinat. Le règne de ce dernier roi est une occasion d'édifiantes réflexions partagées par nombre d'antimachiavéliens qui soulignent le sort tragique et mérité du dernier des Valois : « Henri III était sans doute un grand politique et des auteurs dignes de foi rapportent qu'il était le fidèle élève de Machiavel et qu'il ne lâchait jamais « son livre », ce qui valut au monarque français peu de réussites durant son règne, troublé par les malheurs et la guerre civile » ³⁰.

Mais si les Espagnols sont le nouveau peuple élu de Dieu, s'ils ne cessent d'entreprendre des combats en son honneur, si, comme l'écrit Quevedo, l'Espagne ne peut se reposer dans une véritable paix, goûtant tout au plus quelques trêves entre deux hostilités pendant lesquelles elle ne peut oublier « les saintes coutumes de la guerre » ³¹, pourquoi connaît-elle des revers ? L'interrogation est d'autant plus cruelle que l'Espagne ne rengaine jamais sa rapière contre le Turc présomptueux, l'Indien idolâtre, le défenseur de la liberté de conscience. Mais il y a pire : l'impiété semble être la source de la prospérité chez l'ennemi haï : la Hollande. Ses riches magistrats, déplore Gracián de la Madre de Dios, « dans leur grande majorité, ne sont ni chrétiens, ni luthériens, ni calvinistes, ni anabaptistes. Ils traitent avec désinvolture les ministres de tous les cultes et ne suivent d'autre voie que celle de leur intérêt » ³². La réponse est immédiate : l'Espagne a quelquefois manqué à ses devoirs divins. La plus grande défaite militaire du règne de Philippe II est l'échec de l'Invincible Armada devant les côtes d'Angleterre. Elle peut être imputable à une défaillance du monarque qui, après avoir massacré les morisques, a reculé devant leur expulsion ³³. Philippe III, selon son biographe, a fait plus en expulsant les morisques que Philippe II et les Rois Catholiques réunis. Dieu a payé cette action par une gloire immortelle qui peut s'inscrire parmi les sept merveilles du monde ³⁴. L'expulsion des juifs, qui fournissaient à l'Espagne la plupart de ses conseillers politiques et de ses financiers, et celle des morisques, qui constituaient une précieuse main d'œuvre dans les domaines de l'artisanat et de l'agriculture, furent apparemment préjudiciables sur le plan économique, recon-

naissent les antimachiavéliens. Mais qu'importe ! La pureté du royaume n'a pas de prix et même si elles devaient coûter les efforts des conquistadors, l'or et l'argent des Amériques, tout cela serait bien employé³⁵. Ainsi l'Espagne doit savoir tirer les leçons de tout malheur qu'elle récupère à son profit dans l'intime croyance de sa dilection divine, tant il est vrai que, selon Rivadeneira, les malheurs envoyés par Dieu augmentent les mérites de ceux qui en sont touchés³⁶.

La ferveur de la foi doit donc non seulement ignorer les calculs de la raison, mais encore les rejeter avec mépris. L'obstination dans l'oblation sacrificielle est la meilleure garantie de la conservation du royaume. Pour ne pas subir de châtement divin, il suffit donc aux Espagnols de s'obliger à persévérer dans la défense de la foi catholique et dans la protection de l'Eglise et des prêtres. Cette recommandation de Rivadeneira³⁷ est confirmée de façon exorbitante par l'exhortation jaculatoire de Quedo. S'adressant à son roi il s'exclame : « Il est vrai, Sire, que vous ne pouvez accomplir ces fameux miracles [réalisés par le Christ], mais vous êtes tenu à l'imitation du Christ »³⁸. Dieu est bien le Nord de toute action politique efficace.

Suarez, fidèle lecteur de Rivadeneira, fustige dans le *De Legibus*, Machiavel et tous ses sectateurs, ceux qui osent prétendre qu'une République ne dure que si ses dirigeants ignorent la crainte de Dieu, la vertu et la morale chrétiennes : « Quant à l'intégrité de la religion, elle est le meilleur préservatif pour le maintien des royaumes et leur conservation »³⁹. Le dernier grand penseur politique du xvii^e siècle, Diego Saavedra Fajardo, partage sans réserve la pensée du jésuite. La doctrine de Machiavel est radicalement vicieuse et inopérante. Que peut-on édifier sur la tromperie et le mensonge ? Comment un régime fondé sur la violence peut-il durer ? Comment un empire qui nierait la providence divine et ferait plus confiance à l'art de l'homme qu'à celle-ci pourrait-il se conserver ? Mais Saavedra Fajardo ne souhaite pas pour autant un prince si bénin qu'il n'use jamais de la force ni ne sache dissimuler⁴⁰. Comment concilier cette exigence et l'imitation du Christ ? La politique d'un grand Etat moderne est la foi, l'espérance et la charité⁴¹.

Le Dieu des antimachiavéliens abhorre toute raison calculatrice et ses moyens, ses recettes de succès ; bref, la raison d'Etat matérialiste est athée et attentatoire à l'honneur de Dieu. La raison calculatrice, même lorsqu'elle majore des exigences pieuses, est perverse ; à preuve l'hérétique Elisabeth d'Angleterre qui — rapporte Rivadeneira — interdit sous peine des plus sévères châtements qu'on mangeât de la viande non seulement le vendredi et le samedi, mais encore le mercredi, et cela non par piété, dévotion ou pénitence, mais par commodité et bon gouvernement, car les marins pêcheurs sont si nombreux dans son royaume qu'ils doivent gagner leur vie et, ce faisant, permettent d'économiser la viande que la souveraine réserve à sa flotte de guerre⁴².

Amissio joco. Comment concilier sacrifice et calcul ? Mieux, comment faire pour qu'il y ait coïncidence entre la piété et la réussite politique, ou plutôt comment faire une politique efficace qui n'ait d'autre finalité que le triomphe de la foi ? Marquez pose ainsi le problème au lecteur : « Une des plus grandes difficultés du gouvernement chrétien est la rencontre des moyens humains avec la loi divine. Si l'on utilisait tous ces moyens, il y aurait péril pour la conscience, et si on les rejetait, les fins seraient dangereusement hypothéquées au détriment du bien commun »⁴³. Les

antimachiavéliens se doivent d'utiliser une raison d'Etat efficace et pieuse. Le problème de la raison d'Etat est si âprement débattu dans cette Espagne de la fin du xvi^e siècle et du début du xvii^e que Cervantès s'amuse à le brocarder dans son *Don Quichotte* ⁴⁴.

Plus sérieusement, Quevedo met en garde ses compatriotes contre la raison d'Etat dont l'origine est ignoble puisque les juifs s'en sont servis pour faire périr le Christ et que, de tout temps, ils ont eu des disciples dans ce type de politique fondée sur le mensonge, le non-respect de la parole donnée, l'aide fournie à des hérétiques ou à des infidèles ⁴⁵. Quevedo pourrait ajouter à ces turpitudes le meurtre et l'assassinat. Or, toutes ces techniques ont été utilisées par Philippe II qui s'est fort bien entendu avec le roi du Maroc, a ourdi des complots, entretenu la guerre civile en France, fait assassiner son propre fils, des ambassadeurs et le prince d'Orange par un tueur à gages. Gracian a beau fustiger *Le Prince* de Machiavel et *La République* de Bodin en affirmant que la raison d'Etat s'oppose à la raison ⁴⁶, les faits sont là : Philippe II qui, un moment, a songé à déclarer la guerre au pape, est bien le fils de Charles Quint qui n'a pas hésité à saccager la ville sainte en 1527.

Les antimachiavéliens doivent donc offrir à leur Dieu une politique qui sache se déprendre, selon l'occasion, de la morale et de la religion, et qui reste néanmoins son unique finalité. Où la trouver si ce n'est chez les intercesseurs, les *homines religiosi* ? En effet, si nous ne savons pas toujours comment Dieu parle aux hommes, certains d'entre eux, les théologiens, savent comment l'interroger pour offrir au souverain une pratique catholique et efficace. Les intercesseurs savent comment lever les scrupules, transformer la mauvaise action en action agréable à Dieu dès lors qu'elle est faite pour son service et sert son honneur. Le politique catholique espagnol serait paralysé si les théologiens ne lui avaient pas constitué un Dieu qui, pour sa plus grande gloire, autorise l'utilisation ponctuelle de tous les moyens dès lors que la fin est bénie par les intercesseurs. Aussi, la raison d'Etat, vitupérée, décriée, devient entre les mains du monarque catholique un véritable instrument de gouvernement, une véritable raison d'Etat catholique, tout aussi efficace que l'ensemble des recettes de succès de Machiavel. Les actions ignobles de Philippe II n'ont pu être perpétrées qu'après l'aval des intercesseurs : avant tout meurtre, avant toute turpitude, Philippe II réunissait le ban et l'arrière-ban de ses théologiens-juristes à la tête duquel on trouvait Melchior Cano.

La plupart des grands antimachiavéliens sont donc des religieux, ardents défenseurs de la prépotence ecclésiastique qui doit, sinon conduire, toujours induire la politique du monarque. Les intercesseurs sont également des médecins que l'on consulte pour la conservation de ce corps mystique qu'est la République catholique ⁴⁷. Écoutez Charles Quint, que fait parler Rivadeneira, pour bien comprendre le poids de la dépendance du souverain vis-à-vis des intercesseurs : « Si nous faisons preuve de libéralité envers les serviteurs de Dieu et que nous faisons de bonne volonté ce qu'ils désirent, nous saisissons que cette sujétion nous est profitable pour atteindre la suprême puissance de l'empire... » ⁴⁸.

Enriquez confirme, si besoin, cette importance, en intitulant son dix-huitième chapitre ainsi « Ce sont les ecclésiastiques qui, finalement, offrent les meilleurs miroirs dans lesquels se reflètent les heurs et les malheurs des monarchies » ⁴⁹. Et comme on sait que l'humaine politique est une mer démontée dans laquelle s'abîme la

conservation des monarchies, on comprendra aisément l'importance des oraisons des ecclésiastiques, et tout spécialement celle des religieux qui sollicitent constamment d'heureux succès pour la monarchie catholique ⁵⁰. C'est en vain que les hommes s'acharneraient dans leurs travaux ; sans le recours des intercesseurs auprès de Dieu, ils n'arriveraient à rien et la victoire de Lépante, nous dit Claudio Clemente, est due autant à la prière du pape qu'à la vaillance du général ⁵¹. Mais les intercessions ne sont pas gratuites. Le prince doit non seulement admettre au sein de son conseil les théologiens, les religieux, mais encore garantir leurs biens et leurs richesses temporelles. Rivadeneira et Mariana à sa suite sont très prolixes en la matière et mettent en garde les princes tentés par les biens de l'Eglise : ceux-là furent toujours punis par Dieu ⁵².

Le Dieu des intercesseurs, ces professionnels de l'antimachiavélisme, ne comprend que leur langage et celui-ci appartient au monde du négoce. Jamais divinité n'a été aussi rabaissée, humiliée que par ces défenseurs de la pureté de la foi qui agitent, pour asseoir leur crédit politique, l'escarcelle toujours vide des monarques espagnols. La religion est, en effet, « le fondement de la prospérité et du bonheur », affirme Rivadeneira ⁵³, et c'est la raison même qui montre au roi combien il doit « tenir compte de la religion » ⁵⁴. Les heureux succès de la monarchie catholique, renchérit Enriquez, sont à inscrire au compte du culte et de la dévotion du très saint sacrement ⁵⁵. Foin de tout calcul raisonnable, la véritable doctrine profitable est la foi ; le sacrifice est un placement ⁵⁶. Dieu seul peut donner les richesses, soutient Claudio Clemente, Dieu seul et personne d'autre. Qui a le plus donné à l'Espagne ? Ce jésuite demande qu'on examine ce que « la religion a payé à ce pays » ⁵⁷. Dieu rembourse et paye toujours la piété. On constate une correspondance automatique entre le zèle pour le vrai Dieu et l'expansion géographique, à preuve, la conquête de Grenade et du Nouveau Monde : « O grandiose et démesurée rémunération de la main libérale et omnipotente de Dieu » ⁵⁸. Certes, il y a quelques pertes, mais à l'heure du bilan, elles sont négligeables. Celles de la Hollande et de la Zélande, estime Claudio Clemente, en dépit des dépenses importantes consenties, n'ont pas pesé bien lourd sur l'Espagne. Les sectateurs de Machiavel n'ont rien compris. Ils n'ont pas vu, en effet, que « les frais consentis en faveur de la piété sont en fait des gains et des bénéfiques » ⁵⁹ : il faut savoir dépenser pour gagner davantage. Le sacrifice est un placement. Investissons en Dieu. Après celle des juifs, l'expulsion des morisques a rapporté gros. Damian Fonseca signale avec une précision commerciale et politique que, « depuis l'expulsion de ces derniers, Dieu fertilise davantage l'Espagne, augmente sa production et le poids des cargaisons en provenance d'Amérique, accroît la richesse du trésor public et a permis aux troupes espagnoles de faire leur entrée à Larrache » ⁶⁰. La politique de Philippe III fut apparemment coûteuse, mais si d'aventure un esprit chagrin venait à pleurer l'or et l'argent dépensés au service de Dieu, Guadalajara y Javier rappelle que Dieu fit découvrir à ce monarque les Philippines et les Moluques ⁶¹. Toutefois ce fructueux négoce ne prospère que si on en connaît à fond les arcanes. C'est ce que Barbosa Homem rappelle en affirmant « qu'il faut savoir négocier avec Dieu » et, grâce à l'usage des vertus, « mettre Dieu en position de débiteur » ⁶². Non seulement la raison d'Etat machiavélienne est perverse, mais elle est inopérante. La véritable raison d'Etat catholique espagnole, qui utilise les moyens les plus abomina-

bles et ne recule devant aucune turpitude, est beaucoup plus efficace, puisqu'elle est bénie par le Dieu des antimachiavéliens. Le véritable calcul est dans la foi, dans la confiance que fait le monarque aux intercesseurs, les meilleurs de ses investisseurs. La raison d'Etat catholique est le plus sûr moyen de faire prospérer le fonds de commerce de l'Espagne. C'est pourquoi la providence est sans cesse sollicitée par des hommes à l'espère de miracles attendus et toujours marchandés. Ecoutons l'incantation d'Enriquez qui en appelle à ce Dieu en 1648, alors que la puissance espagnole appartient déjà au passé : « Courage, Espagnols, courage ! Bien que les hérétiques se lient avec les hérétiques, bien que certains catholiques soient leurs auxiliaires et qu'ils les aident, bien que des vassaux secouent le joug de la légitime obéissance à leurs princes, bien qu'aujourd'hui, presque partout en Europe, résonnent les armes contre la couronne catholique, toutes ces tentatives seront anéanties et nos campagnes militaires seront aussi heureuses que par le passé. Grâce au ciel, Dieu doit nous donner de nombreuses et glorieuses victoires... »⁶³.

On le voit, les antimachiavéliens espagnols ont construit un Dieu guerrier, intolérant et marchand dont l'amour est sans cesse mis à l'épreuve et à contribution. Des penseurs espagnols au xv^e siècle⁶⁴ se sont gaussés de ce Dieu, car ils ont compris que l'attente des miracles relevait d'une mentalité d'« hommes enchantés », plus poussés par la paresse et le sentiment de leur élection que par leur désir d'inscrire dans le monde une action laborieuse. Si les antimachiavéliens ont été si fervents dans l'adoration de leur Dieu, c'est qu'ils sentaient inconsciemment qu'ils appartenaient à un monde déjà obsolète que la modernité rattrapait. Ils demandaient à leur Dieu de figer le temps à l'heure des victoires passées pour en espérer de futures, mais les aiguilles de l'horloge n'obéissaient pas à leurs incantations. Le Dieu des antimachiavéliens est un Dieu factice destiné à disparaître. Comme toutes les idoles elle devait être abattue – très tardivement d'ailleurs – par le triomphe de la raison, et par l'Eglise elle-même qui refuse aujourd'hui cette construction humaine. Comme l'a écrit récemment Lamberto de Echeverria, le Dieu que l'on manipulait pour imposer une politique et exploiter les hommes est mort⁶⁵. Mais que de victimes à son crédit avant de mourir !

Notes

¹ Rappelons avec Charles Guignebert que « cette assurance que Iahvé assiste l'homme qui se dévoue à son service engendre, dans une partie de la population palestinienne, un fanatisme indomptable et contagieux, les occasions ne sont point rares où il envahit soudain le peuple tout entier. Dans tous les cas — j'entends quel que soit le succès de l'entreprise risquée à laquelle il participe —, le Juif qui a tout sacrifié au respect de la *Thora* peut être sûr d'une récompense céleste. Mais il est entendu que son abnégation n'est pas un placement, ni son sacrifice un calcul. Les *Pirké Abot* (1, 5) rapportent à Antigone, élève de Simon le Juste, la parole suivante : « Ne soyez pas comme les esclaves qui servent leurs maîtres à condition de recevoir une récompense, mais soyez comme des esclaves qui servent leurs maîtres sans s'attendre à recevoir une récompense, et que la crainte du ciel soit sur vous » (*Le Monde juif vers le temps de Jésus*, Paris, 1950, p. 105).

² Pedro DE RIBADENEIRA, *Tratado de la religión y virtudes que debe tener el príncipe cristiano para gobernar y conservar sus estados contra lo que Nicolás Maquiavelo y los políticos deste tiempo enseñan*, dans *Obras escogidas del Padre Ribadeneira*, BAC, Madrid, 1868, t. 60, p. 479. Alonso REMÓN, *Gobierno humano sacado de lo divino. Exemplos y sentencias sacados de la Sagrada Escritura*, Madrid, 1624, p. 36.

³ Est réputé athée non pas celui qui ne croit pas en Dieu, mais celui qui nie que l'humanité est conduite par l'intelligence divine.

⁴ RIBADENEIRA, *op. cit.*, p. 468.

⁵ *El maquiavelismo degollado por la christiana sabiduria de España y de Austria*, Madrid, 1637.

⁶ FRANCISCO DE HERRERA, *L'Hymne sur Lépante* publié et commenté par A. MOREL-FATIO, Paris, 1893.

⁷ M. HERRERO GARCÍA, *Ideas de los españoles del siglo XVII*, Madrid, 1866, p. 14 et suiv.

⁸ QUEVEDO, *Memorial por el patronato de Santiago*, dans *Obras completas*, t. 1, éd. AGUILAR, Madrid, 1969, p. 772.

⁹ Juan DE SALAZAR, *La política española*, Logroño, 1619. Voir notre article « Juan de Salazar lecteur de *La Monarchie espagnole* de T. Campanella dans *La Politique espagnole* », dans *Ethnopsychologie*, 1, mars 1973, p. 107 et suiv.

¹⁰ *Op. cit.*, Madrid, 1595.

¹¹ QUEVEDO, *Memorial por el patronato de Santiago*, *op. cit.*, p. 771.

¹² Gregorio LOPEZ MADERA, *Excelencias de la monarquía y reyno de España*, Madrid, 1625, p. 74.

¹³ *Tratado de la religión...*, *op. cit.*, p. 498.

¹⁴ *Ibid.*, p. 582.

¹⁵ *Ibid.*, p. 575.

¹⁶ Bibliothèque de la Pléiade, Paris, 1984, p. 519-520.

¹⁷ *Governador christiano*, Salamanque, 1612, p. 273.

¹⁸ FRANCISCO ENRIQUEZ, *Conservación de monarquías*, Madrid, 1648, p. 15.

¹⁹ *Ibid.*

²⁰ *Discurso de la iuridica y verdadera razón de Estado contra Maquiavelo y Bodino...*, Coimbre, 1626, p. 242.

²¹ Mexico, 1646, p. 23 v°.

²² *Ibid.*, p. 16.

²³ *Discurso...*, *op. cit.*, p. 239.

²⁴ Monaco, 1640. Nous utilisons l'édition de Madrid, 1958.

²⁵ *Ibid.*, t. 3, p. 107.

²⁶ *Diez lamentaciones del miserable estado de los ateistas de nuestros tiempos*, Bruxelles, 1611, Madrid, 1959, p. 220-221.

²⁷ Dans *Obras escogidas*, *op. cit.*, p. 233.

²⁸ *Verdadera razón de Estado*, *op. cit.*, p. 246.

²⁹ RIBADENEIRA, *Príncipe cristiano*, *op. cit.*, p. 478-479.

³⁰ F. ENRIQUEZ, *op. cit.*, p. 24.

³¹ *España defendida...*, dans *op. cit.*, p. 522.

³² Gracian de la MADRE DE DIOS, *op. cit.*, p. 237.

³³ M. DE GUADALAJARA Y XAVIER, *Memorable expulsión y justissimo destierro de los moriscos de España*, Pampelone, 1613, p. 80.

³⁴ J. YAÑEZ, *Memorias para la historia de Don Felipe III, rey de España*, Madrid, 1723, p. 273 et 297.

³⁵ M. DE GUADALAJARA Y XAVIER, *Memorable expulsión...*, *op. cit.*, p. 86 v°.

³⁶ RIBADENEIRA, *Tratado de la tribulación*, dans *Obras escogidas*, *op. cit.*, p. 369.

³⁷ *Tratado de la religión*, *ibid.*, p. 472.

³⁸ *Política de Dios y gobierno de Cristo*, dans *op. cit.*, p. 597.

³⁹ *De Legibus*, proemio.

⁴⁰ *Idea de un príncipe...*, *op. cit.*, t. 2, p. 164.

⁴¹ QUEVEDO, *Política de Dios*, *op. cit.*, p. 665.

⁴² RIBADENEIRA, *Cisma de Inglaterra*, dans *op. cit.*, p. 260.

⁴³ *Gobernador cristiano*, *op. cit.*, Al lector.

⁴⁴ CERVANTES, *Don Quichotte*, deuxième partie, chapitre I : « Au cours de la conversation [de Don Quichotte] avec le curé et le barbier, vint sur le tapis ce que l'on appelle la raison d'Etat et moyens de gouvernement. Chacun proposant une solution pour l'amélioration de la République, critiquant les abus, transformant une coutume, en rejetant une autre, ils devenaient de nouveaux Lycurgue ou de nouveaux Solon et ils renouvelèrent la République de telle manière qu'on aurait dit qu'ils l'avaient mise dans une forge et qu'il l'avaient retirée radicalement différente ».

⁴⁵ QUEVEDO, *Política de Dios*, *op. cit.*, p. 602.

⁴⁶ GRACIÁN, *El político Don Fernando el Católico*, dans *Obras completas*, éd. Aguilar, Madrid, 1960, p. 48.

⁴⁷ Diego TOVAR DE VALDERRAMA, *Instituciones políticas en dos libros divididas*, Madrid, 1645, p. 32.

⁴⁸ RIBADENEIRA, *Tratado de la religión...*, *op. cit.*, p. 512.

⁴⁹ *Conservación de monarquías*, *op. cit.*, p. 21.

⁵⁰ *Ibid.*, p. 23 et 20.

⁵¹ *El maquiavelismo degollado...*, *op. cit.*, p. 38.

⁵² RIBADENEIRA, *Tratado de la religión...*, *op. cit.*, p. 514-515 et MARIANA, *Del rey y de la institución real*, dans *Obras*, B.A.E., t. XXXI, vol. II, Madrid, 1950, livre III, chap. 2.

⁵³ *Cisma de Inglaterra*, dans *op. cit.*, p. 296 et *Tratado de la religión...*, *ibid.*, p. 472.

⁵⁴ *Ibid.*, p. 474 : *Que la razón enseña a los reyes la cuenta que deben tener de la religión.*

⁵⁵ *Conservación de monarquías*, *op. cit.*, p. 17 v°.

⁵⁶ MARQUEZ, *Governador cristiano*, *op. cit.*, p. 27.

⁵⁷ *El maquiavelismo degollado...*, *op. cit.*, p. 66 et suiv.

⁵⁸ *Ibid.*, p. 69 et 70.

⁵⁹ *Ibid.*, p. 142.

⁶⁰ *Justa expulsión de los moriscos de España*, Rome, 1612, p. 348.

⁶¹ *Memorable expulsión...*, *op. cit.*, p. 28 v°.

⁶² *Discursos de la iuridica y verdadera razón de estado*, *op. cit.*, p. 247-248. Sur la négociation avec Dieu et les qualités du négociateur, voir également Claudio CLEMENTE, *op. cit.*, p. 63.

⁶³ *Conservación de monarquías*, *op. cit.*, p. 44 v°.

⁶⁴ Voir en particulier Fadrique FURIÓ CERIOL, *Concejo y consejeros del príncipe*, Anvers, 1559 et Juan HUARTE DE SAN JUAN, *Examen de ingenios para las ciencias*, Baeza, 1575.

⁶⁵ *Dios : el gran misterio*, Cuadernos BAC, 22, Madrid, 1979, p. 11.

Les ambiguïtés du machiavélisme au XVIII^e siècle français

Roland MORTIER

A première vue, le siècle des Lumières est aussi celui du triomphe absolu de l'antimachiavélisme. Les « philosophes », hostiles à l'absolutisme et à l'esprit de conquête, soucieux de créer une morale politique détachée des machinations sordides des cabinets ministériels, méprisant l'esprit de caste des militaires, se devaient de dénoncer l'immoralité cynique des conseils donnés au *Prince* par l'ancien Secrétaire de la République florentine.

L'antimachiavélisme connaîtra, en 1740, un succès spectaculaire avec la publication à La Haye, par les soins de Voltaire, de l'*Antimachiavel* du prince-héritier de Prusse. La sortie du livre coïncidait pratiquement avec la mort du roi Frédéric-Guillaume, le « roi sergent » et donc avec l'accession au trône de Frédéric II. Pour la première fois un souverain régnant dénonçait avec force et passion la doctrine d'un penseur qu'il traitait de « coquin méprisable ». La publication avait été précédée de longs échanges épistolaires entre le grand écrivain et son royal élève. Frédéric avait, dès le début de 1739, fait part de son intention de réfuter l'illustre théoricien italien. Voltaire l'avait félicité et encouragé à produire ce qui allait devenir, selon lui, le « catéchisme des rois ». N'était-ce pas le prélude obligé à un règne qui se voulait exceptionnel, puisque placé sous l'égide de la philosophie moderne et de son plus illustre représentant ¹ ?

En fait, bien avant de rédiger son *Antimachiavel*, le jeune Frédéric songeait déjà à récupérer ce qu'il considérait comme propriétés légitimes de son futur royaume : la Prusse polonaise (en d'autres termes la Silésie) à l'Est, les duchés de Berg et de Juliers à l'Ouest. Ces projets à plus ou moins long terme lui paraissaient relever d'une élémentaire justice. On peut donc supposer que c'est avec une parfaite bonne conscience qu'il se préparait à combattre une doctrine jugée par lui cyniquement immorale.

En 1738 déjà, Frédéric reprochait à Voltaire d'avoir rangé Machiavel parmi les grands hommes de son *Siècle de Louis XIV*. Il parle en professeur de morale lorsqu'il écrit le 31 mars que « quiconque enseigne à manquer de parole, à opprimer, à

commettre des injustices, fût-il l'homme le plus distingué par ses talents, ne doit jamais occuper une place due uniquement aux vertus et aux talents louables ».

Voltaire y reconnaîtra la « colère vertueuse » d'une belle âme, indignée par une « politique infernale » qui ne convient qu'aux Borgia et à leurs pareils (20 mai 1738). La sincérité du prince lui paraît entière, et sans doute l'est-elle dans l'esprit d'un homme jeune encore, brimé par son père et bien décidé à régner selon les règles du droit et de la dignité.

Le plaisir éprouvé par Voltaire est d'autant plus grand que Frédéric se propose d'écraser dans son livre l'infâme César Borgia en l'opposant à l'honnête Henri IV. Faire de l'*Antimachiavel* une sorte de prolongement de la *Henriade*, rien ne pouvait le réjouir davantage. Il ne cessera donc, de 1738 à 1740, de prodiguer à son royal élève les encouragements et les conseils : il attire son attention sur les réfutations existantes, mais souvent introuvables. Mais Frédéric est requis par d'autres devoirs et le manuscrit n'avance que lentement. Petit à petit l'ensemble se constitue et Voltaire en est régulièrement tenu au courant. L'ouvrage est terminé au début de février 1740. Le ton en est grandiloquent et sermonneur à la fois. « J'ose, écrit l'auteur, prendre la défense de l'humanité contre un monstre qui veut la détruire ». Voltaire, bon juge en matière de style, aurait préféré « un peu moins d'injures » et qu'on s'en tint aux seules raisons. Mais Frédéric a les défauts de l'éloquence de son temps qui verse volontiers dans le discours creux et dans les poncifs obligés. Entraîné par sa propre rhétorique, il va dénoncer le désir d'une fausse gloire, l'esprit de conquête et mettre le bonheur du genre humain bien au-dessus des capacités militaires. Le biographe de Frédéric II, l'historien Gaxotte, n'y verra qu'une « homélie pesante, d'un verbalisme insupportable ». En son temps, l'ouvrage fut accueilli avec une faveur admirative, parfois avec enthousiasme. C'est ainsi que le bon abbé Castel de Saint-Pierre proposa de faire de son auteur l'arbitre des différends qui déchiraient l'Europe. Les « philosophes » attendaient d'un bon roi qu'il fasse régner la justice et la prospérité, qu'il mette fin aux guerres, génératrices de ruines et de misère, et surtout qu'il ne viole point sa parole. Sur tous ces points, ils étaient suivis par l'immense majorité de l'opinion². Frédéric pouvait donc croire, sans vanité d'auteur, que son *Antimachiavel* passerait à la postérité. Si tel fut le cas, ce fut, malheureusement pour lui, au titre de contradiction entre les illusions généreuses de la jeunesse et la pratique réelle du pouvoir, que Diderot devait fustiger impitoyablement dans un pamphlet de 1771 sur lequel nous reviendrons.

Quelques mois à peine après la sortie de l'ouvrage, Frédéric donnait l'ordre à ses troupes d'envahir la Silésie et demandait à Voltaire de désavouer l'ouvrage dans la forme qu'il lui avait donnée. Il lui écrit : « Ne m'affichez pas trop, car ce n'est pas me faire plaisir » et il fait état d'un « secret inviolable » qui n'existe que dans son imagination. Deux ans plus tard, il signera à Breslau avec les Impériaux un traité qui lui laisse la Silésie en échange de sa neutralité ultérieure. Ainsi, en pleine guerre, Frédéric abandonnait son allié français, fort mal en point à Prague. Cette fois, Voltaire le félicitera en des termes grinçants qui en disent long sur son désenchantement. Il ne sera plus question, sous sa plume, de l'*Antimachiavel* et les allusions ultérieures à Machiavel auront un caractère plus positif. En avril 1761, il évoque, dans une lettre au duc de La Vallière, la grossièreté des mœurs au xv^e et au xvi^e siècle et il leur oppose

l'exemple d'un Machiavel humaniste qui, à cette époque, « lisait Térence et faisait *La Mandragore* ». L'*Essai sur les Mœurs* contient plusieurs renvois à « l'excellent historien » qu'est Machiavel et rend hommage à l'auteur comique. Au chapitre cxxvii de l'*Essai*, il cite un passage du *Discours sur Tite-Live* qui attaque violemment la religion et les prêtres : il est clair qu'il l'approuve sur ce point, même s'il appelle Machiavel un peu plus loin « le docteur de ceux qui n'ont que de la politique ». Il ne reviendra qu'une seule fois sur Machiavel dans sa correspondance. C'est en octobre 1768, dans une lettre à François de Caire, où il constate avec amertume, à propos d'opérations navales désastreuses pour les Français que « Machiavel a raison de dire qu'il ne faut pas faire à demi les choses violentes ». A cette date, Voltaire est bien revenu de ses illusions sur la politique et sur la pratique de la guerre.

Dans une certaine mesure, l'évolution paradoxale de l'auteur de l'*Antimachiavel* va ranimer le débat philosophique sur Machiavel et sur *Le Prince*. Le premier partage de la Pologne (1772) accentuera encore le malaise sur les rapports entre morale et politique. Rousseau n'attendra pas 1772 pour s'insurger contre la réputation scandaleuse faite à Machiavel et pour dégager sa pensée d'une lecture jugée par lui maladroite et tendancieuse. Dans un passage central du *Contrat social* (1762), au Livre III (traitant des diverses formes de gouvernement), chapitre VI, *De La Monarchie*, il fait l'éloge de la clairvoyance de Machiavel, mais aussi de sa moralité : « En feignant de donner des leçons aux rois, il en a donné de grandes aux peuples. *Le Prince* de Machiavel est le livre des républicains ». Comme on avait reproché à Rousseau, à propos de ses deux *Discours*, un goût immodéré pour le paradoxe, il va s'en expliquer en note : « Machiavel était un honnête homme et un bon citoyen ; mais attaché à la maison de Médicis, il était forcé, dans l'oppression de sa patrie, de déguiser son amour de la liberté ». Il appuie son explication d'une preuve qu'il juge pertinente : « le choix seul de son exécration héros — César Borgia — manifeste assez son intention secrète ». D'ailleurs, la discordance entre *Le Prince* et ses autres ouvrages — le *Discours sur la première décade de Tite-Live* et les *Histoires florentines* — était si évidente qu'il faut en conclure, selon Rousseau, que « ce profond politique n'a eu jusqu'ici que des lecteurs superficiels ou corrompus ». Superficiels s'ils se sont laissé piéger par un discours à double entente ; corrompus s'ils n'étaient que trop heureux de s'en tenir à la lettre pour justifier leurs turpitudes. Machiavel est cité ailleurs encore par Rousseau, et toujours très favorablement. Dans le vaste concert des antimachiavélistes du XVIII^e siècle, Jean-Jacques apparaît comme un des rares admirateurs inconditionnels du grand penseur florentin.

Diderot reste plus proche de la position traditionnelle. La première allusion directe à Machiavel apparaît dans l'*Apologie de l'abbé Galiani* (1770), où elle est attribuée au plus acharné des critiques de l'économiste napolitain, l'abbé Morellet. Voulant réfuter Morellet, Diderot résume ses propos et sa réaction : « et voilà l'abbé [Morellet] ... qui monte sur ses deux ergots, se hisse, lève ses bras aux cieus, s'échauffe, crie à tête perdue au *machiavéliste*, au fauteur du despotisme, à l'ennemi de la liberté... il voit l'abbé Galiani, la plume à la main, ajoutant un nouveau chapitre au *politique florentin* »³. Un peu plus loin, Diderot déclare ne pas comprendre pourquoi Morellet, qui partage sur bien des points les vues de Galiani, serait « lui, l'abbé Morellet, un bon citoyen » et son adversaire « un perfide, un flatteur, un

machiavéliste, un traître ». Sans doute Diderot récuse-t-il ici le jugement de Morellet, mais il ne conteste nullement le sens extrêmement péjoratif que celui-ci donne à l'épithète *machiavéliste* et il ne prend nullement la défense du « politique florentin » associé à des comportements aussi condamnables.

Un an plus tard, dans sa *Lettre sur l'Examen de l'Essai sur les préjugés, ou Principes de politique des Souverains* (1771), véritable pamphlet *ad hominem* contre Frédéric II, le nom de Machiavel reparait sous la plume de Diderot. D'abord à l'article 63 : « Méfiez-vous d'un souverain qui sait par cœur Aristote, Tacite, Machiavel et Montesquieu », mais aucune de ces références n'est coupable en soi ; seul leur usage par le roi de Prusse est blâmable. En revanche, les articles 172 et 173 ne laissent aucun doute sur la mauvaise opinion qu'à cette date encore Diderot se fait de l'auteur du *Prince* :

- Article 172. « Machiavel dit : *Le secret de l'empire*. Tacite, beaucoup plus sage, et nommant les choses par leur vrai nom, dit : *Le forfait de l'empire* ».
- Article 173. « Le véritable athéisme, l'athéisme pratique, n'est guère que sur le trône ; il n'y a rien de sacré ; il n'y a ni lois divines, ni lois humaines pour la plupart des souverains ; presque tous pensent que celui qui craindrait Dieu ne serait pas longtemps craint de ses sujets, et que celui qui respecterait la justice serait bientôt méprisé de ses voisins. Voilà un de ces cas où *le scélérat Machiavel* dit : *Dominationis arcana*, secrets de domination, et où l'honnête Tacite dit : *Dominationis flagitia*, forfaits de domination » ⁴.

Il faut cependant s'interroger sur le caractère définitif de cette opinion très négative, puisque dans son ultime ouvrage, publié en 1778, *l'Essai sur les règnes de Claude et de Néron*, Diderot interprète soudain *Le Prince* comme une œuvre satirique de dénonciation ⁵ :

- Article 90 : « Je trouve le caractère de la satire plus marqué dans la *Consolation à Polybe* que dans *Le Prince* de Machiavel ».

Diderot se serait-il rallié *in extremis* à la lecture de Rousseau ? L'allusion est trop brève pour en tirer une telle conclusion.

La détestation du cynique Machiavel reste donc bien l'attitude dominante du XVIII^e siècle, même après Rousseau. Le discours « machiavélien » n'est pas remis en situation dans son contexte historique et sa fonction démystifiante n'est pas comprise. Il traîne toujours une réputation scandaleuse, associée à la mauvaise foi, la perfidie, le mensonge.

Vers la fin du siècle cependant, avec la politisation de la vie publique entraînée par la Révolution française, la référence à Machiavel va se faire plus complexe et plus directe. Je m'en tiendrai ici à deux cas qui me paraissent exemplaires d'une nouvelle lecture de Machiavel à cette époque.

La première de ces lectures est le fait d'un penseur oublié auquel j'ai tenté de rendre une justice tardive dans ma récente biographie du révolutionnaire Anacharsis Cloots ⁶. En 1785 déjà, dans ses *Vœux d'un Gallophile*, on le voit qui traite de la réalité politique en termes « machiavéliens ». C'est que ses lectures l'ont amené à regarder la politique internationale comme un jeu de rapports de forces ou, selon son

expression, comme une machine agissant sous la pression de puissants ressorts. Dans ce contexte, vertu et crimes sont des notions vides de sens, qui doivent s'effacer « quand l'intérêt de l'Etat parle ». Les sentiments personnels des rois et des princes ne comptent plus devant la priorité du salut national. Le futur « ambassadeur du genre humain » serait-il donc un cynique ? Nullement, mais il estime que le bien général doit l'emporter sur les sentiments et les intérêts des individus ou des coteries. C'est la leçon qu'il a tirée de la lecture de Machiavel, tout en rejetant l'abominable « machiavélisme politique »⁷. Il y a retrouvé la grande maxime des Romains : *Salus patrie suprema lex*. D'où il découle que « les vertus sociales sont des crimes pendables en politique ». Cloots estime d'ailleurs qu'une conception aussi positive et pragmatique favoriserait la paix en éliminant les redoutables facteurs émotifs et irrationnels comme les passions et les haines nationales.

Ce ne sont là, en 1785, que des vues de l'esprit, mais Cloots va bientôt se trouver confronté à la douloureuse application de ses idées dans des cas bien précis. Adeptes enthousiastes des principes de la Révolution, apologistes des Droits de l'Homme et du Citoyen, il se présente le 19 juin devant la Constituante à la tête d'une délégation du *Genre humain*. Il rêve d'une *République universelle* où les hommes du monde entier vivront libérés de la tyrannie et des contraintes léguées par un passé haïssable. Il a déjà, à cette date, publié un certain nombre d'ouvrages touchant à la religion, à l'histoire, au commerce et aux Juifs. Ceux-ci l'ont amené à polémiquer contre l'auteur du *Monde primitif*, le directeur de l'influent *Musée*, le protestant Court de Gébelin, qui lui avait rétorqué : « le Juif est plus agioteur que commerçant, plus usurier que trafiquant »⁸. Dans sa réponse, Cloots critique la politique répressive des rois d'Espagne et de France et s'en prend avec force à l'erreur « politique autant que morale » que fut la révocation de l'Edit de Nantes : « Si Louis avait reçu une meilleure éducation et que le flambeau de l'histoire eût éclairé son esprit ; s'il avait seulement *médité Machiavel*, il n'aurait pas commis le plus grand trait de machiavélisme qui déshonore son règne, qui appauvrit son royaume, et qui enrichit ses ennemis ». On le voit, la remarque de Cloots dissocie nettement un penseur qu'il admire de certaines pratiques qu'on lui attribue abusivement.

La réalité contemporaine va bientôt lui poser des problèmes plus immédiats. La première occasion d'un tel conflit intérieur lui sera posée par la proposition de suppression de l'esclavage dans les colonies françaises, exigée par Brissot et par les sympathisants de la Société des Amis des Noirs. Cloots se trouvera amené à tolérer des écarts par rapport à ses principes universalistes, non parce que la fin justifierait à ses yeux les moyens, mais parce que l'application stricte de ces principes mettrait la Révolution en danger et ferait le jeu de ses ennemis. Libérer les esclaves serait s'aliéner les colons et les pousser à demander l'appui politique et militaire des Anglais, à l'affût d'une telle aubaine. L'amour de la liberté a ses fureurs et ses œillères. Aussi est-il dur de soutenir un point de vue impopulaire : « J'ai manqué d'être lapidé pour la traite des noirs ». Il n'a pourtant défendu en cette affaire que l'intérêt *hic et nunc* de la France, puisque la raison d'Etat est l'unique garantie de la durée des institutions, comme l'a bien vu « le *profond Machiavel* ».

Dans d'autres cas, la lecture de Machiavel apprendra au penseur à dissimuler l'audace de ses vues, tant il serait dangereux pour lui d'avoir raison trop tôt et de

heurter de front l'opinion dominante ⁹. Cloots ne cesse d'avouer sa dette envers l'auteur du *Prince*, qu'il tient pour un guide dans l'action politique. Il voit en lui, comme Rousseau, un authentique républicain épris de liberté, qui place le salut de l'Etat, c'est-à-dire le bien collectif, au-dessus de toutes autres considérations. Ce qu'il appelle avec une certaine candeur son machiavélisme personnel ne lui sera pas d'un grand secours dans sa carrière politique. Poursuivi par la haine de Robespierre, il confessera avoir toujours été un *naïf* et il le restera lorsque, condamné à mort par le Tribunal révolutionnaire, il fera appel au genre humain pour le délivrer de sa prison et pour châtier ses ennemis.

En face de Cloots, son contemporain le marquis de Sade trouvera, pour des raisons très différentes et qui auraient scandalisé l'ambassadeur du genre humain, un garant et un inspirateur dans l'illustre auteur du *Prince*. Au chapitre xi de *La nouvelle Justine* (1799) intitulé *l'Histoire de Jérôme*, un moine criminel relate sa vie agitée et les atrocités qui l'ont marquée. Il en est une qui surpasse les autres en fourberie et en cruauté. Après avoir sodomisé le jeune Imbert, Jérôme convoque un officier de justice devant lequel il l'accuse d'un crime qu'il vient de perpétrer, après quoi il supprimera sa complice Hélène en lui infligeant les pires supplices. Il s'en justifie dans les termes suivants : « Hélène n'était pas sûre ; elle bavardait. Je suivis *le système de Machiavel* : « Ou il ne faut jamais de complices, dit *ce grand homme*, ou il faut les égorger, après s'en être servi » ¹⁰. Au chapitre xv, c'est au tour de Justine de dire à Verneuil : « Ce qu'un criminel fait de plus sage est d'anéantir ses complices ; et de toutes les horreurs où il se livre, celle-là, sans doute, est la plus concevable » ¹¹. Une note de Michel Delon renvoie à ce propos au *Discours sur Tite-Live*, I, ch. IX.

Mais Sade va bien plus loin encore dans l'horreur quand il se fait l'avocat du despotisme absolu et de la légitimité du crime en se servant comme porte-parole du prince Henri de Prusse présenté en sodomite doublé de coprophage qui se complaît dans les crimes les plus crapuleux : « Je suis immoral par système, et non par tempérament... Mon ami, tu me parais assez riche, assez bien organisé pour que je te révèle sur cela *les mystères du machiavélisme*. Souviens-toi que la nature même a voulu que le peuple ne fût, dans les mains du monarque, que la machine de son autorité ; qu'il n'est bon qu'à cela ; qu'il n'est faible et bête que pour cela ; et que tout prince qui ne l'enchaîne et ne l'humilie pas, pèche décidément contre les intentions de la nature ».

On trouvera des propos similaires dans *l'Histoire de Juliette*, où ils sont attribués à Saint-Fond, ministre du roi de France : « *Nourri des principes de Machiavel*, je voudrais que la distance des rois aux peuples fût comme celle de l'astre des cieux à la fourmi, qu'il ne fallût qu'un geste à un souverain pour faire ruisseler le sang autour de son trône » ¹². Dans le même roman, le même Saint-Fond déclare sur le même sujet : « *pénétré des principes de Machiavel*, je suis infiniment persuadé que *les individus ne sont rien en politique*. Machines secondaires du gouvernement, les hommes doivent travailler à la prospérité de ce gouvernement ». Comme l'écrit Catherine Cusset dans son article « Sade, Machiavel et Néron. De la théorie politique à l'imaginaire libertin » ¹³, il est clair que Sade détourne la pensée de Machiavel dans le sens de sa propre philosophie, fondée sur la violence, la cruauté et le renversement des valeurs.

Avec Sade, l'exploitation de Machiavel et du *Prince* atteint un sommet indépassable. On ne peut, à cet égard, qu'entériner le jugement du grand écrivain mexicain Octavio Paz lorsqu'il écrivait dans son livre *Un au-delà érotique : le marquis de Sade*¹⁴ : « Sade est un cas. Tout en lui est immense et unique, même les répétitions. D'où la fascination qu'il exerce... Son œuvre est une *curiosité* morale, intellectuelle, psychologique et historique... Sa raison ne nous libère que pour nous claquemurer dans des cachots aussi horribles que ceux des moralistes, des pédagogues et des tyrans. Et tout aussi fastidieux. Il est scandaleux de constater que des esprits généreux, épris de liberté, comme Buñuel ou Breton, ont fermé les yeux, pour ainsi dire, sur cet aspect de sa pensée. Sade n'exalte la liberté que pour mieux asservir les autres ». Le XIX^e siècle, plus hypocrite, se servira abondamment de Sade et de ses outrances tout en évitant soigneusement de se réclamer de lui et de son *machiavélisme*.

Notes

¹ Sur la relation, longue et fluctuante, entre Voltaire et Frédéric II, on se reportera à l'excellent ouvrage de Christiane MERVAUD, *Voltaire et Frédéric II : une dramaturgie des lumières. 1736-1778*, Oxford, Voltaire Foundation, SVEC 234, 1985.

² En 1761, dans son roman satirico-grivois *Le Colporteur*, François-Antoine Chevrier évoque les noms de « deux politiques italiens » : le premier n'est autre que Machiavel (le second étant le Vénitien Paolo Sarpi). Chevrier est très sévère à l'endroit de l'auteur du *Prince* : son nom est devenu « une tache flétrissante » ; il a abusé de ses talents « pour dégrader l'humanité » et est devenu ainsi « le précepteur des tyrans ». Son livre est « l'école du crime et de la barbarie ». Pour plaire « à un monstre qui a déshonoré la tiare » [Alexandre VI Borgia], il semble avoir voulu « tremper sa plume dans le sang ». Chevrier s'indigne que de grands hommes [Voltaire ?] aient pu estimer ce livre. Aussi conseille-t-il à ceux qui l'auraient lu, de prendre « le contrepoison dans l'*Antimachiavel* publié par le roi de Prusse. Cet ouvrage est celui du siècle qui fait le plus honneur aux rois, à l'humanité et à la vertu » (dans *Romans libertins du XVIII^e siècle*, éd. R. TROUSSON, coll. Bouquins, Laffont, Paris, 1993, p. 857). Le cynique auteur du *Colporteur* avait peut-être de bonnes raisons de ménager le puissant roi de Prusse.

³ Ed. Bouquins, III, p. 152.

⁴ *Ibid.*, p. 188.

⁵ Ed. Bouquins, I, p. 1216.

⁶ Paris, Stock, 1995.

⁷ R. MORTIER, *Cloots, op. cit.*, p. 96.

⁸ *Ibid.*, p. 72.

⁹ *Ibid.*, p. 251.

¹⁰ Ed. Pléiade, II, p. 796.

¹¹ *Ibid.*, p. 915.

¹² CLP, p. 305.

¹³ Dans *Dix-huitième siècle*, n° 22, 1990, p. 401-406.

¹⁴ Paris, Gallimard, 1993, p. 92-93.

La critique de Machiavel dans les *Discorsi sopra Tacito* (1594) d'Ammirato

Michel SENELLART

Dans l'histoire de l'antimachiavélisme au xvi^e siècle, telle que l'ont retracée les études de Ch. Benoist ¹, A. Sorrentino ² et A. Panella ³, aucune place n'est faite aux *Discorsi sopra Tacito* de Scipione Ammirato, parus à Florence en 1594. On ne retient de ce livre que l'analyse de la *ragion di stato*, définie par Ammirato, selon une formule célèbre sans cesse discutée jusqu'à la fin du xvii^e siècle ⁴, comme « contravention à la loi ordinaire en vue de l'intérêt public » ⁵. Encore Meinecke, dans son ouvrage classique sur *L'idée de la raison d'Etat dans l'histoire des Temps Modernes* ⁶, ne l'évoque-t-il qu'allusivement ⁷, réduisant la pensée de son auteur au seul précepte qu'il donne aux princes « de se contenter de leurs frontières » ⁸. Ammirato, ainsi, n'aurait d'autre titre à figurer dans la galerie des publicistes, généralement qualifiés de médiocres ⁹, qui engagèrent la lutte contre Machiavel — ou ce que symbolisait son nom — que d'avoir, le premier, avec plus de rigueur que Botero ¹⁰, fixé le critère d'une « bonne raison d'Etat », face aux maximes, impies et scandaleuses, de la raison d'Etat machiavélique ¹¹. Sa seule originalité serait d'avoir recentré le débat autour du concept clair de « dérogation » et de l'avoir ramené à la dialectique sommaire, mais idéologiquement efficace, des deux raisons d'Etat. Cette appréciation, si elle demeure assez commune, n'est plus acceptable aujourd'hui. Un certain nombre de travaux, tout d'abord, ont mis en évidence, ces dernières décennies, le rôle novateur joué par Ammirato dans la formation du « tacitisme » ¹², ce vaste courant littéraire et doctrinal qui prend naissance dans le dernier tiers du xvi^e siècle et qu'il serait faux de réduire à une simple variante, mitigée ou masquée, du machiavélisme. Le « tacitisme », au sein duquel se croisent des tendances très diverses, se caractérise dans le contexte politique de la Renaissance par un ensemble de traits qui, s'ils recourent parfois des thèmes machiavéliens, possèdent leur cohérence propre ¹³. C'est cette *fonction* qu'il faut prendre en compte pour situer ses représentants par rapport aux stratégies du « machiavélisme ». L'œuvre d'Ammirato, ensuite, a fait l'objet d'une importante réévaluation depuis trente ans, grâce aux travaux de R. de Mattei, qui a consacré tout un livre à sa pensée politique ¹⁴, d'Eric Cochrane, qui n'a pas craint, fût-ce sur un mode ironique, d'intituler la deuxième

partie de son ouvrage *Florence in the Forgotten Centuries, 1527-1800*¹⁵ : « *How Scipione Ammirato solved just about all the problems of his age* »¹⁶, de Mario Proto, qui a montré avec vigueur comment sa démarche s'inscrivait dans la perspective d'une science de l'Etat¹⁷. Ces études ont fait apparaître l'intérêt, la finesse et la complexité d'un auteur en qui Toffanin ne voyait encore qu'un pédant un peu vantard¹⁸. Elles ont surtout permis de mettre en évidence sa position singulière par rapport au conflit autour du machiavélisme. Rappelant, avec de Mattei, qu'« une histoire des réactions critiques à l'œuvre de Machiavel ne coïncide pas nécessairement avec une histoire de l'antimachiavélisme »¹⁹, Mario Proto souligne combien il est difficile de situer Ammirato dans cette querelle²⁰. Non parce qu'il suivrait une ligne fluctuante, circulant d'un camp à l'autre sous une rhétorique spéceuse, mais parce qu'il se tient, pour l'essentiel, à l'écart de la ligne de front, choisissant d'attaquer Machiavel sur le terrain de l'histoire, où celui-ci avait entrepris de poser les fondements d'un nouvel art politique. Les *Discorsi sopra Tacito*, toutefois, sont bien un Antimachiavel, l'un des premiers en Italie, mais qui, loin de reproduire les clichés du genre, s'appuient sur une lecture attentive du texte machiavélien avec lequel ils disputent dans un esprit de joute érudite. C'est pourquoi de Mattei, opposant le ton d'Ammirato aux apostrophes violentes et aux simplifications lapidaires de la propagande antimachiavélienne, voyait dans ses *Discours* « l'antimachiavélisme le plus responsable de la fin du xvi^e siècle »²¹.

Cet éloge n'est-il pas excessif ? Ne risque-t-il pas, surtout, de se retourner contre lui-même ? Un antimachiavélisme si responsable, en effet, s'expose au soupçon de n'être rien d'autre qu'un machiavélisme intellectuellement scrupuleux. Ammirato n'est-il pas si honnête dans sa critique de Machiavel que parce qu'il partage, secrètement, ses conceptions essentielles²² ? L'oubli des *Discorsi* par les historiens de l'antimachiavélisme, dès lors, procéderait moins d'une méconnaissance que d'une juste appréciation : c'est à la postérité machiavélienne qu'appartiendrait Ammirato. Je ne pense pas, toutefois, qu'une telle objection soit fondée. La démarche d'Ammirato échappe aux antithèses sommaires. Elle s'inscrit dans un certain jeu par rapport au corpus machiavélien, qui lui permet de le combattre sans le condamner globalement. Ce jeu, cependant, obéit à une stratégie. C'est pourquoi j'essaierai de montrer que la critique érudite, chez Ammirato, articule un projet systématique. Il ne s'agit pas pour lui de polémiquer avec Machiavel au hasard des rencontres, mais d'engager, selon l'esprit de la Contre-réforme, une véritable offensive contre l'idée d'une politique affranchie des valeurs chrétiennes.

Trois questions se posent alors. Dans quelle mesure, tout d'abord, cette stratégie — livrer bataille sur le terrain de l'adversaire — lui permet-elle de s'en distinguer réellement ? On peut, bien entendu, relever un certain nombre de convergences entre les deux auteurs et conclure au machiavélisme voilé d'Ammirato. Ce type d'approche comparative n'étant acceptable ni par son présupposé, qui postule une essence machiavélienne du réalisme politique, ni par sa méthode, qui ne tient pas compte de la logique discursive des énoncés, je laisserai cette question de côté. Dans quelle mesure, ensuite, cette double ligne d'attaque — critique historique, contre-offensive doctrinale — présente-t-elle une véritable unité ? N'entraîne-t-elle pas, à son tour, une utilisation de l'histoire à des fins idéologiques, tombant ainsi sous les coups de ses

propres armes ? Nous verrons que le souci historique l'emporte, chez Ammirato, sur la rigueur dogmatique sans que cela porte atteinte à la cohérence de sa démarche, celle-ci tirant son principe non d'une pure architectonique conceptuelle, mais de l'évaluation des rapports de force qui déterminent le présent. La troisième question, enfin, est étroitement liée au contexte culturel dans lequel ont été composés les *Discorsi* : dans quelle mesure cet ouvrage, rédigé, lu, discuté dans la proximité non du pouvoir, mais des milieux académiques florentins, vise-t-il une fin réellement politique ? Ne procède-t-il pas plutôt d'une attitude en retrait, contemplative et détachée, ne considérant plus la politique, à la manière de Machiavel, comme l'enjeu de luttes discursives, mais comme un simple objet d'exercice intellectuel ? Telle est l'opinion de Cochrane ²³ et de Schellhase ²⁴, pour qui Ammirato, avec ses *Discorsi*, aurait donné congé à la vieille passion florentine pour la politique, lui substituant le plaisir de la pure controverse érudite. L'obsession du péril turc, cependant, qui traverse toute l'œuvre d'Ammirato et conditionne son éthique de l'intérêt public et de la discipline sociale ne semble pas conforter tout à fait ce jugement.

Né à Lecce en 1531, d'une famille d'origine toscane ²⁵, Ammirato avait d'abord entrepris des études de droit à Naples. Peu attiré par cette discipline, à laquelle il préférait les agréments de la vie littéraire, il se tourna, après plusieurs années d'une existence oisive et flottante, vers la généalogie et l'histoire, s'initiant à la patiente recherche d'archives. Sa compétence et sa rigueur scrupuleuse en ces matières, illustrées par un récit savoureux de Boccalini ²⁶, lui valut la protection de Cosme de Médicis, qui lui commanda une histoire de la Toscane. Il vécut à Florence de 1569 à sa mort en 1600, se consacrant, parallèlement à ses fonctions d'historiographe, à des recherches généalogiques sur les noblesses napolitaine et toscane et à des travaux littéraires, dans le cadre de l'Académie des Alterati ²⁷ dont il était un membre assidu. Ces brèves indications ne sont pas anecdotiques. Elles permettent de situer les *Discorsi sopra Tacito* dans une trajectoire individuelle, un style de travail intellectuel et un contexte culturel. Passage de la science du droit, tôt abandonnée, à la pratique de l'histoire, goût des faits bien établis par la confrontation des sources, usage critique de l'érudition contre les « falsificateurs de diplômes et de parchemins » ²⁸, tous ces éléments expliquent en partie la conception des *Discorsi*. Mais ce sont surtout l'atmosphère, les thèmes de réflexion, les formes de dispute de l'Académie des Alterati qui permettent de comprendre leur genèse.

Créée quelques mois avant l'arrivée d'Ammirato à Florence, concurrente de la très officielle Accademia Fiorentina ²⁹, cette académie organisait des séances régulières mêlant le divertissement aux débats sérieux sur des questions littéraires, philosophiques ou politiques. Son activité se trouva, tout d'un coup, bousculée par un événement considérable : le tumulte provoqué, en 1579, par la publication du livre de l'helléniste calviniste Henri Estienne sur *La précellence du langage françois*, dans lequel, proclamant la supériorité de ce dernier sur toutes les autres langues, il appelait à le purger de ses italianismes. Ce manifeste intervenait dans le débat politico-linguistique opposant les membres français et florentins de l'Académie du Louvre, fondée par Henri III en 1576 ³⁰, chacun défendant l'excellence de sa propre langue. Querelle éminemment politique : quelque temps auparavant, Estienne, dans

ses *Dialogues du nouveau langage*, avait déjà stigmatisé les mœurs de la cour royale et l'influence qu'y exerçaient les Italiens³¹. Tacite était au centre de son argumentation. Voulant démontrer que le français l'emportait en *gravitas* sur l'italien, il comparait la traduction de deux chapitres des *Histoires* de Tacite par Blaise de Vigenère³², lui-même membre de l'Académie, à celle publiée par le Florentin Giorgio Dati en 1563. On pouvait voir, selon lui, « combien est viril le son [des] paroles françoises, et (...) mol celuy des italiennes à comparaison »³³, mais aussi combien la brièveté des premières s'approchait de celle de Tacite³⁴. Vigenère, en effet, avait utilisé neuf mots de moins que Giorgio Dati (1563) pour traduire le passage³⁵. Les Florentins se devaient de relever le défi. Ce furent les Alterati qui organisèrent la riposte. L'un des leurs, Leonardo Salviati, réédita tout d'abord la traduction de Dati, en 1582, assortie d'un discours préliminaire³⁶. Salviati, cependant, champion d'une éloquence emphatique et prolixe³⁷, n'était guère en mesure de défendre, contre Vigenère, la cause de la *brevitas* italienne. Ce rôle revint à Bernardo Davanzati, qui avait entrepris, quelques années plus tôt, de traduire les *Annales*. En juillet 1583, il présenta sa traduction du premier livre³⁸ à l'Académie des Alterati. La preuve était faite qu'on pouvait traduire Tacite en italien avec 37 000 lettres de moins qu'en français³⁹. C'est à cette même époque qu'Ammirato commença à rédiger ses *Discorsi*. Il en lut quelques chapitres devant les Alterati en juin 1591 et il est vraisemblable que son texte circula sous forme manuscrite, dans l'Académie, avant sa publication en 1594.

Nés d'une querelle philologique, lourde d'implications politiques, entre les académies parisienne et florentine, reproduisant la forme des joutes oratoires pratiquées par les Alterati (thèse, antithèse, débat général et conclusion), liés également aux controverses qui opposaient, parmi eux, les nostalgiques de la république (Salviati, Davanzati) aux partisans des Médicis, les *Discorsi* constituent le premier véritable commentaire historico-politique de Tacite. Ils n'avaient été précédés, sur cette voie, que par les *Observations* de Charles Paschal sur les quatre premiers livres des *Annales*⁴⁰ et les *Commentarii ad politicam et aulicam rationem praecipue spectantes* d'Annibale Scotto⁴¹, mais ces deux ouvrages, tous deux écrits en latin, ne présentent pas la même originalité, le premier se contentant d'extraire des maximes générales du texte de Tacite⁴², sans y mêler de réflexions propres, et le second ne faisant que le commenter pas à pas. Les *Discorsi* d'Ammirato, en revanche, sont écrits en italien, à la manière concise, nerveuse, parfois obscure de Tacite (« peut-être, demandait Amelot de la Houssaie, a-t-il affecté ce défaut pour ressembler mieux à son auteur »⁴³). Davanzati avait réitalianisé Tacite. Il s'agissait désormais de l'actualiser, en commentant, non pas les écrits de Tacite, mais l'histoire présente à travers la grille d'analyse qu'ils offraient. C'est pourquoi les *Discorsi*, qui articulent les exemples tacitiens aux questions du présent, mettent en œuvre un genre tout à fait nouveau, celui du commentaire historico-politique. A la différence du commentaire critique, pratiqué par les grammairiens, ce type de commentaire ne vise pas à rétablir la signification authentique d'un texte ancien⁴⁴. Mais il ne vise pas non plus, à la différence du simple commentaire politique, à extraire des *gnomae* ou axiomes politiques généraux, formant le canon d'une prudence intemporelle. Son but est de déchiffrer, dans la trame des événements actuels, les signes d'une expérience

déjà vécue et réfléchi. L'objet du commentaire historico-politique, ainsi, n'est ni philologique, ni abstraitement doctrinal, mais essentiellement pratique. C'est la raison pour laquelle Ammirato, qui avait conscience d'innover, peut être considéré comme l'inventeur du « tacitisme »⁴⁵. Ses *Discorsi* connurent une grande diffusion. Plusieurs fois réédités⁴⁶, ils furent traduits en latin à Francfort (Helenopolis) en 1609⁴⁷ — édition qui assura leur pénétration en Allemagne, où ils exercèrent une influence assez considérable⁴⁸ — et en français, tout d'abord par Jean Baudouin, en 1618⁴⁹, puis, l'année suivante, sans nom d'auteur, par Laurent Melliet, qui en donna une nouvelle édition très remaniée en 1628⁵⁰. Naudé les mentionne allusivement, quoiqu'avec éloge, dans sa *Bibliographie politique*⁵¹, mais leur emprunte plus qu'il ne l'avoue dans ses *Considérations politiques sur les coups d'Etat*⁵². Louis Machon les cite plusieurs fois dans son *Apologie pour Machiavelle*, à partir de la traduction de Baudouin⁵³. L'un des principaux représentants du tacitisme français, Amelot de la Houssaie, examinant les « divers auteurs modernes qui ont traduit ou commenté les œuvres de Tacite », écrit à la fin du siècle : « Je n'ai pas laissé de trouver beaucoup de bon sens dans ses raisonnements, et même beaucoup de droiture dans ses maximes. (...) En un mot, son commentaire est assurément un des meilleurs que nous ayons sur Tacite »⁵⁴.

Premier commentaire historico-politique de Tacite et, à ce titre, manuel fondateur du « tacitisme », les *Discorsi* d'Ammirato sont également l'un des premiers Antimachiavel italiens du XVI^e siècle. C'est en 1593-1594, en effet, selon les termes de R. de Mattei, qu'après une « phase d'invectives sporadiques et non documentées contre Machiavel » (Botero, Possevino), se déclencha une « attaque érudite sérieuse », avec Bozio tout d'abord⁵⁵, puis Ammirato⁵⁶. Mais alors que les écrits de Bozio, théoricien de l'ordre ecclésiastique⁵⁷, répondaient à des instructions supérieures, les *Discorsi* d'Ammirato sont une œuvre libre et personnelle. Ils s'inscrivent dans une stratégie antimachiavélienne dont le simple énoncé des titres des écrits d'Ammirato montre le caractère global et systématique. Aux quatre grands livres de Machiavel, *le Prince*, les *Discours sur la première décade de Tite-Live*, *l'Art de la guerre* et les *Histoires florentines*, correspond en effet, sous une forme plus ou moins aboutie, l'exact symétrique chez Ammirato. Outre ses *Discours sur Tacite*, au nombre de 142 comme les *Discours* de Machiavel, il écrivit une monumentale histoire de Florence⁵⁸, dont seule une partie parut avant sa mort, en 1600. Il avait entrepris en 1598 la rédaction d'un traité *Del Principe*, resté inachevé⁵⁹, et de nombreux opuscules, en dehors des multiples *Discours* consacrés à la guerre, témoignent de son intérêt pour l'art militaire⁶⁰. Il est donc incontestable qu'Ammirato a pensé l'architecture de son œuvre sur le modèle de celle de Machiavel — comme une *réplique*, au double sens du mot : copie, reproduction, simulacre, mais aussi réponse, riposte, objection. Double rapport, mimétique et critique, qui marque une position singulière dans le champ de l'antimachiavélisme, dont il faut essayer de découvrir le ressort.

Trois remarques tout d'abord, avant d'analyser plus attentivement les *Discorsi*. *Primo*, seuls les *Discours* de Machiavel sont cités et discutés par Ammirato dans son commentaire de Tacite. Première singularité de son offensive théorique : elle ne se détermine pas à partir du *Prince*, objet de l'indignation générale, preuve sans doute

que le problème-Machiavel, aux yeux d'Ammirato, n'est pas une affaire de scandale. *Secundo*, on connaît, par un texte posthume, le jugement assez élogieux, même s'il n'est pas dépourvu de pointes, porté par Ammirato sur Machiavel, « *uomo di meraviglioso ingegno* ». « Outre l'histoire de sa patrie, il écrivit les *Discorsi*, extrêmement dignes de louanges, les livres *De l'art de la guerre*, par lesquels il s'efforce de restaurer les institutions de l'antique discipline, le *Prince*, qui lui valut un grand blâme, ayant enseigné des manières d'agir tyranniques »⁶¹. Deuxième singularité de l'attitude d'Ammirato : elle ne procède pas d'une diabolisation de Machiavel — à la différence de Bozio, par exemple, qui s'emportait *contra pestilentia Machiavelli scripta*⁶² —, mais d'une appréciation pondérée de l'importance de son œuvre. *Tertio*, ce même texte met en évidence le point précis de l'attaque d'Ammirato : « S'il avait joint l'art de l'histoire et la beauté de la langue aux dons de son esprit, il aurait sans aucun doute égalé les historiens les plus renommés chez les Grecs et Latins »⁶³. Laissons de côté la question de la langue⁶⁴. C'est sur l'« art de l'histoire » que porte la charge, Ammirato reprochant à Machiavel de s'être montré, en ce domaine, « très négligent, ne prêtant attention ni aux temps, ni aux lieux, ni à l'ordre réel des choses (*né cosa alcuna di quelle che all'ordine appartengono*) »⁶⁵. Critique déjà formulée, plus fermement encore, dans les *Istorie Fiorentine*, à propos de l'œuvre homonyme de Machiavel qui, dit Ammirato, s'y « montre fort peu scrupuleux (...). Il mélange les années, change les noms, altère les faits, confond les causes, augmente, ajoute, retire, diminue et fait tout ce que lui dicte sa fantaisie sans aucun frein ni respect d'aucune loi ». Plus grave encore, il semble qu'à de nombreuses occasions il ait délibérément falsifié les temps et les faits, par goût du beau style, « comme si c'étaient les choses qui devaient s'accomoder au style, et non le style aux choses »⁶⁶. Troisième singularité d'Ammirato face à Machiavel : il se situe sur le terrain même de la *verità effettuale* dont se réclamait ce dernier, sans avoir su s'y tenir. Mais s'il en est ainsi, Ammirato n'est-il pas plus machiavélien que Machiavel ? Ne cherche-t-il pas, simplement, à renouveler son entreprise, sur la base d'un *arte dell'istoria* plus rigoureux ? Ainsi s'expliquerait le mimétisme critique dont je parlais plus haut.

Il faut cependant aller plus loin. Les *Discorsi* d'Ammirato n'appartiennent pas seulement au courant de la réception critique de Machiavel, représenté par Guichardin⁶⁷, Bartoli⁶⁸, Garimberto⁶⁹, Remigio Fiorentino⁷⁰, Paruta⁷¹, qui se caractérise par son ton mesuré et son souci de discussion objective. Ils développent une argumentation antimachiavélienne, animée certes d'un esprit de controverse scientifique, mais qui dépasse le niveau de la polémique érudite pour s'élever à celui de la réfutation systématique. Ammirato ne se contente pas de pointer les erreurs de Machiavel. A travers elles, c'est la subversion de l'ordre politico-religieux au nom d'une réhabilitation de la morale civique antique qu'il dénonce. L'enjeu de son débat avec Machiavel n'est donc pas simplement l'exactitude historique, mais l'interprétation des rapports entre l'ancienne et la nouvelle Rome.

Voyons comment ce projet est mis en œuvre par l'articulation de différents niveaux critiques. Premier niveau : celui de l'actualité du commentaire historico-politique. Dédiant son livre à Christine de Lorraine, épouse du grand-duc de Toscane, Ammirato justifie son choix de Tacite par le caractère du temps présent.

Machiavel a écrit des *Discours* sur l'historien de la République romaine. Mais l'époque, désormais, est dominée par les princes. C'est pourquoi Tacite, « *trattando di principato, più a tempi nostri si confà* ». Il est le vrai maître des politiques modernes ⁷². Ayant composé son livre sous le principat des Médicis, Machiavel est donc coupable d'anachronisme. Il n'a pas vu que les temps avaient changé et a préféré accommoder les choses à son style de pensée, plutôt que celui-ci aux choses. Sans doute l'œuvre de Tacite, qui circule aujourd'hui entre toutes les mains, ne lui était-elle pas aussi familière que celle de Tite-Live ⁷³. Mais elle était déjà connue des humanistes florentins depuis Boccace ⁷⁴ — Bruni, en particulier, y avait puisé des arguments pour exalter la Rome républicaine ⁷⁵. Sa première édition imprimée, encore partielle, datait de 1469 ⁷⁶, et 1515 est l'année où Machiavel, fréquentant les Orti Oricellari, reprit vraiment l'écriture de ses *Discours* ⁷⁷, que fut publiée à Rome, par Beroaldo, la première édition complète, augmentée des cinq premiers livres des *Annales*, redécouverts depuis peu ⁷⁸. D'autres éditions virent bientôt le jour (Milan, 1517 ; Bâle, 1519). C'est à ces années, contemporaines de la genèse des livres de Machiavel, à l'exception du *Prince*, que remonte sinon le « tacitisme », du moins l'engouement des lettrés italiens pour Tacite. Nul doute que cela n'ait suscité des débats passionnés dans les Orti Oricellari. Machiavel, par conséquent, n'est pas excusable d'avoir préféré Tite-Live à Tacite ⁷⁹. Ce choix n'est pas imputable à l'état de ses connaissances, mais à la perspective idéologique dans laquelle, nostalgique d'une époque révolue, il regarde son temps. Le titre même de ses *Discours* témoigne, pour Ammirato, de son défaut de sens historique ⁸⁰.

Machiavel, déchiffrant l'histoire moderne à travers Tite-Live, avait écrit des *Discours* antimédicéens. A l'apologie de la République, il fallait opposer, sous l'autorité de Tacite, de nouveaux *Discours* mieux adaptés aux choses modernes, faisant l'éloge du principat. Tel est le premier niveau de la critique antimachiavélicienne d'Ammirato. Deuxième niveau de sa critique : Machiavel ne se trompe pas simplement d'époque, il commente l'histoire de telle façon qu'elle perd toute utilité pour l'action politique. A la suite de Machiavel, en effet, Ammirato soutient que les historiens, et non les juristes, sont les vrais experts dans l'art du gouvernement :

Que personne ne cuide mieux apprendre les affaires d'Etat (*le cose di stato*) d'aucun livre que de l'histoire, parce que les excellents historiographes sont ceux qui, non en la spéculation, ains au fait (*non in speculazioni, ma in fatto*) et, comme on dit, en argent comptant (*in pecunia numerata*), donnent les préceptes, les règles et les enseignements des accidents, des événements, des fortunes mêlées qui se rencontrent tous les jours au gouvernement des Etats, soit monarchiques, aristocratiques ou populaires, et qui traitent des affaires de paix et de guerre, d'alliances, de confédérations, et de toutes les affaires politiques et militaires, autrement [dit] publiques. Et quand je multiplie les exemples, je ne le fais à autre fin, que pour montrer la vérité et uniformité de cette doctrine ⁸¹.

Mais cet usage politique de l'histoire, comme modèle d'analyse du présent, suppose que l'on soit attentif au détail des circonstances :

(...) [celui] qui lira les exemples (...) de l'Antiquité (...) ne courra pas soudainement mettre en pratique ce qu'il aura lu, ains raisonnant sur les circonstances (...), il jugera ce que le temps permettra se pouvoir faire ⁸².

C'est pourquoi

L'histoire étant une pure narration des choses grandes ou petites, que certaines hommes ont faites en temps et lieu, tout ainsi qu'il faut (...) ponctuellement indiquer les temps qu'elles ont été faites, aussi est-il nécessaire le plus souvent d'écrire les lieux et montrer les plus petites circonstances, particularités et qualités (*le minute particolarita, e qualità*) des hommes, afin de pouvoir de là retirer une ample connaissance du succès de la chose ⁸³.

Or, on l'a déjà vu, c'est ce souci des détails exacts et des menues circonstances qui fait défaut à Machiavel. L'objection n'est donc pas purement érudite. Elle touche à la condition même du discours historico-politique. Ainsi Ammirato reproche-t-il à Machiavel de ne pas tenir compte du contexte culturel d'un fait (à propos de la consultation des auspices par les Romains avant les batailles) ⁸⁴, des circonstances précises d'une action ou d'une déclaration (à propos du critère de l'âge dans la distribution des magistratures à Rome) ⁸⁵, de la nature des cas considérés (à propos de l'usage de la tromperie ⁸⁶ ou du moyen de s'assurer une ville conquise ⁸⁷), de la pluralité des causes qui concourent à un résultat donné (à propos de la ruine des anciens édifices de Rome) ⁸⁸. Remarques de méthode, qui ne servent pas à nuancer, ou préciser, l'argumentation machiavélique, mais le plus souvent à la réfuter, sur les plans politique, militaire et religieux.

Par là apparaît un troisième niveau d'analyse critique. Il n'est pas possible, dans le cadre de cet exposé, d'examiner les positions d'Ammirato sur les principaux points qui l'opposent à Machiavel : la légitimité des fraudes (iii, 6), les moyens d'agrandir une cité (xi, 6), la raison d'Etat (xii, 1), l'usage de la clémence et de la douceur dans le gouvernement monarchique (xv, 7), la gestion du temps et le rôle de la constance (xvi, 2 et xvii, 1), l'utilisation de la force et des lois (xvii, 2), l'argent, nerf de la guerre (xviii, 9), toute une série de questions de stratégie militaire (xviii, 2, 4 ; xix, 1-5), le respect de la foi jurée (xix 8), la nature du peuple (xx, 4) ⁸⁹. Je ne relèverai donc que ce qui me semble en former l'axe principal. Contre Machiavel, qui accusait le christianisme d'avoir corrompu l'antique *virtù* civique et d'être responsable, en grande partie, de la faiblesse des Etats modernes, Ammirato soutient une triple thèse. *Primo*, les Romains, tout d'abord, n'ont pas considéré la religion comme un instrument de leur politique, mais ont toujours subordonné la seconde à la première ⁹⁰. Cette thèse, centrale dans le dispositif argumentatif des *Discorsi*, est au cœur du chapitre sur la *ragion di stato* ⁹¹. Elle s'appuie sur une doctrine, longuement développée, de la religion naturelle ⁹² qui permet à Ammirato de poser la prééminence de la religion par rapport à la vie civile comme un principe universel, inscrit dans l'ordre même des choses ⁹³, et de souligner la proximité des religions romaine et judaïque ⁹⁴. *Secundo*, le christianisme, ensuite, n'a pas aboli la culture romaine, mais s'est efforcé d'en préserver l'héritage, contre l'usure du temps et les destructions barbares ⁹⁵. *Tertio*, la vertu chrétienne, enfin, n'est pas contraire à la vertu civile ou militaire, ne visant pas le même ordre de fins ⁹⁶. Les règles requises

pour le salut spirituel — la pauvreté, l'humilité, la chasteté, le mépris des choses du monde, le pardon des ennemis, l'acceptation joyeuse du martyre etc. ⁹⁷ — ne se substituent pas à celles qu'exige la conservation de l'ordre temporel. Réévaluation, donc, en termes de continuité, des rapports entre l'ancienne Rome et la Rome chrétienne. De l'une à l'autre, pas de cassure ni de décadence, mais un progrès, guidé par la volonté divine. Les deux Romes, ainsi, sont complémentaires l'une de l'autre. Si la seconde accomplit, sur le plan spirituel, les dispositions éthiques de la première, celle-ci lui offre l'esprit civique et martial dont elle a besoin sur le plan temporel. C'est pourquoi la nouvelle Rome — la chrétienté —, face aux périls qui la menacent, doit restaurer l'antique discipline romaine.

Sortant du cadre de la polémique érudite pour s'inscrire dans celui d'une théologie de l'histoire, la critique d'Ammirato n'est-elle pas infidèle à ses propres prémisses méthodologiques ? N'utilise-t-elle pas l'histoire au service d'une cause idéologique ? Sans vouloir sauver à tout prix la cohérence de sa démarche, il semble qu'on doive plutôt formuler l'hypothèse inverse : c'est au service de son diagnostic du temps présent qu'Ammirato mobilise, plus ou moins vigoureusement, un appareil de raisons doctrinales. Le fait majeur de son époque, en effet, ce n'est pour Ammirato ni la lutte entre les petits et les grands Etats (problème de Machiavel), ni la division du monde chrétien (problème de Botero, par exemple), mais le danger que fait peser sur l'Italie, et à travers elle toute l'Europe, la puissance turque. « L'observation des choses politiques, écrit-il, nous enseigne qu'en l'espace de cent ans le Turc se peut faire maître de l'Italie, s'il n'y est pourvu » ⁹⁸. Il importe donc de réunir toutes les forces en vue d'une nouvelle croisade sur terre et sur mer. Ce thème, relativement banal à l'époque, s'articule chez Ammirato à un argument original. Contre Machiavel, en effet, il soutient que la division de l'Italie n'est pas due aux papes et que l'unité italienne, si elle avait été réalisée, aurait apporté plus d'inconvénients que d'avantages à l'Italie ⁹⁹. La multitude des principautés, avec des centres fortifiés répartis tout au long de la péninsule, forme une digue plus efficace qu'un prince unique contre l'envahisseur :

(...) tant de forteresses en Italie (...) ne peuvent être qu'à l'utilité et grand avantage du pays. Car de là résulte, par raison humaine, qu'aucune nation, pour nombreuse, martiale et guerrière qu'elle soit, la puisse courir et ravager avec tant de facilité, comme par aventure, par le défaut et rareté de semblables forteresses, firent anciennement les Goths et autres peuples (...) ¹⁰⁰.

La pluralité des petits Etats, en Italie, est donc un facteur de force. A condition, toutefois, que cette force ne s'épuise pas en guerres intestines et s'inscrive dans une dynamique de puissance, capable de faire pièce aux ambitions ottomanes. Tel est, pour Ammirato, le double bienfait de la domination espagnole, garante de la tranquillité intérieure et la défense extérieure de l'Italie.

Il est bien vrai qu'étant la maison des Ottomans parvenue à une puissance si grande (...), il est très nécessaire à la chrétienté qu'elle ait un prince de puissance égale, (...) pour contrebalancer leur terrible force. Et si les Espagnols (...) étaient aussi prudents que le furent les Romains qui, se contentant de la prééminence, laissaient de nom-

breux rois jouir de leur royaume, leur empire ne serait pas seulement tout puissant et stable, mais également aimable et vénérable ¹⁰¹.

C'est à l'Espagne, donc, qu'il revient de réunir les deux Romes, contre l'expansionnisme turc. De quelque façon qu'il se rattache au programme doctrinal de la Contre-réforme, l'antimachiavélisme d'Ammirato s'explique surtout par ce contexte stratégique, qui l'amène à justifier le *statu quo* politique de l'Italie, sous l'empire tutélaire de la monarchie espagnole. Choix politique dicté par les nécessités du temps présent ¹⁰². Ammirato, par là, ne quitte pas le terrain historique. La manière dont il défend sa vision de l'intérêt public peut paraître pédante ou tortueuse. On peut estimer qu'elle ne s'éloigne guère, parfois, du langage de Machiavel. On ne saurait, en tout cas, la réduire à un simple exercice académique, par goût de la polémique érudite.

Notes

¹ *Le machiavélisme*, t. III : *Après Machiavel*, Paris, Plon, 1936.

² *Storia dell'antimachiavellismo europeo*, Naples, Loffredo, 1936.

³ *Gli antimachiavellici*, Florence, Sansoni, 1943. Il en est de même, à quelques allusions près, dans *Machiavellismo e Antimachiavellici nel Cinquecento*, Atti del Convegno di Perugia, sept.-oct. 1969, *Il pensiero politico*, 3 (1969).

⁴ Sur ces discussions, voir R. DE MATTEI, *Il pensiero politico di Scipione Ammirato* (désormais cité *PPSA*), Milan, Giuffrè, 1963, p. 131-147 ; *Id.*, *Il problema della « Ragion di Stato » nell'età della controriforma* (désormais cité *PRS*), Milan-Naples, Riccardo Ricciardi, 1979, p. 93-103.

⁵ *Discorsi sopra C. Tacito*, Florence, 1594, XII, 1 : « *Ragion di stato altro non essere che contravvenzione di legge ordinaria, per rispetto di publico beneficio* » ; je cite d'après l'édition de Florence, 1598. Voir R. DE MATTEI, *PPSA*, p. 124 ; *PRS*, p. 92.

⁶ Berlin, 1924 ; trad. franç. par M. CHEVALLIER, Genève, Droz, 1973. Pour un examen critique de cet ouvrage, désormais dépassé à bien des égards, voir M. STOLLEIS, « L'idée de la raison d'Etat de Friedrich Meinecke et la recherche actuelle », dans Y. Ch. ZARKA (dir.), *Raison et déraison d'Etat*, Paris, PUF (coll. « Fondements de la politique »), 1994, p. 11-39.

⁷ *Ibid.*, p. 50-51, note 24.

⁸ *Ibid.*, p. 68.

⁹ Voir *ibid.*, p. 114. Le jugement tranchant de P. JANET, *Histoire de la science politique dans ses rapports avec la morale*, t. I, Paris, 1887, p. 579 : « De toutes parts, il s'éleva des traités où les maximes de Machiavel étaient directement ou indirectement réfutées ; mais, parmi ces traités [P. J. cite Gentillet, Possevin, Ribadeira, Bosio], pas une œuvre de génie ; pas une qui mérite de vivre », n'a été sérieusement mis en question que depuis les années 1950, dans le sillage des travaux décisifs de B. Croce, F. Chabod, L. Firpo et R. de Mattei (voir les références dans la précieuse annexe bibliographique du livre de G. BORRELLI, *Ragion di Stato e Leviatano*, Bologne, Il Mulino, 1994, p. 312-360).

¹⁰ *Della ragion di stato*, Venise, 1589 ; trad. franç. par G. CHAPPUYS, *Raison et gouvernement d'Etat en dix livres*, Paris, 1599. Sur sa définition de la raison d'Etat, souvent critiquée pour son imprécision — « raison d'Etat est la connaissance des moyens propres à fonder, conserver et agrandir un Etat » (t, I) —, voir R. DE MATTEI, *PRS*, p. 50-89 ; M. SENELLART, *Machiavélisme et raison d'Etat*, Paris, PUF (coll. « Philosophies »), 1989, p. 57-58 ; *Id.*, « La raison d'Etat antimachiavélienne. Essai de problématisation », dans Ch. LAZZERI et D. REYNIE (dir.), *La raison d'Etat : politique et rationalité*, Paris, PUF, « Recherches politiques », 1992, p. 33-42 ; A. E. BALDINI (dir.), *Botero e la « Ragion di Stato »*, Florence, Olschki, 1992 (la référence capitale, désormais, sur le sujet) ; Y. Ch. ZARKA, « Raison d'Etat et figure du prince chez Botero », dans *Id.* (dir.), *Raison et déraison d'Etat, op. cit.*, p. 101-120.

¹¹ Voir M. VIROLI, *From Politics to Reason of State*, Cambridge UP, 1992, p. 273 : « *The definition of reason of state in terms of derogation helped to distinguish between good and bad reason of state* ».

¹² Le terme remonte au livre de G. TOFFANIN, *Machiavelli e il « tacitismo »*, 1921, rééd. Naples, Guida editori, 1972 (sur Ammirato, p. 160-161). Voir depuis, A. MOMIGLIANO, « The first political commentary on Tacitus », dans *Contributo alla Storia degli Studi Classici*, Rome, 1955, p. 37-59 (trad. franç. par A. TACHET, « Le premier commentaire politique de Tacite », dans Id., *Problèmes d'historiographie ancienne et moderne*, Paris, Gallimard, coll. « Bibliothèque des histoires », 1983, p. 210-243) ; J. VON STACKELBERG, *Tacitus in der Romania. Studien zur literarischen Reception des Tacitus in Italien und Frankreich*, Tübingen, M. Niemeyer, 1960 (sur Ammirato, p. 120-128) ; A. JOUCLA-ROUAT, *Le tacitisme de Saavedra Fajardo*, 1962, rééd. Paris, Editions hispaniques, 1977 ; E. L. ETTER, *Tacitus in der Geistesgeschichte des 16. und 17. Jahrhunderts*, Bâle et Stuttgart, 1966 (sur Ammirato, p. 89-91 et *passim*) ; E. THUAU, *Raison d'Etat et pensée politique à l'époque de Richelieu*, Athènes, 1966, p. 33-54 ; P. BURKE, « Tacitism », dans T. A. DOREY (dir.), *Tacitus*, Londres, Routledge et Kegan, 1969, p. 149-179 ; A. STEGMANN, « Le tacitisme : programme pour un nouvel essai de définition », dans *Machiavellismo e Antimachiavellismi nel Cinquecento*, op. cit., p. 445-458 ; K. C. SCHELLHASE, *Tacitus in Renaissance Political Thought*, Chicago et Londres, Univ. of Chicago Press, 1976 (sur Ammirato, p. 142-145).

¹³ C'est la raison pour laquelle K. C. SCHELLHASE, op. cit., p. x, reproche à Toffanin d'avoir embrouillé ses lecteurs par une définition imprécise, appelant par exemple Tacite un machiavélien, ou Machiavel un tacitiste antitacitien. « *Toffanin, like his predecessors, ignored the context demanded by the more recent understanding of what intellectual history ought to be* ».

¹⁴ Voir *supra*, note 4. Il convient de mentionner également l'article plus ancien, mais toujours intéressant, d'Alberto ALBERTI, « *Politica e ragion di Stato nell'opera di Scipione Ammirato* », dans *Atti dell'Accademia delle Scienze di Torino*, vol. LXVI, 1931, p. 598-626.

¹⁵ Chicago UP, 1973.

¹⁶ Op. cit., p. 93-161.

¹⁷ « *Scipione Ammirato e la scienza dello Stato nel seicento* », dans *Scipione Ammirato fra politica e storia*, Lecce, Assessorato alla cultura, 1985, p. 35-68.

¹⁸ Op. cit. (*supra*, note 12), p. 160.

¹⁹ Voir R. DE MATTEI, *Dal premachiavellismo all' antimachiavellismo*, Florence, Sansoni, 1969, p. 123 ; cité par M. PROTO, art. cit., p. 54.

²⁰ Art. cit., p. 40.

²¹ *PPSA*, p. 117. Voir également, du même auteur, l'article « *Ammirato* », dans *Dizionario biografico degli Italiani*, Rome, 1961, t. 1, p. 3 : « (...) *a differenza di certo antimachiavellismo dozzinale e superficiale, comune ai più, la polemica di lui, se pur programmatica, si mantiene abitualmente su un corretto piano di critica erudita, pacata e non volgare* ».

²² Voir par exemple E. COCHRANE, op. cit., p. 124 : « *He completely accepted Machiavelli's position on the method, the approach, the form and even the language of political philosophy* ».

²³ Op. cit., p. 125.

²⁴ Op. cit., p. 144-145.

²⁵ Sur la vie et l'œuvre d'Ammirato, voir U. CONGEDO, *La vita e la opera di Sc. Ammirato*, Trani, 1904 ; R. DE MATTEI, « *Ammirato* », art. cit. ; G. VESE, « *Profilo biografico di Sc. Ammirato* », dans *Sc. Ammirato fra politica e storia*, op. cit., p. 7-20.

²⁶ Voir *Ragguagli di Parnaso*, Bari, Laterza, 1910, RAGGUAGLIO L., p. 181-182 : un marquis, après avoir fait dresser la généalogie de sa maison par Scipion Ammirato, se trouve si mécontent de lui qu'il redemande le salaire qu'il lui a donné, Ammirato ayant, avec la plus exacte minutie, retracé « *le sporizie del suo casato e le indegnità di molti soggetti che nella sua genealogia erano stati registrati* » (p. 182). Voir R. DE MATTEI, *PPSA*, p. 219-220.

²⁷ Sur l'essor et le rôle des académies dans l'Italie du XVI^e siècle, voir D. S. CHAMBERS et F. QUIVIGER (dir.), *Italian Academies of the Sixteenth Century*, Londres, The Warburg Institute, Univ. of London, 1995.

²⁸ R. DE MATTEI, « *Ammirato* », art. cit., p. 2.

²⁹ Voir M. PLAISANCE, « *L'Académie Florentine de 1541 à 1583* », dans *Italian Academies...*, op. cit., p. 127-135.

³⁰ Voir E. L. ETTER, *op. cit.*, p. 82.

³¹ *Ibid.*, p. 83-84.

³² Publiée en annexe à sa traduction des *Commentarii de bello gallico* de César en 1576.

³³ Cité par E. L. ETTER, *op. cit.*, p. 84.

³⁴ « (...) combien approche nostre langue de la briefveté d'un auteur qui a parlé plus ou pour le moins autant brièvement qu'aucun autre de tous les Latins ; combien au contraire, l'italienne en est eslongnee, et combien on y voit de paroles perdues, sans lesquelles toutesfois (qui est la grande pitié) elle pourrait sembler estre contrainte », cité par E. L. ETTER, *ibid.*

³⁵ Voir E. COCHRANE, *op. cit.*, p. 119-121. Références précises de divers textes dans K. C. SCHELLHASE, *op. cit.*, p. 140 et 224-225.

³⁶ *Discorso sopra le prime parole di Cornelio Tacito*, dans *Opere*, t. 5, Milan, 1810, p. 331 sq. Voir L. E. ETTER, *op. cit.*, p. 86-87.

³⁷ Voir E. COCHRANE, *op. cit.*, p. 119-120 ; K. SCHELLHASE, *op. cit.*, p. 141.

³⁸ Publiée à Florence en 1596. La traduction des six premiers livres des *Annales* parut en 1600. Sa traduction complète ne fut publiée, après sa mort (1606), qu'en 1637 à Florence. C'est elle, maintes fois reproduite, qui servit de référence dans les siècles suivants.

³⁹ Et 5 000 lettres de moins que Tacite lui-même ! Voir E. COCHRANE, *ibid.*, p. 121 ; K. C. SCHELLHASE, *ibid.*, p. 141.

⁴⁰ *CC. Taciti ab excessu divi Augusti Annalium libri quattuor priores, et in hos observationes*, Paris, 1581. Voir A. MOMIGLIANO, *art. cit.*, p. 215-234 de la trad. franç. ; E. L. ETTER, *op. cit.*, p. 37-40 ; K. SCHELLHASE, *op. cit.*, p. 122-123. Ce stoïcien chrétien, de son vrai nom Carlo Pasquali ou Pascale (il était né à Coni en 1547), entra au service d'Henri III comme diplomate et homme politique. Son commentaire est dédié au duc de Savoie Charles-Emmanuel. Il faut se rappeler que c'est pour obtenir le renfort de la France contre les menaces que le duc faisait peser sur Genève, qu'Henri Estienne était monté à Paris en 1579. Peut-on établir un rapport entre cette mission, son écrit sur la langue française et l'œuvre de Paschal ?

⁴¹ Rome, 1589. Voir A. MOMIGLIANO, *art. cit.*, p. 216-223, sur la dette de Scotto à l'égard de Paschal ; E. L. ETTER, *op. cit.*, p. 91-92.

⁴² Aussi intitulé-t-il la seconde édition de son commentaire *Gnomae seu axiomata politica e Taciti Annalibus excerpta*. Voir E. L. ETTER, *op. cit.*, p. 39.

⁴³ *Tibère, discours politique sur Tacite*, Amsterdam, 1683, préface, p. vi.

⁴⁴ Il importe de distinguer, avec P. BAYLE (*Dictionnaire historique et critique*, art. « Tacite », note G, 3^e éd., Rotterdam, 1720, p. 2685), les commentaires critiques et les commentaires politiques : « Je connais des gens de bon goût qui font grand cas des commentaires de critique sur Tacite, comme est celui de Juste Lipse, et qui méprisent beaucoup les commentaires politiques dont l'Italie infatua l'Allemagne ». Voir le jugement inverse, mais symétrique, d'AMELOT DE LA HOUSSAIE, *Tibère, op. cit.*, préface : « De ses commentateurs [de Tacite], les uns, comme grammairiens, n'ont épluché que son latin et ses façons de parler, qui sont toutes extraordinaires. Les autres, comme politiques, sans s'arrêter à sa phrase ni à sa diction, se sont étudiés à pénétrer les mystères et les secrets de l'art de gouverner dont il est le maître et l'oracle universel depuis plus de quinze cents ans ».

⁴⁵ Ce point est reconnu par la plupart des historiens. Voir J. VON STACKELBERG, *op. cit.*, p. 120 ; E. L. ETTER, *op. cit.*, p. 89. On ne saurait cependant accepter sans discussion la thèse de cette dernière, d'après lequel « die Begriffe Tacitist und tacitistisch nur noch verwendet werden, wenn sie in den abschätzigem Sinn gebrauchten Worten Machiavellist oder machiavellistisch entsprechen (...) » (p. 39) ; voir *ibid.*, ch. 4, p. 15-25 : « Die Suche nach einem Ersatz für Machiavellis Principe ».

⁴⁶ Florence, 1598 ; Brescia, 1599 ; Venise, 1599 et 1607, Padoue, 1642.

⁴⁷ *Dissertationes politicae, sive Discursus in C. Tacitum*, trad. de Christoph PFLUG ; 3^e éd., Francfort, 1618.

⁴⁸ Voir P. BAYLE, *op. cit.*, suite de la note G de l'article « Tacite » : « (...) dès que les Allemands eurent vu les *Dissertationes* de Scipione Ammirato traduites en latin par Christophle Pflugius, gentilhomme de Misnie, ils aimèrent un peu trop à commenter de cet air-là les ouvrages de Tacite. Ce n'est pas qu'on ne puisse profiter de leurs écrits (...) » (Bayle fait alors référence aux commentaires de Boecler et Bernegger). Voir R. DE MATTEI, *PPSA*, p. 222-229 ; M. BEHNEN, « Arcana — haec sunt Ratio Status. Ragion di Stato und Staatsräson. Probleme und Perspektiven », *Zeitschrift für historische Forschung*, 14 (1987), p. 144-154.

⁴⁹ *Discours politiques sur les œuvres de C. Tacitus*, Paris, 1618. Ils accompagnent la traduction de Tacite par Baudouin (1^{re} éd. en 1610). Dépourvue de tout commentaire, cette traduction ne comprend que 55 des 142 *Discorsi* d'Ammirato.

⁵⁰ *Discours politiques et militaires sur C. Tacite, excellent historien et homme d'Etat, contenant les fleurs des plus belles histoires du monde et des notables avertissements concernant la conduite des armées*, traduits, paraphrasés et augmentés par Laurent MELLIER (le nom de l'auteur n'apparaît dans aucune édition). Rééditions à Rouen, en 1633 et 1642. Voir M. SENELLART, « La traduction des *Discorsi* d'Ammirato par L. Melliet (1628) : déplacements, additions, reconstructions », dans Actes du Colloque de Bari (septembre 1995), *Politica e Letteratura in Francia*, (à paraître).

⁵¹ *Bibliografia politica*, Venise, 1633, p. 113 : « *Sic multo plures commentarios eiusmodi in Tacitum edidere. Ex quibus Scipio Ammiratus et Cavriana ac Comes Malvezzius palmam sibi merito concedi postulant* ».

⁵² Rome, 1639 ; rééd. Les éditions de Paris, 1988. Sa définition de la raison d'Etat, « excès du droit commun à cause du bien public » (p. 98 ; même expression p. 101 pour les coups d'Etat) est reprise d'Ammirato, *Discorsi*, XII, 1 (voir *supra*, note 5), et certains passages sont plagés de ce même discours (voir par exemple p. 98-99).

⁵³ 1643, inédit (Paris, BN, fonds français 19046-19047). Voir citations dans R. DE MATTEI, *PPSA*, p. 232-233. Machon désigne Ammirato comme « sectateur de Tacite et censeur de Machiavel » (vol. I, f. 137), « l'antimachiavéliste Ammirato » (f. 554).

⁵⁴ *Tacite, avec des notes politiques et historiques*, Paris, 1690, t. I, p. VII.

⁵⁵ Tommaso BOZIO, *De robore bellico ... adversus Machiavellum*, Rome, 1593 ; *De imperio virtutis ... adversus Machiavellum*, *ibid.*, 1593 ; *De antiquo et novo Italiae statu libri quatuor adversus Machiavellum*, *ibid.*, 1594. Sur Bozio, voir G. BORRELLI, *op. cit.*, p. 37-43 (réf. bibliographiques p. 37, note 33 et p. 40, note 35).

⁵⁶ R. DE MATTEI, *PPSA*, p. 64 ; voir également *Id.*, *Dal premachiavellismo...*, *op. cit.* (*supra* note 19), 3^e partie, ch. I : « *Critica al Machiavelli e antimachiavellismo in Italia fra il Cinque e Seicento* », p. 155.

⁵⁷ Titre de l'article de S. MASTELLONE, paru dans *Il pensiero politico*, XIII (1980), p. 186-194.

⁵⁸ *Istorie fiorentine*, 7 vol., Turin, 1853.

⁵⁹ Publié dans le recueil posthume de ses *Opuscoli*, t. III, Florence, 1637.

⁶⁰ Voir R. DE MATTEI, *PPSA*, p. 183-186 et ch. VI tout entier.

⁶¹ *Opuscoli*, t. II, Florence, 1637, « *Ritratti* », p. 246 ; cité par DE MATTEI, *PPSA*, p. 113, note 127 (je traduis).

⁶² *De robore bellico*, *op. cit.*, épître dédicatoire à Clément VIII ; cité par DE MATTEI, *ibid.*, p. 65.

⁶³ *Opuscoli*, *op. cit.*, p. 246 ; cité par DE MATTEI, *ibid.*, p. 113.

⁶⁴ Ammirato jugeait le style de Machiavel « *grave, facile, breve, spiritoso* », regrettant cependant que « *la lingua non sia pura* » (*ibid.*).

⁶⁵ *Ibid.*

⁶⁶ *Istorie Fiorentine*, L. XXIII, a. 1466 ; cité par DE MATTEI, *ibid.*, p. 66, note 8 (je traduis).

⁶⁷ *Considerazioni intorno ai Discorsi del Machiavelli*, publiées pour la première fois, à Florence, en 1857, dans le vol. I des *Opere inedite* ; rééd. en annexe aux *Discorsi* de Machiavel, éd. de C. VIVANTI, Turin, Einaudi, 1983, p. 519-584 ; trad. franç. de Lucie DE LOS SANTOS, Paris, L'Harmattan, 1997. Sur ce texte, voir R. DE MATTEI, *Dal premachiavellismo...*, *op. cit.*, p. 124-133.

⁶⁸ Cosimo BARTOLI (1503-1572), *Discorsi istorici universali*, Venise, 1569 ; trad. franç. de G. CHAPPUYS, *Conseils militaires fort utiles et nécessaires à tous généraux, colonnels, capitaines et soldats*, Paris, 1586. Voir R. DE MATTEI, *ibid.*, p. 133-135.

⁶⁹ Girolamo GARIMBERTO, *Della fortuna libri sei*, Venise, 1550 ; *Il Capitano generale*, Venise, 1566. Voir R. DE MATTEI, *ibid.*, p. 135-142.

⁷⁰ De son vrai nom Remigio NANNINI (ou Nanni), *Considerazioni civili sopra l'istorie di M. Francesco Guicciardini e d'altri istorici trattate per modo di discorso*, Venise, 1582. Voir R. DE MATTEI, *ibid.*, p. 142-145.

⁷¹ Paolo PARUTA (1540-1598), *Discorsi politici, ne i quali si considerano diversi fatti illustri e memorabili di Principi e di Republiche antiche e moderne*, Venise, 1599 ; voir R. DE MATTEI, *ibid.*, p. 145-147.

⁷² « (...) hò eletto (...) Cornelio Tacito (...) perche trattando di principato, più a tempi nostri si confà, e meno si darà occasione a mormoratori, se non entrando io per quelle vie, che altri [Machiavel] prima di me calpestò, il quale fece Discorsi sopra autore che scrisse di Republica. sarommi posto a scrivere sopra uno il quale abbia trattato di principi » (Præmio).

⁷³ Sur la connaissance qu'avait Machiavel du corpus tacitien, voir l'analyse détaillée de K. SCHELLHASE, *op. cit.*, p. 66-85 ; voir spécialement p. 83, où il critique l'« idée-fixe » (en français dans le texte) « of a massive and dominant influence of Tacitus on the thought of Machiavelli », défendue par certains historiens, au premier rang desquels Toffanin.

⁷⁴ Voir J. VON STACKELBERG, *op. cit.*, p. 46 sq. ; H. BARON, *The Crisis of the Early Italian Renaissance*, Princeton UP, rééd. 1966, p. 59 et 475, note 21.

⁷⁵ Voir H. BARON, *ibid.*, p. 58-60.

⁷⁶ Parue à Venise. Elle ne contenait que les livres 11 à 16 des *Annales*, les *Histoires*, la *Germanie* et le *Dialogue des orateurs*.

⁷⁷ Voir K. SCHELLHASE, *op. cit.*, p. 69 (et la note 11 correspondante).

⁷⁸ Voir E. L. ETTER, *op. cit.*, p. 26-27.

⁷⁹ S'il utilise Tacite, dans les *Discours*, c'est uniquement dans un sens antimonarchique. Voir K. SCHELLHASE, *op. cit.*, p. 80.

⁸⁰ Cette critique engage tout un débat sur l'interprétation de l'histoire florentine et, en particulier, des événements de 1532 (le retour au pouvoir des Médicis après la restauration de la république, en 1527, et la guerre qui s'ensuivit entre Florence et les Médicis, soutenus par les troupes espagnoles), postérieurs à la mort de Machiavel. Marquaient-ils une rupture ou s'inscrivaient-ils dans la continuité de l'histoire florentine depuis le xv^e siècle ? Ammirato, partisan de la seconde thèse, minimisait leur portée dans ses *Istorie Fiorentine*, III, Florence, 1646, p. 419-421, attestant la tradition médicéenne du principat à Florence. Voir S. BERNER, « Florentine Political Thought in the Late Cinquecento », dans *Il Pensiero politico*, III, 2 (1970), p. 182.

⁸¹ III, 13, p. 130-131, cité dans la trad. de MELLIET, IV, 2, p. 203-204. Sur ce même thème, voir XIII, 4, p. 270-271 (trad. MELLIET, VII, 3, p. 407-408), où Ammirato oppose le *filosofo politico*, versé dans la pratique de l'histoire, aux *dottori di legge*. Sur ce conflit, voir R. DE MATTEI, « La vertenza tra « filosofi politici » e « legisti » », dans *Il pensiero politico italiano nell'età della controriforma*, Milan-Naples, R. Ricciardi, t. I, p. 164-187.

⁸² *Ibid.*, XVI, 2, p. 369 : « (...) vegga quel che sostengono i tempi, ne quali si truova » ; trad. franç., IX, 2, p. 562-563.

⁸³ *Ibid.*, IV, 8, p. 157 ; trad. franç., IV, 10, p. 240.

⁸⁴ *Ibid.*, II, 3/*id.*, contre *Discours*, I, 14.

⁸⁵ *Ibid.*, XI, 5/*vi*, 4, contre *Discours*, I, 60.

⁸⁶ *Ibid.*, III, 6/*iii*, 7, contre *Discours*, II, 13.

⁸⁷ *Ibid.*, XIII, 8/*vii*, 7, contre *Discours*, I, 26.

⁸⁸ *Ibid.*, III, 12/*iv*, 1, contre *Discours*, II, 5.

⁸⁹ Sur presque tous ces points, voir R. DE MATTEI, *PPSA*, ch. III : « L'Ammirato e il Machiavelli », p. 61-117.

⁹⁰ II, 3/*id.* (voir *supra*, note 84) ; voir également III, 10/*iii*, 11 et surtout V, 5/*v*, 6 (voir note 92). Il faudrait citer ici toute la p. 275 contre Machiavel.

⁹¹ XII, 1/*vi*, 7 ; voir spécialement p. 229-230/342-345.

⁹² V, 5/*v*, 6, p. 274-281 : « De l'antique religion, parlant humainement ».

⁹³ *Ibid.*, p. 279 : « (...) C'est pourquoi, soutenant que la religion se doit accommoder à la vie civile, c'est vouloir que les variables saisons de l'année s'accoutument aux personnes, et non les personnes aux variables saisons ».

⁹⁴ *Ibid.* : « (...) la fausse religion des Gentils ne s'éloignait pas beaucoup de la vraie et bonne des Juifs » (voir la suite). Ammirato dit ailleurs que si leur religion était moins vraie, leur piété, en revanche, était plus grande : voir XII, 1/*vi*, 7, p. 341-342.

⁹⁵ XXI, 1/*xii*, 8, contre *Discours* II, 5. « (...) l'Italie, et quasi toute la chrétienté, ayant été inondée et ravagée par les barbares, les arts et les plus nobles disciplines ensevelis, les écoles des bonnes lettres fermées, les hommes doctes massacrés, avilis, appauvris et exilés, les prêtres seuls conservèrent la langue

latine, et avec la langue ils donnèrent vie à tous les bons auteurs qu'ils purent sauver, opérant plus en ceci l'invisible puissance de Dieu que la force visible des hommes » (p. 844).

⁹⁶ XXI, I/XII, 8, p. 842 : « [Machiavel] parle de la religion chrétienne comme d'une raison d'Etat qui, *per fas et nefas*, est résolue de faire valoir sa force, ne considérant pas que ladite religion, étant éloignée des voies du monde, tient des maximes, des règles et des moyens différents de ceux du monde ».

⁹⁷ *Ibid.*

⁹⁸ *Op. cit.*, XII 3/vi, 9, p. 362.

⁹⁹ Thèses défendues dans certains des *Opuscoli* publiés à Florence en 1637, longtemps après sa mort. Voir R. DE MATTEI, « Ammirato », *art. cit.*, p. 3 ; *Id.*, *PPSA*, p. 36-59.

¹⁰⁰ IXI, 4, p. 468/XI, 1, p. 729.

¹⁰¹ XX, 10, p. 530/XII, 5, p. 829-830 (trad. modifiée).

¹⁰² Voir J. VON STACKELBERG, *op. cit.*, p. 123 : « *Nicht sowohl aus ideeller Überzeugung ist Ammirato Spanierfreund, als aus Nützlichkeits erwägungen* ».

Parcours de l'antimachiavélisme : les Jésuites italiens, l'interprétation prudente d'Amelot de La Houssaye ¹

Silvio SUPPA

On sait que la longue histoire de l'antimachiavélisme commence à peu près avec la parution des textes de Machiavel. En effet, l'antimachiavélisme se développe au fur et à mesure que les écrits du Florentin se répandent en Europe, suscitant un vif intérêt en raison de leur aspect innovateur. Rodolfo De Mattei, Giuliano Procacci, et d'autres encore ont essayé de suivre le parcours culturel favorable ou contraire à Machiavel ². Cependant, il reste à examiner des aspects de la question en considérant le rapport entre machiavélisme et littérature sur la Raison d'Etat ³, entre politique et foi religieuse, entre la Raison d'Etat et la théorie de la souveraineté. Il ne faut pas oublier qu'avec Machiavel s'ouvre une période nouvelle dans la pensée politique ; il deviendra donc la référence de presque tous les auteurs successifs tout en étant considéré comme un modèle à ne pas imiter. Par conséquent, on ne peut dissocier l'histoire du machiavélisme de celle de l'antimachiavélisme ⁴. Nous trouvons fréquemment dans la littérature, même mineure, des pages d'appréciation et de critique à l'égard du Florentin ; les deux grandes œuvres de la culture européenne — le *Dictionnaire* de Bayle ⁵ et l'*Encyclopédie* de Diderot et d'Alembert ⁶ — expriment dans les commentaires et les notes philologiques toute l'ambiguïté de ce personnage gênant que fut Nicolò Machiavel.

Je me propose d'examiner deux aspects significatifs de l'antimachiavélisme qui correspondent à deux expériences intellectuelles très différentes, celles de certains Jésuites italiens et celle de Abraham Nicolas Amelot de La Houssaye.

1. Les Jésuites italiens : le paradigme de Giovanni Botero

Chez les Jésuites, c'est à Giovanni Botero ⁷ que revient le mérite d'avoir fondé une véritable culture de l'antimachiavélisme ⁸. Son ouvrage *Della Ragion di Stato* (1589) qui paraît après la diffusion des écrits les plus importants de Machiavel traite de la construction et de la conservation de l'Etat mais, surtout, introduit une conception de la politique très différente de celle du Florentin, puisque Botero refuse de dissocier la politique, de la morale et de la religion. On peut dire que la religion sort du domaine qui lui est propre pour se mesurer avec les affaires du monde et avec le

principe de l'ordre préliminaire à la politique, selon un processus conscient de sécularisation. Chez Botero, l'origine de l'antimachiavélisme n'est pas dans la négation de la politique mais dans la tentative d'en donner une autre acception. En conséquence, le monde de la religion traditionnellement replié sur des modèles théocratiques médiévaux se propose d'« écrire » sa « doctrine » de la politique et de l'Etat et entend fournir un nouveau traité sur le pouvoir. Ainsi, la leçon machiavélienne est retenue mais utilisée dans un but différent. C'est ce qui apparaît clairement dans *Della Ragion di Stato* et *De Regia Sapientia*. Ici, conservation de l'Etat et théorie machiavélienne s'opposent carrément et l'idée d'une science politique laïque, humaniste et ouverte à la raison universelle est fermement repoussée. Botero refuse de considérer la seule méthode de la politique indépendamment du résultat et surtout de la motivation. En outre, il entend donner sa juste valeur au personnage du « Prince » en tant qu'individu et procède dans une direction nettement opposée à l'anthropomorphisme politique de Machiavel.

Je voudrais souligner deux aspects essentiels chez Botero. D'une part, la soustraction habile de la raison politique du domaine théorique externe à la transcendance et à la religion : il s'agit du domaine « occupé » par Machiavel, que j'appellerai symboliquement, la « question du Prince » ; d'autre part, la tentative, contre Machiavel, de ressouder les éléments de l'*arcanum imperii*, en restituant à la politique un fondement de mystère : le mystère de la foi et le primat de la religion qui en dérive. Ainsi s'explique l'affirmation péremptoire qui ouvre l'essai de 1589 : « L'Etat est un domaine ferme au-dessus des peuples et la Raison d'Etat comprend tous les moyens qui permettent de fonder, de conserver et d'étendre un domaine ainsi constitué » ⁹. Botero part de la définition et de la logique de l'Etat qui est celle de la *potestas* déjà acquise et qui doit être conservée. Transférer cette réalité dans la dimension de la foi et la traduire dans le concept du Prince chrétien, signifie tout à la fois multiplier le pouvoir de « gouvernementalité », — dirions-nous avec Foucault — de la conscience religieuse et s'opposer à toute tentative qui monopoliserait la politique et la soustrairait de la synthèse Eglise-pouvoir. Les *Sententiae* dans le « Premier Livre » du *De Regia Sapientia* (1583) sont très claires à ce sujet : « Les règnes se bâtissent sur le sentiment religieux et se conservent grâce à celui-ci — écrit Botero —. Il n'existe aucun sentiment religieux en dehors de l'Eglise chrétienne. On sait que la gloire militaire s'est toujours conjuguée avec la religion » ¹⁰. Donc, la politique ne dépend pas d'expériences extra- ou anti-religieuses mais, au contraire, elle est très étroitement liée aux impératifs de la foi ; à partir de là, Botero affronte directement le problème de la technique politique. Celle-ci est inspirée par la prudence et son objectif est la conservation de l'Etat. Il ne s'agit pas seulement de maintenir en vie des institutions politiques, il faut aussi garantir leur évolution harmonieuse pour leur permettre de durer dans le temps, l'habileté consistant justement à cacher ce lent changement et cette évolution : « Savoir attendre le moment propice — écrit Botero — est l'attitude de l'homme sage, car dans la tempête furieuse c'est en baissant les voiles que l'on se protège le mieux » ¹¹. Prudemment, Botero essaie de combiner changement et modération pour maintenir une continuité apparente, afin de ne pas compromettre l'autorité : « [« Le Prince attentif »] doit éviter les changements subits — lisons-nous — parce qu'ils sont

violents et la violence produit rarement des effets positifs et n'aboutit jamais à des résultats durables »¹². Position en totale contradiction avec celle de Machiavel, dont les véritables coups de théâtre portent à des solutions traumatiques et perverses ; chez Botero, au contraire, le temps de la politique est modulé sur la lenteur et la durée, afin de parer l'incertitude du conflit en général. Mais deux autres critiques contre le Florentin concernent le lien foi/politique : la première, dans la célèbre *In Nicolaum Macchiavellum Digressio* conteste l'idée du catholique qui refuse de combattre, idée rejetée avec force arguments par toute une génération de Jésuites, Botero, Bozio, Possevino etc. : « Comme il a déjà été démontré — lisons-nous —, les guerres et les victoires dépendent de Dieu très bon et très puissant ; sur ce point, il faut réfuter l'opinion de Nicolo Machiavel. Ce dernier, en effet, a osé affirmer, mal à propos et faussement, que la loi du Christ notre Seigneur rend les hommes incapables dans l'art de la guerre et les prive des vertus militaires »¹³. La seconde critique est plus ample et plus mesurée : Botero fait allusion à une controverse entre « hommes nobles », à propos de la situation dans les Flandres [*de ratione Reipublicae gerendae*]. A ce sujet, il accuse Machiavel, « homme d'esprit vif mais peu chrétien », d'être à l'origine d'une opinion courante qui frôle l'« hérésie » : « si le Souverain veut conserver intégralement son autorité et veut se préserver, il devra aller au-delà de l'enseignement évangélique pour trouver un fondement rationnel (*rationem*) à son administration »¹⁴. Ainsi Botero, homme de foi militant, critique la pseudo-autonomie de la politique, en refusant le paradigme de l'impiété dans la question du Prince. Contre la thèse machiavélienne de la Raison d'Etat, il s'en appelle à une antique tradition morale (*superiorum aetatum commemoratione*), selon laquelle « les actions entreprises sans un véritable sentiment religieux (*vera pietas*) ont rarement réussi »¹⁵. Ici sont mis en doute le fondement humain et l'historicité de la politique tels que Machiavel les propose dans une conception matérialiste du monde. Donc pour Botero, la prudence et le sens de Dieu permettent de transférer la raison politique dans la foi et de réaliser le gouvernement du Prince chrétien. Il s'agit d'impliquer la foi dans la politique ; l'expérience éternelle de la foi prend consciemment une forme moderne et devient responsable du problème de l'Etat. Ainsi, commence un processus prudent de sécularisation qui refuse de considérer comme valeur fondamentale la seule politique. Mais affirmer l'interdépendance de la vie terrestre et de ses prémices transcendantes et divines signifie, pour Botero, rendre à la politique une valeur qui lui est propre dérivant de l'idée de Dieu et de la religion en général. Prenant le contrepied de Machiavel qui s'est efforcé de supprimer le mystère, le jésuite Botero réaffirme la valeur de ce dernier. Le rapport entre la divinité et le pouvoir, devient ainsi, grâce à l'affirmation de la temporalité de l'Eglise, le lieu dans lequel la raison politique perd son caractère provisoire et, au-delà de la contingence, se réapproprie du sacré, contrairement à ce que nous trouvons chez Machiavel. La dédicace de l'introduction du texte de Botero s'achève sur des assertions fondamentales ontologiques (« *axiomata* ») : « Le premier axiome dit que les Règnes et les victoires dépendent de Dieu ; le second, que de ces biens seuls sont conservés ceux qui nous réunissent à Dieu ; le dernier que sont bouleversés [les biens] qui provoquent contre nous la colère de Dieu »¹⁶.

2. L'antimachiavélisme « militant » des Jésuites italiens. Antonio Possevino

Dès la fin du xvi^e siècle et pendant tout le xvii^e siècle, la Compagnie de Jésus produit de nombreux écrits contre Machiavel. Cette production frappe par l'ardeur militante et l'insistance mise à souligner le sens concret, l'action dans la politique plus que la formule ambivalente de la « Raison d'Etat ». Le sentiment d'avoir à accomplir une œuvre d'édification manifeste chez les Jésuites, se reflète aussi bien dans la conception de la politique que sur le plan plus simple des œuvres et du « quotidien » de la vie « active ». Ainsi, à côté du rapport entre Raison d'Etat et art militaire, qui confère à l'ordre de S. Ignace de Loyola un caractère concret, le ton de la prédication indique le choix pour l'activité et l'action immédiate. En 1687, Paolo Segneri, humble prédicateur des Jésuites pénitents, donne une indication sur l'utilisation pratique de son œuvre : « [celle-ci] — dit-il — ne veut pas enseigner au chrétien ce qu'il doit croire mais ce qu'il doit faire. Le premier [enseignement], œuvre d'hommes valeureux, a déjà été consigné dans des Catéchismes faisant autorité : en ce qui concerne le second [enseignement], beaucoup reste à faire. J'ai décidé de m'en charger ; ... De quelle façon ? Par le seul rappel des commandements chrétiens ? Cela ne suffit pas. Il faut y ajouter les raisons et les moyens qui poussent le chrétien à accomplir son devoir. Les moyens sans les raisons n'indiquent pas la volonté d'arriver au but : les raisons sans les moyens ne permettent pas d'arriver au but. Ce sont ces deux aspects que j'ai essayé de lier »¹⁷.

Dans cette attitude, commune à beaucoup de Jésuites, on distingue cependant deux orientations. La première, expressément politique, à partir de la fin du xv^e siècle, tente une opération « chirurgicale » contre Machiavel. La seconde, plus morale, environ à la moitié du xvi^e siècle veut assainir la polémique par une action quasiment thérapeutique. Antonio Possevino et Tommaso Bozio, oratorien de la congrégation de S. Philippe de Néri, dont j'ai parlé ailleurs¹⁸, appartiennent au premier courant ; Gian Lorenzo Lucchesini, Famiano Strada, et Teofilo Raynaud, font partie du second. Tous sont cités dans des articles et des notes du *Dictionnaire* de Bayle et certains sont mentionnés dans l'*Encyclopédie* de Diderot et d'Alembert.

Antonio Possevino, ambassadeur du pape Clément VIII, comme nous le rappelle le diplomate Abraham De Wicquefort¹⁹, est un personnage de premier plan quant à la production et à l'engagement politique. Il mériterait d'être traité à part étant donné qu'à l'instar de Botero dans son ouvrage *Delle Relazioni Universali* (1591), il démontre une sensibilité particulière pour l'histoire et la géographie. Dans *Apparato all'istoria di tutte le Nazioni. Et il modo di studiare la geografia* (1598), Possevino propose une véritable dilatation du temps et de l'espace. Il semble que dans Possevino comme dans Botero, plus encore que chez d'autres personnages importants de la Compagnie de Jésus, nous trouvons les premiers éléments d'une modernité interprétée selon les exigences de la continuité du primat de la religion. On peut découvrir, en effet, chez ces deux auteurs importants du xvi^e siècle une certaine tendance à revaloriser l'histoire à la suite de Bodin²⁰ et de Machiavel. Par ailleurs, cette attitude tend à valoriser les nouveautés qu'offrent les découvertes géographiques et les leçons du naturalisme de la Renaissance.

Ainsi, l'exigence d'accueillir dans une dimension universelle l'histoire du passé et les terres où elle s'est accomplie, porte aussi bien Botero que Possevino — plus

minutieusement ce dernier —, à établir un parallélisme entre l'histoire et la géographie, la première éclairant la seconde et vice-versa. Cette double opération de modernisation des instruments de la connaissance ne se limite pas à dilater les frontières du temps et de l'espace, mais repopose les catégories de la politique, en allant au-delà des thèses machiavéliennes. En ce qui concerne l'histoire et l'attention qu'elle porte aux peuples et aux coutumes, — influences évidentes de l'œuvre bodinienne —, émerge la volonté de corriger la division du temps que l'on trouve chez Machiavel. Le Florentin, attribuant un commencement mythique et spontané aux groupements humains originels, découpe le temps de l'histoire en deux moments ; le passé est interprété à partir de la longue histoire de Rome, paramètre de tout jugement historique, et le présent est lié à la dimension du Prince, paramètre de tout jugement politique. Les Jésuites italiens, poussés par leur désir de connaître des terres ignorées jusqu'alors, dépassent les frontières de l'Europe et, attentifs à l'idée divine de la création, adoptent une dimension du temps éternelle et universelle. En outre, valorisant la géographie, ils sortent de l'abstraction, et évitent de réduire l'histoire aux seules valeurs et à la seule mémoire prenant en compte l'humanité physique. Voici donc le voyageur et l'ambassadeur Antonio Possevino, serviteur de Dieu, particulièrement attentif aux peuples et aux coutumes étrangers à la tradition de l'Occident et de la Chrétienté ; sa présence indique une façon nouvelle et autonome de se rapporter au temps et à la politique : « Etant donné qu'appartiennent à l'Histoire humaine — affirme-t-il au début de son œuvre — non seulement les Auteurs, qui ont écrit sur les guerres et autres événements, mais aussi ceux qui ont traité de politique, ceux qui l'ont inventé, ceux qui ont raconté les vies des Philosophes et d'autres ; et ceux qui ont établi la chronologie des événements, reçois Lecteur le peu que je te donnerai en toute amitié »²¹. Enfin Possevino affirme qu'il existe dans l'histoire un principe de jugement-condamnation, en fonction de la religion et s'oppose à la *Methodus* de Jean Bodin : « Légitime Histoire, — écrit-il — dit fort à propos Juste Lipse, est celle dans laquelle se trouvent Vérité, Récit (*Dichiaratione*), Sagesse... La Vérité... est un principe de prudence et en même temps de Sagesse... Le Récit non seulement rapporte fidèlement les événements mais il les agence, les ordonne et les expose... C'est-à-dire, non seulement le déroulement des faits, mais justement le motif et les raisons sont exposés... Le jugement enfin consiste à proposer les choses distinctement et lucidement ; c'est-à-dire que l'histoire approuve ceci..., condamne cela »²². Enfin les événements historiques ne sont plus dignes de foi et ne font plus autorité, s'ils se réfèrent à des événements ou s'ils s'appuient sur des témoignages choisis en dehors des textes-modèles respectueux de l'orthodoxie religieuse : « Or dans la *Methodus* [de Bodin], il y a une véritable hérésie puisque, par fidélité à l'histoire, on cite en les honorant Luther, Calvin, Mélanchthon et leurs semblables bien qu'il s'agisse d'hérétiques et qu'ils aient commis des erreurs abominables dans l'histoire »²³.

Dans cette interprétation « contrôlée » de l'histoire, Possevino réalise une synthèse entre sa vision du monde matériel différencié et la nouvelle dimension de la modernité. Dans *Apparato all'istoria*, Bodin et Machiavel sont classés parmi les hommes politiques impies. Les critiques contre ces deux personnages partent de la rupture entre la politique et la foi et sont donc dans la ligne des thèses de Botero sur la

Raison d'Etat. La curiosité que Possevino manifeste pour la France de Bodin est l'indice d'une plus grande sensibilité à la dimension européenne de la politique et le signe d'une volonté d'étendre le gouvernement des âmes au-delà des frontières des nations. Mais pour en revenir à l'antimachiavélisme, Possevino part du présupposé « que les œuvres de Machiavel, interdites par la Sainte Eglise, sont pleine d'erreurs et de faux historiques »²⁴. Sa critique va plus loin que celle de Botero.

Si ce dernier s'est en effet opposé au monopole théorique de la politique en dehors de l'Eglise, Possevino affirme l'inutilité pratique, la contradiction de l'enseignement machiavélien, jusque dans sa fonction de donner un fondement solide à la théorie du Prince. Alors que Botero refuse chez Machiavel la méthode séparée de la foi religieuse, Possevino refuse du Florentin la seule possibilité d'un emploi simplement « technique ». Possevino, en définitive, ne se limite pas à relativiser l'œuvre de Machiavel, mais il en souligne l'aspect négatif en la considérant comme le lieu de l'erreur et de la destruction : « Ailleurs nous avons dit, — écrit-il —, que l'intelligence et la vivacité d'esprit ne faisaient pas défaut à Machiavel, mais qu'il était totalement dépourvu de piété, du sens de la vérité et de l'expérience. A propos de Machiavel, nous devons donc conclure que ceux qui suivront ses conseils se rendront compte facilement et très rapidement que Principat, République, Règne, Empire ont vacillé et sont tombés à cause des principes [qu'il a défendus] »²⁵.

La même idée se retrouve dans le plus célèbre *Judiciun* contre Machiavel, Bodin, La Noue et Philippe du Plessy-Mornay, où Possevino s'efforce d'expulser de la politique, les auteurs modernes qui refusent d'accorder le primat à la religion catholique²⁶. La démarche de l'auteur (qui approuve l'interdiction du pape de lire Machiavel) vise à légitimer la réappropriation intégrale de la politique par la papauté et à faire du Saint-Siège le lieu du commandement. Le problème n'est plus seulement celui du rapport difficile avec les auteurs « impies » ; il faut, maintenant, nier leur efficacité, les rejeter, en revendiquant le contrôle absolu de la religion sur l'éducation morale et sur la vie de l'Etat. Du lien pouvoir-religion, on passe à une équation totale entre les deux termes, et à une raison d'Etat complètement absorbée dans la raison de la foi : « ...de même que l'on dirige et que l'on renforce tout grand gouvernement — écrit Possevino — lorsque la Vertu accompagne la Puissance, de même éclate la révolte et s'écroule [le gouvernement] quand le vice se mêle à la Puissance... Par puissance unie à la Vertu nous entendons, non seulement l'Autorité, laquelle se renforce avec l'administration de la Justice, la concorde avec les autres Princes, et la conservation de la Religion Catholique qui est le seul moyen pour s'assurer perpétuellement la protection Divine ; mais aussi [le fait] de savoir commander les armées et protéger les Forteresses bien armées, bien défendues et approvisionnées »²⁷. Mais Possevino ne se contente pas d'énoncer des préceptes moraux et militaires, il préconise la présence de la religion et des prêtres dans les armées, récupérant ainsi la synthèse machiavélienne de la force et de l'expérience, si souvent repoussée. Son opinion est tranchée : l'art militaire exige non seulement « des stratèges (*Maestri di Campo*) et des directeurs de conscience-modèles de vertu (*Maestri della Fede et delle virtù*), mais il faut que les Prêtres qui sont présents dans les Armées aient leur part dans les instructions militaires. Toutes ces instructions militaires sont tirées de mon expérience plus que d'autres auteurs, car bien que je sois un homme de religion, il

m'arriva sur ordre du Saint-Siège Apostolique et de mes Supérieurs d'avoir à traiter de la paix et de la Religion dans différents Royaumes et Armées »²⁸.

Il est intéressant de voir comment Possevino et toute la littérature politique des Jésuites rejettent et rétablissent en même temps la modernité de la politique. En refusant Machiavel, ils tendent à affirmer l'existence d'un thème de l'ordre civil, inséré dans la continuité de la foi chrétienne, depuis Augustin jusqu'à leur époque. La conception machiavélienne et le danger qu'elle recèle, laïciser la politique et la réduire à une simple technique, sont refusés au nom de la continuité de la pensée chrétienne, cette dernière venant clore définitivement le temps du paganisme romain. Par ailleurs, les caractéristiques de la politique moderne s'affirment : le lien indissoluble de cette dernière avec la force — concept typiquement machiavélien — est adopté avec détermination. L'antimachiavélisme des Jésuites devient ainsi le meilleur viatique permettant au Saint-Siège et à la religion d'adopter les principes purement politiques de la force et de la guerre tirés du modèle machiavélien. Ce passage est particulièrement visible dans la théorie du « Soldat chrétien », motif toujours présent dans la littérature que nous sommes en train d'analyser.

Contrairement à d'autres auteurs, Possevino ne se limite pas à la polémique contre la relation de cause à effet, attribuée à Machiavel, entre vie religieuse et faiblesse militaire ; il affirme la pleine légitimité de la force militaire, considérant la guerre, comme une manifestation de l'*auctoritas* du Prince. L'engagement du chrétien dans la guerre débouche sur la notion de « guerre juste », au nom du Christ, concept étroitement lié au pouvoir temporel et à l'ordre. Le but de la guerre, selon Possevino, est d'arriver à l'instauration « d'une paix sûre qui assure la conservation du bien public, qui ramène la concorde entre les individus, qui maintient l'obéissance des inférieurs envers les supérieurs, qui fait cesser tout scandale, et cette peste et ruine, qui communément dérive de la témérité des rebelles, est abattue parce que la foi et la piété véritable préservent l'héritage du Christ »²⁹. Ainsi, ce qui est interdit au simple particulier (idée développée dans une œuvre plaisante contre les duels et la résolution des affaires privées par les armes)³⁰, Possevino l'admet pour l'Etat : mais la motivation, cause juste, nie l'autonomie de l'intérêt de l'Etat et reconnaît seulement le principe de la défense de la religion : « puisque — dit-il — il [Machiavel] ne pouvait rien dire de plus dangereux lorsqu'il a fondé la légitimité de la guerre sur les intérêts personnels... alors que les seules guerres justes sont celles que le pouvoir légitime combat pour défendre ou rétablir la Religion Catholique, la patrie et la paix »³¹. Le problème de la guerre est traité dans le texte *Il soldato Cristiano* (1604), qui abonde en justifications politiques, morales et religieuses légitimant le recours aux armes et le courage sur le champ de bataille. Ici, l'aspect militant prend des proportions démesurées chez un religieux qui déclare vouloir réécrire le statut de la politique, en tenant compte des valeurs morales et des bons sentiments. En fin de compte, tuer au cours d'une bataille n'est pas un péché ; bien plus, le soldat chrétien, selon Possevino, « ne doit pas craindre de commettre un péché lorsqu'il tue et de courir un grave danger lorsqu'il meurt, puisqu'on doit souffrir pour l'amour du Christ ou donner la mort ; non seulement il n'est pas coupable, mais il en retire une très grande gloire »³². Le titre du chapitre III de ce texte, ne laisse aucun doute : « Comment le Soldat peut prendre les armes contre les Infidèles en toute bonne

conscience »³³. Ceci suffit à faire comprendre que désormais, l'utilisation instrumentale de la raison d'Etat par la religion militante, prend la forme du principe de la dérogation sur les dépouilles d'un Machiavel officiellement critiqué, mais réutilisé de façon détournée. En conclusion, « lorsque le Soldat du Christ — écrit Possevino — tue selon ses convictions, il meurt aussi selon ses convictions ; il est valeureux pour lui-même lorsqu'il meurt ; il est valeureux pour le Christ lorsqu'il tue. Donc, avec raison il manie l'épée et est ministre de Dieu aussi bien lorsqu'il s'agit de récompenser les gens de bien que de punir les méchants. Certainement quand il tue qui fait le mal, il ne tue pas l'homme mais, pour ainsi dire, il tue le mal et il est sans aucun doute le vengeur du Christ contre ceux qui commettent le mal, et il est considéré comme le défenseur des Chrétiens »³⁴.

3. L'antimachiavélisme « idéologique » des Jésuites italiens :

Giovanni Lucchesini, Famiano Strada, Teofilo Raynaud

Chez Lucchesini, l'orientation est différente ; il s'agit d'une critique plus littéraire qui consolide le travail déjà accompli par d'autres au tournant du siècle. L'essai doctrinaire *Demonstrata impiorum insania sive nova...*, paru en 1687, présente un caractère religieux et antischismatique inspiré par la volonté de prendre soin des âmes. La religion mahométane attire l'attention de l'auteur, indiquant par là que l'Ordre d'Ignace de Loyola se préoccupe davantage des désordres extérieurs, de la situation dans les marges lointaines de l'*Imperium* et du front contre les « infidèles », que de la différence entre la politique encline à la *pietas* et la politique encline à l'*impietas*. Ainsi l'ouvrage *Paraenesis ad Mahomettanos* est une mise en garde contre les disciples de Mahomet et dénonce l'Islam comme étant la religion de la violence pure. « La nouveauté et l'iniquité de cette secte — dit Lucchesini — sont des indices manifestes de fausseté et il est exclu qu'on puisse y trouver un quelconque précepte »³⁵. L'équation significative *novitas — iniquitas* démontre que nous sommes désormais arrivés à la stabilité ; en même temps, l'intégrité du monde chrétien est assurée parce que, affirme Lucchesini, « la fraude, l'imposture, la violence auxquelles Mahomet avait l'habitude de recourir, se heurtent manifestement à la sainteté de la vraie doctrine »³⁶. Le texte *Roma è guida al Cielo...* (1698) est une contribution ultérieure à la littérature *de signis* de la véritable foi et offre des considérations empreintes de fétichisme religieux, quasiment « païennes », sur la religion, sur la magnificence « pharaonique » de la basilique Saint Pierre, sur la richesse matérielle de l'Eglise-Etat. Mais dans cette œuvre le principe du mystère est réaffirmé avec vigueur : « Pour que la Sainte Foi soit libre — lisons-nous — et donc qu'elle mérite une observance respectueuse, presque tous les Mystères auxquels nous croyons, doivent rester obscurs : et afin que la Sainte Foi soit prudente, on doit donner des Signes ou des Indices clairs qui fassent comprendre que notre Très Sainte Religion Chrétienne Catholique est la véritable religion parce qu'elle est révélée par le Seigneur »³⁷. Le mystère, problème central à résoudre pour établir un rapport laïque avec la politique, est ici lié formellement aux thèmes de la foi et de la transcendance, mais dans la substance destiné totalement aux « choses de ce monde », c'est-à-dire à une fusion tellement étroite entre ordre social et foi religieuse, au point d'absorber l'aspect historique et humain de la politique dans la théologie et dans une

symbologie mystérieuse et impénétrable. D'ailleurs, pour Lucchesini, la mentalité du bon chrétien rassemble mystère et vérité. Cette idée est péremptoirement affirmée dans l'ouvrage *Saggio della sciochezza di Nicolò Machiavelli* (1697), qui recueille une série de « leçons » tenues en l'Eglise de Jésus à Rome, pour réfuter les théories dangereuses du Florentin. A la fin du xvii^e siècle le problème n'est plus représenté par la discipline du peuple de Dieu, mais concerne le rapport entre l'absence de la « crainte de Dieu » et la chute des Etats. Maintenant, le « Prince parfait » (*Ottimo Principe*) présente deux caractéristiques qui n'en font qu'une : la « véritable sagesse politique et la Crainte Sacrée du Très-Haut »³⁸. Les aspects techniques du gouvernement sont aussi définis, depuis les conseillers jusqu'à la constance dans l'administration de la justice ; enfin, en totale opposition à Machiavel, la Raison d'Etat est définie comme étant « l'observance des Lois Divines et Humaines ayant pour objectif le Bien Public » et non « le droit que l'on s'arroge pour les violer [les lois divines] dans son propre intérêt »³⁹. Il y a là une volonté déclarée de liquider dans sa totalité la raison d'Etat en la fondant dans les principes de la religion et dans une religion naturelle reconduite à un fondement divin. Par ailleurs, cette mentalité n'est pas l'expression d'une sorte d'ingénuité, fort loin de la politique et peu soucieuse de l'organisation territoriale de l'ordre. Dans les premières pages de l'ouvrage déjà mentionné *Saggio sulla sciochezza di Nicolò Machiavelli*, Lucchesini voit très clairement les nouvelles frontières géographiques où le christianisme s'est répandu, au point que le souci prévalent, maintenant, concerne la défense de l'intégrité du monde chrétien contre l'ennemi de l'extérieur — véritable engagement moral —, et la prudence à l'intérieur, pour consolider un équilibre fragile. Ainsi Lucchesini illustre comment « Toute la chrétienté doit ardemment désirer le Saint Gouvernement du Père Très Bon sous lequel, une fois abattues l'Hérésie et l'impiété des Mahométans, sont réunies dans la Foi les belles variétés des deux Rites Latin et Grec »⁴⁰.

Le texte examiné est une sorte de discussion serrée et un peu pédante, contre une série de citations de Machiavel se référant dans l'ensemble au *Prince*. Les interventions de Lucchesini portent surtout sur le contraste, voulu par Machiavel, entre intention et déclaration, entre morale et politique ; au point que « l'Homme d'Etat Ridicule », c'est-à-dire le Florentin, est critiqué parce qu'il « conseille au Prince de ne pas susciter de haine à son égard, alors qu'il lui attribue des qualités qui, nécessairement, provoquent la haine de tous, surtout l'habitude de tromper, qui, on ne peut le cacher, est particulièrement nocive aux Princes plus qu'à toute autre personne »⁴¹. De ce jugement, découle l'interdiction pour quiconque de lire les œuvres de Machiavel, exception faite pour les organes du gouvernement de l'Eglise. Cette dérogation porte cependant à confirmer ce caractère « extraordinaire » de la politique, alors qu'il avait été repoussé en tant qu'héritage théorique de Machiavel. Mais deux autres passages de l'ouvrage sont à mentionner.

Le premier témoignage de l'option évidente de Lucchesini, à la fin du siècle, pour la philosophie platonicienne, et le second concerne l'importance de la force et de la guerre. Tout en restant lié à Aristote, jusqu'à Sénèque et au-delà, le personnage de Platon traduit l'exigence d'un tournant moral, d'un détachement du monde matériel, ouvrant ainsi la voie à une éthique du renoncement plus affinée. « Le Très-Haut — dit

Lucchesini — avec les Principes suprêmes de son Royaume aurait pu vouloir nous faire comprendre que nous pouvons être heureux seulement avec l'essence de la félicité sans avoir besoin des instruments pour la réaliser »⁴². De plus, l'Eglise est désormais un Etat fort et consolidé, les dangers de la Réformes sont lointains et ceci permet de critiquer Machiavel en distinguant la force de la brutalité. Lucchesini rappelle que pour le Florentin les lois sont insuffisantes et que « le Prince doit savoir utiliser correctement la « Bestia » ». « Mais depuis quand utiliser la force pour combattre est toujours un signe de brutalité ? » — répond-il — « le Prince punit avec la Mort » — poursuit-il — sans être brutal. Enfin il s'interroge : « Donc toutes les guerres, même lorsqu'elles sont justes, ont un caractère de brutalité ? »⁴³, revendiquant le principe d'une guerre légitime. Encore une fois, la guerre est le passage obligé de la littérature antimachiavéenne. La critique de Lucchesini porte sur les textes de Machiavel qui soutiennent que la religion conduit à la mollesse et à la passivité. L'idée était déjà présente dans Bozio et Possevino, mais elle est maintenant utilisée pour souligner la rationalité et l'esprit de décision d'un point de vue religieux, devenu point de vue politique. L'image traditionnelle du chrétien qui tend l'autre joue, est certainement présente, mais seulement pour rappeler à l'humilité dans les affaires privées et dans les controverses non politiques. Par contre, dans les affaires publiques, lorsque l'intérêt de l'Etat est en jeu, le discours change du tout au tout même pour un esprit religieux : « Les espérances plus sublimes données par les Maîtres de notre Très Sainte Religion dans le combat pour la Religion ou pour servir ses Princes dans les Guerres Justes, la certitude d'agir vertueusement et de mériter autre chose que la gloire vaine de la célébrité, avivent en eux la Force. Et s'il en va autrement pour ceux qui ne font pas bon usage des armes comme il convient à des adeptes du Christ, la faute est à imputer à eux-mêmes et non à la Foi. En outre, celle-ci éclaire l'entendement pour qu'ils comprennent à quel point les biens terrestres sont peu importants afin qu'ils soient prêts à les perdre pour un noble motif »⁴⁴. Ainsi s'achève la contribution de Lucchesini, par une manifestation de *contemptus mundi* dont l'objectif est militaire.

Deux autres Jésuites de moindre importance méritent cependant qu'on s'arrête brièvement sur leurs œuvres. Le premier, Famiano Strada, est reconnu dans la littérature italienne pour ses traités de morale et de critique du marinisme du xvii^e siècle⁴⁵. Son ouvrage *Prolusiones Academicæ* (1627) prête une grande attention à Tacite, dont les préceptes d'histoire et de politique sont tantôt acceptés, tantôt critiqués⁴⁶. Il fait une lecture fragmentaire, non systématique, parfois même incohérente de l'historien latin, fréquemment utilisé dans les traités d'antimachiavélisme. L'aspect plus significatif de l'œuvre de Strada est l'engagement contre des « Politiques » anonymes, dont les caractéristiques négatives rappellent toute la terminologie machiavéenne. Le discours de Strada, avant tout moral, souligne la duplicité et les périls des théories critiquées qui sont évoquées comme si elles étaient des instruments du péché. C'est, peut-être, aussi pour cette raison que le nom de Machiavel n'apparaît pas régulièrement comme s'il était omis par pudeur. Famiano Strada veut expliquer comment l'histoire « dégénère parfois, à cause de la fourberie de ceux qui prétendent être des Politiques »⁴⁷ ; alors que la perversité de ces derniers est manifeste car « le plus souvent ils connaissent l'art d'encourager

sournoisement les vices ; avec un art consommé ils en cachent le venin et leur donnent les apparences de la vertu »⁴⁸. Mais la séparation entre la politique et la foi religieuse a provoqué une grave dégénération du concept de gouvernement ; Strada essaie de la révéler, surtout en redécouvrant, dans une interprétation moraliste, la différence entre l'intérêt privé égoïste et l'intérêt public, le second masquant le plus souvent le premier. La critique envers les hommes politiques modernes se base donc sur les incohérences dont ils font preuve dans l'exercice de leurs fonctions : « bien qu'ils veuillent être considérés comme des Politiques — écrit Strada —, ils se préoccupent tellement peu des intérêts de la société (*adeo civitatis causam non agunt*), qu'on ne peut, à cause de ce vice de leur politique, parler justement de politique civile et de bien public (*publici comodi*) mais plutôt de politique soucieuse du bien personnel et privé »⁴⁹. Dans le préambule de son ouvrage *Della guerra delle Fiandre* (1648), Strada explique le sens de son œuvre, immense, pleine d'informations historiques et de considération pour l'histoire. Et ainsi nous retrouvons encore une fois le problème de la guerre avec cette idée selon laquelle une « République », surtout si elle est jeune comme c'est le cas pour la « Hollande », doit s'affirmer « sur la terre et sur les mers »⁵⁰ si elle veut conserver sa force. Donc, Raison d'Etat et raison de guerre vont de concert chez l'historien moraliste qui démontre un vif intérêt pour tout ce qui concerne le domaine militaire. En effet, la dimension moderne de la guerre, et surtout la grandeur de ses décors, sa capacité d'impliquer les consciences religieuses, se présentent comme un défi à la nature elle-même, aux fleuves et aux océans, au point de donner une nouvelle représentation du monde et d'être la « source du merveilleux chez les poètes »⁵¹. L'intérêt, non seulement culturel, des ministres de la foi, est manifeste lorsque l'on parle de guerre, en parallèle avec la politique. Famiano Strada assume une position sceptique envers ceux — ils ne les nomment pas — qui retiennent qu'il « est inconvenant pour un ecclésiastique de s'occuper d'armées et d'armes »⁵² : « Je les croirais facilement, si tous ceux qui ont écrit de telles choses avaient été de grands stratèges, avaient commandé des soldats et conduit des armées ou bien si à chaque époque et dans chaque nation il n'avait pas existé beaucoup d'hommes de religion qui aient entrepris d'écrire sur l'art militaire »⁵³. La guerre semble encore exercer une fascination irrésistible sur cette génération de religieux politiques.

Teofilo Raynaud est le dernier Jésuite dont je parlerai. Lui aussi est nettement orienté vers la morale, confortant ainsi la tendance du xvi^e siècle à considérer toute la politique selon des critères moraux. Son texte monumental *Moralis Disciplina* (1629) compte 741 pages de grand format, ce qui le rend peu commode à utiliser ; de plus il est écrit dans un langage philosophique difficile à lire et est privé de toute critique explicite de la politique. Il y est affirmé que « la morale est une science pratique »⁵⁴, et le concept de « pratique » est séparé du concept de « spéculatif ». Mais l'expérience qui est caractéristique de la morale sépare celle-ci de l'« art » qui est une activité manuelle, un travail différent de la philosophie. N'y a-t-il pas là une subtile construction intellectuelle pour nier, non seulement la politique des modernes, mais encore toute la possibilité philosophique de la politique en tant qu'art ? Raynaud affirme que la « philosophie morale n'est pas un art à proprement parler. L'art en effet... intéresse le plus souvent la matière inerte ou en transformation, par conséquent

il s'applique à la matière toujours étrangère à la morale, matière qui ne concerne pas le but principal de l'homme »⁵⁵. Affirmation importante, si l'on pense à Machiavel et à d'autres auteurs qui, dans la mouvance de la culture de la raison d'Etat, ont défini la politique comme un art. Le fait de refuser à la politique et à tout le domaine de l'art, tout caractère spirituel pour leur reconnaître seulement un caractère d'artifice, signifie séparer définitivement les deux expériences ; même par rapport à la valorisation aristotélicienne de la politique il en résulte un recul théorique qui non seulement nie la spécificité de l'art de gouverner, mais n'admet pas non plus que ce dernier puisse exister en tant qu'univers moral et spirituel.

Dans son ouvrage *Splendor veritatis moralis* (1627), Raynaud confine dans un splendide isolement, l'autonomie de la conscience morale face à une politique faite de doubles sens, de l'usage malicieux de la raison sans vérité. Il condamne aussi bien la duplicité (*equivocationes*), que les accords basés sur la mauvaise foi (*dolosae pactiones*)⁵⁶, affirmant que « le mensonge est un mal démesuré »⁵⁷. Prenant ouvertement parti contre Machiavel, Raynaud affirme que « la vertu qui nous impose d'avoir pour objectif la paix publique et d'éviter de grand maux... nous impose pareillement de conclure des accords simplement et clairement, sans aucune tromperie et sans sous-entendus tacites ou équivoques... »⁵⁸. Dans *Erotemata de malis ac bonis libris* (1653), l'auteur arrive finalement à Machiavel, inséré dans une liste exhaustive de livres à autoriser ou à abolir. Parmi ces derniers, figurent tous les traités de magie et toute la production d'Erasmus. Il est intéressant de noter que c'est au nom d'une véritable raison politique, quasiment la raison d'Etat, que les autorités de gouvernement sont invitées à censurer ce qui est à l'origine de la culture et de la littérature de la raison d'Etat. L'interdiction de diffuser les œuvres de Machiavel naît en fait d'une considération plus générale justifiant le rejet de tous les textes qui peuvent alimenter les passions et les divergences politiques (*iustum esse, tales libros proscrivere, ex dictis eruitur*)⁵⁹. Une attitude aussi radicale est justifiée parce « que si un mauvais livre est aussi plein de venin, il est non seulement opportun mais nécessaire que ceux qui en ont le droit donnent l'ordre de l'éliminer. Si en vérité il faut soigneusement (*studiose*) éviter qu'un interlocuteur, qui avec un seul ouvrage peut être dangereux pour un nombre restreint de personnes ait une audience ; n'est-il pas encore plus vrai, qu'il faille éviter l'auteur d'une œuvre dangereuse, pouvant corrompre en même temps un grand nombre (*infinitos*) de personnes ? »⁶⁰. La mise en garde de Raynaud ne laisse aucun doute sur le déplacement total du problème de l'ordre, de la politique à la morale, dans un choix culturel qui entend séparer question de l'Etat et caractère « extraordinaire » de la politique. Le lien politique-morale-religion, typique de Botero, est ici simplifié en éthique-foi, la première devant préserver la seconde et l'ordre temporel qui en découle. De fait, toujours dans le même ouvrage, Raynaud classe les œuvres de Machiavel dans la catégorie des œuvres dangereuses (*Libri mali et nocivi*)⁶¹ ; il fait clairement allusion aussi bien aux *Discours* qu'au *Prince*⁶² et soutient une thèse précise : « Machiavel avec ces livres enseigne qu'il suffit de simuler la piété, le sens religieux, l'humilité ; qu'il faut diriger la barque là où les vents la portent ; qu'il faut commettre des péchés sans avoir peur quand cela est nécessaire ; que les Princes devant le peuple doivent tenir pour vrais de faux miracles, afin que le peuple réagisse selon les besoins de la situation »⁶³. La

citation continue longuement : on peut y trouver la critique du Prince qui se fait l'interprète de la religion, pour sauvegarder des intérêts politiques contingents ; la critique du rôle du hasard (*fortuna* machiavélique) dans la vie des Etats ; le refus de modifier les accords déjà négociés ; ou, encore, le prétexte des punitions pour infliger à des sujets ou à des ennemis une violence arbitraire. Le texte présente de nombreuses critiques de caractère moral qui se développent de façon quasi symétrique avec les chapitres plus célèbres du *Prince*. L'antimachiavélisme de Raynaud nous propose un souverain sans pouvoirs spirituels et d'une morale douteuse ; en définitive, il doit renoncer à l'autonomie des moyens et des objectifs de la politique pour être lié au contraire par une morale authentique dans la paix comme dans la guerre et dans la *ratio Status*. Donc n'ayant pas à effectuer des choix de gouvernement selon des appréciations personnelles, ce Prince existe contre et sans le modèle de Machiavel ; il s'agit d'un Prince à moitié, qui ne peut retrouver le gouvernement et la politique qu'avec le correctif d'une subordination sincère aux raisons de la foi.

3. Une variante laïque de l'antimachiavélisme : l'interprétation « prudente » d'Abraham Nicolas Amelot de La Houssaye

Amelot de La Houssaye, souvent cité dans l'*Encyclopédie* de Diderot et d'Alembert, est un exemple d'antimachiavélisme réfléchi et équilibré. Exempt de toutes préoccupations religieuses, attentif aux grands personnages du passé et de son époque, notre auteur met à profit son expérience d'ambassadeur, dont on retrouve l'empreinte dans son style d'écriture et sur sa pensée. Par ailleurs, le personnage s'inscrit pleinement dans l'évolution de l'antimachiavélisme français, beaucoup plus dynamique et varié, que l'antimachiavélisme italien, fortement compromis par la présence encombrante du Pape. Comme l'on sait, l'intérêt pour le Florentin a suscité en France une littérature abondante et complexe dans ses multiples variantes, et surtout dans ses « revirements » théoriques passionnés. Peu de temps sépare Innocent Gentillet auteur de l'*Anti-Machiavel* (paru en 1576), d'Amelot de la Houssaye, qui vit entre 1634 et 1706, mais la distance culturelle et historique entre les deux hommes est énorme. Ceci apparaît dans la façon dont ils interviennent dans le débat : le premier dans une étude minutieuse et volumineuse fait quasiment le procès de Machiavel alors que le second procède par touches légères, entrecoupant son discours de commentaires et d'allusions. Du reste, Jacques Gohory, en 1571, publiant à Paris la traduction du *Prince* et des *Discours* définit « le Secrétaire et Citoyen Florentin le plus gentil esprit qui soit apparu au monde depuis les derniers siècles... le quel avoit premier anticipé les motz (*sic*) propres et naturelz (*sic*), et les termes d'estat »⁶⁴. Si déjà au *xvi^e* siècle les points de vue diffèrent, comme Procacci l'a expliqué, nous pouvons imaginer ce qu'il en est à la fin du *xvii^e* siècle. De même, durant tout le *xviii^e* siècle les polémiques et les évaluations sur l'œuvre de Machiavel ne manqueront pas en France, comme le démontrent Voltaire et l'*Encyclopédie*.

Amelot a traduit assez fidèlement *Le Prince* de Machiavel (1683)⁶⁵, mais d'autres œuvres, des notes et des interventions partielles rapportent ses réflexions les plus perspicaces. Sachant que ce diplomate n'est certainement pas un véritable maître à penser, que sa production de lettré n'est pas importante, l'on peut se demander si ses observations et ses annotations, presque toujours indirectes, ne sont pas dictées par la

« prudence ». Plus d'un indice nous le font penser : son texte *La Morale de Tacite. De la flatterie* (1686), traduction d'écrits variés de l'historien, accompagnée de considérations prudentes, révèle un esprit tolérant ; la *Préface du Prince de Machiavel*, préambule à sa traduction, suggère en quelques pages une véritable révision des interprétations négatives sans pour autant tomber dans l'excès contraire ; enfin, il y a la redécouverte posthume de cette *Préface*. En effet, celle-ci introduira la traduction française de l'*Antimachiavel* de Frédéric de Prusse, sous forme de publication anonyme ayant pour titre l'*Examen du Prince*, à côté de la précédente traduction de Amelot ⁶⁶. Il semblerait que les prises de position de l'ambassadeur viennent contrebalancer les thèses de l'antimachiavélisme « extrémiste » ; plusieurs éléments le confirment. Amelot écrit que Machiavel n'est pas un auteur facile, donc « il ne faut pas s'étonner si le Vulgaire est si prévenu contre lui » ⁶⁷. Pour éviter tout excès, il faut lire le Florentin « comme juges, c'est-à-dire en tenant la balance égale entre lui et ses adversaires » ⁶⁸. Le problème surgit à partir du moment où le conflit est redécouvert comme faisant partie de la politique, et donc, rappelle Amelot en citant Côme de Médicis, « les Princes ne peuvent pas toujours gouverner avec le chapelet en main » ⁶⁹. Puis, Amelot cite l'opinion de Abraham de Wicquefort sur Machiavel : « Il faut supposer, dit Wicquefort, qu'il [Machiavel] dit presque par-tout ce que les Princes sont et non ce qu'ils devraient faire » ⁷⁰. Une leçon de réalisme modéré semble vouloir souligner la condition difficile du politique, ainsi que le mérite de Machiavel pour avoir tenté d'en faire une description froide, scientifique, impartiale et sans moralisme. Amelot de La Houssaye traite la question religieuse, aussi, brièvement mais avec pertinence. Faisant honneur à sa profession, il ne traite pas des fondements de la foi et, glissant sur l'argument, il n'entend pas l'utiliser comme élément principal pour définir le caractère du Prince. Le problème pour l'homme politique n'est pas d'être croyant ou non, mais de se comporter « utilement », sans perdre de vue le bien collectif, selon de sains principes moraux. L'athéisme de Machiavel est évalué avec équilibre de façon à concilier le respect pour la religion, jamais rejetée par l'auteur, et la spécificité politique du discours sur le Prince. « A bien peser — écrit-il — le sens de ses paroles..., il ne dit nullement qu'il ne faut point avoir de Religion ; mais seulement, que, si le Prince n'en a point,... il doit bien se garder de le montrer » ⁷¹. La négation de l'athéisme et de l'impiété, si redoutés des Jésuites, a pour effet de ne pas alimenter les disputes religieuses et théoriques ; de plus l'auteur, ne s'adressant à personne en particulier, ne suscite aucune polémique.

Avec l'utilisation prudente de la dissimulation, la religion appartient quasiment au domaine privé. Un second motif important dans la *Préface* est constitué par les considérations modérées sur la logique de la politique qui impose à l'individu une identification totale avec l'Etat. Il s'agit d'un processus en cascade : le sujet se confond avec le Prince, ce dernier avec l'Etat, auquel il subordonne sa raison individuelle : « D'ailleurs — écrit Amelot — il faut considérer que Machiavel raisonne en tout comme Politique, c'est-à-dire selon l'Intérêt d'Etat, qui commande aussi absolument aux Princes, que les Princes à leurs sujets ; jusque-là même que les Princes... aiment mieux blesser leur conscience que leur Etat » ⁷². L'auteur ne cache pas une certaine sympathie ou, tout au moins, une curiosité pour Machiavel : « Je

pourrais dire encore bien des choses en faveur de Machiavel ; mais comme c'est une Préface que je fais et non pas une Apologie, je le laisse défendre à ceux qui y ont plus d'intérêt que moi, ou qui en sont plus capables ; ... » ⁷³. Toutefois Amelot de la Houssaye, fort mesuré dans son langage, ne va pas jusqu'à réhabiliter vraiment le Florentin : ayant souvent recours à Tacite, il propose l'œuvre de ce dernier comme un code antique, quasiment comme l'archétype de l'art machiavélien. Expliquant comment il a utilisé l'*Examen*, l'auteur écrit : « Outre plusieurs notes, ... j'ai mis au-dessous du texte divers passages de Tacite, qui servent de preuve, de confirmation ou d'exemple à ce que Machiavel a dit. Et cela fait une espèce de concordance de la Politique de ces deux Auteurs par où l'on verra, que l'on ne sauroit ni approuver, ni condamner l'un sans l'autre... » ⁷⁴. Toujours avec autant de modération, Amelot utilise paradoxalement le rapprochement Tacite-Machiavel pour restituer la vérité de la politique. Au-delà du moralisme et des excès déontologiques — relevés dans la littérature antimachiavélienne du xvi^e siècle — apparaissent une réinterprétation de l'art de gouverner et la sublimation de celui-ci dans « l'empire des vertus », pour reprendre Bozio. Maintenant Amelot de La Houssaye, énonçant les difficultés quotidiennes du gouvernement, les contraintes temporelles, évoquant l'alternative angoissante conserver/périr, choisit de révéler un Prince avec ses astuces et parfois sa mesquinité, mais possédant dans son authenticité les moyens qui lui sont propres : décision et commandement. Seulement, ainsi on peut expliquer sa prudence lorsqu'il reconnaît la méchanceté du souverain et qu'il l'accepte comme une nécessité et une force majeure. La *vexata questio* de la bonne foi et du respect de la parole donnée (chapitre xviii du *Prince*) explique cette reconnaissance embarrassée mais sereine : Amelot donne l'exemple de Charles v ⁷⁵ pour justifier une dérogation. On arrive ainsi à un sophisme : d'un côté nous avons le « serment », engagement général et rituel, donc aléatoire ; de l'autre la promesse, qui est un dû spécifique et pour cette raison doit être maintenue. La dérogation n'est pas admise, lorsqu'il y a promesse de maintenir le serment ⁷⁶. Nous trouvons-nous devant une véritable théorie de la dérogation, d'exception à la règle ? Ou plutôt ne s'agit-il pas d'une interprétation plus ample et plus vaste de la politique, vue comme condition générale et permanente de dérogation ? Comme expérience dont les seules règles sont fournies par des cas concrets ? La force majeure est la véritable règle que Amelot instaure — ou qu'il rétablit ? — faisant ainsi preuve d'un authentique esprit machiavélien. Le fait que cette règle, d'un réalisme simple et désarmant, anime toute la dimension du politique, n'est rien d'autre qu'une façon de rapporter la logique du souverain à l'essence de l'Etat moderne et de considérer celui-ci comme une valeur avec pour corollaire la restitution de la Raison d'Etat. La position équilibrée d'Amelot de La Houssaye rendant au Prince ses prérogatives, finit par attribuer à Machiavel une Raison d'Etat utile, sinon bonne.

Notes

¹ Je remercie les personnes responsables des textes anciens auprès des Bibliothèques nationales de Paris, Rome, Naples et Bari, qui ont courtoisement mis à ma disposition le matériel nécessaire à cette étude.

² Rodolfo DE MATTEI, *Dal premachiavellismo all'antimachiavellismo*, Sansoni, Firenze, 1969. Texte riche d'informations, reconstruction philologique minutieuse surtout en ce qui concerne la littérature et les sources les moins connues. Voir aussi : AA. VV., *Il pensiero politico di Machiavelli e la sua fortuna nel mondo*, Actes du Congrès International de San Casciano — Florence, 28-29 septembre 1969, Istituto di Studi sul Rinascimento, Firenze, 1972 ; Salvo MASTELLONE, « Aspetti dell'antimachiavellismo in Francia : Gentillet e Languet », dans *Il pensiero politico*, 1969, p. 376-415 ; Salvo MASTELLONE, *Venalità e machiavellismo in Francia (1572-1610). All'origine della mentalità politica borghese*, Olschki, Florence, 1972 ; Anna Maria BATTISTA, « La penetrazione di Machiavelli in Francia », dans *Rassegna di politica e di storia*, mai-juin 1960 ; Anna Maria BATTISTA, « Sull'antimachiavellismo francese del secolo XVI », dans *Storia e politica*, 1962 ; Diego QUAGLIONI, *I limiti della sovranità*, CEDAM, Padova, 1992 ; Giuliano PROCACCI, *Machiavelli nella cultura europea dell'età moderna*, Laterza, Roma — Bari, 1995. Je ne cite pas toute la littérature italienne et française plus générale sur Machiavel, d'une part parce que la liste serait trop longue, d'autre part parce qu'elle ne concerne pas strictement le sujet de cet article.

³ Sur la Raison d'Etat, je cite les textes les plus récents ; articles et indications bibliographiques dans Christian LAZZERI et Dominique REYNIÉ (dir.), *La raison d'Etat : politique et rationalité*, PUF, Paris, 1992 ; Yves-Charles ZARCA (dir.), *Raison et déraison d'Etat*, PUF, Paris, 1992 ; ENZO BALDINI (dir.), *Aristotelismo politico e Ragion di Stato*, Olschki, Firenze, 1995.

⁴ Comme il apparaît avec les ouvrages cités précédemment, l'accueil de Machiavel en France est le plus nuancé : l'œuvre du Florentin ayant été à la fois critiquée, appréciée et, dans certains cas, adoptée. A ce propos nous trouvons une synthèse importante dans les chapitres VI et VII de l'*op. cit.* de Procacci, dans le chapitre IV de l'*op. cit.* de QUAGLIONI, et dans l'*Introduzione* di Margherita ISNARDI PARENTE à *I sei libri dello Stato* di Jean Bodin, UTET, Torino, 1988².

⁵ Pierre BAYLE, *Dictionnaire historique et critique*, Amsterdam, Leyde, La Haye, Utrecht, 1740 (v^e édit.), p. 244, art. *Machiavel*.

⁶ Denis DIDEROT — Jean Baptiste LE ROND D'ALEMBERT, *Encyclopédie ou dictionnaire raisonné des sciences des arts et des métiers*, art. *Machiavélisme*, édit. de Lucca, t. IX, (1767), p. 642 B ; art. *Politique*, édit. de Lucca, t. XIII, (1769), p. 738 B.

⁷ Sur Giovanni Botero, sur ce personnage quasiment rebelle à toute discipline, sur son expérience difficile et tourmentée dans la Compagnie de Jésus, on consultera avec profit l'essai de Chabod (1934). Ouvrage utile en ce qui concerne la position de Botero, son parcours intellectuel, ses intérêts spirituels et pour les choses de ce monde, son attention au problème du gouvernement politique au lendemain de la parution des écrits de Machiavel. L'essai de 1934 ainsi que d'autres écrits sur Botero se trouvent dans Federico CHABOD, *Scritti sul Rinascimento*, Einaudi, Torino, 1967.

⁸ La production sur Giovanni Botero est très vaste. Je me limiterai à citer le texte essentiel de Enzo BALDINI (dir.), *Botero e la Ragion di Stato*, Olschki, Firenze, 1992. A côté de cet ouvrage, signalons un instrument précieux et important : la *Bibliografia boteriana*, de A. Enzo Baldini. Dans mon article j'ai tenu compte de plusieurs essais spécifiques contenus dans ce texte ; afin de ne pas alourdir ma relation par d'inutiles redondances, j'ai préféré ne pas les citer. Je voudrais cependant indiquer ceux qui m'ont été le plus utiles dans l'interprétation de Botero : Cesare VASOLI, « A proposito della *Digressio in Nicolaum Machiavellum : la religione come « forza » politica nel pensiero di Botero* », p. 41 et s. ; Gianfranco BORRELLI, « Sapienza, prudenza e obbedienza nel paradigma conservativo di Botero », p. 91 et s. ; Aldo ALBONICO, « *Le Relazioni universali* di Giovanni Botero », p. 167 et s. ; A. Enzo BALDINI, « Botero e la Francia », p. 335 et s. ; Diego QUAGLIONI, « La prima recensione della *Ragion di Stato* in Francia. Il *De Republica* di Pierre Gregoire (1591) », p. 395 et s. ; enfin, toujours dans le même volume je me permets de renvoyer à mon « *Ragione politica e ragione di Stato (Rileggendo Machiavelli e Botero)* », p. 59 et s.

⁹ Giovanni BOTERO, *Della Ragion di Stato. Delle cause della grandezza delle città*, sous la direction de Carlo MORANDI, Cappelli, Bologna, 1930, p. 9. Les citations qui suivent, sont toutes extraites de ce texte, mais l'édition sous la direction de Luigi FIRPO, *Della ragion di Stato, con tre libri delle cause della grandezza delle città, due « Aggiunte » e un « Discorso » sulla popolazione di Roma*, UTET, Torino, 1948, est la plus utilisée. L'essai de Botero date de 1589. A partir de maintenant j'utiliserai ma traduction pour l'italien ancien et le latin ; j'ai tenu compte, dans la mesure du possible, de la ponctuation originale et j'ai préféré m'en tenir à une traduction littérale, excepté de rares cas où j'ai « modernisé » la langue.

¹⁰ Giovanni BOTERO, *De Regia Sapientia Libri tres*, Mediolani (Milano), MDLXXXIII, *Sententiae insignes*, p. non numérotée, après la dédicace.

¹¹ Giovanni BOTERO, *Della Ragion di Stato*, op. cit., p. 64.

¹² Op. cit., p. 65.

¹³ Op. cit., p. 12.

¹⁴ Op. cit. ; sans numéro de page ; c'est la première page de la dédicace au souverain Charles Emmanuel I^{er}.

¹⁵ Ibid.

¹⁶ Op. cit., p. non numérotées, première et deuxième de la dédicace à Charles Emmanuel I^{er}.

¹⁷ Paolo SEGNERI, *Il Cristiano instruito nella sua Legge: Ragionamenti morali di Paolo Segneri della Compagnia di Giesu. Parte prima, Parte Seconda, Parte Terza*. In Venetia, MDCXXXVII. Presso Paolo Baglioni, p. 1v., non numérotée.

¹⁸ Je me permets de renvoyer à mon article « L'antimachiavélisme de Thomas Bozius », dans *Corpus. Revue de philosophie*, n° 31, 1997.

¹⁹ Abraham DE WICQUEFORT, *L'Ambassadeur et ses fonctions*, A Cologne, Chez Pierre Marteau, MDCXC (mais il y a une édition de La Haye, 1681), p. 146.

²⁰ Sur l'influence de Bodin dans la réévaluation de l'histoire, voir F. CHABOD (*Studi sul Rinascimento*, op. cit.) sur Botero et son texte *Delle Relazioni Universali*.

²¹ Antonio POSSEVINO, *Apparato all'istoria di tutte le Nationi. Et il modo di studiare la Geografia. Di Antonio Possevino Mantovano della Compagnia di Giesu. Prima in Lingua Latina uscito in luce nella Stampa Vaticana Pontificia in Roma : Dapoi accresciuto, e stampato in Venetia. Et nuovamente fatto Italiano dall'istesso Autore...*, In Venetia, Presso Giov. Battista Ciotti Senese, 1598, p. a 4 r., qui correspond à la p. 3, non numérotée.

²² Op. cit., p. 4 v., *passim*.

²³ Op. cit., p. 14 r.

²⁴ Op. cit. p. 152 r.

²⁵ Ibid.

²⁶ A ce sujet, signalons qu'il existe un doute sur l'attribution du *Judicium* à Possevino ; Procacci se basant sur l'étude A. S. BARDI, *Un accademico mecenate e poeta, Giovan Battista Strozzi*, Firenze, 1945, signale, sans prendre position, comme auteur possible, Giovanni Battista Strozzi, conseillé par Possevino (Giuliano PROCACCI, *Machiavelli nella cultura europea*, op. cit., p. 120, note 207). Même si cela était clairement démontré, il n'en reste pas moins que Possevino apparaît comme l'inspirateur de la véritable critique contre les auteurs traités dans l'œuvre en question. De plus, signalons que Hermann Conring, dans sa traduction en latin du *Prince* de Machiavel (*Nicolai Machiavelli Princeps aliaque nonnulla ex italicae...*, Helmestadii, 1660, p. 8-9), soutient que Possevino ne connaissait pas les œuvres originales du Florentin, mais qu'il utilisait la traduction et le commentaire du célèbre *Anti-Machiavel* d'Innocent Gentillet, paru en 1576.

²⁷ Antonio POSSEVINO, *Il soldato christiano con nuove aggiunte, et la forma di un vero Principe, et Principessa, espressi...* (titre très long), in Venetia, MDCIII, Appresso Domenico Imberti, p. 2 v., non numérotée, de la dédicace à Cosimo de' Medici « Principe di Toscana ».

²⁸ Op. cit., p 3 r., non numérotée de la dédicace citée précédemment.

²⁹ Op. cit., p. 1-2.

³⁰ Antonio POSSEVINO, *Libro di M. Antonio Possevini (sic) Mantovano. Nel qual s'insegna a conoscer le cose pertinenti all'honore, et a ridurre ogni querela alla pace*, in Vinegia, Appresso Gabriel Giolito De' Ferrari, MDLVIII.

³¹ Antonio POSSEVINO, *Apparato all'istoria...*, op. cit., p. 154 r.-154 v.

³² Antonio POSSEVINO, *Il soldato christiano*, op. cit., p. 4-5.

³³ Op. cit., p. 4.

³⁴ Op. cit., p. 5.

³⁵ Giovanni LORENZO LUCCHESINI, *Demonstrata impiorum insania sive nova, et series centum evidientium signorum...* (titre très long), Romae, Typis Rev. Camerae Apost. Anno MDCLXXXVIII, p. 598.

³⁶ Op. cit., p. 601.

³⁷ Giovanni LORENZO LUCCHESINI, *Roma è Guida al Cielo. Cioè Memoria Locale dei Segni Manifesti Della Vera Fede svegliata per fissargli in mente a' Forastieri privi di essa, che vengono a Roma...*, In

Roma, MDCXCVIII. Nella Stamperia della Reverenda Cappella Apostolica, p. A 2 r. de la dédicace « au lecteur ».

³⁸ Giovanni Lorenzo LUCCHESINI, *Saggio della sciocchezza di Nicolò Machiavelli, scoperta eziandio col solo Discorso Naturale, e con far vedere Dannose anche à gl'Interessi della Terra le Principali sue Massime*, ..., In Roma, MDCXCVII. Nella Stamperia della Reverenda Camera Apostolica, p. 45.

³⁹ *Ibid.*

⁴⁰ *Op. cit.*, p. 9.

⁴¹ *Op. cit.*, p. 69.

⁴² *Op. cit.*, p. 200.

⁴³ *Op. cit.*, p. 46, *passim*.

⁴⁴ *Op. cit.*, p. 244.

⁴⁵ Citons, dans les œuvres morales, les *Orationes in de passione Domini*, dans *Soc. Jesu Orationes*, Romae, 1641, et, dans les œuvres littéraires, l'ouvrage *Eloquentia bipartita*, paru en 1655.

⁴⁶ Famiano STRADA, *Famiani Stradae Romani e Societate Iesu Prolusiones Academicæ*, Lugduni, MDCXXVII, pp. 25-27, *passim*.

⁴⁷ *Op. cit.*, p. 26.

⁴⁸ *Ibid.*

⁴⁹ *Op. cit.*, p. 31.

⁵⁰ Famiano STRADA, *Della Guerra di Fiandra. Deca prima Composta da Famiano Strada della Compagnia di Gesù. Volgarezzata da Carlo Papini dell'Istessa Compagnia*, In Roma, per gli Eredi del Carbelletti, 1648, p. 1.

⁵¹ *Op. cit.*, p. 3.

⁵² *Ibid.*

⁵³ *Op. cit.*, p. 3-4.

⁵⁴ Theophilo RAYNAUD, *Moralis Disciplina, ad praestruendam Theologiae Practicae, ac Iurisprudentiae viam, plene diligenterquae exèlicata* ; A.R.P. Theophilo Raynaudo Societatis Jesu Theologo, Lugduni, MDCXXIX, p. 13.

⁵⁵ *Op. cit.*, p. 11.

⁵⁶ Theophilo RAYNAUD, *Splendor veritatis moralis, Collatus cum tenebris Mendacij, et nubilo aequivocationis ac mentalis restrictionis* : ..., Lugduni, apud Antonium Berterium, MDCXXVII, p. 110.

⁵⁷ *Op. cit.*, p. 69.

⁵⁸ *Op. cit.*, p. 110.

⁵⁹ Theophilo RAYNAUD, *R. P. Erotemata de malis ac bonis libris Deque Iusta aut iniusta confixione. Cum iudicibus necessariis*, Lugduni, MDCLIII, p. 4.

⁶⁰ *Ibid.*

⁶¹ *Op. cit.*, p. 9.

⁶² *Op. cit.*, p. 27.

⁶³ *Op. cit.*, p. 28 ; en italiques dans le texte latin.

⁶⁴ Jacques GOHORY, *Les Discours de Nic. Machiavel Secretaire et Citoyen de Florence*, A Paris, pour Robert le Mangnier, 1571, p. a ij v., non numérotée.

⁶⁵ Il y a deux éditions du texte *Le Prince de Machiavel*, traduit et commenté par AMELOT DE LA HOUSSAYE (Amsterdam, 1683 et 1685). Procacci a étudié ce texte (*Machiavelli nella cultura europea, op. cit.*), mettant en évidence le caractère moderne de l'analyse d'Amelot, et a souligné le rapprochement Tacite-Machiavel. Je ne reprendrai pas les considérations pertinentes de Procacci, mais j'illustrerai différemment la position d'Amelot. J'ai pu prendre connaissance de sa traduction du *Prince*, dans un texte anonyme (voir note suivante).

⁶⁶ Par un concours de circonstances inexplicables, nous avons un texte étrange, anonyme, écrit « à deux mains » : l'*Examen du Prince de Machiavel, avec des notes Historiques et Politiques*, A Genève, chez Henri-Albert Gosse & Comp., MDCCLIX. Il s'agit d'une œuvre posthume construite comme une mosaïque : l'avant-propos provient de l'*Antimachiavel* de Frédéric II de Prusse ; après, nous avons la *Préface du Prince de Machiavel par Amelot de La Houssaye*. Les deux introductions sont suivies de la traduction française de l'ouvrage de Machiavel (identique à l'édition de 1683 d'Amelot) et de la critique de Frédéric II de Prusse (dont le nom n'est jamais mentionné). Ces deux derniers textes sont imprimés parallèlement sur la même page. Un exemplaire du même ouvrage est conservé à la Bibliothèque

nationale de Naples et présente dans le frontispice le nom de Frédéric de Prusse écrit à la main. La brève préface de Amelot, identique à celle de l'édition de 1683 ainsi que quelques notes, constituent la partie la plus intéressante du texte.

⁶⁷ Abraham Nicolas AMELOT DE LA HOUSSAYE, *Préface op. cit.*, p. x.

⁶⁸ *Ibid.*

⁶⁹ *Op. cit.*, p. xi.

⁷⁰ *Ibid.*

⁷¹ *Op. cit.*, p. xiii.

⁷² *Op. cit.*, p. xiv.

⁷³ *Ibid.*

⁷⁴ *Op. cit.*, p. xviii.

⁷⁵ Voir note 1 des p. 197-198 de l'*Examen du prince, op. cit.*

⁷⁶ *Ibid.*

En guise de conclusion...

Franz BIERLAIRE

Peu d'œuvres ont fait l'objet d'une critique aussi permanente et aussi polymorphe que celle de Machiavel. Le présent volume souligne les singularités et les ambiguïtés du phénomène, replace dans leur contexte la pensée de quelques antimachiavéliens célèbres ou moins connus, en se demandant d'emblée si Machiavel ne serait pas le tout premier représentant de l'antimachiavélisme.

Pas d'antimachiavélisme, en effet, sans Machiavel, mais quel Machiavel ? Celui qui, dans les *Discorsi*, « refuse [...] ce qui seul pourrait donner lieu à la critique antimachiavélienne » ou celui auquel se réfère le plus souvent l'antimachiavélisme, ce Machiavel qui, comme l'écrit Christian Bec ¹, n'est plus Machiavel ? Thomas Berns examine dans quelle mesure Machiavel aurait pu résister lui-même à l'accusation de machiavélisme, laissant à Yves Charles Zarka le soin de présenter les deux *Anti-Machiavel* qui ont contribué le plus à la déformation de la pensée du secrétaire florentin : celui d'Innocent Gentillet (Genève, 1576) et celui de Frédéric II (La Haye, 1740).

Plutôt que de s'attacher au « lieu commun selon lequel Frédéric II opposera bien vite à son antimachiavélisme théorique le machiavélisme de son attitude personnelle du pouvoir », Y. Ch. Zarka montre que le jeune héritier de Prusse, qui voit dans *Le Prince* du « scélérat » Machiavel un traité du renversement des républiques, dévoile, en guise d'antidote, les moyens d'éviter ou de maîtriser tout ce qui peut fournir l'occasion d'un retour à la tyrannie.

Si, comme le souligne Roland Mortier, l'évolution paradoxale du roi de Prusse va ranimer le débat philosophique sur l'auteur du *Prince*, l'attitude dominante du XVIII^e siècle reste la détestation du cynique Machiavel, même après Rousseau, qui s'insurge contre la réputation scandaleuse faite au Florentin bien avant le premier partage de la Pologne (1772). Il faut attendre la fin du siècle pour qu'apparaisse une nouvelle lecture de Machiavel, par exemple chez le révolutionnaire Anacharsis Cloots qui dissocie nettement le « profond » penseur politique des pratiques qu'on lui attribue abusivement et voit en lui, comme Rousseau, un authentique républicain.

Toujours au XVIII^e siècle, on notera la position originale du baron d'Holbach dont le système, finement analysé par Christiane Frémont, apparaît à la fois comme clairement anti-machiavélien et incompatible avec le fonds de la doctrine anti-machiavélienne, l'athéisme pour lequel Machiavel est d'emblée condamné, mais que d'Holbach revendique hautement, lui permettant de réfuter le machiavélisme en même temps que l'antimachiavélisme.

De l'athéisme de Machiavel, il est abondamment question dans l'*Anti-Machiavel* d'Innocent Gentillet. Né dans le contexte des suites de la Saint-Barthélemy, cet ouvrage fait de l'auteur du *Prince* et des *Discorsi* un « vilain atheiste » et s'efforce de démontrer que la religion, loin de rendre « les chrestiens effeminez et pusillanimes », peut être une arme contre le danger turc.

La puissance turque est également au cœur des préoccupations d'une figure méconnue de l'antimachiavélisme, Scipione Ammirato, dont les *Discorsi sopra Tacito* (Florence, 1594), pensés comme une réplique du texte machiavélien, au double sens du mot, sont analysés par Michel Senellart. Ammirato, qui n'excuse pas le secrétaire florentin d'avoir, par manque de sens historique, préféré Tite-Live à Tacite, soutient, contre Machiavel, que la division de l'Italie constitue une digue plus efficace contre l'envahisseur qu'un prince unique et que le christianisme n'est ni responsable de la faiblesse des Etats modernes ni contraire à la vertu militaire.

Comme l'expliquent bien Enzo Baldini et Silvio Suppa, cette idée sera reprise par la littérature sur la raison d'Etat, Giovanni Botero réaffirmant avec force la nécessité d'un christianisme armé, non seulement pour arrêter les Turcs, mais surtout pour ramener l'ordre là où les hérétiques et leurs doctrines avaient inévitablement engendré séditions et révoltes. Ainsi dans les Pays-Bas méridionaux, dont la situation, sous le règne de Philippe II, est rappelée par Aline Goosens. Au réalisme politique de ceux qui, comme Fadrique Furió Ceriol ou Benito Arias Montano, utilisent la « raison d'Etat » machiavélienne pour justifier l'octroi de concessions aux populations, s'oppose l'intransigeance de ceux qui, comme le jésuite Pedro de Rivadeneira, prônent l'usage de la coercition contre les sectes et, dénonçant la dangereuse « politique machiavelliste » menée par le grand et puissant voisin français, stigmatisent cette « liberté de conscience [...] qui veut dire le grand chemin à l'athéisme, à la nullité de religion et à une dissolution entière de toutes bonnes mœurs ».

Si l'opposition à Machiavel apparaît du vivant même de ce dernier, elle ne prend sans doute sa véritable consistance qu'au moment où se consolide la Contre-Réforme. Silvio Suppa s'intéresse au rôle joué par la Compagnie de Jésus dans la fondation de cette culture de l'antimachiavélisme. Si Giovanni Botero joua un rôle décisif, sa critique va toutefois moins loin que celle d'Antonio Possevino, chez qui la raison d'Etat est complètement absorbée dans la raison de la foi. La démarche de cet ambassadeur du pape Clément VIII vise à légitimer la réappropriation intégrale de la politique par le Saint-Siège, mais aussi l'engagement du chrétien dans la guerre : « Le Soldat du Christ [...] est valeureux pour lui-même lorsqu'il meurt ; il est valeureux pour le Christ lorsqu'il tue [...]. Certainement quand il tue qui fait le mal, il ne tue pas l'homme mais, pour ainsi dire, il tue le mal et il est sans doute le vengeur du Christ contre ceux qui commettent le mal, et il est considéré comme le défenseur des

Chrétiens ». A cet antimachiavélisme « militant » et à l'antimachiavélisme littéraire ou plus « idéologique » d'autres jésuites italiens, S. Suppa oppose l'antimachiavélisme réfléchi et équilibré d'un laïc, l'ambassadeur Abraham Nicolas Amelot de la Houssaye, traducteur assez fidèle du *Prince* (Amsterdam, 1683 et 1685), à l'auteur duquel il finit par attribuer une raison d'Etat utile, sinon bonne.

A la contribution d'Aline Goosens, qui analyse le débat machiavélisme/antimachiavélisme dans les seuls Pays-Bas méridionaux, répond celle de Gianfranco Borrelli, qui examine lui aussi cette question d'un observatoire unique : le royaume de Naples, dont l'histoire mouvementée influe sur les questions posées aux textes de Machiavel pour les Napolitains, du début du xvii^e à celui du xviii^e siècle, de Giulio Cesare Capaccio, auteur de la première condamnation importante, à Giambattista Vico. La figure la plus intéressante de l'antimachiavélisme napolitain est sans aucun doute Tommaso Campanella, qui dénonce avec virulence « cette malice cogitée contre l'Eglise de Dieu [...] d'assujettir la religion à la raison d'Etat, et l'Evangile aux canons de Machiavel ».

Ancien directeur de l'UPR 75 du CNRS, Henry Méchoulan, qui, avec le président de l'IERL, est à l'origine de ce colloque organisé en collaboration, nous entraîne dans l'Espagne du siècle d'or, à la recherche du Dieu des grands antimachiavéliens espagnols, dont la plupart sont « des religieux, ardents défenseurs de la prépotence ecclésiastique qui doit, sinon conduire, toujours induire la politique du roi ». On ne s'étonnera donc nullement que leur Dieu soit un Dieu guerrier, intolérant, vengeur, mais aussi un Dieu marchand, dans lequel il ne faut pas hésiter à investir et avec lequel les *homines religiosi* aideront les Espagnols à négocier. Ce Dieu en quelque sorte machiavélique qui, « pour sa plus grande gloire, autorise l'utilisation ponctuelle de tous les moyens dès lors que la fin est bénie par les intercesseurs », est notamment celui du jésuite Pedro de Rivadeneira, ardent défenseur de l'usage de la force contre les hérétiques des Pays-Bas. Partisan de la liberté de conscience, son contemporain Fadrique Furió Ceriol avait, lui, déjà compris que ce Dieu-là, manipulé pour imposer une politique, était destiné à disparaître.

Le lecteur de ces quelques lignes et des textes qui précèdent aura, lui, compris que, pour les organisateurs de ce colloque, il ne s'agissait pas seulement de montrer la vigueur et la nouveauté des recherches sur l'antimachiavélisme et la raison d'Etat. Démonter cette « structure antagoniste » que constituent la pensée antimachiavélique et l'objet de son opposition conduit inévitablement à réfléchir et à faire réfléchir sur les rapports de la politique, de la morale et de la religion, mais aussi sur une éventuelle identification de l'immoralité avec la politique, comme le rappelle Thomas Berns, citant Claude Lefort, dans son essai de définition du machiavélisme. Le mal serait-il inhérent à la politique ? La question est brûlante. Gardons-nous d'y répondre trop précipitamment.

Notes

¹ Voir MACHIAVEL, *Œuvres*, coll. « Bouquins », Robert Laffont, Paris, 1996, p. xxxv. Sur la théorie du pouvoir politique chez Machiavel, on signalera le petit ouvrage récent de G. FARAKLAS, *Machiavel. Le pouvoir du prince*, coll. « Philosophie », PUF, Paris, 1997.

Table des matières

Note de l'éditeur par Alain DIERKENS	5
Singularité de l'antimachiavélisme par Yves Charles ZARKA	7
L'antimachiavélisme en Italie au début de la littérature de la raison d'Etat par A. ENZO BALDINI	15
L'antimachiavélisme de Machiavel ou l'indétermination assumée de la loi, par Thomas BERNIS	31
Parcours et raisons de l'antimachiavélisme dans la culture politique napolitaine : de Campanella à Vico par Gianfranco BORRELLI	43
Le machiavélisme et l'antimachiavélisme confondus par l'athéisme. Critique de la doctrine du pouvoir chez d'Holbach par Christiane FRÉMONT	55
Machiavélisme, antimachiavélisme, tolérance et répression religieuses dans les Pays-Bas méridionaux (seconde moitié du xv ^e siècle) par Aline GOOSENS	71
Constitution de l'antimachiavélisme : le Dieu des antimachiavéliens espagnols du siècle d'or par Henry MÉCHOULAN	85
Les ambiguïtés du machiavélisme au xviii ^e siècle français par Roland MORTIER	97
La critique de Machiavel dans les <i>Discorsi sopra Tacito</i> (1594) d'Ammirato par Michel SENELLART	105
Parcours de l'antimachiavélisme : les Jésuites italiens, l'interprétation prudente d'Amelot de La Houssaye par Silvio SUPPA	121
En guise de conclusion.. par Franz BIERLAIRE	141

Table des matières

Note de l'éditeur, par Alain Dierkens

Singularité de l'antimachiavélisme, par Yves Charles Zarka

L'antimachiavélisme en Italie au début de la littérature de la raison d'Etat,
par A. Enzo Baldini

L'antimachiavélisme de Machiavel ou l'indétermination assumée de la loi,
par Thomas Berns

Parcours et raisons de l'antimachiavélisme dans la culture politique napolitaine :
de Campanella à Vico, par Gianfranco Borrelli

Le machiavélisme et l'antimachiavélisme confondus par l'athéisme. Critique de la
doctrine du pouvoir chez d'Holbach, par Christiane Frémont

Machiavélisme, antimachiavélisme, tolérance et répression religieuses dans les
Pays-Bas méridionaux (seconde moitié du xvi^e siècle), par Aline Goosens

Constitution de l'antimachiavélisme : le Dieu des antimachiavéliens espagnols du
siècle d'or, par Henry Méchoulan

Les ambiguïtés du machiavélisme au xviii^e siècle français, par Roland Mortier

La critique de Machiavel dans les *Discorsi sopra Tacito* (1594) d'Ammirato, par
Michel Senellart

Parcours de l'antimachiavélisme : les Jésuites italiens, l'interprétation prudente
d'Amelot de La Houssaye, par Silvio Suppa

En guise de conclusion..., par Franz Bierlaire

ISBN 2-8004-1169-4



Règles d'utilisation de copies numériques d'œuvres littéraires publiées par les Editions de l'Université de Bruxelles et mises à disposition par les Bibliothèques de l'ULB

L'usage des copies numériques d'œuvres littéraires, ci-après dénommées « copies numériques », publiées par les Editions de l'Université de Bruxelles, ci-après dénommées EUB, et mises à disposition par les Bibliothèques de l'ULB, implique un certain nombre de règles de bonne conduite, précisées ici. Celles-ci sont reproduites sur la dernière page de chaque copie numérique publiée par les EUB et mises en ligne par les Bibliothèques. Elles s'articulent selon les trois axes : protection, utilisation et reproduction.

Protection

1. Droits d'auteur

La première page de chaque copie numérique indique les droits d'auteur d'application sur l'œuvre littéraire. La mise à disposition par les Bibliothèques de l'ULB de la copie numérique a fait l'objet d'un accord avec les EUB, notamment concernant les règles d'utilisation précisées ici. Pour les œuvres soumises à la législation belge en matière de droit d'auteur, les EUB auront pris le soin de conclure un accord avec leurs ayants droits afin de permettre la mise en ligne des copies numériques.

2. Responsabilité

Malgré les efforts consentis pour garantir les meilleures qualité et accessibilité des copies numériques, certaines déficiences peuvent y subsister – telles, mais non limitées à, des incomplétudes, des erreurs dans les fichiers, un défaut empêchant l'accès au document, etc. -. Les EUB et les Bibliothèques de l'ULB déclinent toute responsabilité concernant les dommages, coûts et dépenses, y compris des honoraires légaux, entraînés par l'accès et/ou l'utilisation des copies numériques. De plus, les EUB et les Bibliothèques de l'ULB ne pourront être mis en cause dans l'exploitation subséquente des copies numériques ; et la dénomination des EUB et des 'Bibliothèques de l'ULB', ne pourra être ni utilisée, ni ternie, au prétexte d'utiliser des copies numériques mises à disposition par eux.

3. Localisation

Chaque copie numérique dispose d'un URL (uniform resource locator) stable de la forme <http://digistore.bib.ulb.ac.be/annee/nom_du_fichier.pdf> qui permet d'accéder au document ; l'adresse physique ou logique des fichiers étant elle sujette à modifications sans préavis. Les bibliothèques de l'ULB encouragent les utilisateurs à utiliser cet URL lorsqu'ils souhaitent faire référence à une copie numérique.

Utilisation

4. *Gratuité*

Les EUB et les Bibliothèques de l'ULB mettent gratuitement à la disposition du public les copies numériques d'œuvres littéraires sélectionnées par les EUB : aucune rémunération ne peut être réclamée par des tiers ni pour leur consultation, ni au prétexte du droit d'auteur.

5. *Buts poursuivis*

Les copies numériques peuvent être utilisés à des fins de recherche, d'enseignement ou à usage privé. Quiconque souhaitant utiliser les copies numériques à d'autres fins et/ou les distribuer contre rémunération est tenu d'en demander l'autorisation aux EUB, en joignant à sa requête, l'auteur, le titre, et l'éditeur du (ou des) document(s) concerné(s). Demande à adresser aux Editions de l'Université de Bruxelles (editions@admin.ulb.ac.be).

6. *Citation*

Pour toutes les utilisations autorisées, l'utilisateur s'engage à citer dans son travail, les documents utilisés, par la mention « Université libre de Bruxelles – Editions de l'Université de Bruxelles et Bibliothèques » accompagnée des précisions indispensables à l'identification des documents (auteur, titre, date et lieu d'édition).

7. *Liens profonds*

Les liens profonds, donnant directement accès à une copie numérique particulière, sont autorisés si les conditions suivantes sont respectées :

- a) les sites pointant vers ces documents doivent clairement informer leurs utilisateurs qu'ils y ont accès via le site web des bibliothèques de l'ULB ;
- b) l'utilisateur, cliquant un de ces liens profonds, devra voir le document s'ouvrir dans une nouvelle fenêtre ; cette action pourra être accompagnée de l'avertissement 'Vous accédez à un document du site web des bibliothèques de l'ULB'.

Reproduction

8. *Sous format électronique*

Pour toutes les utilisations autorisées mentionnées dans ce règlement le téléchargement, la copie et le stockage des copies numériques sont permis ; à l'exception du dépôt dans une autre *base de données*, qui est interdit.

9. *Sur support papier*

Pour toutes les utilisations autorisées mentionnées dans ce règlement les fac-similés exacts, les impressions et les photocopies, ainsi que le copié/collé (lorsque le document est au format texte) sont permis.

10. *Références*

Quel que soit le support de reproduction, la suppression des références aux EUB et aux Bibliothèques de l'ULB dans les copies numériques est interdite.