

Université de Montréal

Le problème de la Fortune chez Machiavel : histoire, politique et liberté

par Mariève Mauger-Lavigne

**Département de philosophie
Faculté des arts et des sciences**

Mémoire présenté à
la Faculté des études supérieures
en vue de l'obtention du grade de Maître ès Arts (M.A)
en Philosophie

19 août 2016

© Mariève Mauger-Lavigne, 2016

Résumé

L'objectif poursuivi dans ce mémoire est de démontrer comment, à travers les revers de la Fortune, c'est-à-dire à travers le fait de la contingence, il est possible de penser la liberté politique chez Nicolas Machiavel. Pour ce faire, nous travaillons à partir du concept d'histoire. Nous soutenons que pour être capable d'assurer la liberté des citoyens et de Florence, Machiavel élabore une théorie politique dont la pierre angulaire est la notion d'histoire : l'histoire est constitutive de la politique et elle est la condition *sine qua non* pour faire face à la Fortune. Pour soutenir une telle chose, nous présentons d'abord comment, durant l'Antiquité l'histoire a été conçue. Nous exposons par la suite le même questionnement, mais cette fois-ci en regard de la tradition humaniste. Il est alors possible de constater que les humanistes ont repris les intuitions gréco-romaines, mais qu'ils ont cristallisé la question de l'histoire autour de la vertu, du bien commun et de la *vita activa*. Nous tentons ensuite de situer Machiavel par rapport à ces conceptions issues de l'Antiquité et de la Renaissance au sujet de l'histoire. Par sa description de la nature humaine, des humeurs et son rapport à la vertu, nous arguons que sur plusieurs plans, il s'oppose à ses prédécesseurs immédiats, les humanistes. Nous explorons alors ce qu'il propose : une redéfinition de la prudence et du concept de vertu. Finalement, ces refus nous permettent de dégager sur quoi repose sa solution au problème de la Fortune: d'abord une lecture de la politique selon la vérité effective, et ensuite, la mise en place d'institutions capables de s'adapter aux changements et qui correspondent aux mœurs des citoyens.

Mots clés : République, républicanisme, histoire, historiographie, Fortune, liberté, humanisme, corruption, institution, vertu.

Abstract

The determined objective in this essay is to demonstrate how, through the reverse of the Fortune, in other words the contingency, it is possible to think the political freedom of Nicolas Machiavel. To accomplish that, we use the concept of history as a starting point. We hold that to be able to insure the freedom of the people and of Florence, Machiavelli elaborates a political theory whose cornerstone is the notion of history: history is constitutive of politics and it is the condition *sine qua non* to face the Fortune. To do that, we first present how history was conceived during Antiquity. We then expose the same question, but this time with regards to the humanist tradition. It is therefore possible to ascertain that humanists reused the greco-roman intuitions, but they also crystallized the problem of history around virtue, the common good, and also the *vita activa*. We then attempt to situate Machiavelli based on his conceptions about history taken from the Antiquity and the Renaissance. Through his depiction of the human nature, the theory of humours, the polis and his conception about virtue, we argue that on many levels, he is in opposition with his immediate predecessors, the humanists. We then navigate through what he proposes: a redefinition of the concept of the prudence and virtue. Finally, these rebuttals allow us to bring out the basis on which holds his solution for the problem of Fortune: first on an oriented reading of politics based on the effective truth, and then on the establishment of institutions capable of adaptation and that correspond to the customs of the people.

Key words: Republic, republicanism, history, historiography, Fortune, freedom, humanism, corruption, institution, virtue.

Table des matières

RÉSUMÉ	II
ABSTRACT	III
LISTE DES ABRÉVIATIONS	V
REMERCIEMENTS	VII
INTRODUCTION	9
CHAPITRE I PENSER L'HISTOIRE	20
1.1 Grèce antique	21
1.2 Historiographie gréco-romaine	26
1.3 La Renaissance	33
CHAPITRE II CRITIQUE DE L'HUMANISME	59
2.1 La nature humaine	60
2.2 Les arts de gouverner	72
2.3 La vertu de prudence	82
CHAPITRE III CONTRER LA FORTUNE	88
3.1 La vérité effective	89
3.2 Solution	99
3.3 De la corruption	119
CONCLUSION	127
BIBLIOGRAPHIE	134

Liste des abréviations

av. : avant

J.-C. : Jésus Christ

D : Discours sur la première décade de Tite-Live

HF : Histoire de Florence

P : le Prince

*À mes parents, pour le désir d'apprendre
À ces enseignants, qui ont su le faire grandir*

Remerciements

Évidemment - et heureusement - la réalisation de ce mémoire n'a pas été une expérience individuelle. J'ai eu la chance d'être aidée et épaulée par plusieurs personnes de mon entourage envers qui je suis immensément reconnaissante. Sans ceux-ci, j'y serais parvenue avec plus de difficultés. C'est pourquoi je tiens à remercier chaudement les personnes suivantes.

Mon directeur, Christian Nadeau, pour l'initiation à Machiavel, pour l'enseignement passionné, pour l'encadrement rigoureux tout au long du processus, pour le soutien financier, et pour m'avoir laissé dévaliser une partie de son impressionnante bibliothèque.

Mes parents, Danielle et Yvon, pour avoir fait de l'éducation une valeur centrale dans la famille, pour leur confiance inébranlable en mes capacités, pour leur soutien financier, pour leur support moral, mais surtout, pour la vie de famille qu'ils ont créée, remplie d'amour, de découvertes, de partage et de discussions.

Mon frère Charles, pour la pizza, et sans qui mes journées de rédaction en exode à Laval n'auraient pas été aussi amusantes.

Ma soeur Mélina, pour la complicité et avec qui j'ai pu partager, comme tant de choses déjà, l'ensemble de l'expérience. Au-delà de son écoute attentive, il y a sa présence réconfortante et essentielle à ma vie, qui à plusieurs moments du processus, a été salutaire.

Mes ami(e)s, Marilou, pour notre merveilleuse amitié et pour les nombreux soupers sur Chambord, Cathia, pour la bienveillance et l'accueil sans jugements de mes angoisses, Blandine, pour les discussions de bureaux (et hors bureau), Seb et Jo pour leur support et leur sollicitude, Félix, pour notre « camaraderie estudiantine éternelle » et Louis-Pierre, pour le plaisir d'apprendre et pour sa relecture complète et annotée du texte.

Il me faut aussi remercier l'ensemble de mes ami(e)s de La R'voyure, avec qui il est toujours bon de se réunir pour danser, délibérer, manger des chips, et surtout choisir de créer et de mener à terme des projets collectifs. Ces moments sont précieux pour moi.

Je me dois également d'exprimer ma très grande reconnaissance envers les institutions d'enseignement publiques et leurs enseignant(e)s que sont l'École d'éducation internationale de Laval et le Cégep du Vieux-Montréal mais aussi, envers le programme philosophie et science politique et le département de philosophie de l'Université de Montréal.

Un merci à tous mes collègues, ami(e)s et connaissances à qui j'ai parlé de mon projet et qui, par leurs suggestions de lecture, leurs questions et parfois même leurs blagues, m'ont permis de progresser dans ma réflexion et ont rendu la philosophie bien vivante.

Finalement, un merci spécial à Carlos, pour sa soif d'apprendre contagieuse et intarissable, son calme rassurant, son support quotidien, les discussions sur tout, son aide dans la gestion des affaires terrestres, sa confiance en moi et son amour. Sans sa présence, Machiavel aurait eu un peu moins de sens.

Aucun raisonnement, aucune philosophie, aucun système de lois et de gouvernement,
aussi juste et éclairé soit-il, ne peut éliminer les tensions, angoisses et conflits
dus au fait que les humains vivent dans le temps et se savent mortels.

- L'espèce fabulatrice, Nancy Huston.

Introduction

Le nom de Nicolas Machiavel est surtout connu aujourd'hui par l'adjectif « machiavélique », qui évoque la ruse, la manipulation des masses, le jeu des apparences et la primauté des fins sur les moyens. Il est normal qu'une telle conception de son nom subsiste puisque dès 1576, Innocent Gentillet, dans son livre *Discours sur les moyens de bien gouverner* (Anti-Machiavel), accuse Machiavel d'impiété et d'immoralité et fait mettre le *Prince* à l'index (Gilbert, 1996). Pour cette raison, et pendant les trois siècles suivants, l'étude de l'œuvre de Machiavel se résume à une analyse partielle de son propos dans le *Prince*. Il devient un auteur aux thèses politiques jugées immorales (Sfez, Senellart, 2001). Machiavel est partiellement réhabilité à partir de la fin du XIX^e siècle par des biographes qui s'attardent à mieux comprendre ses théories à partir du déroulement de sa vie. Cette réhabilitation n'a toutefois pas pour effet d'estomper le caractère polémique de ses écrits et d'enlever son étiquette de « penseur du mal ». Dans la seconde moitié du XX^e siècle, Léo Strauss dans *Pensées sur Machiavel* (1958) perpétue l'idée selon laquelle la politique chez Machiavel est un savoir technique qui permet à tous ceux qui le maîtrise de parvenir à leurs fins et de manipuler les masses. Pierre Manent, élève de Strauss, range lui aussi Machiavel parmi les penseurs de la notion de mal en politique. Il argumente que chez cet auteur, le « 'bien' n'advient et n'est maintenu que par le 'mal' », ce qui débouche sur un ordre civil et politique soutenu par la

violence (Manent, 1987)¹. Par chance, au fil des années, les interprétations de sa pensée se sont diversifiées et elles ont offert une manière de penser cet auteur à l'extérieur du cadre posé par le machiavélisme.

Parmi les différents courants d'interprétations ayant émergé, il y a l'école contextualiste² où Machiavel est étudié selon le contexte historique dans lequel il a évolué. Ce travail a d'abord pris forme dans les années soixante-dix avec J. A Pocock et son ouvrage *Le moment machiavélien : la pensée politique florentine et la tradition républicaine atlantique* (1975). Par la suite, Quentin Skinner a repris en partie la démarche pocockienne. En 1978, il publia *La pensée politique moderne* où il est soutenu que la démarche de Machiavel s'inscrit en continuité avec celle des intellectuels du nord de l'Italie des XII^e et XIV^e siècles³. Dans l'érudition plus récente, des auteurs comme Félix Gilbert, Michel Senellart et Thierry Ménissier ont adopté eux aussi un regard historique sur l'œuvre de Machiavel. Michel Senellart (1996), a inscrit le Florentin sur la longue liste d'auteurs qui ont participé à l'émergence du concept moderne d'État, le présentant ainsi davantage en adéquation avec le

¹ Plus exactement, Manent expose que Machiavel est l'un des premiers penseurs modernes qui change le *statut du bien*. À son avis, pour Machiavel, le « 'bien' est fondé par le 'mal' » et ceci a pour conséquence « d'affirmer l'autosuffisance de l'ordre terrestre, [et] de l'ordre profane » (Manent, 1987).

² L'école contextualiste est aussi appelée « école de Cambridge ». L'école de Cambridge (Cambridge School) est d'abord un label ; elle n'existe pas comme a pu exister l'école de Francfort (en philosophie et sociologie) ou les Annales (en histoire) : ses représentants n'ont pas tous enseigné à Cambridge et ne formèrent jamais un groupe durablement organisé. Néanmoins, tous s'opposèrent à l'histoire traditionnelle des idées, dans une direction commune : la contextualisation rhétorique et argumentative de la « pensée politique ». A priori banal, ce défi méthodologique n'était en vérité pas aisé, car, entre l'analyse purement interne des textes et l'analyse externe d'inspiration marxiste qui reconduit les idées au mode de production, il n'était pas si facile de se frayer une voie propre. C'est ce que l'école contextualiste avait pour mission de faire (Skornicki, Tournadre, 2015).

³ Skinner publie également *Machiavel* (1981) où à la fois la biographie et le contexte politique et intellectuel dictent son interprétation des thèses machiavéliennes.

contexte intellectuel que factuel. Gilbert (1996) a adopté la démarche inverse: un des premiers moteurs de l'écriture de Machiavel est le contexte politique florentin dans lequel il a œuvré. Pour sa part, Thierry Ménissier (2001, 2010) a fait dialoguer Machiavel avec les auteurs gréco-romains et partant de là, il a tenté de comprendre la portée des concepts machiavéliens de *virtù* et de liberté dans un modèle républicain. Finalement, Marie Gaille (2004, 2007) a davantage mis de l'avant les enjeux propres à la notion de peuple. L'ensemble de ces auteurs a travaillé à partir de l'histoire pour comprendre Machiavel et de cette méthode, un élément commun a émergé: la prédominance d'une réflexion sur la république.

Le choix des auteurs présentés ne prétend pas représenter une sélection exhaustive de l'érudition machiavélienne. Néanmoins, c'est à partir du filon tracé par ceux-ci que nous entendons travailler. À notre tour, nous concevons que le cadre dans lequel Machiavel réfléchit est dicté et établi par son contexte historique. Nous travaillons également à partir du fait que ce cadre se comprend en adéquation avec une réflexion sur le républicanisme, et encore plus précisément, sur la liberté à Florence.

À la suite de tous ces interprètes, nous analyserons donc Machiavel à l'aune du prisme « contexte - république - liberté ». Comme eux, nous croyons que le point de départ de la réflexion machiavélienne est le climat politique de Florence, car au moment où il y œuvre, il y a une succession de différents régimes politiques avec des transitions entre ceux-ci parfois chaotiques. En effet, en 1494, les troupes militaires du roi de la France Charles VIII marchaient sur l'Italie et s'emparaient de Florence. Le régime des Médicis en place depuis

soixante ans, s'est effondré à ce moment. Par la suite, la ville de Florence a été gouvernée par Jérôme Savonarole qui a institué et dirigé une dictature théocratique de 1494 à 1498. Jugé hérétique, il a été pendu en 1498. De 1498 à 1512, la ville était sous un régime républicain au sein duquel Machiavel occupe des fonctions importantes, notamment, celle de chancelier, diplomate et de Secrétaire de la République.

Toutefois, ces quatorze années de régime républicain sont marquées par de nombreuses dissensions et les institutions sont soumises à plusieurs réformes⁴. En 1512, les Médicis ont repris le pouvoir. Ils ont fait en sorte qu'institutionnellement, Florence garde son visage républicain, c'est-à-dire que les institutions traditionnellement républicaines comme le Conseil de la commune et le Conseil du peuple (qui, sous leur régime, fusionnent et prennent le nom de Grand conseil) soient maintenues. Or, bien qu'ils ont conservé cet héritage, dans les faits, les Médicis et leurs amis dominaient Florence (Gilbert, 1996, p.15)⁵. Cette situation a perduré jusqu'en 1527.

Ce chaos politique a fortement marqué Machiavel. D'abord, parce qu'il travaillait pour la république entre 1498 et 1512 et ensuite, parce que lorsque les Médicis ont repris le pouvoir, Machiavel a été puni pour avoir participé au pouvoir républicain: il a été emprisonné, torturé et finalement, contraint à l'exil. Durant son exil, il rédigea le *Prince* et une partie des

⁴ Pour une présentation complète de ces réformes, voir Gilbert, 1996, chapitre I.

⁵ Ils parviennent à mettre en place leur pouvoir grâce à la création de deux nouveaux conseils: le Conseil des soixante-dix et le Conseil des cent dont la majorité des membres sont leurs amis et ceux qui supportent leur pouvoir (Gilbert, 1996, p.15).

Discours. Lorsqu'il revint à Florence, en 1514, il entama l'écriture de la *Mandragore* (1518). Peu de temps après, Jules de Médicis le nomma historien officiel de la ville et de 1520 à 1526, il écrivit l'*Histoire de Florence*. En 1527, les Médicis perdaient de nouveau le pouvoir aux mains des républicains. Cette fois-ci, Machiavel a été accusé de l'inverse : avoir participé au régime médicéen. Il meurt en 1527, l'année même de cette accusation.

Il est possible de constater qu'à la fois sur le plan personnel (professionnel) et en tant que citoyen, Machiavel ait été victime de l'instabilité politique de sa ville natale. Comme Gilbert l'avance, Machiavel fut sensible aux difficultés de sa ville qu'il voyait toujours soumise aux changements : elle est frappée par des scandales, des mises à mort, la succession de différents modes de pouvoir, prise d'assaut par des forces étrangères, témoin de révoltes populaires, etc. C'est pourquoi, à notre avis, il rédigea ses *Discours sur la Première Décade de Tite-Live* suivant le constat selon lequel Florence, et l'Italie plus généralement, sont gangrenées, corrompues et « malades » (Bec, 1996, p.184). Il voulut comprendre pourquoi la situation était telle ; savoir comment il était possible d'y mettre fin, et ce, pour voir Florence cesser d'être vulnérable et corrompue.

Ces inquiétudes et ce désir de changement prennent forme à travers une réflexion générale sur la corruption. Sa réflexion sur la corruption se décline via une conception du monde bien précise. D'abord, comme l'historien Polybe (208-126 av. J.-C) (Garin, 2006 ; Bec, 1996), Machiavel détaille un monde où les différents États se succèdent selon un cycle: « La

monarchie devient facilement tyrannique ; l'aristocratie devient aisément l'État de quelques personnes ; l'État populaire tombe aisément dans le désordre » (D⁶, I, II, p.192)⁷. Ce « cercle » (D, I, II, p.192) que parcourent incessamment tous les États n'a pas de remède qui puisse empêcher un État de glisser vers son contraire (D, I, II, p.192). Autrement dit, inévitablement, les États se corrompent, ils ont une fin et ils laissent la place au suivant qui subira le même sort. Ensuite, selon Machiavel, les « choses humaines étant en mouvement, il faut qu'elles montent ou qu'elles descendent » (D, II, p.292), c'est-à-dire que le monde est constamment soumis à un principe de changement. Pour Machiavel, le monde est en « désordre », car il est toujours appelé à changer et à s'altérer. La question du changement est caractérisée par la Fortune. La Fortune machiavélienne signifie le hasard, elle correspond à l'inconstance des choses, elle est un principe de dérèglement (Ménissier, 2002, p.24). La Fortune bouleverse « l'ordre établi » par les hommes, elle vient perturber le cours des choses et de l'histoire : elle fait en sorte que les choses montent et descendent. La Fortune est un impondérable difficilement contrôlable qui demande une certaine expertise, un certain savoir pour être maîtrisée. Dans le corpus machiavélien, elle est invoquée de nombreuses fois pour expliquer la faillite d'entreprises humaines, car l'instabilité et le changement qu'elle occasionne ont pour effet de rendre vacillante l'organisation des choses humaines.

⁶ L'ensemble des références faites au corpus de texte machiavélien sont tirées du livre *Machiavel : œuvres*. (1996) Paris : Éditions Robert Laffont, traduit et commenté par Christian Bec.

⁷ Machiavel présente à la fois la position de Polybe suivant laquelle il y a trois formes d'États (monarchie, aristocratie et démocratie), mais aussi celle d'auteurs « plus sages selon l'opinion d'un grand nombre », probablement ici Platon et Aristote, pour lesquels il y aurait six espèces différentes de gouvernement dont trois sont exécrables et trois autres sont bonnes en elles-mêmes (DI, II, p.192). Or, il semble que peu importe le nombre, dans tous les cas, ces formes ne sont pas souhaitables, car elles se corrompent toutes : « Je dis donc que toutes les espèces de gouvernement sont mauvaises à cause de la brièveté des trois qui sont bonnes et de la malignité des trois mauvaises » (DI, II, p.192).

Ce postulat cosmologique au sujet de la corruption du monde et des choses a pour corollaire le fait que les hommes parviennent difficilement à maîtriser et contrôler leur monde. En quelque sorte, la cosmologie machiavélienne a pour effet de rendre l'homme vulnérable : « La Fortune aveugle l'esprit des hommes quand elle refuse qu'ils s'opposent à ses desseins » (D, II, XXIX, p.359). Les choses qu'il entreprend ont toujours la possibilité de se conclure par un échec, et ce, malgré lui puisque la Fortune le dépossède de ses moyens d'action. A priori, on pourrait qualifier cette conception du monde de déterministe, en ce sens que les hommes semblent se retrouver soumis et incapables d'agir contre la Fortune: « ils [les hommes] pourraient juger qu'il n'y a pas trop lieu de s'épuiser à faire ces choses, mais de se laisser gouverner par le hasard » (P, XXV, p.173). Or, pour Machiavel, ce n'est pas parce que les contingences sont fortes que l'homme perd ses leviers d'action et qu'il devient totalement « gouverné par la Fortune et par Dieu » (P, XXV, p.173). L'organisation du monde admet plus de nuances, particulièrement en ce qui concerne la liberté d'action de l'homme. En fait, Machiavel se positionne clairement sur cette question: « pour que notre libre arbitre ne soit pas étouffé, je juge qu'il peut être vrai que la Fortune est l'arbitre de la moitié de nos actions, mais qu'également elle nous en laisse gouverner à nous l'autre moitié, ou à peu près » (P, XXV, p. 173). L'indétermination du monde machiavélien ne vient donc pas annuler la possibilité d'intervention humaine. Néanmoins, elle vient mettre en place la difficulté pour l'homme de l'organiser comme il l'entend et surtout, que cette organisation perdure dans le temps. Ce faisant, s'il veut voir Florence devenir une grande république, il devient nécessaire de réfléchir

aux moyens pour contrer la Fortune et permettre à l'homme le contrôle d'au moins la moitié de ses actions.

Dans l'œuvre machiavélienne, cette question se pose selon un cadre défini, celui de la politique et plus précisément, celui de la République de Florence: il veut savoir comment faire en sorte que la république à Florence demeure. Nous en venons alors à nous demander dans quelles mesures, au sein de l'univers machiavélien, il est possible de conserver sa liberté. Plus exactement, à travers un monde constamment soumis aux effets de la Fortune comment est-il possible d'assurer la liberté politique des citoyens florentins et de leur ville ? N'y a-t-il pas une aporie chez Machiavel du fait que d'une part, il pose la contingence comme étant insoluble et quasi incontrôlable, mais que d'autre part, il souhaite concevoir un univers politique qui serait capable de lui résister ? Le présent mémoire s'attardera donc à comprendre comment, à travers les revers de la Fortune, c'est-à-dire à travers le fait de la contingence, il est possible de penser la liberté politique chez Machiavel.

Nous émettons l'hypothèse que pour répondre à une telle question, nous devons passer par la notion d'histoire. Dès l'ouverture des *Discours*, Machiavel avance que les maux dont sont affligées les sociétés actuelles peuvent être en partie expliqués par « l'absence d'une véritable connaissance de l'histoire », et par ceux qui se refusent à l'étudier et l'imiter en pensant qu'il s'agit d'une mission impossible (D, I, p.188). Il se propose d'écrire les *Discours* sur la

Première Décade de Tite-Live ainsi que l'*Histoire de Florence* sur la base de cette intuition: il est possible de tirer des leçons du passé c'est-à-dire qu'il est possible d'y trouver la manière la plus adéquate de faire les choses par notamment, une « continuelle lecture des Anciens » (P, p. 109). Nous soutenons que pour être capable d'assurer la liberté des citoyens et de Florence, Machiavel élabore une théorie politique dont la pierre angulaire est la notion d'histoire. Plus précisément, nous avançons que la politique chez Machiavel se pense à partir de l'histoire puisque sans l'usage de l'histoire, il est impossible de fournir une théorie politique capable de garantir la liberté des citoyens sur une longue période de temps. Conséquemment, la politique, vecteur par lequel la liberté est rendue possible, est à comprendre suivant une réflexion qui s'élabore toujours en fonction de la dimension historique. Il s'agit alors de prouver que l'histoire est constitutive de la politique. Ce mémoire s'appliquera à démontrer les interrelations entre ces deux concepts. En saisissant comment la théorie politique s'articule en fonction de l'histoire, il sera possible de comprendre comment Machiavel résout le problème de la corruption associée à celui de la contingence, de la Fortune et de la liberté.

Pendant longtemps l'érudition machiavélienne a classé ce penseur dans la même catégorie que tous les humanistes faisant l'apologie des auteurs gréco-romains comme Thucydide et Polybe, Tacite et Tite-Live (Ménissier, 2001a, p.5). Sans prétendre qu'il s'inscrive dans la même veine historiographique que ces auteurs, il s'agit de comprendre comment ceux qui précèdent Machiavel, et de qui il s'est fortement inspiré, ont pensé l'histoire. Pour ce faire, au chapitre I, nous exposerons comment se développe la notion d'histoire durant l'Antiquité et la

Renaissance. Il s'agira de comprendre quelles en sont les caractéristiques principales et de saisir quelle forme prend cette pensée durant la Renaissance. D'abord, il sera argumenté que les sophistes posent les fondements d'une conscience historique anthropocentrique, et que celle-ci est reprise par les Romains pour être politisée. Les humanistes s'inscrivent en continuité avec leurs prédécesseurs, mais leur rapport à l'histoire se situe uniquement dans un cadre politique qu'ils cristallisent autour de la vertu et de la *vita activa*.

Par la suite, au chapitre II, nous démontrerons comment et pourquoi Machiavel modifie le rapport à l'histoire hérité des humanistes. Plus précisément, il sera mis de l'avant qu'il n'adhère pas aux conceptions de la nature humaine et de la vertu provenant des humanistes. Les vecteurs de ce refus sont l'inclusion des passions dans la nature humaine ainsi que la compréhension de la cité par l'idée de conflits et d'intérêts. Par le truchement du conseil politique, Machiavel en arrive à l'élaboration d'une « vertu » - la prudence - qui répond directement au problème de la Fortune. L'examen de la prudence machiavélienne révélera qu'elle correspond à la connaissance de futurs contingents et à l'élaboration de règles de conduite toujours en fonction des « temps et de l'ordre des choses » (Lazzeri, 1995, p. 115). Cette nouvelle version de la prudence permet de saisir comment Machiavel pense la politique, c'est-à-dire suivant la vérité effective des choses, et ouvre la porte à ce qu'il propose pour contrer la Fortune.

Enfin, au chapitre III, nous examinerons les tenants et aboutissants d'un discours politique fondé sur la vérité effective des choses. Il sera expliqué que le meilleur moyen pour parvenir à la vérité effective est (1) d'avoir une connaissance du passé (qui assure une bonne lecture du présent), (2) de faire usage de points de vue adéquats pour analyser la politique et (3) d'utiliser le raisonnement causal. Il sera par la suite expliqué qu'en fonction de la vérité effective, Machiavel élabore une *virtù* institutionnelle qui seule peut garantir la liberté républicaine. À terme, il sera prouvé que la solution machiavélienne réside dans les institutions qui prennent acte des spécificités du peuple auquel elles s'adressent et qui sont capables de s'adapter au changement. Nous comprendrons à ce moment qu'une prise en compte de l'histoire est la condition *sine qua non* pour la réussite de cette solution et qu'aux confins de l'analyse de l'histoire, Machiavel découvre les limites de la liberté humaine.

Chapitre I

Penser l'histoire

Le contexte dans lequel la pensée machiavélienne se développe est le celui de l'humanisme des XIV^e et XV^e siècles⁸. C'est pourquoi, afin de bien comprendre la question de l'histoire chez cet auteur, il faut étudier la manière dont les humanistes perçoivent et conçoivent cette notion. Or, comme il sera explicité davantage dans les sections suivantes (voir section 1.2), les humanistes redécouvrent l'Antiquité et travaillent à même les concepts et les auteurs de cette période. Conséquemment, pour saisir la teneur du concept d'histoire chez Machiavel, il nous faut remonter jusqu'à la période de l'Antiquité.

Plus précisément, il s'agit d'abord de comprendre quelles sont les caractéristiques de ce concept pour le monde gréco-romain dans le but, ensuite, de saisir quelle forme prendra cette pensée pendant la Renaissance. Il sera donc argumenté que les sophistes posent les fondements d'une conscience historique anthropocentrique et que celle-ci est reprise par les Romains pour être politisée. Les humanistes s'inscrivent en continuité avec leurs prédécesseurs, mais leur rapport à l'histoire se situe principalement dans un cadre politique qu'ils cristallisent autour de la vertu, de la *vita activa* et de la liberté. Ainsi, à terme, il sera possible de comprendre que d'abord, durant l'Antiquité, le développement de la conscience historique a permis l'émergence d'un discours sur la capacité de l'humain à venir influencer et

⁸ Ce contexte est représenté par des humanistes comme Dante (1265-1321), Pétrarque (1304-1374), Coluccio Salutati (1331-1406), Leonardo Bruni (1370-1444), Poggio Bracciolini (1380-1459), etc.

organiser son monde et que ce discours a pris forme spécifiquement à l'intérieur du cadre de la politique. Ensuite, ce cadre, repris par les humanistes, fait en sorte que la capacité de l'homme à faire face à la Fortune n'est possible qu'à l'échelle de la cité, mais que pour ce faire, cette cité doit être composée de citoyens vertueux travaillant toujours et uniquement au bien commun. Ce rapport entre la contingence et la politique est essentiel à dégager, car c'est à partir de celui-ci que Machiavel, tout au long de son œuvre, construit le sien.

1.1 Grèce antique

Considérant qu'au sujet de la Fortune Machiavel est influencé par les auteurs de l'Antiquité (Gaille, 2007), il convient ainsi de remonter au fondement des conceptions gréco-romaines, soit celles propres à la mythologie. Leur examen nous permettra de comprendre quelles formes ont prises les réflexions au sujet du temps, du hasard et de la notion de circonstances à cette époque. Il nous faut dégager leur sens pour comprendre à partir de quoi la pensée historique s'est érigée.

A priori, le discours à propos du temps, de l'histoire et de la rencontre de ces deux concepts prend chez les Grecs la forme de divinités. Premièrement, il y a Chronos le dieu personnifiant le temps. Deuxièmement, il y a le dieu Kairos qui est celui de l'opportunité. Ce dieu ailé

représente un moment qui se présente, la chance qui passe, qu'il faut savoir littéralement attraper au vol. Il représente le meilleur moment pour réagir, « l'instant d'inflexion ». Au moment où le dieu Kairos passe et nous « survole », il faut d'abord l'apercevoir et ensuite le saisir, l'attraper. La figure du Kairos combine le temps et l'action puisqu'elle est une occasion favorable volontairement saisie. Troisièmement, dans la culture grecque, pour décrire un second phénomène associé au temps, il y a la Tyché, c'est-à-dire, la déesse de la prospérité et de la destinée. Littéralement, le terme Tyché signifie en grec ancien « Fortune, hasard ». Dans le corpus grec en général⁹, elle est invoquée comme la cause de ce qui ne peut pas être expliqué (Desan, 1987, p.24). Elle a de multiples acceptions qui varient au fil du temps. Toutefois, au sein des textes historiques comme ceux de Hérodote et de Thucydide, la Tyché en vient à prendre davantage part au monde humain: elle n'est pas explicitement une déesse, car elle représente plutôt un état de fait, quelque chose d'immanent qui correspond au hasard qui se manifeste. Les Romains héritent de cette perspective et traduisent Tyché par Fortune. La Fortune conserve le sens initial que les Grecs lui ont attribué puisqu'elle correspond, entre autres chez Polybe, aux « éléments incalculables de la nature et des affaires humaines » (Desan, 1987, p.26). Finalement, sous la plume de Cicéron et des autres auteurs romains, elle devient systématiquement associée à la roue du destin: « Les auteurs latins renforcèrent l'idée de chance et de hasard dans la marche de l'univers et l'organisation des actions humaines. La plupart des succès de la cité éternelle furent attribués à la Fortuna qui s'installa lentement mais sûrement dans le subconscient européen » (Desan, 1987, p.28).

⁹ Ce corpus est notamment composé de Thucydide, Hérodote, Xénophon, Théophraste Démétrius de Phalèbre, Anaximène de Lampsaque, Polybe.

Ces trois concepts forment le socle à partir duquel on pense le temps qui passe, ses interstices (l'opportunité) et ses déclinaisons possibles (hasard, destinée) dans le monde gréco-romain. Toutefois, en eux-mêmes, ils ne sont pas suffisants pour cerner la signification que revêt le concept d'histoire. Si l'histoire se pense à partir des référents mythologiques associés au temps, à la chance, au hasard et à l'opportunité, il faut néanmoins tenter de comprendre comment ces conceptions se juxtaposent avec l'une des écoles de pensée dominante de l'époque, celle des sophistes. Nous allons examiner comment les sophistes façonnent la pensée historique, dans le but, par la suite, de saisir en quoi les auteurs romains assimilent l'histoire à la politique.

1.1.1 Les sophistes

L'idée selon laquelle les sophistes contribuent au développement de l'historiographie est avancée par Nancy Struever dans son ouvrage *The Language of History in the Renaissance* (1970). Nancy Struever émet l'hypothèse selon laquelle la pensée de sophistes comme Gorgias (480-375 av. J.-C.) et Protagoras (490-420 av. J.-C.) mise en forme dans des discours politiques et des enseignements, aurait favorisé l'émergence de la conscience historique. Selon Struever, le principal facteur à avoir influencé le développement d'une conscience historique est le fait que la pensée sophistique est anthropocentrique: « the rhetors were followers of Heraclitus and Protagoras in so far as they conceived the cosmos as flux and man as the

measure of all things » (Struever, 1970, p.6). En raison des motivations politiques sous-jacentes à leur usage de la langue, les sophistes se trouvent d'emblée ancrés dans la réalité, dans le monde des hommes : « The sophist's tone can be that of relativism or humanism, subjectivism or individualism, pragmatism or expediency » (Struever, 1970, p.10).

Les études à propos des sophistes ont d'abord mis l'accent sur l'importance accordée à la promotion de leurs intérêts personnels dans leur discours, leur relativisme ainsi que leur attention à des fins esthétiques plutôt qu'à la recherche de la « Vérité ». Cette manière de catégoriser la pensée sophistique est en grande partie attribuable à l'érudition qui s'est construite en faveur de Platon dans le débat qui l'opposait aux sophistes (Struever, 1970, p. 11). La pensée platonicienne est basée sur une métaphysique forte: contemplation, recherche de la Vérité et du Souverain Bien par l'intellect où le monde sensible se trouve dévalorisé au profit de l'intelligible: « For Socrates the central error of both Sophists and rhetoricians is their obedience to intermediate and relative, rather than final and absolute ends. [...] In the Gorgias, Plato gives systematic expression to the Socratic exaltation of the philosopher over the rhetor » (Struever, 1970, p.6)¹⁰.

¹⁰ Plus précisément: « while the philosopher, he argues, is concerned with the sphere of the Eternally True which can be apprehended only through the operation of reason, the rhetors' only possible sphere of effectiveness is the realm of the probable (eikos) perceived through the senses and structured by fantasy and mimesis » (Struever, 1970, p. 6).

Néanmoins, selon Struever, parce que les sophistes ont pour cadre la rhétorique entendue comme savoir-faire (techné) ainsi que le travail politique, ils sont parvenus à élaborer un discours davantage compatible avec le développement de récits historiques que l'école platonicienne: « Rhetorical concepts of discourse emphasize change, not permanence, the many, not the one, the particular, not the universal - emphases which are essential in a serious comptent to historical understanding, i.e. historicism » (Struever, 1970, p.11). En posant que « l'homme est la mesure de toute chose », Protagoras favorise évidemment l'émergence d'un discours à échelle humaine tandis que Gorgias défend la singularité de l'homme : « His notions of language express the Sophistic anthropocentrism which continually affirms both the creativity and the uniqueness of humanity and thus gives, in one vital respect at last, a « historicist » bent to rhetoric » (Struever, 1970, p.11). Les sophistes créent donc grâce à la rhétorique, un discours qui a comme résultante une prise de conscience de la « dimension humaine » des évènements, des faits et des choses et ainsi, ils permettent à l'homme de se situer au sein d'un flux continuels d'évènements. La compréhension du monde en fonction de la « dimension humaine » qu'ont les sophistes se rend jusqu'aux auteurs romains. À leur façon, ils reprennent le critère de l'immanence, mais ils l'intègrent complètement à leur contexte.

1.2 Historiographie gréco-romaine

La pensée historique gréco-romaine se développe en lien avec la rhétorique sophistique, mais il faut comprendre qu'elle est aussi façonnée par le contexte politique de l'époque. La plupart des auteurs gréco-romains ont occupé des fonctions politiques importantes : Thucydide, Xénophon, Salluste, Polybe, Tite-Live, Tacite, Suétone, Cicéron, Hérodien et Plutarque étaient tous à la fois des auteurs et des hommes politiques importants (Ménissier, 2001a, p. 24). La cité grecque et l'Empire romain se sont érigés sur une conception forte de la participation citoyenne : on a permis aux citoyens de directement prendre part aux décisions politiques et de s'impliquer dans les affaires de la cité. Leur participation a été valorisée et même rendue nécessaire. Il en découle que la production du discours historique de ces auteurs se retrouve inévitablement liée aux enjeux politiques de la cité : « le registre historiographique est d'emblée « politique », puisqu'il appartient de plein droit aux discours qu'engendre l'activité de la cité » (Ménissier, 2001a, p. 24). Ceci a pour conséquence d'annexer la réflexion historique à celle sur la politique. La dimension patriotique tite-livienne ainsi que la distinction cicéronienne entre l'utile et l'honnête témoignent de cette fusion entre l'histoire et la politique.

1.2.1 Patriotisme

Le fait d'être impliqué dans une cité et d'y être à la fois imputable et redevable donne à ces auteurs un angle d'analyse précis, notamment celui du patriotisme. Les desseins politiques de

ces auteurs sont manifestes, puisqu'on trouve dans leurs écrits une défense des intérêts de leur cité. Ce qui les conduit à se positionner sur des enjeux à propos de l'Empire (romain). Dès lors, leurs récits historiques en viennent à acquérir une dimension patriotique très importante. Un des représentants les plus fidèles de cette tendance est Tite-Live. Sa narration couvre 1194 ans d'histoire : de la fondation de Rome jusqu'en 9 après J.-C. Sans refuser les traditions littéraires représentées par des poètes comme Ovide et Virgile, Tite-Live, de par sa fonction d'historien officiel du pouvoir, insuffle à son œuvre une dimension patriotique importante: sa démarche est éthique (l'histoire doit aider à agir) et politique (l'historien contribue à conseiller l'homme public ou l'homme d'État afin de l'aider dans ses décisions) (Ménissier, 2001a, p. 41). C'est à l'aide d'exemples du passé (*exempla*) que Tite-Live met en forme son discours puisqu'il a l'impression d'assister à la déchéance de Rome et que son unique recours en tant qu'historien pour y mettre fin est de revaloriser et de rendre glorieuse sa ville par le rappel des moments de gloire passés : « Le fruit le plus important, le plus salutaire de la connaissance de l'histoire, c'est qu'on considère toute sorte d'exemples instructifs, mis sur un socle, en pleine lumière. On trouve là, pour soi, pour sa cité, des modèles à imiter, là, aussi, des entreprises honteuses par leur début, honteuses par leur issue, à éviter » (Tite-Live, *Histoires romaines*, préface). L'histoire acquiert ainsi chez Tite-Live une dimension d'engagement (dans un sens pro-romain), de reconstruction et de « propagande » :

D'ailleurs, ou mon amour pour le sujet que j'ai pris me trompe, ou jamais aucun État ne fut plus grand que Rome, plus scrupuleux, plus riche en bons exemples, jamais il n'y eut cité dans laquelle entrèrent si tard la cupidité et le luxe, où à un tel point, et si longtemps, la pauvreté et l'économie aient été en honneur (Tite-Live, *Histoires romaines*, préface).

1.2.2 De l'utile et de l'honnête

Un autre auteur gréco-romain important, Cicéron, témoigne de cette imbrication du discours politique et historique¹¹. Cette réflexion s'incarne sous une forme particulière chez celui-ci : la thématique de l'honnête et de l'utile. Le traité *Des devoirs* offre une distinction de l'honnête et de l'utile qui sous-tend en elle-même deux genres historiographiques. Le traité *Des devoirs* est basé sur la prémisse selon laquelle « le devoir est partout ». Il a pour but d'indiquer à l'homme comment bien remplir ses fonctions, c'est-à-dire ses devoirs dans les affaires publiques et privées (Cicéron, I, II). Il vise à former l'honnête homme, le bon citoyen (Morana, 2011, p. 223)¹². L'honnête est à trouver à la fois dans la connaissance, l'attention portée à la cité, et chez l'homme qui prend soin de son âme et cultive les vertus.

Or, ce discours n'évolue pas seul : il est constamment lié aux enjeux de « l'utile ». L'utile chez Cicéron est ce qui permet de rendre effectif ce que l'honnête exige de la part de l'homme. Le discours sur l'honnête s'attarde à forger l'homme et son caractère. Il prend son sens seulement lorsqu'il est appliqué dans l'action: « Quant à l'ordre, à la constance, à la modération et aux autres vertus semblables, elles rentrent dans cette catégorie qui n'exige pas seulement l'application de l'esprit, mais l'action » (Cicéron, I, V).

¹¹ Cicéron (106 - 43 av. J-C) est un homme d'état romain et auteur. Sa formation en droit et en rhétorique lui permet d'accéder au consulat romain. Il publie des ouvrages majeurs sur la rhétorique.

¹² L'honnête chez Cicéron se décline en quatre aspects: (1) il faut discerner la vérité, (2) travailler au maintien de la société, (3) tenir son âme assez haute pour triompher de tous les assauts, (4) conserver dans ses paroles et dans ses actions cet ordre ou cette mesure d'où résultent la modération et la tempérance (Cicéron, I, V).

Il ne s'agit donc pas de strictement s'entraîner à la connaissance et aux vertus, comme Platon le prescrivait; il faut savoir les réinvestir sur le plan de l'action, soit le plan politique de la vie civique : « Tout le prix de la vertu est dans l'action » (Cicéron, I, VI)¹³. L'utile permet de cerner sur le plan pratique l'homme « idéal » : il est investi dans la vie publique, engagé politiquement pour le bien commun afin de servir l'humanité dont il est le représentant, il veut le bien des autres et ce qui « convient », et il appelle le progrès de la société de ses vœux et par son action (Morana, 2011, p.223). Ainsi, l'honnête se cultive toujours en vue d'un bien-être individuel, mais aussi, collectif. Au cours de son traité, Cicéron présente comme une loi naturelle le fait de faire le bien à ses semblables de laquelle loi il « s'ensuit nécessairement que cette même nature a voulu que tous les intérêts fussent communs » (Cicéron, III, VI). Il développe en fait une vision où les intérêts collectifs dominent puisque « l'intérêt général et l'intérêt particulier ne font qu'un » selon lui (Cicéron, III, VI). L'homme honnête sera donc celui qui se soucie d'être un homme bon individuellement, mais qui le fait toujours au nom de desseins collectifs. L'utile transpose ces desseins au niveau pratique et politique.

Cette caractérisation cicéronienne de l'honnête et de l'utile prend son sens également au sein de deux traditions historiographiques. L'historiographie de l'honnête a une portée morale explicite: « l'historiographie de l'honnête permet de moraliser la sphère civique, en

¹³ Cette devise résume assez bien la philosophie de Cicéron, telle qu'elle est notamment développée dans la première partie de *La République*. À la spéculation philosophique paralysante, Cicéron oppose l'action et l'engagement dans la cité. C'est ce qu'il détaille dans son traité *Des Devoirs* (Morana, 2011, p.19).

fournissant des modèles à l'homme engagé dans la vie active » (Ménissier, 2001a, p.23). Celle de l'utile, quant à elle, est davantage tournée vers la dimension pratique de la politique: les historiens de l'utile s'appliquent à décrire, entre autres, « les aventures d'hommes engagés dans de difficiles combats » (Ménissier, 2001a, p.23). Ces divisions ne sont pas nécessairement opposées, mais elles supposent des interprétations différentes de la réalité historique: l'honnête l'entrevoit comme le milieu du progrès de l'humanité et comme le moyen d'amélioration du genre humain dans un sens moral alors que l'utile la considère comme un endroit où des forces mues par des intérêts divergents s'affrontent constamment (Ménissier, 2001a, p.24). Les auteurs italiens du trecento et du quattrocento seront plus sensibles à l'honnête en faisant de Cicéron un « prudent responsable public », un « grand patriote » et un « parangon de vertu civile » (Skinner, 2009, p.94). Pour sa part, Machiavel reprend davantage tout ce qui fait écho à l'utile: l'importance d'un critère d'utilité et d'efficacité dans les actions politiques, mais surtout l'importance du bien public dans le discours politique et historique.

Il est donc possible de dire que le discours historique issu des auteurs romains ne s'instaure pas comme un simple support à des faits narrés et « objectifs », car il s'inscrit toujours dans un contexte politique et social précis envers lequel l'auteur se trouve engagé. En ce sens, l'histoire en vient à contenir une fonction de « persuasion » qui permet de venir influencer les comportements adoptés par l'homme ainsi que les décisions qu'il prend. Par la voie de la politique, on met en place un récit qui fournit des conseils précis, pragmatiques et centrés sur

« l'effectivité des comportements humains » (Ménissier, 2001a, p.24). L'aspect politique du discours historique a quelque chose de pratique, c'est-à-dire qu'il vise dans son propos à indiquer des manières de faire, d'administrer les choses et de bien gouverner. Il est possible de moduler le comportement de l'homme en lui dictant comment agir; il offre la possibilité de changement.

Cette dimension politique s'additionne parfaitement aux desseins rhétoriques des sophistes qui ont contribué à rendre un discours où la valeur de l'activité humaine a été mise de l'avant: « par le biais de la participation civique, la polis s'est en effet pensée comme une réalité autonome du devenir naturel ou comme la conséquence réfléchie de l'activité humaine naturelle » (Ménissier, 2001a, p.25). Ainsi, à l'intérieur du cadre politique, on pense désormais légitimement que l'action de l'homme a un effet, qu'elle est déterminante, et qu'il est possible de se donner les moyens et les conditions pour changer les choses. La politique est située à l'échelle humaine. On rejette l'idée selon laquelle tout est déterminé soit par les dieux ou orchestré suivant une certaine forme de destin.

L'action politique a permis de venir contre une vision du monde basée sur le destin: « faire de la politique correspond à se donner les moyens d'examiner et de choisir les valeurs capables d'orienter la vie humaine, ce qui correspond à inscrire l'homme contre un futur décidé d'avance » (Ménissier, 2001a, p.26). Les décisions humaines en viennent à valoir quelque

chose, et même à expliquer davantage qu'un registre basé sur des forces supérieures, métaphysiques et religieuses. Ce changement, Ménissier l'attribue à l'implication politique des citoyens gréco-romains, mais selon lui, c'est le développement du genre historiographique qui a pu concrétiser une telle chose: le genre historiographique a causé l'abolition de la notion de destin, et ensuite, l'homme a pu écrire « son » temps présent, c'est-à-dire le « temps humain » dans la nature et dans l'ordre des choses (Ménissier, 2001a, p.27). En s'appropriant l'histoire, en la centrant sur eux-mêmes, sur leur propre cité et ses enjeux politiques, internes et proprement humains, les Anciens en sont venus à se situer dans le temps et à comprendre leur valeur d'un point de vue séculier, c'est-à-dire indépendamment des divinités. Sans faire appel à une sorte de « philosophie de l'histoire » au sein de leur discours historique, les Anciens ont créé une forme d'historicité pour laquelle « le plan ontologique de la réalité est d'emblée conforme à son essence, et n'a nullement besoin d'être achevé par un processus téléologico-historique », à la différence des Modernes (Ménissier, 2001a, p.26). Le récit historique apparaît ainsi comme un rempart pour penser la continuité des temps lorsque celle-ci semble brisée (Ménissier, 2001a, p.42), c'est-à-dire qu'il permet d'inscrire dans une « histoire » cohérente un flot d'évènements politiques désordonnés. Il s'agissait donc pour les Anciens de donner un sens aux évènements particuliers tout en rétablissant une continuité lorsque celle-ci semblait brisée.

On doit aux auteurs gréco-romains d'une part, l'élaboration d'un registre historiographique ancré dans un cadre politique et d'autre part, l'émergence d'une conscience historique et d'un

type de discours qui témoigne des capacités d'agir de l'homme. De ceci, il découle que bien que son champ d'action se restreigne à la sphère politique, l'humain est désormais habilité à venir influencer le cours des choses. En ce sens, le discours historique gréco-romain indique que l'endroit où il est possible d'avoir une prise et un contrôle sur le monde est celui de la politique. Ce « pouvoir » remis entre les mains de l'humain par le biais de la politique est repris par Machiavel dans l'élaboration de sa solution au problème de la Fortune, mais avant, il est travaillé par les humanistes qui le font valoir à l'aune de leurs préoccupations propres au contexte italien du XIII^e et XVI^e siècle. C'est pourquoi, afin de bien comprendre la démarche machiavélienne, il nous faut explorer ce qu'est l'humanisme italien.

1.3 La Renaissance

L'historiographie humaniste poursuit donc le travail amorcé par les gréco-romains. En raccordant ses finalités au contexte et aux préoccupations politiques des humanistes, elle a pour effet de créer un rapport à l'histoire dont les enjeux se cristallisent autour de la vertu et de la *vita activa*. Afin de comprendre en profondeur les modifications qu'apporte la Renaissance à l'élaboration de la conscience historique, il faut d'abord saisir cette période de l'histoire, comprendre le débat autour de l'humanisme et de l'humanisme civique, et finalement, examiner le contenu du projet humaniste.

1.3.1 Historiographie de la Renaissance

La théorisation de la période historique qu'est la Renaissance peut être attribuée à Jacob Burckhardt (1818-1897). Son livre *La civilisation de la Renaissance en Italie* met de l'avant cette « nouvelle » époque en plus d'y définir une autre méthodologie pour l'étude de l'histoire: il considère la civilisation renaissante dans son ensemble, c'est-à-dire qu'il s'attarde aux dimensions politiques, sociales, anthropologiques, artistiques, etc, de celle-ci. S'éloignant du paradigme qui magnifie la Renaissance uniquement en raison de ses développements artistiques, Burckhardt place plutôt l'originalité et la grandeur de cette civilisation dans sa conception de l'homme. Burckhardt met de l'avant que la Renaissance se comprend à partir de l'homme: « ce sont les conditions sociales et politiques ainsi que l'éveil du sentiment individuel qui ont favorisé le génie italien » (Gontier, 2006, §7,15). En cela, il comprend « la haute culture » et « l'origine des productions les plus élevées de la Renaissance » à partir des relations et des rapports sociaux, des fêtes, du sentiment des individus vis-à-vis la nature, la morale et la religion (Gontier, 2006, §16). Finalement, pour Burckhardt, la Renaissance serait non seulement un des hauts lieux de l'homme, où la notion d'individualité se développe, mais également le présage à la modernité quant à la rationalisation de l'État et l'homogénéisation des tissus sociaux. Il est à remarquer que l'analyse burckhardtienne de cette époque n'identifie pas le mouvement humaniste comme centre névralgique de son développement intellectuel: l'étude des humanités, et la redécouverte de l'Antiquité ne sont pas ce qui a permis la « maturité intellectuelle » de l'Italie, puisque les causes principales résident en de facteurs

sociaux et politiques¹⁴.

Quelques années plus tard, Hans Baron (1900-1988) jette à son tour un regard important sur l'étude de la Renaissance. Plus précisément, il centre son analyse autour de l'humanisme, le mouvement intellectuel duquel, selon lui, les conceptions fortes de la Renaissance ont pu émerger. Baron crée la catégorie de l'humanisme civique et celle-ci devient la pierre angulaire de ses études sur la Renaissance. Ce concept d'humanisme civique, inventé en 1928, désigne, suivant Baron, la rencontre au début du XV^e siècle, du courant humaniste italien (*studia humanitatis*) avec les idéaux politiques de la République florentine (Sintomer, 2009, p.10). En effet, l'humanisme civique se date précisément puisqu'il est le résultat d'un contexte historique particulier¹⁵. De 1400 à 1402, la république de Florence résiste au Duc de Milan qui tente de l'assiéger dans le but d'unifier l'Italie sous sa coupe. Or, c'est Florence qui gagne la bataille et cette victoire en 1402 est considérée comme un point pivot: d'abord elle correspond symboliquement à ce qui sépare le Moyen-Âge et la Renaissance et ensuite, elle occasionne une prise de conscience de la part de ses citoyens qui désormais croient fermement en la nécessité de l'indépendance de la cité face aux puissances extérieures pour conserver leur

¹⁴ Pour avoir davantage d'informations sur le développement des cités italiennes durant les XIII^e et XIV^e siècles, voir Najemy, 1982, 2006.

¹⁵ Hans Baron explique que ce contexte particulier est en partie attribuable au fait que l'Italie du Moyen-Âge se développe différemment par rapport aux autres pays d'Europe à la même époque: « The Italy of the medieval communes had differed from medieval Europe north of the Alps in that it did not have genuine feudal society and hierarchy of feudal lords after feudal beginnings in the early Middle Ages had been nipped in the bud and the lords of large landed estates had been forcible transformed into city dwellers and members of town society. » (Baron, 1967, p.8). Cette thèse est également développée et étoffée par Elizabeth Crouzet-Pavan dans *Les villes vivantes: Italie XIIIe-XVe siècle* (2009).

liberté. Ce changement de mentalité a comme corollaire principal la mise en place d'un système politique fondé sur une compréhension forte de la liberté, de la vertu morale et de la participation citoyenne (Sintomer, 2009, p. 10). Toujours selon Baron, ce changement drastique fait également en sorte que les intellectuels quittent le registre de la vie contemplative pour celui de la vie active¹⁶. L'humaniste civique par excellence est celui qui prend acte de ce changement en s'inscrivant comme un intellectuel engagé, qui refuse la vie contemplative au profit de la vie active et qui, dans ses écrits, fait l'éloge de la République, de la liberté et d'une participation citoyenne intense. L'humaniste civique type est un intellectuel qui occupe des fonctions politiques importantes et qui est appelé à rédiger un récit historique à propos de sa cité¹⁷.

Néanmoins, chez les historiens de la Renaissance, la notion d'humanisme civique est controversée. La controverse se situe dans le fait que ce qui définit l'humanisme civique n'est pas aussi opposé avec les pratiques et les conceptions du Moyen-Âge et de la Renaissance que l'a pensé Hans Baron. Les choses sont plus nuancées et des auteurs comme Quentin Skinner, P.O. Kristeller, Jerrold Siegel et Nancy Struever se sont appliqués à démontrer qu'en réalité, les idées des thèses de l'humanisme civique étaient déjà inscrites dans les textes des humanistes des XIII^e et XIV^e siècles¹⁸: « L'impact de l'évènement que constitue la guerre de

¹⁶ Pour plus de détails, voir Baron, 1998.

¹⁷ De nouveau, il faut lire Baron, 1966.

¹⁸ Quentin Skinner, 2009 ; Paul Oskar Kristeller, 1961 ; Jerrold E. Siegel, 1966.

Florence contre Milan a été fortement relativisé. La nouveauté des idées décrites par Baron comme étant le propre de l'humanisme civique a été mise en question » (Sintomer, 2009, p. 11). Selon ces auteurs, l'humanisme civique s'inscrit en continuité avec les studia humanitatis. Or, comme Sintomer l'avance, le concept d'humanisme civique est utile et il permet de décrire et de cerner une réalité spécifique. Conséquemment, même ses plus grands opposants n'ont pas eu le choix de le reconnaître et d'en faire usage.

C'est pourquoi, sans lui donner la même valeur que Baron, nous prenons acte du concept d'humanisme civique. Néanmoins, nous le situons différemment puisque nous le considérons en continuité avec l'humanisme des siècles précédents. Ainsi, nous utiliserons l'humanisme comme une catégorie générale et suivant son sens original, comme définissant « les protagonistes et élèves d'un groupe spécifique de disciplines axées sur l'étude de la grammaire, de la rhétorique, de l'histoire et de la philosophie morale » (Skinner, 2009, p.20), soit les humanités. Lorsqu'il le faut, nous émettrons les distinctions nécessaires: nous spécifierons que nous parlons de l'humanisme civique. N'empêche, il est important de saisir que nous concevons Machiavel à la remorque de l'entièreté du mouvement intellectuel de l'humanisme du XIII^e et du XVI^e siècle. Considérant ceci, nous allons nous attarder aux tenants et aboutissants du courant général de l'humanisme.

1.3.2 L'humanisme et le « vir virtutis »

En Italie, du XIII^e siècle au XVI^e siècle, par la voie de la doctrine humaniste, la vie intellectuelle consiste en partie à se défaire des chaînes de la scolastique. La scolastique, dominante dans les universités italiennes du Moyen-Âge (Skinner, 2009, p. 42), propose une assimilation de la matière étudiée à des enjeux religieux et soumet cette matière à un prisme d'analyse principalement aristotélico-thomiste (Garin, 1969, p.93). Les humanistes de la Renaissance se situent dans une perspective contraire puisqu'ils s'attardent à retrouver les dimensions historiques « réelles » (Garin, 1969, p.94) de la matière étudiée. Ils étudient les textes en eux-mêmes et pour eux-mêmes, c'est-à-dire sans la perspective aristotélico-thomiste: l'assaut fait contre la scolastique repose sur la conviction que les textes doivent s'étudier en « leurs termes propres » et non pas pour une autre fin (Skinner, 2009, p.161). Cette nouvelle méthode est alimentée par le fait que durant le XIV^e siècle on assiste à « une accumulation très rapide de connaissances pures concernant le monde antique » (Skinner, 2009, p.133). Dans les bibliothèques, on fait la découverte de beaucoup d'écrits originaux de l'Antiquité, ce qui a pour effet de donner un accès direct aux sources. Ceci favorise le renouvellement du discours sur le monde ancien. Garin parle d'un « nouveau sentiment de l'Antiquité » (Garin, 2006, p. 93) tandis que Skinner mentionne « un sentiment nouveau de la distance historique » (Skinner, 2009, p.135). En fait, ces découvertes mènent à analyser et à concevoir différemment l'histoire et le passé: « la civilisation de la Rome antique commençait d'apparaître comme une culture entièrement séparée, laquelle méritait - et même exigeait d'être reconstruite et appréciée dans

toute la mesure du possible en ses termes spécifiques » (Skinner, 2009, p. 135).

La redécouverte et la fascination pour l'Antiquité qui s'opère à la Renaissance conduisent les humanistes à faire de l'histoire « une maîtresse de vie » (*magistra vitae*). Les faits et les moments révélés par l'histoire acquièrent une autorité notable, et ceci rend leur reproduction légitime et valorisée. L'histoire devient un outil utilisé par les humanistes afin de mettre en oeuvre toute leur admiration pour l'Antiquité: « la thématique de l'imitation paraît offrir le biais le plus fécond pour mettre en oeuvre l'effort par lequel les Modernes tentent de s'égalier aux Anciens » (Ménissier, 2001a, p.72). Au plan politique, Rome a été une cité splendide et immense. Il est donc tout à fait logique de vouloir en imiter le fonctionnement. C'est pourquoi, afin de parvenir à retrouver la valeur et l'immensité de la culture gréco-romaine et de ses manières de faire, particulièrement en politique, le discours historique se base sur la glorification, l'idéalisation et l'*imitatio*. L'imitation est entrevue dans une perspective d'émulation, car comme durant l'Antiquité, on croit fortement que les modèles du passé ont pour effet de susciter un changement d'attitude morale chez ceux qui en prennent connaissance. Certes, durant la Renaissance, l'Antiquité a une valeur inhérente inestimable, mais ce n'est pas uniquement en elle-même et pour elle-même que les humanistes l'étudient: ils ne souhaitent pas revoir et recréer « bêtement » les civilisations du monde gréco-romain. Il s'agit plutôt, par les textes anciens, de repenser et d'améliorer le monde afin de l'offrir comme

but à atteindre (Ménissier, 2001a, p.72)¹⁹. Un corollaire important s'ajoute à l'idée d'imitation, soit la question de l'émulation: dans l'historiographie renaissante, il y a la conviction que la nature humaine peut être façonnée par l'éducation²⁰. Il y a un enjeu d'éducation, mais plus précisément de formatage du caractère moral des individus : c'est en dialoguant avec les grandes oeuvres du passé qu'on peut devenir plus humain, qu'on peut devenir « meilleur », qu'on peut aspirer à faire mieux²¹. En ce sens, comme durant l'Antiquité, l'histoire agit à titre de *magistra vitae*, c'est-à-dire qu'elle offre des exemples, des conseils et des manières de bien faire les choses²².

¹⁹ Cette manière d'étudier l'histoire est présente déjà chez un auteur comme Sénèque qui dans la *Lettre LXXXIV* décrit l'histoire comme maîtresse de vie: « Suivons le même procédé pour les aliments de l'esprit. À mesure que nous les prenons, ne leur laissons pas leur forme primitive, leur nature d'emprunt. Digérons-les : sans quoi ils s'arrêtent à la mémoire et ne vont pas à l'intelligence. Adoptons-les franchement et qu'ils deviennent nôtres, et transformons en unité ces mille parties, tout comme un total se compose de nombres plus petits et inégaux entre eux, compris un à un dans une seule addition. De même il faut que notre esprit, absorbant tout ce qu'il puise ailleurs, ne laisse voir que le produit obtenu. Si même on retrouve en toi les traits reproduits de quelque modèle profondément gravé dans ton âme par l'admiration, ressemble-lui, j'y consens, mais comme le fils au père, non comme le portrait à l'original : un portrait est une chose morte ».

²⁰ Cette idée reprend assez directement le thème de la *paideia* grecque. Suivant Werner Jaeger, « Les Grecs croyaient que l'éducation constituait le but de tout effort humain. À leur avis, elle était la justification suprême à la fois de l'existence individuelle et de celle du groupe. [...] Et, en définitive, ce fut sous forme de *paideia*, de « culture », que les Grecs léguèrent aux autres nations de l'Antiquité l'âme hellénique sous sa forme achevée. [...] Le chef d'oeuvre des Grecs fut l'Homme; les premiers, il comprirent qu'éducation signifie modelage du caractère humain selon un idéal déterminé » (Jaeger dans Baillargeon, 2014, p.13)

²¹ « L'éducation humaniste ne prétendit jamais, d'ailleurs, limiter ce colloque aux Anciens, pas plus qu'elle n'identifia les classiques aux seuls auteurs grecs et romains: elle demeura simplement fidèle au principe selon lequel on éduque l'homme en le mettant en contact avec les hommes, avec son histoire, car, grâce au « trésor » de la mémoire, dans le colloque avec les autres, dans la confrontation avec des paroles précises et non pas fausses et banales, l'esprit est pratiquement obligé de se retrouver lui-même, de prendre position, de prononcer à son tour des mots, adéquats et précis » (Garin, 1995, p.104)

²² Koselleck dans son livre *Le futur passé*, confirme cet usage du concept d'histoire. La formule serait de Cicéron, qui en se référant aux modèles helléniques, a mis de l'avant la formule « *historia magistra vitae* ». L'usage cicéronien du terme comporte une dimension pratique notable. À l'intérieur d'un contexte rhétorique, il revient à l'orateur de mettre de l'avant des exemples significatifs de l'histoire dans le but avoué de les léguer « aux générations futures comme leur bien inextinguible, afin qu'elles y prissent connaissance de cas semblables aux leurs. Plus précisément, jusqu'au XVIII^e siècle, l'emploi de [l']expression (*historia magistra vitae*) est un indice infaillible de la permanence de la nature humaine dont les histoires se prêtent parfaitement à servir de preuves toujours réutilisables d'enseignement moraux, théologiques, juridiques ou politiques (Koselleck, 2000, p. 38-39).

Dans leur rapport à l'histoire, les humanistes saisissent le filon exploité par les Anciens: il est possible d'avoir une incidence sur le monde, de le changer, et même de le façonner à son image. Ils comprennent à leur tour que cette possibilité de changement se trouve principalement à l'intérieur du cadre politique. Selon Philippe Desan dans son livre *La naissance de la méthode* (1987), la Renaissance est cette étape de transition où l'on passe d'une épistémologie chrétienne à une épistémologie laïque. La Renaissance est un « moment de chaos cosmologique, ontologique et téléologique » où « l'individu est en train de se découvrir » (Burckhardt dans Desan, 1987, p.14). Comme il a été mentionné, avec la scolastique il y a un refus de la reproduction des pratiques intellectuelles du Moyen-Âge. Il est légitime de dire que ce refus se passe également à un niveau plus large, puisque la Renaissance (et son nom l'indique) se veut en majeure partie une redéfinition des conceptions cosmologiques, anthropologiques et épistémologiques. Les conditions sont alors toutes réunies afin qu'il puisse se créer un discours où les capacités d'agir et les « forces » de l'être humain deviennent valorisées²³.

Cependant, cette pensée axée autour du pouvoir de l'homme à être capable de prendre en charge et d'influencer une partie de son monde se manifeste, spécifiquement chez les humanistes, à travers l'idée de vertu. Empruntée au monde gréco-romain et mise de l'avant par

²³ Pour une analyse détaillée du passage de la compréhension d'un monde selon un ordre transcendant et universel vers un ordre temporel et immanent, voir Pocock, 1997.

des auteurs italiens humanistes comme Pétrarque, la vertu selon les humanistes est la « plus haute forme d'excellence » qui nécessite un « processus éducatif approprié » pour parvenir à l'atteindre (Skinner, 2009, p.138). La vertu se définit par rapport à un opposé, la Fortune: la condition humaine est une lutte entre la volonté de l'homme (vertu) et les aléas de la Fortune » (Skinner, 2009, p.147). Conséquemment, en cultivant la vertu, il devient possible de maîtriser son propre destin. Ce type de discours a pour effet de justifier la thématique de l'imitation et de mettre la question du savoir en parallèle avec la notion de « formation humaine ».

En entretenant un nouveau rapport avec le monde antique et en repensant leurs propres origines historiques, les humanistes du XV^e siècle découvrent un excellent instrument de formation humaine (Garin, 1969, p.120). L'éducation en vient ainsi à revêtir une importance capitale, car elle permet de développer la qualité « d'homme », « le *vir virtutis*, l'homme vraiment viril » (Skinner, 2009, p.137) qui permet, à son tour, d'affronter les contingences de ce monde. L'éducation nécessaire est l'éducation classique, car afin d'être *vertueux*, l'homme doit être empreint d'une sagesse ancienne. Si au Moyen-Âge l'histoire servait à montrer la puissance divine, la conception humaniste met en lumière le pouvoir que l'homme peut exercer: « Certes, les humanistes reconnaissaient que la maîtrise que l'homme pouvait avoir des événements était limitée et que grande était la part qui dépendait de la Fortune. Mais pour eux, il demeurait un espace dans lequel l'histoire était faite par l'homme » (Gilbert, 1996, p. 180).

Machiavel prend acte de cette conception de l'histoire: il hérite de l'idée selon laquelle grâce à la vertu, l'homme peut façonner l'histoire et défier la Fortune. À notre avis, cet endroit où il est possible de faire une telle chose est la politique. Nous allons dès lors examiner la relation entre la vertu et l'ordre politique des humanistes, compréhensible notamment à travers la notion de bien commun.

1.3.3 Bien commun et vertu

En étant conçue comme un cadre moral précis et fort, la vertu s'est rapidement affichée comme complémentaire à l'enjeu du bien commun. En effet, le discours sur le bien commun et la concorde civile est soutenu, mais surtout, rendu possible par la vertu. On envisage que pour maintenir la paix, à la fois les citoyens et ceux qui sont au pouvoir doivent devenir vertueux, c'est-à-dire qu'ils doivent cultiver un certain registre de vertus: théologiques (foi, espérance, charité), et/ou cardinales (justice, courage, tempérance, prudence)²⁴. Or, bien que la vertu remonte jusqu'à la pensée platonicienne et aristotélicienne, le sens que prend ce terme dans la pensée humaniste est attribuable au contexte politique particulier de l'Italie des XIII^e et XIV^e siècles.

²⁴ Les vertus cardinales souhaitées et/ou mises de l'avant varient d'un auteur à l'autre et évoluent dans le temps. Pour plus de détails, voir Skinner, 2003.

D'abord, l'Italie du Moyen-Âge est marquée par plusieurs guerres. Trois conflits ont déchiré les Italiens: l'affranchissement face au joug de l'empire germanique²⁵, la réflexion sur la légitimité du pouvoir temporel vis-à-vis un pouvoir religieux²⁶ et des guerres intrinsèques au royaume italien pour la conquête des territoires voisins²⁷. Ce contexte a favorisé l'émergence d'un discours justifiant l'indépendance et la souveraineté des cités italiennes du Nord: « En réponse aux exigences impériales, elles opposaient pour l'essentiel leur droit à préserver leur « liberté » face à toute ingérence extérieure » (Skinner, 2009, p.31). Les cités italiennes voulaient être libres de toute ingérence extérieure, et pour se défendre, elles ont élaboré un discours détaillant leur droit à conduire leur vie politique à leur guise et à se gouverner comme bon leur semble, c'est-à-dire au moyen d'institutions républicaines. L'élaboration de « l'arsenal d'arguments idéologiques » (Skinner, 2009, p.30) qui soutenait ce discours s'est faite en même temps que l'expérimentation concrète d'un gouvernement républicain dans plusieurs cités²⁸. Du coup, on a vu, en Italie du Nord à la fois la promotion et l'exercice du modèle politique républicain, entendu comme un autogouvernement où les citoyens doivent

²⁵ Les empereurs germaniques revendiquent leur droit sur l'Italie du Nord (Regnum Italicum) depuis l'époque de Charlemagne (IXe siècle). Au Xe siècle, ces revendications s'exacerbent et successivement jusqu'en 1327 des empereurs comme Othon le Grand, Frederic Barberousse, Frederic II, Henri de Luxembourg, Louis de Bavière, essayèrent de conquérir les villes du Nord de l'Italie. À travers le temps ces conquêtes furent plus ou moins couronnées de succès, mais il importe de savoir qu'elles débouchèrent sur un échec de l'empire germanique à définitivement assimiler les italiens (Skinner, 2009, pp. 29 à 31).

²⁶ Depuis le XIIe siècle, il existe en Italie une opposition entre les représentants de l'Empire et de l'Église quant à savoir s'il faut confier un pouvoir temporel au Pape. Ces factions sont représentées par deux clans, les guelfes et les gibelins (Skinner, 2009, pp. 29 à 31).

²⁷ Également, plusieurs grandes familles aristocrates, associées à une ville ou un territoire précis, notamment, les Visconti et les Sforza à Milan, les Gonzague à Mantoue, les Este à Ferrare, les Ordelaffi à Forlì, les Savoia dans le duché de Savoie et le Piémont et les Médicis à Florence mènent entre elles des guerres de conquête (Skinner, 2009, pp. 29 à 31).

²⁸ Sintomer fait une analyse des institutions et des moyens utilisés par la République de Florence. Il y présente notamment la place du tirage au sort dans l'expérience du modèle républicain italien de la Renaissance. Pour plus de détails, voir Sintomer, 2011.

prendre une part active dans la gestion de la communauté (Skinner, 2009 p.124)²⁹. Le contexte politique a ainsi créé des discussions à propos de la république et du meilleur moyen pour que ce régime parvienne à se maintenir. Parmi les solutions explorées, on a trouvé que, pour garder en vie une république, et pour y maintenir un état de paix, la cité doit s'orchestrer autour du bien commun (Skinner, 2009, p.59). L'enjeu du bien commun durant le Moyen-Âge italien a pris forme à travers deux traditions distinctes : la scolastique et ce que Skinner appelle la pensée « pré-humaniste ». La scolastique se développe en France et en Italie au cours du XIII^e siècle et elle cherche à réconcilier les doctrines aristotéliennes et catholiques. Basée sur l'étude de la rhétorique, de la médecine et du droit, la culture « pré-humaniste »³⁰ est quant à elle présente dans les universités italiennes depuis leur début au XI^e siècle (Skinner, 2009, p. 59).

On pourrait douter de la présence de la notion de bien commun au sein de la tradition scolastique, celle-ci étant plutôt occupée à se questionner sur la métaphysique et le transcendant. Toutefois, il se développe un certain discours politique où le bien commun est théorisé puisqu'il s'agit de concilier la vision aristotélienne d'une vie civile autosuffisante avec les préoccupations plus détachées de ce monde soit celles de la chrétienté augustinienne (Skinner, 2009, p.89). L'idéal aristotélien d'une constitution mixte (*politeia*) se transmet à des auteurs comme Rémi de Florence. Disciple de saint Thomas d'Aquin et maître de Dante,

²⁹ Encore une fois, pour des détails historiques précis, voir Najemy, 1982, 2006.

³⁰ La culture « pré-humaniste » selon Skinner date du XIII^e siècle et elle s'inscrit comme « pré-aristotélienne », c'est-à-dire qu'elle s'est édifiée sans la redécouverte et le travail du corpus aristotélien.

Rémi de Florence rédige, en 1302, le traité *De bono communi* où en raison du contexte politique marqué par la guerre et les conflits, il exhorte les Florentins « à mettre de côté leurs intérêts privés et à aimer le bien commun (sic) » (Rupp, 1993, p.49). Pour lui, les citoyens ont une responsabilité envers le bien commun, mais en plus de cela « lorsqu'il est nécessaire, pour le bien et la paix, ils doivent permettre à la commune d'exercer ses droits au-dessus de leur propriété privée (sic) » (Rupp, 1993, p. 49). Suivant la définition aristotélicienne du bien commun³¹, Rémi met de l'avant une vision politique du « bon citoyen chrétien ». Cependant, il demeure que sa doctrine reste soumise à la notion transcendantale de Dieu. Il serait donc faux de croire que la scolastique ne développe pas une pensée politique « pratique », mais en revanche, comme le soutiennent Dupré et Skinner, ce n'est pas elle qui alimente significativement les grands auteurs florentins du XV^e: « The great Florentine political writers such as Bruni, Marsuppini et Poggio, increasingly turned to the late Roman Republic rather than to the Gospel for political enlightenment » (Dupré, 1993, p.693).

Suivant Skinner et Dupré, nous soutenons à notre tour que c'est le discours sur le bien commun de la tradition pré-humaniste italienne qui marque davantage les humanistes des siècles suivants. Le développement et la diffusion d'un tel discours sont permis par la formation de rhéteur que recevaient les étudiants de l'époque. En fait, dès 1200, l'étude de textes latins se mêle à l'étude d'auteurs tels que Cicéron et Sénèque. Ces textes sont étudiés

³¹ The classical definition, formulated in the Middle Ages on the basis of Aristotelian principles, referred to a good proper to, and attainable only by, the community, yet individually shared by its members. As such the common good is at once communal and individual. Still, it does not coincide with the sum total of particular goods and exceeds the goals of inter-individual transactions (Dupré, 1993, p.687).

non plus uniquement comme modèle stylistique, mais comme des oeuvres qui méritent de plein droit étude et imitation (Skinner, 2009, p.71). Ceci a pour effet qu'au cours du XIII^e siècle le cursus scolaire se renouvelle, donnant un nouveau souffle intellectuel aux universités italiennes. Une des caractéristiques principales de cette nouvelle culture réside dans son aspect politique: les auteurs classiques dorénavant étudiés présentent une série d'arguments de plus en plus systématisés qui font valoir la liberté républicaine (Skinner, 2009, p.76). En concomitance avec les auteurs gréco-romains, il se développe tout un registre d'hypothèses à propos de ce qui pourrait permettre aux cités italiennes de perdurer dans le temps. Ces juristes, qui forment les premiers « humanistes » selon Skinner³², en viennent à penser que les cités italiennes sont victimes du factionnisme, c'est-à-dire le conflit entre différents groupes de citoyens d'une même cité: « tous s'accordent à penser que, au fond, la réponse tient au dangereux affaiblissement des cités par leurs factions internes » (Skinner, 2009, p.77). C'est pourquoi afin de contrer le factionnisme, on envisage la promotion de ce qui est commun et de la concorde civile (Skinner, 2009, p.77). Il s'élabore alors un discours où l'on cherche à aplanir les différences et à maîtriser les factions afin de favoriser la paix intérieure. Pour ce faire, les citoyens doivent avoir une conception forte du bien commun, de ce qui est public et collectif, et ils ne doivent jamais laisser leur intérêt privé prendre le dessus:

La seule façon d'établir le triomphe de la paix est de s'assurer que personne ne pourra poursuivre ses propres ambitions aux dépens du bien public; que chacun sera induit à placer le bien commun, les communes utilitaires au-dessus du calcul des intérêts d'un individu ou d'une faction (Skinner, 2009, p.23).

³² Skinner va plus loin: « Ces juristes qui s'étaient imprégnés de la valeur littéraire des classiques, et non plus seulement de leur utilité peuvent être tenus pour les premiers vrais humanistes, les premiers auteurs « dont surgit la lumière » pour reprendre Salutati, au milieu des ténèbres de leur époque » (Skinner, 2009, p.71).

La fresque de Lorenzetti, *L'allégorie du bon gouvernement* est une manifestation de ce discours sur le bien commun et la concorde civile au cours du XIV^e siècle³³. Dans sa fresque, Lorenzetti peint des citoyens qui tiennent chacun une corde dont le point d'origine est la figure de la Concorde: « Elle [la corde] est ce que les théoriciens médiévaux appelaient le *vinculum concordiae*, ce qui lie volontairement les individus dans une société et les fait tenir ensemble » (Boucheron, 2013, p.155). La pensée pré-humaniste italienne s'édifie donc autour de la nécessité de préserver la paix intérieure et celle-ci est rendue possible par le bien commun et la concorde entre les citoyens.

Au sujet de la vertu et de son arrimage avec le bien commun, les pré-humanistes et humanistes ont, encore une fois, suivi les auteurs gréco-romains comme Cicéron. Selon Cicéron, « nous ne naissons pas pour nous-mêmes » et « une part de notre existence est revendiquée par la patrie ». Dans son analyse de l'honnête et de l'utile, il argue que l'homme vertueux est celui qui tend vers la sagesse par la considération constante des intérêts communs. Ainsi, à la fois les dirigeants et les citoyens, s'ils veulent être vertueux doivent être sages, la sagesse étant entendue comme la qualité suprême, « la mère de toutes les vertus » (Cicéron, p.17). En ce sens, il est possible de comprendre qu'au problème des cités italiennes vacillantes, et sujettes à la guerre, les auteurs pré-humanistes ont proposé que « les citoyens doivent mettre de côté tout intérêt personnel ou partisan, et apprendre à identifier leur bien propre au bien de leur cité

³³ Cette fresque de Lorenzetti a été peinte entre 1338 et 1339 à Sienne. Pour plus d'informations, voir Boucheron, 2013.

dans son ensemble » (Skinner, 2009, p.80). Ils ont ainsi misé sur le caractère vertueux des citoyens et des dirigeants et leur *attitude* pour remplir cette exigence. Une partie de la littérature de l'époque, le « miroir des princes »³⁴ est un exemple éloquent de l'importance du bon comportement à adopter: « il n'est pas exagéré de dire que le thème central de tous leurs traités, si semblables, est formé de l'ambition de prodiguer à leurs dirigeants et magistrats les meilleurs conseils de conduite personnelle » (Skinner, 2009, p.83). L'amalgame entre « vertu » et « bien commun », conduit ainsi à la redéfinition, à l'élaboration et à la valorisation des vertus cardinales. Cet intérêt pour la vertu était destiné à devenir plus tard une caractéristique marquante de la pensée politique de la Renaissance (Skinner, 2009, p.85).

La vision politique des auteurs pré-humanistes et humanistes du XIV^e siècle se rend jusqu'aux humanistes civiques comme Bracciolini, Salutati, et Bruni. Sans refuser une certaine spécificité propre aux humanistes civiques, il est tout de même possible de voir plusieurs éléments de continuité. La principale cause de ces éléments de continuité est la rhétorique. Comme le soutiennent notamment Siegel et Struever, les humanistes sont des rhéteurs professionnels³⁵: en étant à la fois des hommes cultivés et des politiciens, les humanistes ont

³⁴ Senellart (1995) expose ce à quoi correspond « le miroir des princes ». La section 2.2 de ce mémoire explique également cette notion.

³⁵ In order to comprehend the unity in this work which seems to be composed of two contradictory parts, it is necessary to keep in mind that the basis of humanist culture was the art of rhetoric. The meaning of this statement should become clearer in what follows, but for the moment a few preliminary observations must suffice. To themselves and their contemporaries the humanists were, first of all, professional rhetoricians. [...] Their occupations usually involved either the practice or the teaching of rhetoric. When they approached such subjects as history and moral philosophy, they did so as orators (Siegel, 1966, p.12).

dû faire usage de leurs aptitudes rhétoriques³⁶. Selon Struever, ils occupaient au sein de la cité florentine la même fonction que les sophistes à Athènes durant la Grèce antique, c'est-à-dire une fonction d'instructeurs auprès du grand public³⁷. Ce recours à la rhétorique implique que, pour en apprendre les rouages, l'ensemble des humanistes s'est nourri aux mêmes textes classiques, par exemple ceux de Cicéron, et qu'ils en sont venus, à travers les siècles, à partager une culture commune basée sur cette étude de la rhétorique. Fortement appuyé sur les études de P.O Kristeller, Skinner entrevoit à son tour plusieurs éléments de continuité entre la pensée des pré-humanistes du Moyen-Âge et les humanistes de la Renaissance. Dans son livre *Les fondements de la pensée politique moderne*, la rhétorique joue aussi ce rôle de vecteur de transmission et de culture commune. Sa lecture est néanmoins plus concise puisqu'il retrace précisément l'évolution des conceptions politiques. À son avis, des pré-humanistes aux humanistes du XIV^e siècle, les mêmes desseins à propos de la liberté, de la république et de la politique en général ont été partagés : (1) L'idée de préserver le reste d'intégrité des cités et des Républiques subsistantes contre toute ingérence supplémentaire des Signori ; (2) La liberté pour le maintien d'une constitution libre permettant à chaque citoyen de s'engager activement et en toute égalité dans les affaires de l'État ; (3) une préférence sans ambiguïté en faveur de la république par rapport à toute autre forme de gouvernement ; (4) La valeur d'un citoyen jugée non pas selon la hauteur de son lignage, ou l'étendue de sa richesse, mais plutôt selon sa capacité d'accroître sa compétence, d'acquérir un juste sens de l'esprit public, et ainsi de

³⁶« in so far as they are traditional intellectuals they have status according to their command of classical rhetoric ; in so far as they have a class function, they are rhetoricians » (Struever, 1970, p.106).

³⁷ And just as the Sophists functioned as 'maestri di cultura' in instructing the newly enlarged citizenry of Athens in the techniques of their public duties, so the Humanists self consciously assume the role of pedagogues to the mobile classes of the powerful, the competent, and hopefully, the engaged (Struever, 1970, p. 108).

déployer son énergie au service de la communauté ; (5) La philosophie de l'histoire, et notamment la préférence exprimée pour la République romaine (Skinner, 2009, p. 124-131).

L'examen des concepts centraux de la pensée humaniste - vertu, bien commun, liberté et rhétorique - a permis d'établir les éléments de continuité entre cette tradition souvent perçue comme étant morcelée. Il est ainsi possible de comprendre qu'un des fils conducteurs de l'humanisme est que cette pensée se déploie à l'intérieur d'un cadre politique. Le but de la rééducation de l'homme, représenté entre autres par l'histoire comme *magistra vitae*, l'édification de la figure du vir virtutis, son corollaire dans la promotion d'une attitude vertueuse, la nécessité du bien commun et de la concorde civile concourent toutes vers le maintien de la paix, de la liberté et d'un gouvernement républicain. Une telle compréhension de la vie politique et de la cité se rendra évidemment jusqu'à Machiavel, sauf qu'elle arrivera par l'intermédiaire de l'humanisme civique. Comme il a déjà été mentionné (2.1 §3), nous concevons l'humanisme civique en continuité avec ce qui s'est fait aux XIII^e et XIV^e siècles. Maintenant, il nous importe d'examiner autour de quels enjeux se cristallise la pensée italienne florentine du XV^e siècle puisque c'est à ceux-ci que Machiavel est confronté directement.

2.2.4 Humanisme civique

En raison de son éducation et de ses fonctions politiques, on peut dire que Machiavel est un héritier de la tradition humaniste. D'abord, sa formation académique lui inculque une

connaissance du monde gréco-romain: dès l'âge de 7 ans, il reçoit une éducation basée sur les *studia humanitatis* où il apprend le latin et à l'âge de 12 ans, il est confié aux soins d'un maître humaniste fameux, Paolo da Ronciglione³⁸. Ensuite, Machiavel étudie auprès des maîtres comme Paolo Giovio et Marcello Adriani à l'Université de Florence afin de parachever ses connaissances littéraires, philosophiques et historiques. Bien qu'il lise et apprenne des auteurs de la tradition humaniste « classique », Machiavel est formé et éduqué à travers les enjeux spécifiques à l'humanisme civique puisque ceux-ci représentent le contexte dans lequel il évolue.

En effet, au cours du XV^e siècle, les revendications politiques de Florence (désir d'affranchissement face au pouvoir papal, guerre contre l'envahisseur français, refus de l'unification des duchés d'Italie, etc.) font en sorte que la ville en vient à consolider son idéologie qui prend l'appellation de *florentina libertas* (*La liberté de Florence*). La *florentina libertas* est le fleuron du patriotisme florentin et elle est défendue à la fois par des politiciens, des historiens et des intellectuels comme Leonardo Bruni:

Plus qu'une analyse réaliste de l'état des institutions florentines de l'époque, [L'éloge de Florence] doit se comprendre comme une œuvre de propagande qui idéalise la constitution républicaine de la cité, cette *florentina libertas* qui s'est peu à peu affirmée sur les rives de l'Arno. Une cité libre, à cet aune, c'est une cité indépendante des puissances extérieures, dans laquelle les citoyens sont

³⁸ Le père de Machiavel, Bernardo Machiavel, était passionné par les études humanistes et très lié avec quelques érudits distingués. Homme de loi, il n'était pas dans la classe aisée, mais il a tout de même accordé beaucoup d'importance aux études de son fils en investissant dans celles-ci.

égaux devant la loi et se voient ainsi protégés contre des interventions arbitraires dans le cours de leurs affaires civiles, bénéficient des droits politiques et participent activement à la vie de la cité (Bernard-Pradelle, 2009).

Les humanistes civiques, en raison du contexte et de leurs fonctions, se sont engagés politiquement et patriotiquement dans leurs écrits historiques suivant quelques dispositifs récurrents, par exemple: promouvoir la liberté, la souveraineté et l'autodétermination de leur cité, valoriser la participation et le dévouement des citoyens envers leur cité, rendre les accomplissements de citoyens ou de personnages historiques impressionnants³⁹, et finalement « exalter » le lecteur face à sa république. La forme qu'a pris ce type de discours est l'histoire nationale, d'où tout le travail de recherche et de promotion concernant l'Empire romain: « le renouveau historiographique ne put s'opérer que dans le cadre d'histoires « nationales », c'est-à-dire seulement selon une finalité politique » (Ménissier, 2001a p.73). C'est pourquoi les humanistes civiques se sont attardés à la grandeur de l'Empire romain afin de mettre cette histoire en parallèle avec leur ville natale (principalement Florence). Le genre de l'histoire nationale se développe selon trois axes: premièrement, retravailler l'histoire romaine afin de la rendre plus éloquente et plus digne d'admiration, deuxièmement, montrer en quoi la vertu morale, loin d'être incompatible avec l'engagement dans la « vie active », peut s'épanouir au plan politique, et troisièmement, élever Florence au niveau de l'illustre modèle romain (Ménissier, 2001a, p. 77). Les oeuvres de Bruni sont un exemple puissant de ces trois tangentes.

³⁹ Entre autres, on dénote cette pratique sous forme de panégyrique et/ou d'oraison. L'*Oraison funèbre de Nanni Strozzi* de Leonardo Bruni est une représentation fidèle de cette manière de procéder où il s'agit de louer les vertus civiques et l'engagement et le courage d'un personnage historique marquant.

Ce qui émerge des écrits « typiques » des humanistes qualifiés de « civiques » comme l'*Éloge de Florence* ou l'*Oraison funèbre de Nanni Strozzi de Leonardo Bruni*, est l'accent mis sur la vertu et l'engagement civique. Comme il a été explicité, la vertu signifie une constante attention au bien commun, à la communauté, et à la grandeur de la patrie. Elle est rendue manifeste par un individu qui agit toujours en fonction des intérêts communs, qui est loyal envers sa patrie, et qui est prêt à la défendre. Pour les humanistes civiques, cet engagement concret envers la patrie prend le nom de *vita activa*. La *vita activa* reprend la même conception de la vertu que les humanistes, sauf que sa promotion se fait sur le plan de l'action concrète. Le modèle moral propre à la vertu (tempérance, courage, etc.) n'est pas évacué. Il est simplement rendu effectif dans la sphère de l'action politique. Autrement dit, la *vita activa* indique que l'atteinte de la vertu n'est plus un travail strictement intellectuel puisque pour être vertueux, il faut aussi être impliqué et actif politiquement.

Conséquemment, la littérature des humanistes a laissé en héritage de nombreux textes de

propagande à propos de Florence⁴⁰. L'introduction de L'éloge de Florence de Bruni en est un exemple:

Je voudrais qu'il m'eût été donné de Dieu de pouvoir faire preuve d'une éloquence à la hauteur de la ville de Florence, dont je m'apprête à parler, ou du moins à la hauteur de mon zèle et de ma bonne volonté à son égard. Il suffirait en effet de l'une ou l'autre, je crois, pour montrer la magnificence et l'éclat de cette ville. Car la ville elle-même est ainsi faite que l'on ne peut rien trouver qui ait plus d'éclat ou de splendeur sur toute la surface de la Terre (Bruni, p. 47).

La dimension pratique des écrits humanistes se concrétise ainsi à travers leurs écrits historiques - notamment le récit de l'histoire de la ville et le récit de la vie de grands personnages - où ils font la promotion de la *florentina libertas* et de la *vita activa*. L'historiographie humaniste en est venue à s'afficher comme un outil politique, car en plus de promouvoir une République unie sous l'égide du bien commun, elle dénonce les abus du pouvoir autocratique et la corruption que ce type de pouvoir engendre. Comme pour les Anciens, la politique fournit l'espoir d'introduire un ordre dans le chaos et la participation politique devient un moyen de contrer la Fortune et l'instabilité (Ménissier, 2001a, p. 79). En valorisant un discours plus factuel et local, c'est-à-dire centré sur les enjeux d'une seule ville, les desseins patriotiques des humanistes « civiques » ont donc pour conséquence d'affiner le

⁴⁰ Le discours élogieux et « propagandiste » des humanistes à propos de leur cité leur a valu plusieurs critiques. Il a souvent été disqualifié en raison de cette tendance « idéaliste ». On a pu mettre en lumière le fait que la propagande florentine ne constituait pas une philosophie, et qu'il fallait considérer l'humanisme civique comme une déformation idéologique du véritable humanisme; attaquée de toute part et réellement fragilisée, la cité au Lys aurait réagi par un discours d'aspect humaniste et d'apparence philosophique, qui relèverait au bout du compte de la propagande politique. L'objection est pertinente et elle permet de revenir sur la signification de la dimension politique de l'humanisme civique : non seulement il est né dans des circonstances idéologiques pouvant conduire à le considérer comme relevant de la propagande, mais encore la politique des humanistes civiques n'a jamais correspondu à un engagement substantiel, et a peut-être même servi les ennemis de la république (Bernard-Pradelle, 2009).

genre historiographique.

Ainsi, il est possible de constater que de manière générale, l'humanisme a favorisé le développement d'un registre historiographique politique: « Bien que de nombreuses oeuvres historiques aient été écrites au Moyen-Âge, les humanistes furent les premiers dans le monde postclassique à concevoir l'écriture de l'histoire comme un genre littéraire indépendant et important » (Gilbert, 1996, p.169). D'abord, s'ils opèrent un tel changement, c'est parce qu'ils délaissent le point de vue universel propre à la scolastique au profit d'une échelle plus petite. Les humanistes fournissent des récits qui suivent l'intuition des Anciens selon laquelle « le récit politique particulier constitue le moyen privilégié d'une historiographie à portée bien plus générale, susceptible de fournir la représentation d'un universel médiat » (Ménissier, 2001a, p. 77). Ensuite, cet engagement avoué pour la promotion de la vertu et de la participation citoyenne « locale » met également de l'avant une caractéristique essentielle de l'historiographie humaniste: il doit y avoir une dimension d'utilité à ce qu'ils écrivent, ce qui n'est pas sans rappeler le concept d'utile cicéronien. En rejetant l'idée selon laquelle « une vie purement consacrée au loisir et à la contemplation » est celle qui a le plus de valeur (Skinner, 2009, p.164), ils ont privilégié au sein de leurs écrits la poursuite de la *vita activa*, soit l'activité politique. Le savoir qu'ils cultivent se fait donc dans cette perspective d'utilité, car pour eux, une même discipline comme la philosophie doit montrer une dimension pratique dans la vie politique et sociale (Skinner, 2009, p. 162). Autrement dit, il vaut mieux savoir comment bien faire les choses et comment bien agir au lieu d'avoir une lecture « théorique »

et abstraite de la réalité. Ce postulat épistémologique campe les humanistes à un endroit précis dans le discours historiographique: « De cette critique de la scolastique, avec les positionnements individuels qu'elle comporte, on retiendra surtout que les humanistes en viennent à adopter une vision nouvelle de l'histoire, et à acquérir un sentiment très sûr de leur propre importance historique » (Skinner, 2009, p. 167). Comme les auteurs gréco-romains, les humanistes réalisent que l'homme peut espérer s'opposer à la Fortune principalement à travers la politique. Ils joignent cependant à cette intuition le cadre de la vertu et de la *vita activa*. Ils font aussi la promotion d'une constitution républicaine, mais surtout, ils centrent leur discours autour de la question de la liberté, de l'indépendance et de la grandeur de la ville de Florence.

Pour résumer, les auteurs gréco-romains échafaudent tous leur pensée historique à partir d'une certaine conception de l'homme. Plus spécifiquement, l'émergence de la conscience historique témoigne de la conception selon laquelle l'humain est habilité à venir influencer le cours des choses. On y indique que l'endroit où il est possible d'avoir une prise et un contrôle sur le monde est celui de la politique. Ensuite, il a été mis de l'avant que les humanistes poursuivent cette réflexion, mais qu'ils la font valoir à travers le prisme de l'homme vertueux, du bien commun, de la *vita activa*, de la république et de la liberté. Encore une fois, la Fortune demeure un problème dont la solution se déploie dans la sphère politique et à laquelle l'histoire est partie prenante. Dans ce cas-ci par contre, l'histoire doit être celle de la cité et sa narration doit se faire suivant des objectifs d'émulation à la vie civique et de promotion de la cité. Le statut philosophique de l'histoire est intimement lié à celui de la Fortune. Sans

conteste, Machiavel reprend certaines conceptions de l'historiographie humaniste, notamment une vision centrée sur la cité, et la promotion d'un idéal de liberté. Reste à voir si cette reprise indique réellement une continuité intellectuelle avec l'historiographie humaniste ou si elle n'est pas au final un repoussoir. Au chapitre suivant, il s'agira d'explicitier ces éléments de continuité entre la pensée humaniste et machiavélienne afin par la suite d'en faire ressortir les différences.

Chapitre II

Critique de l'humanisme

Nous soutenons qu'il y a des éléments de continuité entre Machiavel et les humanistes, mais nous entrevoyons aussi ce à quoi le Florentin s'oppose. Car, bien que le récit historique humaniste supporte la possibilité d'agir sur le monde, selon Machiavel, leur vision de la cité et de la république, et donc en général de la politique, ne permet pas de contrer les revers de la Fortune. Les liens entre la pensée machiavélienne et l'historiographie humaniste sont bien réels. Or, nous voulons démontrer dans ce chapitre comment et pourquoi Machiavel a jugé insuffisantes les conceptions des humanistes sur la politique ainsi que ce qu'il propose comme changement. Pour ce faire, nous allons premièrement nous attarder à sa lecture de la nature humaine et du conflit. Deuxièmement, il s'agit d'explorer sa compréhension des arts de gouverner, ce qui nous permettra de voir comment Machiavel récuse la tradition humaniste du miroir des princes ainsi que l'usage, pour le prince, des vertus classiques. Ceci nous permettra d'expliquer les raisons du désenchantement de Machiavel face au concept classique de vertu : celle-ci repose selon lui sur le fait qu'elle est un mode politique qui n'est jamais récompensé par le succès (Ménissier, 2001b, p.127) alors qu'au contraire, l'illusion et les apparences sont efficaces pour l'action politique. À partir de là, il sera possible de mieux dégager les spécificités de la politique machiavélienne. Ces spécificités seront comprises et exposées dans l'analyse de la vertu de prudence qui, sous la plume machiavélienne devient une forme de sagesse qui consiste en la connaissance de futurs contingents et en l'élaboration de règles de

conduite toujours en fonction des « temps et de l'ordre des choses » (Lazzeri, 1995, p. 115). Cette « nouvelle » acception de la prudence permet de saisir comment Machiavel forge le rapport entre la Fortune et la politique. En effet, la prudence, en étant l'aptitude qui permet de bien comprendre une situation politique, c'est-à-dire de cerner ses enjeux et ses problèmes ainsi que de trouver comment les résoudre et s'y adapter, devient la vertu politique par excellence pour être capable de s'inscrire dans l'histoire et de rencontrer la Fortune. Il est crucial de s'y attarder, car la prudence révèle comment, concrètement, Machiavel articule l'histoire à sa théorie politique. Bien cerner la prudence permettra donc, par la suite, de mettre en place les éléments nécessaires pour la compréhension des rapports entre la liberté et la Fortune. Avant d'y arriver, il faut toutefois se plonger dans la conception machiavélienne de la nature humaine.

2.1 La nature humaine

Un premier élément de la conception traditionnelle de la politique que Machiavel vient chambouler est la définition et la compréhension de la nature humaine. Il ébranle la conception présente depuis l'Antiquité selon laquelle l'homme est strictement rationnel. Afin de prouver une telle chose, nous allons démontrer que dans sa définition de la nature humaine, il inclut les passions. C'est pourquoi nous examinerons comment Machiavel, dès le début des *Discours*, interprète les notions de haine, de crainte, d'insécurité, d'envie et d'ambition et

comment ces diverses passions influencent l'organisation de la cité. Nous soutiendrons qu'en fait, les passions machiavéliennes mènent à une organisation sociale basée sur la domination et le conflit. Ceci permettra alors de saisir l'ampleur de la première rupture entre Machiavel et les humanistes: à la place de miser sur la concorde, le bien commun et la vertu, il faut miser sur une saine gestion du conflit entre les différents groupes de citoyens. Mais, d'abord, allons voir comment le Secrétaire présente sa conception de la nature humaine.

2.1.1 Les passions

À la manière des auteurs du contrat social des XVII^e et XVIII^e siècles, dès les débuts des *Discours*, Machiavel cherche à comprendre les fondements de la nature humaine au travers de la naissance de l'État et de l'émergence de la société. Il ouvre les *Discours* sur une description de l'origine des villes. À son avis, avant que les cités ne prennent forme, les hommes vivaient dispersés en petites localités. Or, en raison d'une double insécurité, l'une issue de catastrophes naturelles, l'autre de la défense d'un territoire contre une agression (Lazzeri, 2001, p.227), ils se sont regroupés sous le mode de l'État dans le lieu « le plus commode pour y vivre et le plus facile à défendre » (D, I, 1, p.189). Suivant Machiavel, les hommes ont pressenti qu'il fallait choisir un lieu où ils seraient « contraints d'être industrieux et moins paresseux » (D, I, 1, p. 190), afin de se donner les moyens collectifs pour assurer leur défense et d'être unifié.

De la nécessité d'être ensemble découle une certaine coopération, à partir de laquelle des formes d'organisations politiques, sociales et militaires se sont érigées. Il existerait même un « âge d'or » de la paix civile où la coopération, les rapports de travail et une réciprocité des bienfaits ont coexisté sans conflits et sans guerres (Lazzeri, 2001, p. 227). Cet âge d'or se situe à un certain moment du « processus » où il y aurait eu une interdépendance parfaite des intérêts de l'ensemble des individus, permise et alimentée par une coopération sans failles. Évidemment, cette « paix » n'a pas duré. Car, à mesure où les rapports entre les individus et les différentes villes s'organisent, on commence « à discerner les choses bonnes et honnêtes et à les distinguer des mauvaises et pernicieuses » (D, I, 2, p.192). Des sentiments comme la haine et l'amour apparaissent: « Voyant que, si quelqu'un nuisait à son bienfaiteur, il en naissait de la haine pour l'un et de la pitié pour l'autre, on blâmait les ingrats, on honorait les plus reconnaissants et on pensait que de semblables violences pouvaient vous être faites » (D, I, 2, p.192). La fin de cette parfaite coopération se comprend comme la montée du sentiment d'ingratitude⁴¹ venant avec le fait de commettre des injustices. L'action de former un État, de penser à s'armer et d'occuper un territoire commun aménagé vise à se prémunir, dans un premier temps de l'insécurité, et, dans un deuxième temps, des injustices qui en viennent à exister. Tout se passe comme si l'être humain, motivé par l'insécurité « cherche par avance à se garantir des “effets de la Fortune” » (Lazzeri, 2001, p. 229). La Fortune en vient à modeler les passions, à la source même du comportement des hommes, car elle exacerbe l'insécurité à

⁴¹ Derrière ce sentiment d'ingratitude il y a des passions comme la crainte, l'envie et l'avarice: « Quand la gloire des vivants déplit aux étoiles et au ciel, à leurs dépens naquit en ce monde l'ingratitude. Elle est fille de l'avarice et du soupçon, nourrie dans les bras de l'envie, et vit dans le coeur des princes et des rois » (Capitoli, p. 1061).

la base de la nature humaine. Afin de lutter contre celle-ci, l'homme « se protège des effets de la Fortune en multipliant spontanément ce qu'elle peut lui ravir » (Lazzeri, 2001, p.230). Cette crainte conduit alors à une escalade des possessions: par la crainte de perdre quelque chose, l'homme espère s'assurer de ce qu'il a déjà en possédant toujours plus. Le désir de posséder s'agrandit à mesure qu'une angoisse croît avec l'apparition des États : « les besoins des hommes sont insatiables, parce que par nature, ils peuvent et veulent désirer toutes les choses et qu'ils ne peuvent les obtenir qu'en faible quantité du fait de leur condition. Il en résulte une continuelle insatisfaction dans leur esprit et un dégoût pour ce qu'ils possèdent » (D, II, avant-propos, p.293). L'homme veut toujours plus, et il peut désirer d'une manière qui est infinie: l'univers des possibles de ses désirs de conquêtes est à la mesure de son imagination (Lazzeri, 2001, p. 231). Il réside alors un écart jamais comblé entre les désirs qui l'habite et la satisfaction de ceux-ci. De cela, il naît un « mécontentement » constant (Gaille, 2004, p.53). Tout compte fait, puisque les hommes sont d'abord craintifs et peureux et ensuite insatisfaits face à leur condition et mécontents de ce qu'ils possèdent, ils deviennent envieux les uns par rapport aux autres et ambitieux⁴². L'ambition et l'envie sont dues au fossé impossible à combler entre les désirs et la réalité. C'est pourquoi inévitablement les individus en viennent à se comparer entre eux et à vouloir posséder ce que les autres ont et qu'eux n'ont pas, que ce soit des biens d'ordre matériel ou des choses intangibles comme l'honneur et le mérite. Ils souhaitent toujours acquérir davantage que les autres:

⁴² L'ambition fait partie de l'homme depuis toujours et elle est partout: « Quelle région ou quelle ville en est privée? quel bourg ou quelle mesure? En tous lieux parviennent l'ambition et l'avarice. Lorsque l'homme naquit dans le monde, elles naquirent aussi. » (Capitoli, p.1071). En plus, le fait d'avoir des ambitions est un composé de diverses autres passions: « Avec elles s'en viennent l'envie, la paresse et la haine qui emplissent le monde de leur pestilence, et avec elles la cruauté, l'orgueil et la fraude » (Capitoli, p.1071).

Telle est la conséquence dernière de ce processus qui achève de fournir la définition du désir de domination: les rivaux doivent nécessairement se dominer et craignent réciproquement les effets de leur domination. [...] C'est ainsi qu'aux conflits défensifs qui prévalaient lors de la fondation de l'État se sont désormais substitués des conflits offensifs internes qui prennent la forme de guerres civiles : privés de combattre par nécessité, ils [les citoyens] combattent par ambition (Lazzeri, 2001, p.235).

Selon Machiavel, ce qui conduit à l'envie et l'ambition forment la « genèse du désir de domination » (Lazzeri, 2001, p.234). La seule manière de résoudre leur mécontentement, leur insatisfaction et leur envie les uns par rapport aux autres, est de se battre entre eux et ultimement, de parvenir à une dynamique entre un dominant et un dominé. Cet aspect sera exploré plus longuement dans la section suivante (2.1.2) du texte.

L'analyse des passions nous enseigne au final que les hommes s'opposent naturellement les uns aux autres et qu'ils entrent parfois en conflit. Les deux parties identifiées par Machiavel s'entrechoquent parce qu'elles agissent au nom de leurs intérêts respectifs: pour le peuple, ne pas être dominé dans le but de vivre libre et pour les grands, dominer et opprimer le peuple dans le but de s'arroger davantage de pouvoir. Ces intérêts, sous-tendus par des passions de crainte, de haine, et d'insécurité, d'ambition et d'envie sont naturels et antérieurs à l'ordre social et politique. On peut désormais comprendre que Machiavel ne pense pas que les hommes soient, à la base, constitués d'une nature intrinsèquement belliqueuse et méchante. C'est plutôt parce qu'ils répondent à des passions de crainte, d'insécurité, d'ambition et d'envie qu'ils agissent toujours selon leur intérêt: ce qui est naturel et donc irrésistible « se fait

sentir sous le signe du désir, vécu comme aiguillon du manque et comme une frustration » (Ménissier, 2002, p.41). Cette frustration est inéluctable puisque ce désir est irréprouvable: « Ce n'est donc point pour des raisons théologiques que les législateurs doivent supposer les hommes méchants, mais en raison d'une volonté de puissance qui prend sa source dans l'insécurité individuelle liée aux limites de l'action humaine dans et hors de l'histoire face à l'irréductible présence de la Fortune » (Lazzeri, 2001, p.236). Les passions ne sont pas le fruit du politique, mais bien de la nature humaine elle-même. Et, puisqu'elles sont en amont de l'ordre social, ces leviers déterminants pour l'action sont une donnée brute que le dirigeant politique n'a pas le choix de considérer s'il veut demeurer au pouvoir.

Nous avons donc examiné quelles passions régissent le comportement de l'homme chez Machiavel : l'insécurité, la haine, la crainte et l'ambition. Celles-ci mènent les hommes à entrer en conflit les uns avec les autres puisqu'en créant du mécontentement, du désir et de l'envie, les humains en viennent à instaurer des rapports de domination. Via le thème du conflit, au cours de la section suivante, nous comprendrons davantage ce que Machiavel entend par la notion de domination. Ceci permettra de saisir un élément au coeur de sa définition de la cité c'est-à-dire le conflit et de le positionner définitivement en porte à faux avec les humanistes.

2.1.2 Le conflit

Les *Discours* concrétisent cette idée de la domination des uns sur les autres puisque Machiavel met en place des « groupes » qui s'affrontent dans la société⁴³. Reprenant le lexique antique hippocratique⁴⁴, il conçoit l'enjeu de la domination à partir de deux « humeurs » distinctes, celle des grands et celle du peuple. Ces deux groupes ont de desseins antagoniques: « en chaque cité l'on trouve ces deux humeurs différentes; cela naît de ce que le peuple désire n'être ni commandé ni opprimé par les grands, et que les grands désirent commander et opprimer le peuple »⁴⁵ (P, IX, p.133). La définition de la catégorie des « grands » s'entend d'une manière assez simple: ils sont avides de domination, ils sont en posture de supériorité, ils sont oppressifs et ils entretiennent un rapport inégal avec le peuple. Tout dépendant si Machiavel parle d'une république ou d'une principauté, les « grands » sont soit des nobles ou soit une élite économique et politique qui souhaite investir les instances du pouvoir (Gaille, 2004, p.43). Le peuple, de son côté, agit toujours en réaction face aux actions des grands: « Les aspirations des peuples libres sont rarement pernicieuses à leur liberté. Elles leur sont inspirées par l'oppression qu'ils subissent, ou par la crainte qu'ils en éprouvent ». Son unique

⁴³ Les passions qu'on observe d'abord à partir d'individus se déclinent sous la forme de groupes au sein du corpus machiavélien. Il n'y a pas un individualisme méthodologique chez Machiavel. Les passions qui habitent l'homme sont prises en compte uniquement sous la forme collective: « le citoyen n'est jamais envisagé comme un individu, mais saisi dans des agrégations, des groupes, définis par une unité de comportement et d'intérêt ». Ces groupes rivaux d'opresseurs et d'opprimés sont définis par la relation dynamique qu'ils entretiennent les uns avec les autres (Gaille, 2004, p.10).

⁴⁴ Hippocrate de Cos (460-370 av. J-C.) est considéré comme le « père de la médecine ». On doit à l'école hippocratique, la théorie des humeurs.

⁴⁵ D'abord, il y a le peuple : *il popolo*, c'est-à-dire la petite et moyenne bourgeoisie. Ensuite, il y a les grands: *i grandi*, c'est-à-dire les seigneurs de l'aristocratie traditionnelle auxquels sont joints les membres de la grande bourgeoisie. Finalement, dans l'*Histoire de Florence*, Machiavel ajoute la troisième catégorie de la plèbe, qui désigne les ouvriers et les petits artisans (la plèbe) et subdivise les grands (Ménissier, 2002, p.30).

souhait est négatif: il ne veut pas être dominé, opprimé et commandé afin de pouvoir être libre⁴⁶. La traduction du désir populaire est un peu plus complexe et difficile à envisager de manière limpide: veulent-ils prendre part aux magistratures avec les grands? Sans les grands? Ou simplement ne pas être dominés⁴⁷?

Considérant leurs intérêts respectifs, ces deux groupes entrent en conflit: « Il existe [...] pour Machiavel une contrariété indépassable, qui réside dans l'impossibilité de satisfaire ensemble l'humeur des grands et celle du peuple » (Gaille, 2004, p.10). Ces deux groupes représentent des catégories dont les contours sont variables: ils ne se définissent pas clairement suivant des facteurs économiques et sociaux précis, mais ils se comprennent plutôt du point de vue relationnel. Les groupes sont porteurs des humeurs et ces humeurs représentent les intérêts de ces groupes qui sont, en l'occurrence chez Machiavel, les grands et le peuple. Ces différents groupes entretiennent un ensemble de relations dictées par leurs intérêts respectifs et ce sont ces relations qui définissent comment s'organise la société.

Une telle conception de la république, où la confrontation d'intérêts divergents est centrale, s'oppose à la conception de l'organisation sociale et politique d'une cité depuis l'Antiquité. En

⁴⁶ Sur ce point, les interprétations divergent: Marie Gaille soutient qu'il y a un aspect positif aux revendications du peuple: il veut non seulement être à l'abri de l'oppression, mais il désire également pouvoir vivre en sécurité, en sûreté (Gaille, 2004, p.44). John McCormick, comprend la catégorie de peuple uniquement comme un groupe qui se mobilise toujours en réaction à ce que les grands lui fait vivre. Sans cette période d'oppression, le peuple n'a pas d'initiative. Il n'est que réactif.

⁴⁷ Sur cette question, il faut aller lire McCormick, 2011.

effet, la tradition en philosophie politique se construit sur l'idée qu'il faut *organiser* le désordre et ne pas admettre le conflit. Suivant une idée toute platonicienne, « le recours à la violence en politique est la marque distinctive de la faillite humaine » (Ménissier, 2001b, p. 119). Dès le corpus gréco-romain, la violence est associée aux bêtes, à l'animalité tandis que la rationalité est ce qui distingue l'homme. La philosophie politique classique a visé la dénonciation de la violence en politique comme le symptôme d'un « comportement pervers » (Ménissier, 2001b, p.120). En instaurant que tout ce qui est de l'ordre du passionnel et du pulsionnel, c'est-à-dire les comportements « violents » et « irréfléchis », est condamnable, la philosophie politique s'est érigée en valorisant la rationalité et l'ordre social. Par la voie de la raison, il a s'agit de trouver les comportements à adopter pour une vie en collectivité juste, égale, et ordonnée. Les relations conflictuelles entre deux parties, où l'animosité est susceptible de dégénérer en querelles sont devenues à la fois un signe de faiblesse de la raison humaine et de désordre politique.

En Italie, les cités du Moyen-Âge et de la Renaissance se sont centrées sur l'idée d'harmonie, de concorde civile et de prévalence des intérêts communs⁴⁸. Par là, elles ont emboîté le pas de la tradition gréco-romaine. En effet, le bon citoyen est celui qui pense d'abord et avant tout au bien commun, et qui jugule constamment ses propres intérêts, ses passions et ses désirs « personnels » dans le but de maintenir la paix et l'ordre. Il y a derrière cette idée une exigence

⁴⁸ « Leonardo Bruni s'inscrit sur cette question dans une tendance tendue vers l'harmonie de la cité et dont l'hégémonie est écrasante. Ce postulat normatif renvoie à des motifs philosophiques profonds, hérités de l'Antiquité et du Moyen-Âge ; à une réflexion sur les luttes de factions qui minent les cités-États italiennes et dont les chroniques et histoires se font les analystes assez précis » (Sintomer, 2009, p. 16).

d'abnégation que seule la raison peut rencontrer puisqu'on ordonne aux citoyens de toujours s'orienter vers le bien commun, de mettre de côté leurs propres désirs et leurs intérêts privés. Cette figure du « bon citoyen » est également renforcée par l'ensemble du discours sur la vertu. La vertu définit précisément le cadre moral dans lequel le citoyen doit se trouver. Elle dicte les qualités à avoir et le comportement spécifique à adopter. La vertu offre un code pour devenir un bon citoyen.

À l'inverse, pour Machiavel, non seulement il faut reconnaître que la discorde des humeurs constitue la réalité de la vie politique, mais plus encore, que les différents en manifestent la bonne santé (Gaille, 2004, p.43). L'unique voie de la raison et de l'ordre n'est alors plus soutenable: « Machiavel s'oppose à la tradition philosophique issue de Platon, de Cicéron, de saint Augustin et de saint Thomas, qui faisait des passions un élément perturbateur de la vie politique que la raison devait dépasser » (Ménissier, 2003, p. 21). Par la promotion de sa théorie des humeurs, Machiavel « fait naître le doute sur le consensus comme lien nécessaire de la politique » (Gaille, 2004, p.42). En affirmant que les bonnes lois proviennent des troubles (D, I, IV, p.197) et que la cité est principalement composée d'humeurs antagonistes, il marque son détachement par rapport à la pensée politique traditionnelle. Cette rupture se manifeste dès l'ouverture de l'*Histoire de Florence*, où il accuse ses prédécesseurs historiens, Leonardo Bruni et Poggio Bracciolini, de ne pas avoir considéré le conflit civil dans leurs récits: « s'agissant des discordes civiles et des inimitiés intestines et de leurs effets, ils en ont tu une partie et ont brièvement décrit le reste » (HF, p.655). Au sein d'un récit historique, les

conflits sont dignes de mention, car leur histoire révèle les causes des haines dans les cités et elle devient utile pour ceux qui gouvernent « afin qu'ils puissent, assagis par les périls encourus par d'autres, se maintenir dans l'union » (HF, p.655)⁴⁹. Et, si le conflit a une valeur historique, il en a également une qui est politique. Basé sur la lecture de l'histoire de Rome, selon le Secrétaire, il est politiquement plus efficace de prendre acte du conflit que de chercher à l'éviter: « je crois qu'il faut imiter la constitution romaine et non celle des autres républiques [...]. Il faut tolérer les inimitiés pouvant naître entre le peuple et le sénat, en les prenant comme un inconvénient nécessaire pour parvenir à la grandeur de Rome » (D, I.). Autrement dit, ce sont les conséquences relatives aux luttes intestines qui ont permis à Rome de devenir une grande république et qui, idéalement, pourraient permettre à Florence d'en devenir une.

En démontrant que le conflit est lié à la composition de la nature humaine ainsi qu'en prouvant qu'il est nécessaire dans une cité, Machiavel met un terme à cette conception du corps politique comme un tout organique. Son emprunt au vocabulaire médical - les humeurs - pourrait suggérer que le corps politique est comme le corps humain : un système unifié dont les organes ont une fonction fixe et qui s'organise selon une hiérarchie et un ordre qu'il ne faut

⁴⁹ « De ces divisions naquirent autant de meurtres, d'exils, de destructions de familles qu'on en vit jamais naître dans aucune cité dont on ait gardé le souvenir. À vrai dire, aucun autre exemple ne montre mieux la puissance de notre cité que celui qui résulte de ses divisions, qui auraient eu la force d'anéantir n'importe quelle grande et puissante cité. Au contraire, notre ville semble devenir ainsi toujours plus grande. [...] Je ne vois donc pas pourquoi les divisions ne seraient pas dignes d'un récit détaillé. » (HF, préambule, p. 656-657).

pas bouleverser⁵⁰. Néanmoins, sa métaphore prend un autre sens puisque dans son oeuvre, l'analogie entre la cité et le corps humain reprend un seul principe: comme les hommes, les cités ont une durée de vie précise au cours de laquelle elles naissent, connaissent des altérations et des changements et finalement elles meurent, naturellement ou non. La métaphore du corps ne vaut que pour cet aspect, car la société machiavélienne fait l'expérience d'un autre type d'évolution, aux antipodes d'une trajectoire basée sur l'unicité et l'harmonie: en raison des humeurs en conflit, les cités sont composées de « ferments qui s'altèrent ». Ainsi, pour Machiavel, dans un régime républicain, il est impossible d'idéaliser un modèle d'harmonie sociale qui réglerait les problèmes de la politique une fois pour toutes (Ménissier, 2002, p.31). Il est un leurre de penser qu'en faisant l'exhortation et la promotion du bien commun et de la participation citoyenne, les dissensions et les conflits d'une cité seront réglés ; le bien commun et la concorde ne sont pas des solutions. Machiavel, contrairement aux humanistes pense alors qu'une société est constamment aux prises avec des désirs antagoniques desquels le conflit naît et que si elle veut perdurer, elle doit impérativement considérer la présence du conflit dans sa constitution.

⁵⁰ Les métaphores organiques du Moyen-Âge et de la Renaissance mettent l'accent sur la dimension collective et supra-individuelle de la cité et son organisation intérieure hiérarchisée et fixe. Ces métaphores offrent une vision de la cité comme un tout composé de parties, différenciées par leur nature et leur fonction respectives. Machiavel ne reprend pas l'idée de fixité et de hiérarchisation propre à ces métaphores (Gaille, 2004, p.32).

2.2 Les arts de gouverner

Par l'étude des passions à l'origine de la nature humaine, et par le biais des humeurs et du conflit, Machiavel en arrive à la conclusion selon laquelle la conception de l'ordre social des humanistes n'est pas juste. Cette lecture critique des thèses humanistes s'opère également sur un autre sujet: les arts de gouverner. La section suivante met de l'avant cette seconde lecture critique des humanistes par Machiavel, en commençant par la présentation et l'exploration de la tradition littéraire du miroir des princes.

2.2.1 *Le miroir des princes*

Dès le XIV^e siècle, on a vu se développer le genre littéraire du « miroir des princes ». Le but du « miroir des princes » est de présenter des conseils politiques pratiques aux dirigeants, comme les *Princes*, sur comment gérer les affaires de leur État⁵¹ : il s'agit de montrer aux princes un « miroir » afin de leur refléter une image idéale et leur demander de sonder leur reflet dans sa profondeur » (Skinner, 2009, p.178). Au sein du miroir des princes, il existe tout un registre qui prescrit quelles sont les vertus à adopter pour bien gouverner. Dès Cicéron, l'idée et l'image d'un miroir dans la discussion sur les devoirs jouent un rôle spécial: « le gouvernant [...] ne contemple pas dans un miroir le modèle auquel il doit s'efforcer de

⁵¹ Malgré une culture républicaine importante durant le Moyen-Âge en Italie, il existe quand même un discours valorisant « le gouvernement d'un seul » (Skinner, 2009, p.174): entre les partisans d'une liberté républicaine et les tenants des pratiques dites « tyranniques », il y a un débat qui perdure (Skinner, 2009, p.172).

ressembler. Il est ce miroir par la clarté qui rayonne de lui. C'est la vertu, en effet, qui gouverne directement à travers celui qui, par l'étude et l'examen de soi, a appris à se gouverner, de telle sorte qu' 'il présente sa vie à ses concitoyens comme une loi' » (Senellart, 1998, p.48). Sénèque dans son traité *De clementia*, abonde en ce sens et on comprend alors que, dès les moralistes romains, le genre littéraire du miroir se définit comme une sorte de boucle qui va du prince au miroir, en passant par un modèle de vertu reflété par ce miroir (Senellart, 1998, p.49). Ce type de traité fera école chez de nombreux auteurs médiévaux qui en écrivent plusieurs, mais qui en changent peu le sens, exception faite qu'avec le temps, ce type d'écrits en vient à être une ressource quotidienne pour quiconque souhaite gouverner. Au XVI^e siècle, les miroirs politiques s'inscrivent dans la continuité de ceux adressés aux dirigeants des *regimen* médiévaux: il s'agit d'un manuel qui offre aux gouvernants la représentation d'une république bien ordonnée (Senellart, 1998, p. 53).

En souhaitant donner des conseils politiques à Laurent de Médicis lors de l'écriture du *Prince*⁵², Machiavel s'inscrit tout à fait dans cette tradition du miroir princier. Bien qu'il reprenne le cadre de l'écriture de conseils politiques ainsi que le vocabulaire de cette tradition, il change toutefois complètement le contenu des concepts et le propos du message:

Sous la désinvolture narquoise du ton et la négligence revendiquée du traitement d'un passage obligé, d'un rituel lieu commun surinvesti par la

⁵² « Désirant donc pour ma part m'offrir à Votre Magnificence avec quelque témoignage de ma soumission à son égard, je n'ai trouvé parmi mes biens nulle chose qui me soit plus chère et que j'estime autant que la connaissance des actions des grands hommes: connaissance que j'ai apprise par une longue expérience des choses modernes et une continuelle lecture des Anciens. Les ayant longuement et avec grande diligence pensées et examinées et réduites à présent en un petit volume, je les adresse à Votre Magnificence » (P, avant-propos, p.109).

littérature politique, Machiavel opère plus qu'un déplacement de la problématique du conseil au [p]rince, il procède à une véritable subversion des termes du débat (Damien, 2001, p.170).

En entretenant un rapport différent avec la vertu, Machiavel « brise » le traditionnel miroir princier et offre un nouveau registre de conseils. En comprenant comment il redéfinit la vertu, nous comprendrons comment il brise le miroir du conseil politique.

Le Florentin annonce sa position au sujet de la vertu au chapitre XV du *Prince*. Il met en place sa critique en disant qu'il est une chose très louable de trouver chez un prince une partie des vertus suivantes : libéralité, générosité, loyauté, courage et intégrité (P, XV, pp.148-149). Il admet également, comme les humanistes, qu'un prince doit toujours vouloir atteindre la gloire, la grandeur et la renommée et qu'il s'agit par là de qualités à avoir et à cultiver. Toutefois, Machiavel refuse l'appareillage théorique de l'humanisme basé sur le principe selon lequel « un prince se devrait d'acquérir ces vertus s'il veut atteindre ses objectifs les plus nobles » (Skinner, 2001, p.64). En effet, dans la littérature classique il y a deux principes incontestés: (1) la vertu en tant que qualité permet au souverain d'atteindre ses fins les plus nobles, (2) l'identité entre posséder la vertu et posséder toutes les grandes vertus (Skinner, 2001, p.195). Dans le *Prince*, Machiavel se distancie clairement de ces deux principes normatifs en critiquant une à une les vertus susmentionnées. Au chapitre XVI, il s'attaque à la libéralité: « il n'est rien qui se consume soi-même autant que la libéralité: pendant que vous la pratiquez, vous perdez la faculté de la pratiquer et devenez ou pauvre et misérable, ou bien,

pour fuir la pauvreté, rapace et odieux. Parmi toutes les choses dont un prince doit se garder, il y a le fait d'être méprisable et odieux; la libéralité vous conduit à l'une et l'autre de ces choses » (P, XVI, p.150). Tout compte fait, la libéralité peut être une bonne vertu à avoir, mais il faut savoir en faire usage de manière parcimonieuse.

Ensuite, Machiavel suggère l'idée qu'un prince doit consentir à vouloir être réputé miséricordieux, « néanmoins, il doit prendre garde de ne pas faire un mauvais usage de la pitié » (P, XVII, p. 151). Encore une fois il est question de « doser » l'usage de la vertu par le prince. Il reprend le même manège au chapitre XVIII lorsqu'il est question de la loyauté, c'est-à-dire d'être capable de tenir parole: « Combien il est louable pour un prince de tenir sa parole et de vivre avec droiture et non avec ruse, chacun l'entend ; toutefois on voit par expérience de notre temps qu'on fait de grandes choses les princes qui ont tenu peu compte de leur parole et qui on su par la ruse tromper l'esprit des hommes : à la fin, ils ont dépassé ceux qui se sont fondés sur la loyauté » (P, XVIII, p.153). Ici, non seulement Machiavel refuse la vertu de loyauté, mais il fait en plus promotion de la ruse (être renard): « Il faut donc être renard pour connaître les pièges » (P, XVIII, p.154). Autrement dit, il faut savoir quand être loyal ou non. Machiavel se distancie donc des vertus qu'on prescrit habituellement au sein des arts de gouverner. Son travail de redéfinition de la figure princière par rapport au corps politique ne s'arrête pas là. En suggérant au prince un usage parcimonieux des vertus, il ouvre la porte à l'usage du mal en politique. C'est ce que nous allons examiner.

2.2.2 L'usage du mal et de la force

Probablement pour éviter de se faire taxer de cruauté, Machiavel somme ceux qui feront usage de ses conseils d'agir d'une « manière tempérée » entre la confiance excessive et la défiance. D'une certaine façon, il en vient à se demander s'il vaut mieux être aimé que craint (P, XVII, p.151). Sa réponse n'est pas tout à fait tranchée: « On répond qu'il faudrait être l'un et l'autre ; mais, parce qu'il est difficile de les assembler, il est beaucoup plus sûr d'être craint qu'aimé, si l'on doit manquer de l'un des deux » (P, XVII, p.151). Machiavel décline certains cas de figure où, selon lui, la réponse est « évidente ». Par exemple, le prince nouveau doit être craint plutôt qu'aimé. Or, ce n'est pas toujours aussi simple. Les hommes sont ingrats, changeants, simulateurs et dissimulateurs, lâches devant les dangers et avides de profit (P, XVII, p.152). Les hommes sont plutôt méchants que gentils, mais aussi, constate-t-il, ils sont de nature imprévisible et ils sont incapables de tenir leur parole. Ainsi, il est déconseillé de se fonder uniquement sur leur bonne parole et leurs bons sentiments, car à tout moment, ils peuvent se « détourner ». Cependant, par crainte du châtement, les hommes obéissent davantage, et donc sont plus constants dans leurs réactions, face à quelqu'un qu'ils craignent que face à quelqu'un qu'ils aiment. Conséquemment, le prince doit savoir se situer dans cette zone où il est craint, mais sans être haï: « le prince doit se faire craindre de façon que, s'il n'acquiert pas l'amour, il fuit la haine; car être craint et n'être pas haï sont deux choses qui peuvent très bien aller ensemble » (P, XVII, p.152). En faisant un tel usage du registre de la peur, de la crainte et de la haine, Machiavel poursuit sa sortie des auteurs classiques : il conseille au prince d'utiliser le *pathos* et d'une certaine façon, le mal. Machiavel exploite davantage ce filon au chapitre

XVIII du *Prince* lorsqu'il annonce qu'il y a deux manières de combattre: l'une par la loi, l'autre par la force. Il associe la première à l'homme, la seconde aux bêtes, et il affirme que si la première est insuffisante, il convient de devoir recourir à la seconde. Autrement dit, le prince doit savoir être à la fois homme et bête, il doit pouvoir faire usage des deux types de nature puisqu'il y a des contextes où il vaut mieux être une bête et d'autres, un homme.

Ainsi, son examen des vertus anciennes le pousse à les refuser une à une au profit d'une vision basée sur les apparences et jugeant acceptable l'usage du mal. Par là, il récuse la tradition du miroir des princes. Il s'agit maintenant de *comprendre* comment et pourquoi la conception traditionnelle de vertu est insuffisante pour Machiavel et ensuite de dégager ce qu'il entend à la place.

2.2.3 *L'insuffisance de la vertu*

Le Florentin détaille un monde où les hommes sont indignes de confiance, car avides de domination, craintifs, méchants et incapables de tenir leurs paroles. Il conclut alors que pour faire face à de tels hommes, être vertueux correspond à courir à sa perte et que respecter la morale peut être inutile et même nuisible puisqu'on ne peut se fier à ceux qu'on gouverne (Ménissier, 2001b, p.125) : « les hommes sont méchants, et [ils] sont prêts à mettre en œuvre leur méchanceté toutes les fois qu'ils en ont l'occasion » (D, p.195). Sa description de la nature humaine met de l'avant la force du désir, c'est-à-dire ce qui fait en sorte que les hommes agissent très peu selon leur raison et qu'à la place, on a plutôt l'impression

d'une « compétition des intérêts » (Nadeau, 2003): « comme les hommes parmi lesquels l'acteur politique est amené à évoluer sont mus plutôt par l'intérêt que par le sens du devoir, il conviendrait de se mettre à leur niveau, et, intérêt contre intérêt, de se donner les moyens supérieurs de l'intérêt le plus résolu à triompher » (Ménissier, 2001b, p.120). Ce faisant, il est normal qu'une telle compréhension des individus et de la société débouche sur l'acceptation, et même la nécessité de faire usage du mal: « le *Prince* nous incite [...] à user de la ruse autant que de la force, à la fois en temps de guerre et en temps de paix » (Gaille, 2007, p.76). Cette idée nous indique qu'une seconde fois, Machiavel trouve insuffisantes les normes politiques humanistes. Il n'est plus question de voir le prince investi de quelque qualité transcendante: « le ressort de la grande transformation morale opérée par le Florentin paraît consister en la dénaturalisation de la personne du prince » (Ménissier, 2001b, p. 125). Le dirigeant politique est à un endroit intermédiaire entre la bête et l'homme, qui à tout moment doit pouvoir faire usage de ces deux types de nature. Ainsi, nous arrivons à la conclusion selon laquelle Machiavel autorise le mal en politique parce que la sphère politique, selon lui, est davantage régie par les passions et les intérêts que par la vertu. Cette critique s'adresse spécifiquement aux humanistes.

Au début du chapitre XV, Machiavel affirme qu'il souhaite « voir quels doivent être les manières et les comportements d'un prince avec ses sujets et ses amis », malgré le fait qu'il sait que « nombreux sont ceux qui ont écrit là-dessus ». Cependant, il veut, en débattant de cette question, « s'éloigner des positions d'autrui ». En ce sens, il est possible de déduire que

Machiavel revendique une certaine originalité, et ce, spécifiquement face aux humanistes⁵³. Bien qu'il ne nomme pas explicitement ses interlocuteurs, il est légitime de penser qu'il s'adresse à ceux-ci, car sa première critique se fait à propos du « statut idéalisé » de leur discours: « Nombreux sont ceux qui se sont imaginés des républiques et des monarchies dont l'on n'a jamais vu ni su qu'elles aient vraiment existé ». À force d'observations politiques, Machiavel se rend compte qu'il y a un décalage entre ce qui est prescrit de faire, c'est-à-dire les vertus traditionnelles de libéralité, de générosité et de miséricorde, et ce qui se passe réellement: « il y a si loin entre la manière dont on vit et la manière dont on devrait vivre ». Son expérience politique lui fait dire que ce n'est pas parce qu'un prince cultive des vertus précises qu'il arrivera en tout temps à l'objectif politique escompté: « les hommes en général jugent plus selon leurs yeux que selon leurs mains; car chacun a la capacité de voir, mais peu celle de ressentir. Chacun voit ce que vous paraissez, peu ressentent ce que vous êtes » (P, XVIII, p. 155). Autrement dit, il n'y a pas de problème à ne pas être véritablement ce que vous projetez, car les hommes ne peuvent pas saisir cette nuance. Conséquemment, il est possible de *paraître* posséder les vertus, « car le vulgaire⁵⁴ est convaincu par les apparences et par l'issue des choses » (P, XVIII, p. 155).

⁵³ Machiavel cite très peu les auteurs auxquels il répond et à qui il s'adresse: « En outre, Machiavel ne cite pas toujours les écrivains avec lesquels il dialogue. On remarque de surcroît que dans le chapitre XXV il emploie un procédé comparable à celui de notre chapitre XV: s'opposer à des écrivains qu'il ne permet pas d'identifier ». Toutefois, en regardant ce à quoi s'oppose Machiavel, soit le critère de l'imagination comme instrument de théorie politique, il est possible de supposer qu'il s'oppose aux humanistes (Ménissier, 2001b, p.116).

⁵⁴ Dans ce contexte-ci, le vulgaire représente le grand nombre, la majorité.

On peut donc constater que Machiavel conçoit que les princes peuvent prétendre détenir une ou des vertus plutôt que de réellement les cultiver: « Pour un prince, donc, il n'est pas nécessaire d'avoir en fait toutes les qualités susdites, mais il est tout à fait nécessaire de paraître les avoir ». En s'appuyant sur la sensibilité naturelle des hommes « à l'image » et aux apparences, Machiavel se distancie sans problème de l'exigence pour un prince d'être vertueux. De cette manière, il nous met face à un premier désenchantement: la vertu est un mode politique qui ne sera jamais récompensé (Ménissier, 2001b, p.127), car il y a beaucoup d'autres choses qui interfèrent dans la politique, notamment les passions et les désirs. Cette conviction se double toutefois d'un second désenchantement: « l'illusion est un mode du réel politique » (Ménissier, 2001b, p.128). Autrement dit, et pour reprendre son vocabulaire, les « apparences », les images et les feintes, politiquement, ne sont pas un problème, car elles sont efficaces, contrairement à la vertu: « s'il faut s'en tenir à ce qui paraît plutôt qu'à ce qui est, c'est que, dans certaines configurations, ce qui paraît est plus significatif que ce qui est; ou exactement parlant, ce qui paraît se révèle politiquement plus substantiel que ce qui est » (Ménissier, 2001b, p.129).

Il y a une autre raison pour laquelle Machiavel s'éloigne des conceptions humanistes. Par la vertu, le bien commun et la *vita activa*, les humanistes ont codifié la politique à un point tel qu'elle a pris la forme d'une recette où, par exemple, un comportement X mènera toujours à un résultat Y. Pour lui, les choses ne sont pas aussi univoques: un comportement X n'assure pas un résultat Y car d'une part, il existe plusieurs moyens et plusieurs chemins pour parvenir au résultat escompté et d'autre part, il est très difficile d'être assuré que le résultat Y pourra se

produire. Ce faisant, il en vient à proposer le fait qu'aucune « recette », qu'aucun schéma fixe - comme la vertu - ne peut être appliqué et réussir constamment: « Car tout bien considéré, on trouvera certaine chose qui apparaîtra une vertu et qui, à la pratiquer, sera sa chute, et telle autre qui semblera un vice et qui, à la pratiquer, lui procure sécurité et bonheur » (P, XV, p. 149). Une telle conception se campe sur une sensibilité accrue à la Fortune et sur l'intuition selon laquelle le fait de défier la Fortune n'est pas aussi simple qu'ont pu l'imaginer les humanistes. La Fortune est manifeste et les leviers d'action des hommes pour la contrer ne sont pas toujours évidents. Les humanistes avaient certes compris que l'action humaine peut être contrée par des « forces » extérieures comme la Fortune. Mais, pour eux, être vertueux pouvait garantir au prince sa stabilité et un royaume bien gouverné. Le « vir virtutis » était suffisant pour eux:

Les humanistes du Quattrocento concentrant leur attention sur le facteur personnel en politique ouvrirent le chemin à une approche psychologique « réaliste » de la politique, comme elle existe aujourd'hui ; mais tant que les limites du contrôle de l'homme sur l'histoire n'avaient pas été découvertes, comme c'était alors le cas, il n'y avait aucun besoin d'abandonner la norme idéale élaborée au Moyen-Âge, et il était toujours possible de considérer la conception de l'être humain idéal avec tout l'attrait pédagogique qu'une telle idée comporte, comme une contribution sérieuse à la pensée politique (Gilbert dans Gaille, 2007, p.83).

À l'inverse, Machiavel est convaincu de l'impossibilité pour l'homme de contrôler parfaitement l'histoire. Pour lui, la Fortune ne se maîtrise pas aisément. La Fortune prend des détours inattendus et ne donne pas nécessairement de signes avant-coureurs. Elle n'est pas entièrement contrôlable :

J'affirme cependant à nouveau qu'il est très vrai, comme on le voit à travers tous les témoignages de l'histoire, que les hommes peuvent aider la Fortune, et non s'y opposer; ils peuvent ourdir ses fils et non les rompre. Cependant ils ne doivent jamais se laisser aller. Car, ne connaissant pas les intentions de la Fortune, et celle-ci procédant par des voies détournées et obscures, on doit toujours espérer et, espérant, ne pas se relâcher, quels que soient les hasards ou les tourments où l'on se trouve (D, II, XXX, p.361).

C'est pourquoi, constatant les échecs politiques passés de Florence et l'insuffisance des discours traditionnels, Machiavel propose de nouvelles manières de faire de la politique. En fait, il ne change pas totalement les façons de penser antérieures. Il reste dans le registre de la vertu, mais il transforme et adapte ce que signifie la prudence. Par le fait même, il forge son concept de *virtù*, à distinguer de la vertu des humanistes. Ce qui suit détaille cette transformation et permettra de voir comment Machiavel à son tour, entrevoit qu'il est possible de faire face à la Fortune.

2.3 La vertu de prudence

En définissant la société selon une compétition d'intérêts et de relations conflictuelles, et en incluant les vertus dans une logique de profit et de gain politique pour la conservation du pouvoir, Machiavel se retrouve à orienter la figure du prince vers un nouveau modèle et de nouvelles fonctions. Il sera expliqué que Machiavel prescrit au prince de « pouvoir et savoir changer du tout au tout » (P, XVIII, p.154). En fait, il s'agit pour le prince d'apprendre à analyser la situation devant lui, d'agir et de décider en fonction de celle-ci. Il lui faut être attentif aux spécificités de sa cité et apprendre à réagir en fonction de facteurs « tangibles » ,

« concrets », et relatifs à l'expérience pour toujours avoir « un esprit disposé à tourner selon ce que les vents de la Fortune et les variations des choses lui commandent » (P, XVIII, p.154). Pour y arriver, par rapport à la façon des auteurs gréco-romains et des humanistes, Machiavel opère un remodelage de la vertu de prudence.

Principalement décrite dans *Éthique à Nicomaque*, au sein du corpus aristotélicien, la prudence, est une vertu intellectuelle qui concerne les savoirs pratiques. Cette vertu est essentielle à tout dirigeant ayant pour fin la liberté, car elle permet de bien délibérer à propos des *actions* à accomplir : « les hommes, chaque fois qu'ils délibèrent, portent leur attention sur ce qu'ils peuvent exécuter par eux-mêmes » (Aristote, 1112a30). Contrairement à la science (mathématiques, physique, etc.) (Aristote, 1142a10-32), la prudence ne concerne pas l'universel et le nécessaire (Aristote, 1139a,5-10), mais elle vise plutôt à « orienter la délibération dans un monde sublunaire caractérisé par l'instabilité, l'irrégularité et la contingence » (Aristote, 1140a-b). Il est entendu que chaque homme étant doté de raison, chacun « exerce donc une part de gouvernement selon sa raison propre, et dans cette mesure, il lui convient de posséder la vertu de prudence » (Lazzeri, 1995, p. 91). Selon Thomas d'Aquin, la prudence correspond à une vertu intellectuelle « qui permet de bien délibérer dans le choix des moyens contingents en vue de la réalisation de la vie bonne » (Lazzeri, 1995, p.80). Elle est une « sagesse pratique » en ce sens qu'elle articule ce qui est de l'ordre de la science spéculative avec des considérations pratiques. La prudence permet de délibérer et de trouver comment agir à la fois au sujet du nécessaire, mais aussi du contingent, de l'universel et du particulier, bref de l'ensemble des actions pratiques. Chez les auteurs gréco-romains comme

Cicéron, le prudent est celui qui voit au loin, c'est-à-dire qui est prévoyant. La prudence est également exercée toujours en fonction du bien commun: en réalisant sa fin propre, il faut en même temps réaliser la fin d'autrui, « car il ne peut exister de bien propre qui ne passe pas par le bien commun » (Lazzeri, 1995, p.90)⁵⁵. La prudence durant l'Antiquité est donc la vertu intellectuelle qui permet d'arrimer l'universel et le futur contingent et sa finalité est le bien commun. Elle se comprend comme une aptitude, c'est-à-dire qu'elle a une dimension pratique, mais également elle contient en elle-même une éthique au nom de laquelle il faut agir. Les humanistes du Quattrocento ont une conception semblable aux auteurs de l'Antiquité⁵⁶.

Chez Machiavel, la prudence subit toutefois des changements drastiques. Contre la Fortune, Machiavel prescrit au chapitre XXV du *Prince* deux astuces pour y faire face: d'abord être capable de prévoir ses effets, c'est-à-dire les anticiper en se préparant en conséquence; ensuite, choisir d'agir toujours en fonction d'une lecture attentive des caractéristiques de l'époque. Suivant cette (re)définition présentée dans le *Prince*, Machiavel donne à la prudence une dimension éminemment subjective. L'expertise politique ne se comprend plus en fonction

⁵⁵ Plus précisément, en reprenant la proposition d'Aristote au début du Livre I de l'Éthique à Nicomaque (L. I, 1, 1094b-10) où Aristote parlait du bien de la cité, Thomas d'Aquin dira que « le bien commun est plus divin que celui d'un seul individu ». Il peut donc soutenir que « par nature toute partie aime le bien commun plus que son bien particulier; ce qui se manifeste par ses oeuvres; car toute partie incline avant tout à rechercher l'utilité commune du tout. Cela se voit dans les vertus politiques par lesquelles les citoyens dépensent leur bien et leur personne pour le bien commun (Lazzeri, 1995, p.84-85).

⁵⁶ Il n'y a que deux paramètres qui évoluent: d'abord ils sécularisent ce concept et ils rejettent la prudence comme norme éthique: « Il apparaît ainsi d'ores et déjà que Machiavel n'innovera pas sur la sécularisation de la prudence ni sur l'élimination de la finalité de toute éthique normative incorporée dans ce concept ». Comme chez les humanistes, la Fortune machiavélique n'a aucun dessein providentiel et téléologique. D'une certaine manière, sa Fortune est sans référents à la religion, or ceci fait en sorte qu'elle fait peser sur les hommes le poids de ses fonctions (Lazzeri, 1995, p.102).

d'une norme morale forte qui imprègne et guide le comportement adopté et les actions à accomplir. La prudence se mesure plutôt à l'aune de l'analyse politique des situations auxquelles le dirigeant est confronté: en fonction de la possibilité des choix que les différentes situations lui permettent de faire, le prince n'a qu'à comparer les avantages et les inconvénients de ces choix sans les rapporter à rien d'extérieur à eux-mêmes (Lazzeri, 1995, p.105). Ces délibérations ne regardent que le prudent lui-même, et elles sont pleinement effectives en fonction de sa propre position et des circonstances particulières dans lesquelles il se trouve. La prudence devient alors immanente, c'est-à-dire qu'elle dépend du prince et des décisions qu'il prend, basée sur sa propre lecture des faits, afin de parvenir à maintenir son État en place: « un prince sage doit se fonder sur ce qui lui est propre, non pas sur ce qui est propre à autrui » (P, XVII, p.153).

Par cette voie, Machiavel s'inscrit en faux contre le discours sur la prudence présent durant l'Antiquité et la Renaissance. En mettant l'accent sur les circonstances et les événements, il n'entrevoit plus la prudence comme une forme de vertu atteignable par son exercice et l'éducation et qui permet de délibérer en fonction d'un registre transcendant. La sagesse, traditionnellement entendue, visait à parvenir à la connaissance d'universaux comme le Bien et la Justice. La prudence était cette vertu capable de transférer cette sagesse dans la sphère de l'action et de la délibération, car ultimement, elle permettait d'effectuer les meilleurs choix pour l'homme. Chez Machiavel, un prince sage est un prince prudent, mais dont la prudence se trouve dépouillée de toutes ses caractéristiques classiques puisque celle-ci devient une

forme de sagesse qui consiste en la connaissance de futurs contingents et en l'élaboration de règles de conduite toujours en fonction des « temps et de l'ordre des choses » (Lazzeri, 1995, p.115)⁵⁷. Sa compréhension de la prudence vient définitivement mettre de l'avant le fait que l'homme, s'il veut s'inscrire dans l'histoire, doit défier la Fortune par le biais de la politique. Il ne doit pas agir à partir d'un scénario, d'un ordre transcendantal et de règles de conduite; il doit plutôt analyser selon les circonstances, les conjonctures et un ensemble de facteurs contingents. La prudence est donc la qualité machiavélienne qui permet de faire une lecture de la politique « dans l'histoire » et correspond au concept spécifiquement machiavélien de *virtù*⁵⁸.

Par la redéfinition de la prudence désormais entendue comme faculté à délibérer à propos des futurs contingents et à adapter les décisions à la qualité des temps, Machiavel trace un nouveau chemin, c'est-à-dire celui où « désormais un repérage strict des configurations concrètes de la politique doit préparer toute réflexion théorique » (Ménissier, 2001b, p.116). Autrement dit, les analyses empiriques précèdent la réflexion politique. Par là, Machiavel ordonne donc de se fier aux faits et aux effets. Parvenir à une telle chose se décline de deux manières différentes mais complémentaires: (1) l'expérience vécue des choses conjuguée à l'observation de celles-ci ainsi que l'évaluation des effets réels immédiats ou différés des

⁵⁷ Pour davantage de détails à propos de cette interprétation de la sagesse chez Machiavel, voir Lazzeri, 1995.

⁵⁸ La *virtù* machiavélienne est à distinguer de la vertu des humanistes. La vertu et la *virtù* seront employées selon leurs spécificités respectives. Ces deux concepts, qui somme toute sont proches, ne sont toutefois pas à confondre, car la *virtù* a un sens bien précis dans l'oeuvre de Machiavel.

décisions prises par tel ou tel acteur politique contingent (Ménissier, 2001b, p.116) et (2) l'étude attentive de l'histoire et des exemples qu'elle met à disposition de celui qui s'y attarde. Plus précisément, les exemples historiques jouent le rôle de rappels à l'ordre : la matière historique s'impose dans le conseil politique car elle est porteuse d'un savoir validé par le temps qui a passé (Gaille, 2007, p.97). Le conseiller et son prince doivent s'abreuver à la connaissance historique des conditions de succès et d'échec de l'action politique.

Cette idée se formule sous l'égide du concept de la vérité effective des choses. Dans le chapitre XV du *Prince*, Machiavel demande d'agir selon la « vérité effective des choses » plutôt que selon « l'idée que l'on s'en fait ». En affirmant une telle chose, il fait un pas de plus que les humanistes du Quattrocento car il radicalise la tendance de l'utile présente dans leur pensée et lui donne sa pleine expression (Gaille, 2007, p.82)⁵⁹. L'injonction à suivre la vérité effective met de l'avant le fait que le cadre de l'action politique traditionnel est caduc. Puisque l'ordre politique est essentiellement variable, imprévisible et contingent, le dirigeant doit savoir s'adapter. Ce nouveau cadre détermine l'action politique, dans le sens où celle-ci se comprend toujours à l'aune du maintien du pouvoir en place, nonobstant le registre des actions employées. Se fier à la vérité effective ainsi conditionne le succès de l'action en politique à l'attention aux faits contingents et à l'histoire. Considérant ceci, il nous faut désormais comprendre comment la prudence et la vérité effective peuvent mener à la liberté.

⁵⁹ Plusieurs hypothèses peuvent être invoquées pour expliquer cette radicalisation, notamment, par les « effets théoriques des guerres d'Italie ». Ces guerres impriment les penseurs de l'époque de l'idée d'un pouvoir aux manifestations incontrôlables et difficilement compréhensibles. En ce sens, on découvre les « limites du contrôle de l'homme sur l'histoire ». Par conséquent, on n'a pas besoin d'abandonner le référent de la norme idéale du Moyen-Âge pour expliquer les choses (Gaille, 2007, p.83).

Chapitre III

Contre la Fortune

Tel que mentionné en introduction, Machiavel cherche à trouver diverses solutions afin de limiter le pouvoir de la Fortune sur l'humain. Ceci se fait dans le but d'enrayer la corruption et de garantir à Florence et à ses citoyens la stabilité et la liberté. Nous avons prouvé qu'a priori, les solutions qu'il donne au problème de la Fortune contrastent avec ce que les humanistes ont établi avant lui. Dès lors, il s'agit de voir comment suite à ces critiques et ces refus, Machiavel parvient à mettre en place un ordre politique qui répond à ses exigences. Au cours du chapitre suivant, il sera avancé que l'acuité avec laquelle Machiavel saisit le problème de la Fortune l'oblige à travailler dans un registre épistémologique différent : avec le concept de vérité effective, il donne une manière précise d'étudier et de comprendre l'histoire. À partir de la vérité effective, il déploie sa solution au problème de la liberté : des institutions capables de s'adapter au changement et de correspondre aux mœurs. Il sera observé que seule cette *virtù* institutionnelle peut garantir la liberté républicaine et qu'aux confins de son analyse de la liberté, Machiavel trouve les limites de l'action humaine. Par là, il sera possible d'entrevoir la portée de l'histoire ainsi que son influence sur la pensée machiavélique.

3.1 La vérité effective

Afin de bien comprendre le principe machiavélien selon lequel il faut se fier à la vérité effective, nous exposerons comment se détaille ce concept. À notre avis, se fier à la vérité effective correspond aux trois critères suivants : (1) avoir une fine connaissance du passé (ce qui assure une meilleure lecture du présent), (2) prendre acte de la multiplicité des points de vue (faire un « état des lieux »), et (3) utiliser le raisonnement causal. Ces trois critères sont ce qui compose la vérité effective et ils nous permettent de comprendre la teneur de ce concept.

3.1.1 Connaissance de l'histoire

Machiavel se situe constamment dans un double rapport à l'histoire. D'une part, comme durant l'Antiquité et chez les humanistes, l'histoire est *magistra vitae*. La connaissance du passé est très importante parce qu'elle présente en elle-même des exemples et des situations qu'il est bénéfique d'imiter: « Ainsi ceux qui liront mes observations pourront-ils aisément en tirer les profits que l'on doit rechercher dans la connaissance de l'histoire » (D1, avant-propos, p.188). De par la distance temporelle, il est possible de faire une lecture plus perspicace des faits du passé, et d'en tirer des leçons utiles pour le présent. Dans sa dédicace à Laurent de Médicis dans le *Prince*, Machiavel soulève les avantages de sa « continuelle lecture des [choses] anciennes », et à l'ouverture des *Discours*, il dénonce « l'absence d'une véritable

connaissance de l'histoire » de ceux qui dirigent (D1, avant-propos, p.188)⁶⁰. La nécessité d'étudier l'histoire, conduit vers une meilleure compréhension de celle de sa propre situation. En effet, par son étude attentive de l'histoire, Machiavel comprend que Florence est républicaine et que, pour en faire une meilleure cité, il faut absolument prendre acte de cette forme républicaine et en comprendre ses mécanismes. Depuis le XIII^e siècle, cette ville expérimente le régime républicain et celui-ci correspond à la nature de Florence ; l'ethos naturellement dominant dans la cité, son expression morale pourrait-on dire, trouve dans ce régime [républicain] et dans nul autre, une forme adaptée (Ménissier, 2006, p.154). Conséquemment, Florence parviendra à être stable si et seulement si, on y élabore des institutions qui correspondent à sa véritable nature républicaine. En étudiant l'histoire, Machiavel comprend davantage quels types d'institutions permettront à Florence de réfréner la corruption. Le détour par l'histoire de Rome et l'abondance des exemples s'expliquent par le fait que cette république regorge de bons exemples, servant de modèle pour Florence.

⁶⁰Néanmoins, pour gouverner un royaume, organiser une armée et diriger la guerre, dispenser la justice, accroître son empire, on ne trouve ni prince ni république qui recoure aux exemples de l'Antiquité. Je crois que cela provient non pas tant de l'état de faiblesse où l'actuelle religion a conduit le monde ni des malheurs apportés à de nombreux pays et villes de la chrétienté par une orgueilleuse paresse, mais bien de l'absence d'une véritable connaissance de l'histoire, indispensable pour en tirer le sens et en goûter la saveur (D1, avant-propos, p.188).

D'autre part, son rapport à l'histoire s'entend également à l'aune d'un historicisme⁶¹. Il s'agit de situer Florence dans un continuum de temps en s'attardant aux particularités de cette ville, en menant une enquête sur les modes de citoyenneté et sur les différentes formes de pouvoir ayant été expérimentées dans cette ville jusqu'à présent. Machiavel pense à la fois Florence en regard de ce qu'elle était durant les siècles précédents et de ce qu'elle est au moment où il écrit et y travaille. Son étude du passé lui donne une perspective qui lui permet de comprendre en profondeur les caractéristiques des problèmes politiques florentins auxquels il cherche une solution. Cette approche a pour effet de l'obliger au particularisme : comme les humanistes, il a une vision de l'histoire centrée sur l'importance historique de sa propre époque, ce qui justifie pourquoi, comme eux, il écrit une histoire nationale et patriotique à échelle humaine. Sa connaissance de l'histoire a donc pour conséquence de lui permettre de situer son sujet d'étude dans un grand intervalle de temps. Mais également, l'histoire sert de rappel à l'ordre puisque constamment, on peut y apprendre où la Fortune se manifeste, quels troubles elle peut causer et quelles solutions sont possibles. Par l'histoire, on peut comprendre que la continuité des temps et des événements se situe justement dans leur discontinuité.

⁶¹ Nous entendons l'historicisme de Machiavel comme une manière de se situer face aux changements historiques dont l'angle principal est une bonne connaissance et compréhension des événements du passé. Son historicisme correspond à traiter le présent et le futur toujours en fonction d'un contexte précis dont les particularités sont à trouver et comprendre selon le passé. Son historicisme constitue la base à partir de laquelle se déploient ses analyses politiques. Il faut comprendre que le concept d'historicisme acquiert un sens plus précis à partir des 18^e et 19^e siècles en Allemagne grâce à des intellectuels comme Friedrich von Schlegel (1772-1829) Johann Gustav Droysen (1808-1884) et Wilhelm Dilthey (1833-1911). De manière générale, ce concept « met en évidence le changement historique et ses effets, ainsi que la manière de se situer face à ceux-ci ». Néanmoins, l'« historicisme » en vient à avoir plusieurs acceptions, notamment celles qui donnent à l'historicisme le visage du positivisme, de l'objectivisme, d'un romantisme face aux époques passées, d'une philosophie de l'histoire qui discerne un progrès irréversible dans l'histoire humaine ou d'une position épistémologique (Popper, Kuhn) (Scholtz, 2016).

Cet historicisme engendre une dimension philosophique notable. En effet, le dirigeant politique s'il veut perdurer dans le temps, doit constamment arrimer les faits actuels à sa connaissance du passé. Il doit certainement agir en fonction des circonstances immédiates, mais ses décisions doivent être prises à la lumière de sa connaissance du passé. C'est précisément cette fine compréhension des contextes historiques qui lui permettront de voir les caractéristiques de chaque époque distincte et d'agir le plus adéquatement avec celle-ci. Sous cet angle, Machiavel se raccorde à l'historiographie de l'Antiquité et des humanistes où toute réflexion politique doit être présentée à partir d'une configuration historique : « Ainsi conditionnée par la réinscription initiale des faits dans leur contexte, la pensée de la politique selon Machiavel ne saurait donc valoir que comme détermination de l'attitude à tenir en *situation* » (Ménissier, 2001a, p.119). L'histoire vécue, c'est-à-dire les événements auxquels prennent part les dirigeants politiques, est l'un des premiers matériaux à partir duquel Machiavel travaille : « l'histoire vécue fournit en effet le support et la matière de l'action politique » (Ménissier, 2001a, p.162). En ce sens, ce qui est de l'ordre du particulier revêt une grande importance, car il est constamment pris en compte. Mais cette « historicité concrète » visible, tangible ne peut pas être réduite à elle-même. Les matériaux que sont les événements concrets et vécus de l'histoire construisent l'histoire plus générale. Le dirigeant politique doit donc savoir travailler avec cette histoire à portée générale, car elle peut révéler des mécanismes et des règles, et elle implique des connaissances utiles et nécessaires aux bonnes décisions. Mais il doit également travailler avec cette histoire concrète et vécue. Le dirigeant doit donc savoir être en relation avec ces deux pôles, mais ne doit jamais trancher pour l'un en défaveur de l'autre, puisqu'ils permettent s'ils sont considérés ensembles de se prémunir

contre la Fortune. En bref, affirme Machiavel, pour répondre à la Fortune il faut à la fois adopter un point de vue qui témoigne de l'histoire concrète et générale.

3.1.2 Point de vue

Le travail politique selon la vérité effective est également sous-tendu par une multiplicité de points de vue. Dans *Machiavel ou la politique du centaure*, Ménissier met en relation la notion de point de vue machiavélien avec le développement de la perspective en peinture durant la Renaissance. Selon Alberti (1404-1472)⁶², la perspective permet une représentation authentique de la réalité et crée un rapport proportionnel entre les choses. La perspective rend transmissible et véridique, à l'aide du langage mathématique, une reconstruction de la nature le plus près du réel et de « l'acte normal de voir » (Ménissier, 2010, p.193). La perspective chez Alberti est vue comme « une méthode de détermination visuelle des distances et des dimensions » et non pas une simple prouesse artistique, illusionniste et esthétique (Ménissier, 2010, p. 194). Plus précisément, les connaissances en optique d'Alberti lui font comprendre que la perspective sur un tableau s'effectue suivant deux caractéristiques de la vision : d'abord, comme une pyramide de rayons qui partent de la surface de l'objet et concourent jusqu'à l'oeil qui correspond au sommet de la pyramide, ensuite, comme une coupe perpendiculaire effectuée à un endroit x de la pyramide de rayons (Ménissier, 2010, p.105). La perspective

⁶² Leon Battista Alberti est un architecte et humaniste florentin. Il a publié d'importants traités sur, notamment, l'architecture (*De re aedificatoria*, 1449), la peinture (*De pictura*, 1435), la sculpture (*De statua*, 1450) et la famille (*De familia* 1433-1437).

permet ainsi de reconstituer très naturellement la vision humaine et en plus, elle introduit la proportion entre les objets représentés.

Suivant Ménissier, nous affirmons que la politique machiavélienne s'opère de manière analogue à la perspective en peinture. En visant toujours la vérité effective, Machiavel souhaite représenter les choses telles qu'elles sont réellement. Pour y parvenir, comme Alberti, il n'a d'autres choix que de définir précisément les paramètres du « point de vue » employé. Sa pensée politique se veut une représentation de ce qui se passe dans l'espace réel et pour ce faire, l'analyste se place le plus justement possible par rapport à ce qui est analysé et observé.

Le *Prince* s'ouvre avec une référence à la peinture et à la notion de point de vue:

« Car, comme ceux qui dessinent les paysages se placent en bas dans la plaine pour considérer la nature des montagnes et de lieux élevés, et, pour considérer celle des lieux bas, se placent en haut sur les montagnes, de même pour bien connaître la nature du peuple, il faut être prince, et, pour bien connaître celle des princes, il faut être du peuple » (P, p.110)

Cette mention a pour but d'informer le lecteur de l'angle adopté par Machiavel tout au long de l'ouvrage, mais surtout, elle explicite l'idée selon laquelle toute personne désirant comprendre la politique doit procéder à une judicieuse mise à distance par rapport au sujet étudié. L'adoption du « meilleur » point de vue se décline selon trois paramètres.

D'abord, il faut comprendre que pour le Secrétaire la politique ne peut pas être garantie par une vision idéalisée nourrie par un regard surplombant. Par là, Machiavel s'éloigne de la tradition philosophique augustinienne qui juge la politique depuis l'extérieur: « Machiavel ne

préconise pas de s'élever radicalement au-dessus du jeu politique afin de le juger depuis une transcendance idéale » (Ménissier, 2010, p.208). C'est pourquoi à travers l'ensemble de ses écrits, bien que Machiavel adopte une certaine distance, elle est prise à partir d'un point de vue « intérieur »⁶³.

Ensuite, pour bien comprendre la politique, il faut se situer à la bonne distance de l'objet étudié. Comme le peintre qui représente un monde selon les lois de la nature à l'aide de la perspective, Machiavel dépeint et analyse la politique d'une manière « proportionnée ». Ses ouvrages à caractère historique (les *Discours* et l'*Histoire de Florence*) recomposent le passé grâce à des faits, des personnages, des événements, des dates et des témoignages précis. L'essentiel demeure toutefois que la « composition » et la représentation du passé s'effectuent suivant les règles de la perspective, c'est-à-dire en reconnaissant que les choses se positionnent d'une manière proportionnée et précise entre elles (Ménissier, 2010, p.203). Autrement dit, il faut veiller à ne pas sur-représenter - on pourrait lire ici magnifier - certaines choses par rapport à d'autres. Encore une fois, il s'agit de présenter la politique de la manière la plus réaliste possible.

Finalement, il y a une dernière composante derrière cette notion de point de vue. Comme il a été expliqué au chapitre II, le monde politique oblige à avoir l'esprit disposé au changement. En prescrivant d'avoir « l'entendement prêt à tourner », Machiavel dévoile sa cosmologie: la

⁶³ Voir Ménissier, 2001, où le dispositif des personnages, des discours et des narrateurs des oeuvres de Machiavel sont longuement analysés et expliqués.

vie est ainsi faite que les choses changent⁶⁴, et pour faire face à ce changement, il faut savoir s'adapter. L'analyse de la politique doit donc toujours se faire selon « l'extrême mobilité des choses »: « l'oeuvre machiavélienne est une incitation à rendre la vision la plus mobile possible » (Ménissier, 2010, p.208). Machiavel est ici subversif face à la théorie albertienne. En effet, la perspective étudiée et maîtrisée par les artistes de la Renaissance confine l'artiste à une approche fixe et linéaire puisque l'oeil est fixe quand il se trouve au sommet de la pyramide (Ménissier, 2010, p.195). Autrement dit, la perspective oblige l'adoption d'un point de vue unique face à l'objet étudié et représenté. Or, pour Machiavel, au contraire, il faut démultiplier ce point de vue puisque le vrai regard est sans cesse mobile: « il [Machiavel] invite à généraliser l'acte initial de la représentation, en multipliant les points de vue possibles sur la politique » (Ménissier, 2010, p.209).

Ainsi, la théorie politique machiavélienne s'inspire et affine à la fois l'art de la perspective. Dans un premier temps, Machiavel reprend à son compte la possibilité de représenter les choses authentiquement que la perspective permet. Or, présenter les choses uniquement selon la perspective confine le peintre (ou l'analyste politique dans ce cas-ci) à un point de vue fixe et linéaire par rapport à ce qui est étudié. C'est ainsi que sans refuser cet usage de la perspective, Machiavel juge cette manière de recomposer le réel insuffisante, si elle est employée seule. C'est pourquoi, il argue que pour bien comprendre la politique, il faut être mobile, c'est-à-dire être capable d'adopter plusieurs points de vue. L'inclusion de la

⁶⁴ Ceci est une référence au fait qu'au début du livre II, Machiavel affirme que : « les choses humaines étant toujours en mouvement, il faut qu'elles montent ou qu'elles descendent » (D, II, p.292).

perspective en peinture durant la Renaissance engendre une rationalisation du monde et de l'espace (Ménissier, 2010, p.209). Lorsqu'il se fit à la vérité effective des choses, Machiavel calque ce processus de rationalisation. Son rejet des vertus chrétiennes et gréco-romaines est une manifestation de ce calque.

Toutefois, Machiavel juge que le strict processus de rationalisation de la perspective est insuffisant. La nature humaine a ses limites et il est dangereux de prétendre que la raison est infaillible: « la rationalité efficace est celle qui ne cède pas à l'auto-illusion d'une raison toujours tentée de se considérer comme une substance permanente, ou comme un pôle de sens impeccable » (Ménissier, 2010, p.208). En introduisant la multiplicité des points de vue, Machiavel demande certes de calculer certains paramètres, mais également, il exige de l'esprit un travail de création et de construction. Être habile politiquement implique de multiplier les points de vue et à partir d'analyses et d'observations, de parvenir à construire le plus fidèlement possible à la réalité un « état des lieux ». Cet « état des lieux » est défini par une foule de facteurs: les différents acteurs en présence et leurs motivations, les événements passés, la situation politique actuelle, la forme politique, l'expérience, etc. Ainsi, faire de la politique correspond à une expérience d'immersion, d'analyse et de construction: il s'agit de savoir se positionner « à la bonne distance», observer et analyser, répéter ce même processus selon différents angles et finalement, mettre ensemble les informations récoltées pour arriver à la meilleure interprétation qu'il soit. Si les oeuvres de Machiavel apparaissent souvent complexes et difficiles à déchiffrer, c'est justement parce qu'elles témoignent de cette manière plurivoque de faire.

3.1.3 Causalité

La vérité effective se compose d'une dernière caractéristique: la nécessité de faire usage du raisonnement causal. Les matériaux de base machiavéliens sont les faits, l'expérience et l'histoire. Or ceux-ci prennent leur sens seulement lorsqu'ils sont inclus dans une chaîne causale (Bec, p.98): « Machiavel dès le *Prince* se donne pour mission d'évaluer les effets réels des décisions politiques de tel ou tel acteur contingent, aux prises avec une aventure politique précise » (Ménissier, 2001b, p.119). La manière dont Machiavel décrypte la politique et travaille pour contrer la Fortune fait de la causalité la pierre angulaire de la politique à la fois de manière rétrospective et prospective: il faut (1) comprendre et recomposer la chaîne d'événements (historiques) qui mènent jusqu'à la situation présente, et (2) être capable de comprendre les effets réels immédiats ou différés des décisions qui seront prises et des actions qui seront posées (Ménissier, 2001b, p.121). Machiavel exige de se situer à la fois en amont et en aval de l'ordre causal: comprendre les événements passés selon celui-ci, mais également être capable de l'utiliser lorsqu'il est question de décider pour le futur: « Car toujours un changement laisse un point d'appui pour que s'en édifie un autre » (P, II, p.111).

Au final, l'injonction machiavélienne à se fier à la vérité effective rationalise l'acte politique et définit son réalisme politique. D'abord, la connaissance de l'histoire est nécessaire pour avoir une compréhension large et détaillée des faits. Elle permet de contextualiser et elle prescrit l'attitude à tenir « en situation ». Ces faits sont ce qui construit l'histoire à portée concrète et

générale. Ensuite, la notion de point de vue témoigne d'une vision immanente des choses chez Machiavel: l'analyse politique doit se faire *in situ* et elle se doit de recomposer le plus authentiquement possible la complexité et la diversité du réel. Finalement, la causalité indique comment inclure « dans l'histoire » ce qui a été analysé. La causalité assure que les faits puissent être transposés, toujours sous le mode rationnel, dans un flux global d'événements. Ces trois caractéristiques achèvent de creuser le fossé entre Machiavel et les humanistes, elles font valoir la politique toujours à l'aune de sa dimension historique, mais surtout, elles viennent redéfinir ce qui a valeur de vérité en politique. La vérité effective forge donc une épistémologie nouvelle à partir de laquelle la solution à la Fortune peut se déployer. Nous allons voir comment Machiavel la met en place.

3.2 Solution

Partant de la vérité effective des choses, l'histoire apparaît comme ce qui permet l'étude des contingences. Chez Machiavel, les trois critères susdits servent à raisonner et comprendre les contingences et les effets de la Fortune dans l'histoire et en politique. Machiavel définit ainsi le rapport entre l'expérience passée et présente et l'établissement de la vérité sur le plan politique et historique.

Néanmoins, la vérité effective n'est pas suffisante en elle-même ; à elle seule, elle ne permet pas de déjouer la Fortune. En effet, par l'étude de l'histoire, Machiavel sait que Florence est

« par nature » républicaine (voir section 3.1.1). Mais, dans un contexte où le modèle de gouvernement est une république, c'est-à-dire où aucune domination n'est souhaitée, comment est-il possible de faire face à la Fortune? Le prince peut s'imposer et miser sur sa fureur, sa férocité, sa prudence et sa lecture selon la vérité effective pour contrer la Fortune. Or, ces moyens ne sont pas d'emblée accessibles aux républiques. La question de la liberté devient en ce sens névralgique au coeur des écrits machiavéliens: sans entrer dans des rapports de domination, comment faire pour éviter qu'une république soit sans cesse fragilisée par la Fortune ? Les républiques sont davantage vulnérables que les autres formes de régime, et c'est à cette vulnérabilité que Machiavel veut remédier par différentes institutions.

Conséquemment, nous allons nous mettre de l'avant que pour Machiavel, la véritable solution au problème de la Fortune réside dans des institutions capables de prendre acte du conflit entre les différentes humeurs, de s'adapter au changement, mais aussi, de considérer les moeurs et les habitudes des citoyens. Commençons d'abord par comprendre comment Machiavel intègre les dynamiques conflictuelles de la cité dans les institutions.

3.2.1 Institutions et conflit

En grande partie, la théorie politique du Secrétaire se comprend à l'aune du thème du conflit. Selon Machiavel, les dissensions entre les différents groupes sociaux sont justement ce qui peut garantir la liberté et les rivalités constituent les rapports sociaux: « Machiavel [...]

s'attache avec constance à affirmer la présence en toute cité du phénomène de la domination d'un groupe sur un autre et à penser les « tumultes » qui en découlent » (Gaille, 2004, p.41). Au fil de la lecture de son oeuvre, on découvre Rome, Florence, Venise, Sparte, l'Allemagne, la France, qui, bien qu'elles soient présentées à différents moments de leur histoire et pour différentes raisons, ont en commun d'être témoin d'un rapport conflictuel entre deux groupes:

Les guerres étrangères et la paix intérieure avaient comme éteint à Florence les partis guelfe et gibelin. Il n'y demeurerait plus que ces sortes d'humeurs qui existent d'ordinaire dans toutes les villes entre les puissants et le peuple. En effet, le peuple étant désireux de vivre en conformité avec les lois et les puissants de les négliger, il est impossible qu'ils vivent harmonieusement ensemble (HF, p. 711).

Cette thèse à propos du conflit et du peuple s'appuie sur l'étude de l'histoire romaine et de sa lecture de l'humeur du peuple et des grands. Dès les débuts des *Discours*, Machiavel présente les institutions républicaines romaines comme étant apparues et s'étant maintenues pendant plusieurs siècles grâce au conflit civil⁶⁵. Au chapitre XVIII du livre I des *Discours*, il raconte qu'à l'expulsion du dernier Tarquin, les grands en ont profité pour exploiter davantage le peuple au lieu de diriger au profit de l'intérêt public⁶⁶, ce qui démontre leur nature

⁶⁵ « Comment la désunion entre la plèbe et le sénat rendit libre et puissante la République romaine » (D, I, IV, p. 196)

⁶⁶ Les Grandi seront ceux qui agissent sans être honnêtes dans leurs demandes et leurs intentions. Ils sont opportunistes. L'exemple des Tarquins à ce sujet est éloquent. Les Tarquins sont une série de rois ayant fait office de figure morale et politique de repoussoir pour les patriciens (grandi) voulant exploiter la plèbe. Quand le dernier Tarquin a été expulsé, les patriciens (grandi) ont saisi l'opportunité et on exploité le peuple. Les évidences montrent qu'ils sont là pour opprimer et changer de régime au lieu de diriger sagement et faire avancer le Bien commun.

malveillante et leur opportunisme. À l'inverse, avec l'exemple des Decemvirs⁶⁷, Machiavel place le peuple dans une position de transparence dans ses demandes et démontre qu'il se soulève toujours en réponse à l'abus de pouvoir des grands. Les grands sont donc ceux qui désirent s'arroger le pouvoir et le peuple est la « force » opposée, c'est-à-dire celle qui cherche à ne pas être dominée. La relation entre le peuple et les grands s'érige néanmoins autour du fait que le peuple va toujours agir en réaction à l'oppression que peuvent lui faire subir les grands. Le peuple fait preuve de déférence et il n'agit contre eux que lorsqu'il est provoqué, dominé et opprimé. Le peuple prend part aux tumultes uniquement lorsque l'on tente de lui ravir sa liberté: « Le portrait du peuple comme gardien de la liberté est donc esquissé en filigrane en opposition à celui des grands: le peuple est le meilleur gardien de la liberté, car il ne revendique pas une part des magistratures pour dominer » (Gaille, 2004, p.59).

A priori, on peut se demander comment le peuple, en étant posé comme une « force passive » peut parvenir à défendre sa liberté et plus généralement, celle de la cité en entier. Or, c'est justement en voulant ne pas être dominé que le peuple peut assurer la préservation de la liberté. L'histoire de Rome dévoile que le mécanisme pour la sauvegarde de la liberté est relatif au peuple: « Préposé à la garde de la liberté, le peuple en a donc plus de soin et, ne pouvant s'en emparer, il empêche que d'autres ne s'en emparent » (D,I, V, p.198). Il est logique de lui confier la responsabilité de la liberté, car naturellement, il ne voudra pas

⁶⁷ Selon McCormick, Machiavel tire de cet événement le fait que le peuple est agressif toujours en réponse à de l'oppression et qu'il le fait ouvertement, honnêtement, sans subterfuge : quand le peuple s'est soulevé contre les decemvirs il disait ouvertement vouloir les brûler vivants. (McCormick, 2011, p.264): « Lorsqu'ils furent arrivés sur la colline où se tenait la plèbe, celle-ci leur demanda le rétablissement de ses tribuns et de l'appel au peuple et qu'on lui livrât les decemvirs pour les faire brûler vifs » (D, III, XLIV).

s'arroger plus de pouvoir et dominer: « je dirai qu'il faut toujours confier un dépôt à ceux qui ont moins le désir de s'en emparer » (D,I, V, p.198). Rome constitue un tel cas de figure: si elle est parvenue à se développer autant, c'est justement parce que sa république était populaire et non aristocratique (Gaille, 2004, p.56).

Toutefois, Machiavel n'a pas pour autant une confiance aveugle envers le peuple, entre autres à cause de l'épisode marquant de la révolte des Ciompi⁶⁸. Il sait que la foule laissée à elle-même peut poser des actions contraires à la liberté. Machiavel reconnaît que le peuple est changeant c'est-à-dire qu'il est sensible à la rumeur: « La populace, en qui vous placez votre confiance, se retourne à toute occasion » (HF, II, XXXIV, p.738)⁶⁹. Il est méfiant envers le peuple. Ceci peut se comprendre en partie par sa lecture de la nature humaine. Comme il a été expliqué au chapitre II, il conçoit que l'homme est façonné par la crainte, l'insécurité, l'ambition, la haine et l'insatiabilité du désir. Il a observé que les actions des hommes sont davantage conditionnées par la nécessité⁷⁰ que par la raison: « car les hommes vous apparaîtront toujours méchants, si une nécessité ne les rend pas bons » (P, XXIII, p.171). Or tandis que le *Prince* pouvait, par la force de son pouvoir venir mettre un terme à la crainte et à

⁶⁸ Les Ciompi consistaient en la classe sociale la plus pauvre de Florence. C'était des ouvriers de l'industrie du textile qui revendiquaient davantage de pouvoir dans la gestion des affaires de la cité. C'était une gilde nombreuse et ses membres, très pauvres, appartenant au « petit peuple » (*popolo minuto*), voulaient se faire reconnaître comme des Florentins à part entière. Le livre III, particulièrement les chapitre IX à XVIII de l'*Histoire de Florence* raconte cet épisode. Pour plus de détails sur les événements, mais également sur l'interprétation machiavélique des événements, voir Zancarini, 2004.

⁶⁹ Dans les *Discours*, Machiavel tient un propos semblable: « Tite-Live et tous les autres historiens affirment qu'il n'est rien de plus changeant et de plus inconstant que la foule. Il arrive souvent, en effet, lorsqu'on raconte les actions des hommes, que l'on voit la foule condamner quelqu'un à mort et puis le pleurer et le regretter amèrement » (D, I, LVIII, p.284).

⁷⁰ « La nécessité vous contraint à de nombreuses choses auxquelles la raison ne vous pousse pas » (D, I, VI, p. 203).

l'insécurité des gens, un régime républicain ne peut pas utiliser de tels moyens, car ceci reviendrait à faire usage de la domination. Une république ne dispose pas de tels moyens, mais aussi, Machiavel ne pense pas que ce sont les meilleurs pour assurer la liberté à long terme. En fait, la solution présentée dans les *Discours* mise sur le fait qu'il faut venir contraindre les intérêts que sont les humeurs: il s'agit de « s'occuper » du conflit par l'instauration de *nécessités*, parce que « pour la conservation de l'État, l'intérêt est plus sûr que la crainte, car cette dernière, une fois inspirée chez les sujets, peut aussi bien conduire à l'obéissance qu'à la désobéissance » (Nadeau, 2003 p.337). Les humeurs sont des intérêts qui s'affrontent, c'est pourquoi, durant les *Discours*, Machiavel met de l'avant des mesures pour que ces intérêts divergents « aient une voie où s'épancher, prévue par la loi » (D, I, VII, p. 204). Cet endroit où les humeurs peuvent s'exprimer est les institutions. Les institutions sont nécessaires pour le maintien de la république : elles peuvent agir à titre de cadre au conflit, lui permettant de prendre forme sans dégénérer. En ce sens, il suggère la mise en place de mesures institutionnelles précises, notamment, la présence d'espaces dédiés à la délation et l'accusation des citoyens qui font des calomnies (D, I, VIII), des techniques de gouvernement pour supprimer l'envie (D, III, XXX) ou encore des lois (Nadeau, 2003, p.327). Celles-ci ont pour effet de contraindre les hommes, mais elles sont toujours pensées en fonction du meilleur moyen pour se prémunir des revers de la Fortune.

En relevant l'importance du conflit, et en posant la gestion de celui-ci comme condition *sine qua non*, Machiavel lie l'enjeu de la liberté à la désunion du peuple et des grands. Ceci a pour effet de mettre au centre du récit des *Discours* les institutions et la loi:

Afin de satisfaire son désir de ne pas être dominé, le peuple cherche en effet à obtenir une représentation institutionnelle et des lois qui garantissent son statut et sa protection par rapport à l'ambition des grands. Car la loi soumet les grands et limite, voire empêche, leur domination. Elle met les citoyens sur un pied d'égalité (Gaille, 2004, p.56).

Le désir populaire est vu comme fédérateur de liberté, c'est-à-dire capable de mettre en branle un processus législatif concret (Gaille, 2004, p.59). Afin de bien fonctionner, ce processus doit cependant s'entendre comme un jeu d'équilibre. Il faut parvenir à trouver un équilibre à travers le déséquilibre du conflit. Cet équilibre ne s'atteint qu'en considérant les tumultes, en offrant au peuple « un débouché à son ambition », c'est-à-dire par la mise en place de mesures capables de tempérer les humeurs qui habitent la cité: « il est tellement vrai de dire qu'il n'y a pas de réussite politique digne de ce nom sans institutions, que le véritable sujet politique digne d'intérêt, c'est finalement la constitution florentine » (Ménissier, 2002, p.39). La norme de liberté chez Machiavel est donc comprise à partir des dissensions entre les grands et le peuple. Elle est rendue atteignable et viable uniquement par la voie de mesures institutionnelles et législatives. La vie en société, le *vivere civile*, prend forme à travers les factions inhérentes à la société. Machiavel pense la cité de manière à lui donner les atouts nécessaires pour affronter la Fortune. Le désir du peuple et les tumultes sont vus comme des facteurs qui peuvent venir troubler l'ordre établi. Les soulèvements populaires désorganisent la cité. Ils sont des périodes d'instabilité qui rendent la cité vulnérable à la Fortune. Avec les institutions, Machiavel trouve une façon d'organiser, de gérer et de contenir sans étouffer les humeurs antagonistes. Ceci a premièrement pour effet de préserver la liberté du peuple et deuxièmement d'éviter que la cité soit en position de vulnérabilité en prêtant le flanc à la

Fortune. Machiavel trouve un principe d'auto-régulation qui jugule, pour un certain laps de temps, les effets dévastateurs de la Fortune. C'est ainsi qu'à même la politique il travaille l'histoire.

3.2.2 *Citoyenneté et liberté*

Cette conception du *vivere civile* a des répercussions majeures sur la manière dont Machiavel entend la question de la liberté. En élaborant un mode de liberté qui considère la notion d'intérêts, Machiavel s'assure que les aspirations personnelles de chaque individu ne puissent pas venir mettre en péril la liberté, sans pour autant exiger des citoyens de les dénier. En canalisant le conflit par les institutions Machiavel met en place « un terrain d'entente » (Nadeau, 2003, p.339). Il définit un espace au sein duquel la confrontation des différents intérêts peut vivre sans rendre l'entière de la cité vacillante. Les institutions représentent cet espace où les enjeux du général et du particulier s'attisent et parviennent à cohabiter, collaborer et s'entendre. Or, il sait qu'en confiant la vie politique de la cité en partie aux citoyens, il expose celle-ci aux coups de la Fortune. L'originalité de la théorie politique machiavélienne réside ainsi dans la manière dont il dénoue cette tension:

À partir de l'expérience directe de la République du Grand Conseil, et aussi en regard du paradigme constitué par le référent de la République romaine décrite par Tite-Live, Machiavel entreprend d'examiner la question de la « compétence politique » du « peuple », afin de savoir si ce dernier peut être considéré comme sujet politique capable, même lorsque la situation historique est tendue, voire dramatique » (Ménissier, 2006, p.155).

Des auteurs comme J.A Pocock et Hans Baron et Quentin Skinner, ont compris la sensibilité machiavélienne à la compétence du peuple. Ils ont toutefois fait l'erreur de l'insérer en continuité avec la pensée humaniste et aristotélicienne⁷¹. D'abord, Pocock situe Machiavel dans le même sillon que les humanistes civiques: il le lit à partir d'une théorie de la polis centrée sur la vertu des citoyens et la participation de ces derniers à son organisation. Pocock avance que les républiques ont été pensées selon un ordre temporel « humain ». Conséquemment, elles sont victimes de la contingence et pour lutter contre les incertitudes qui en découle, les citoyens doivent être vertueux et toujours orientés vers le bien commun: « La *virtus active*, pour atteindre son plus haut point de développement dans la confrontation avec la Fortune, nécessite la participation la plus complète à la vie de la cité » (Pocock, 1997 p.98). Selon Gaille, l'expression « moment machiavélien » désigne justement ce moment où la pensée de Machiavel et de ses contemporains a été figée autour de l'enjeu du devenir de la république et sur la participation du citoyen à la vie politique comme condition principale de sa survie (Gaille, 2004, p.231). Ensuite, en le faisant l'héritier direct de Leonardo Bruni, Hans Baron a lui aussi tôt fait de situer Machiavel dans cette tradition d'un républicanisme aristotélicien⁷². Comme Bruni et Pétrarque, selon Baron, Machiavel met de l'avant un modèle républicain en raison de la manière dont il valorise l'idéal de vie active et qu'il entend la

⁷¹ En effet, Pocock, en s'inspirant de Baron analyse Machiavel dans une perspective aristotélicienne: « Le moment machiavélien de Pocock [...] travaille ce portrait d'un Machiavel républicain, nourri par la conception aristotélicienne de la citoyenneté » (Gaille, p.126). D'autres auteurs de la tradition républicaine ont également entériné cette interprétation des thèses machiavélienne, notamment Maurizio Viroli dans *Machiavelli* (1998) et Hannah Arendt dans *La crise de la culture* (1961).

⁷² Pour appuyer son propos, et définitivement ranger Machiavel du côté du républicanisme aristotélicien, Hans Baron soutient que le *Prince* ne témoigne pas du « vrai » Machiavel tandis que les *Discours*, correspondent aux « vrai » Machiavel: « C'est cette oeuvre [les *Discours*] qui rendrait compte des convictions véritables de Machiavel, en l'occurrence républicaines, et permettrait à son exégète d'en faire un héritier de Bruni » (Gaille, 2004. p.129).

liberté politique⁷³. Finalement, Quentin Skinner situe à son tour Machiavel au sein de ce républicanisme puisqu'il voit dans la pensée machiavélienne une articulation de l'idéal antique de vertu civique et du concept moderne de liberté individuelle (Gaille, 2004, p.131). En voulant forger un « libéralisme républicain »⁷⁴, Skinner fait la lecture d'un Machiavel où la participation civique est un accomplissement actif et vigilant des devoirs civiques (Gaille, 2004, p.131).

Dans tous les cas, il nous semble que ce « moment machiavélien » a tort de considérer le Secrétaire ainsi. Il y a plusieurs raisons pour refuser de l'inclure dans cette catégorie. D'abord, comme Ménissier le suggère, il est difficile de penser que Machiavel mette en place une république au sens aristotélicien du terme qui repose sur une version forte et contraignante du Bien et des devoirs civiques: « Pocock est contraint à des efforts inouïs pour aligner Machiavel sur une représentation aristotélicienne ou cicéronienne de la vertu politique » (Ménissier, 2002, p.8). Ensuite, selon Gaille, l'erreur principale commise par ces auteurs est de ne pas comprendre l'importance des institutions: « la réflexion machiavélienne sur la république et le principat semble en réalité déterminée en amont par une interrogation que la notion d'*ordine*

⁷³ L'analyse de Baron au sujet de Machiavel évolue à travers les années. Selon Najemy, entre 1955 et 1961, Hans Baron aurait rangé Machiavel dans la même catégorie que Pétrarque et Bruni: « Clearly, Machiavelli emerged as a key figure in Baron's pantheon far later than did Bruni or Petrarch, and until this time he seems to have occupied a significant place in Baron's view of Renaissance humanism or republicanism » (Najemy, 1996, p. 119). Machiavel est très peu analysé dans le livre *The Crisis* de Baron, car à cette époque, malgré quelques « ambiguïtés », il est pris pour acquis que Machiavel est en continuité avec les humanistes comme Bruni. C'est seulement lorsqu'il a besoin de faire passer le modèle des cité-État italiennes vers la modernité que Bruni se penche sur Machiavel (Najemy, 1996, p.122) et qu'il détaille les liens entre Machiavel et les humanistes du XIV^e siècle. Toutefois, en 1988, vers la fin de sa vie, Baron se ravise à propos de Machiavel et convient qu'il est plus moderne qu'apparenté avec la tradition de l'humanisme civique (Najemy, 1996, p.122).

⁷⁴ Voir Skinner, 2009.

permet de saisir. Pour faire face, autant que faire se peut, à la Fortune, il faut, conseille Machiavel, établir une *ordine* durable » (Gaille, 2004, p.233). Finalement, à notre avis il est faux de croire que le Florentin est un auteur qui fait briller l'idéal civique de la *politeia* aristotélicienne parce qu'il n'admet pas les deux préceptes suivants: 1) le primat ontologique du tout sur la partie faisant en sorte que l'individu réalise son être seulement par l'identification de sa volonté aux aspirations de la communauté tout entière et 2) le désir d'union des hommes en vue d'une fin commune, commandé par l'intérêt propre et non par une entité divine et/ou l'amour d'autrui (Nadeau, 2003, p.335). À notre avis, Machiavel ne peut pas correspondre à de tels principes, parce qu'il ne partage pas la même conception de la liberté que ses prédécesseurs.

A priori, plusieurs auteurs ont situé Machiavel dans le sillon de la « liberté des Anciens »⁷⁵, or lorsqu'on s'attarde à sa compréhension du républicanisme, il est aisé de constater qu'il ne partage pas la conception républicaine traditionnelle de liberté: les motifs de l'action d'un individu ne sont pas définis par sa soumission à un idéal, dans ce cas-ci celui de la *vita activa* aristotélicienne, et sa volonté assimilée à une entité « organique » et collective. L'individu machiavélien ne se réalise pas à l'intérieur du cadre de la vertu. Pour qu'une cité soit libre, Machiavel ne conçoit pas que les citoyens doivent se comporter selon une éthique précise et qu'ils aient tous la même compréhension d'un idéal. La liberté machiavélienne est plutôt basée

⁷⁵ Ce concept appartient à Benjamin et il est pensé en opposition à la liberté des modernes. La liberté des Anciens correspond à l'assujettissement complet de l'individu à l'autorité de l'ensemble. L'autorité du corps social s'interpose et gêne la volonté individuelle: « Toutes les actions privées sont soumises à une surveillance sévère. Rien n'est accordé à l'indépendance individuelle, ni sous le rapport des opinions, ni sous celui de l'industrie, ni surtout sous le rapport de la religion. La faculté de choisir son culte, faculté que nous regardons comme l'un de nos droits les plus précieux, aurait paru aux Anciens un crime et un sacrilège » (Constant, S.D).

sur la prémisse que les différentes conceptions et les intérêts divergents doivent cohabiter. C'est pourquoi Machiavel présenterait davantage d'affinités avec la « liberté des modernes »⁷⁶ qu'avec celle des Anciens⁷⁷. Le *vivere civile* machiavélien crée un espace où la domination, l'oppression et l'asservissement sont évités, mais, où en même temps, les désirs et les intérêts des individus peuvent prendre forme dans la mesure où ils n'entravent pas les intérêts communs et la liberté de tous et de la cité. C'est ainsi que sans quitter le registre républicain, mais sans tomber dans un lexique libéral axé sur les libertés individuelles, Machiavel fait une place (principalement institutionnelle) pour l'expression des désirs et des intérêts divergents. Assurer la liberté ainsi permet d'éviter l'accélération du processus inévitable de corruption.

Par l'étude de l'histoire, force est de constater que les Florentins n'agissent pas au nom d'un seul et même idéal. Sans élaborer sa réflexion sous le terme « pluralisme », Machiavel demeure sensible à la différence, aux divergences entre les citoyens, et d'une certaine manière,

⁷⁶ Nous empruntons ici la distinction émise par Benjamin Constant dans son texte « De la liberté des Anciens comparée à celle des Modernes » paru en 1819. La liberté des modernes correspond à l'exercice des « droits individuels ». Contrairement aux Anciens, les modernes acceptent que les individus puissent agir librement dans la sphère privée et n'être soumis qu'aux lois. Ils peuvent agir sans la crainte que la volonté arbitraire d'un seul ou d'un groupe interfère: « c'est pour chacun le droit de dire son opinion, de choisir son industrie, et de l'exercer, de disposer de sa propriété, d'en abuser même; d'aller, de venir sans en obtenir la permission, et sans rendre compte de ses motifs ou de ses démarches ». La liberté des Anciens quant à elle est définie comme « l'assujettissement complet de l'individu à l'autorité de l'ensemble » où « l'autorité du corps social s'interpose et gêne la volonté des individus ». La souveraineté qui prime est celle du corps politique, appelé à délibérer en assemblée (Constant, S.D).

⁷⁷ Cette opposition entre deux types de liberté est également émise par Isaiah Berlin (1906-1997) dans son texte « Deux concepts de liberté » (1958). Son propos n'est pas exactement le même que celui de Constant, mais l'idée selon laquelle il y aurait deux types de liberté, l'une appartenant aux Anciens et l'autre à l'époque de la modernité est soutenue. Toutefois, Berlin parle plutôt de liberté positive (pouvant être associée à la liberté des Anciens) et de liberté négative (pouvant être associée à la liberté des modernes). La liberté positive est celle où il est légitime de contraindre des hommes au nom d'une fin (disons la justice ou la santé publique), qu'eux-mêmes, s'ils avaient été plus éclairés, auraient poursuivie, mais qu'ils ne poursuivent pas parce qu'ils sont « aveugles ». La liberté négative est « l'absence d'entraves » ; elle est cette aire de non-ingérence, dont la grandeur correspond à l'espace de liberté. Suivant cette distinction, Machiavel se situerait davantage du côté de la liberté négative que positive.

à la présence d'intérêt particuliers, d'où sa thèse à propos du conflit. Il est sensible à la diversité des points de vue, des comportements, des passions et des intérêts de ceux qui composent la cité florentine. Conséquemment, il devient théoriquement impossible pour lui de présupposer que les citoyens ont tous les mêmes motifs pour leurs actions; il n'existe pas de valeurs transcendantales assez fortes pour contraindre les citoyens à agir d'une manière uniforme. Pour lui, il est impossible de fonder un État (et d'espérer sa pérennité) en suivant une « vision compréhensive »⁷⁸ du bien et c'est justement parce qu'aucune vision compréhensive n'est présupposée que le républicanisme machiavélien permet et encourage les dissensions qui s'expriment par une forme ou une autre de participation politique (Nadeau, 2003, p.324). Ainsi, le discours historique ne lui permet pas de s'enfermer dans un cadre politique statique, lequel ne peut pas résister à la corrosion du temps et l'oblige à demeurer ouvert aux différentes opinions qui constituent la cité.

Cette manière de penser la participation des citoyens a valu beaucoup de critiques à Machiavel. Selon Strauss, il « abaisse consciemment les critères de l'action sociale et politique » (Duhamel, 2013, p.823) et il rend le bien commun utilitaire: « là où les Anciens voyaient dans la pratique des vertus la finalité de l'existence humaine et de la vie en société, pour les Modernes, la vertu n'est plus qu'un instrument du bien-être des individus » (Duhamel, 2013, p.823). On a vu en lui un auteur amoral qui évacue toutes dimensions éthiques. Ces

⁷⁸ Le terme de « vision compréhensive » est de Rawls et il est développé dans *Libéralisme politique* et *Théorie de la justice*. Aux pages 250 et 251 de *Libéralisme politique*, Rawls explique l'idée selon laquelle le républicanisme classique, contrairement à celui qui était prôné par les humanistes civiques, permet un espace où il n'y a aucune vision compréhensive du bien, c'est-à-dire que la nature essentielle des citoyens n'est pas seulement celle réalisée par une large et intense participation politique. Pour plus de détails, voir Rawls, 1995.

critiques nous semblent injustes. D'une certaine manière, Machiavel instrumentalise la participation, mais il le fait parce qu'il envisage que le seul moyen pour le peuple d'assurer par lui-même sa liberté est d'être au service des institutions: « les bonnes lois et les bonnes institutions doivent être utiles à la liberté publique » (D, I, IV, p.197). Par les institutions, Machiavel ligue les citoyens au sort de leur cité : en étant une « chose publique » les institutions rendent capitale l'interaction constante entre les actions citoyennes et la continuité de l'État. Les institutions, pour perdurer sans se corrompre et devenir à la solde des grands, ont besoin du peuple pour survivre puisque seulement le peuple est capable d'assurer le principe de non-domination essentiel à la liberté. C'est ainsi que sans miser sur les vertus aristotéliennes selon lesquelles la cité est maintenue grâce à une participation citoyenne active et intense, Machiavel met en place, grâce aux institutions, les paramètres au nom desquels les citoyens seront contraints d'agir. Il rend l'implication citoyenne significative et « récompensée », car elle assure toujours la protection de leurs libertés fondamentales et elle permet la création et le maintien d'un espace de non-domination (Nadeau, 2003, p.324). La participation citoyenne machiavélique a donc pour effet d'agir à titre préventif face aux soubresauts de la Fortune puisqu'elle trouve un moyen pour éviter certaines révoltes populaires ; elle fait en sorte que les intérêts collectifs et particuliers puissent se rejoindre dans un espace commun - celui de l'institution - et cohabiter. En ce sens, elle évite, en partie, une forme de vulnérabilité et de corruption car elle donne au peuple le moyen de prendre part à la vie politique, et conséquemment, de s'inscrire dans le cours de l'histoire.

Nous pouvons ainsi conclure que la solution institutionnelle au problème de la liberté dans les républiques, doublée de l'absence d'une vision compréhensive du bien n'a pas pour conséquence de rendre Machiavel insensible à la notion de citoyenneté et de bien commun. Au contraire, en donnant au conflit sa place dans les régimes républicains, Machiavel sort du cadre traditionnel humaniste et aristotélicien et il pense autrement à la manière dont s'effectue la vie en société. Ceci étant fait, pour venir sceller le sort de la question de la liberté, il doit réfléchir au problème de l'histoire en fonction des nouveaux paramètres qu'il a mis en place. Il ne s'agit donc plus pour lui de « simplement » trouver comment organiser la vie collective des républiques et de mettre en place des mécanismes « anti-corruption », il lui faut trouver comment la forme républicaine peut s'additionner aux contingences de l'histoire et demeurer libre dans le cadre institutionnel précédemment présenté.

3.2.3 Adaptabilité des institutions

Tel qu'avancé, le succès à long terme d'une cité repose sur ses dispositifs institutionnels « gardés » et « alimentés » par les citoyens. Or, ce n'est pas tout de prescrire l'usage d'institutions pour combattre la Fortune. Si on veut qu'elles soient réellement efficaces, il faut qu'elles remplissent deux critères: être adaptées aux citoyens et être modelées en fonction du contexte dans lequel elles évoluent. Elles doivent être à la fois contingentes, c'est-à-dire formées à même les circonstances, et particulières.

Premièrement, l'exigence de la particularité repose sur la prémisse machiavélienne selon laquelle chez les hommes d'un même territoire, il y a une nature commune qui est visible par des habitudes et des manières de faire qui ont traversé l'histoire: « Les hommes qui naissent dans un même pays conservent toujours une même nature » (D, III, XLIII, p.455). À travers le temps, dans un territoire donné, dans une cité donnée, il se développe des moeurs (*costumi*⁷⁹): les individus développent des comportements spécifiques à leur cité, à leur territoire et à leur histoire. Cette idée est démontrée au livre I des *Discours* lorsqu'il est établi qu'« un peuple accoutumé à vivre sous l'autorité d'un prince conserve difficilement sa liberté, si par hasard il devient libre » (D, I, XVIII, p. 226) ou que « dans une cité corrompue il est difficile d'organiser ou de maintenir un régime libre » (D, I, XVIII, p. 226). Autrement dit, une cité revient facilement à ses « habitudes du passé ». Bien qu'il puisse avoir eu d'autres manières de faire les choses, un peuple revient facilement à celles du passé, à celles qui ont été établies au tout début. Dans l'histoire, il y a une infinité d'exemples qui le démontrent et selon Machiavel ils reposent tous sur l'axiome suivant : « habitués qu'ils sont à vivre d'une certaine manière, les hommes ne veulent pas en changer » (D, I, XVIII, p.229). Il exprime cette idée grâce à l'analogie où le peuple est comme une bête, qui bien que féroce et sauvage par nature, a été constamment maintenue en prison et en servitude et qui, lorsqu'elle est lâchée par hasard dans la campagne, n'étant pas habituée à trouver sa pâture et un refuge, elle devient la proie du premier qui cherche à l'enchaîner à nouveau (D, I, XVI, p.223). C'est ce qui arrive aux

⁷⁹ Le terme de *costumi* pourrait se traduire par celui de coutumes. Néanmoins nous choisissons d'employer celui de moeurs, car il est plus complet et correspond davantage à l'idée de Machiavel. Les coutumes renvoient à des habitudes du passé, d'une personne ou d'une collectivité. L'idée des moeurs est plus juste puisqu'elle renvoie à la fois à la notion d'habitudes passées et présentes, d'une personne et d'une collectivité, mais aussi, les moeurs ont une dimension morale et elles ouvrent la porte à la possibilité d'être modifiées par l'usage. Les moeurs sont à la fois fixes et changeantes, comme le laisse sous-entendre Machiavel au livre III des *Discours*.

Romains après l'expulsion des Tarquins et à la ville de Thèbes qui grâce à Épaminondas, conserve sa forme républicaine tant qu'il vit, mais qui à sa mort, retombe dans le désordre (D, I XVII, p. 226). Ce principe est également vrai pour la situation inverse, c'est-à-dire que la liberté pour une république est une aspiration et une disposition qui ne s'oublie pas: « Mais les républiques ont plus de vie, plus de haine, plus de désir de vengeance; la mémoire de leur ancienne liberté ne les laisse ni ne peut les laisser en paix » (D, I, VI, p.121). En effet, autant les anciens régimes corrompus peuvent rapidement retourner à leur forme initiale désordonnée, autant les républiques ont en elles-mêmes les qualités pour retrouver ou maintenir leur liberté.

Conséquemment, pour qu'une cité puisse se maintenir dans un état de non-corrupcion à long terme, et donc pour pouvoir créer des « lois favorables à la liberté » (D, I, IV), il ne suffit pas seulement d'avoir des institutions capables d'entériner les tumultes et la désunion entre les grands et le peuple. Il faut aussi, indique Machiavel, que les individus qui composent la cité aient intégré ces manières de faire. Les histoires de Spurius Cassius et de Manlius Capitolinus servent justement à démontrer leur portée et leur importance. Spurius voulait plus d'autorité et pour se fait élire, il offrit au peuple de l'argent provenant de la vente du blé importé de Sicile. Le peuple s'aperçut qu'il l'achetait, alors il refusa (D, III, VIII, p. 395) et le fit condamner. Manlius, pour sa part, se mit à susciter les troubles en tentant de brouiller les relations entre le sénat et les tribuns de la plèbe. Personne n'était dupe et tout le monde s'entendit pour le condamner (D, III, VIII, p. 396): « L'amour de la patrie fut plus fort chez eux [le peuple] qu'aucune autre considération. Ils donnèrent bien plus d'importance au danger présent qu'à

ses mérites passés » (D, III, VIII, p.396). Dans ces deux cas, ces hommes essayèrent de s'arroger davantage de pouvoir en manipulant à la fois les nobles et le peuple. Or, en raison des excellentes institutions romaines incarnées par des citoyens aux « moeurs pures » (D, III, VIII, p.396), ils échouèrent. De ces récits, Machiavel tire la conclusion selon laquelle une république capable de se maintenir dans une situation de non-corrupcion à long terme est celle où les moeurs de tous les citoyens sont affûtées et disposées pour la liberté, c'est-à-dire qu'ils parviennent à intercepter tout comportement frauduleux et contraire à la liberté: « un mauvais citoyen ne peut mal agir dans une république qui n'est pas corrompue » (D, III, VIII, p.395). Plus précisément, ces exemples démontrent que la réflexion machiavélienne va au-delà de la loi et des strictes mesures institutionnelles: « Machiavel établit une hiérarchie sans ambiguïté entre l'ordre institutionnel et les « moeurs » [*costumi*], au profit de ces dernières » (Gaille, 2004, p.125). Machiavel comprend que les moeurs assurent une résistance et une constance, car d'une part, elles sont comme « une seconde nature » (Gaille, 2004, p.125) c'est-à-dire qu'elles sont des habitudes et des réflexes et, d'autre part, elles représentent l'internalisation des normes de la vie en société. Leur prise en compte et leur compréhension sont nécessaires, car elles sont à la fois un témoignage de l'histoire, mais surtout quelque chose de difficile, voire impossible, à contrer.

Pour qu'une république puisse demeurer libre, il doit donc y avoir une réciprocité entre les moeurs, les lois et les institutions: « de même que les bonnes moeurs ont besoin de lois pour se maintenir, de même les lois ont besoin de bonnes moeurs pour être observées » (D, I, XVIII, p. 227). Pour perdurer dans le temps, il faut qu'il y ait une concordance entre ces trois éléments

qui s'influencent et interagissent constamment entre eux. Dans une république, il faut des institutions capables d'entretenir cette disposition naturelle des citoyens pour la liberté et cette disposition pour la liberté doit elle aussi travailler dans le sens des institutions. Les lois seront donc favorables à la liberté tant que les mœurs seront orientées vers le *vivere civile*. Conséquemment, la considération des mœurs a pour effet de garantir le particularisme des institutions.

Deuxièmement, selon Machiavel, pour combattre la Fortune la solution réside, encore une fois, en une adaptation constante aux circonstances: « j'ai souvent constaté que la cause de la bonne ou de la mauvaise Fortune consiste à adapter son comportement aux circonstances » (D, III, IX, p.397). D'une certaine manière, nous en revenons, à la prescription de s'adapter à la « qualité des temps » fournie dans le *Prince*, stipulant que « ceux qui, par mauvais choix ou par inclination naturelle, sont en discordance avec leur temps vivent le plus souvent dans le malheur, et leurs actions échouent. Il arrive le contraire à ceux qui sont en accord avec leur temps » (D, III, VIII, p.396). Les institutions, pour Machiavel sont dans une situation analogue à un prince au pouvoir, soumis lui aussi à l'impératif de la contingence. Elles doivent pouvoir varier selon la Fortune puisque, le cas échéant, elles feront en sorte que la cité va courir à sa perte: « Il en résulte que la Fortune d'un homme change fortement, parce qu'elle change selon les circonstances et qu'il ne change pas ses procédés. Il en résulte aussi la ruine des cités, parce que les institutions des républiques ne changent pas avec les circonstances » (D, III, IX, p.398). Dans cette perspective, ce qui clôt les *Discours* vient confirmer cette avenue: en raison des variations de la Fortune, pour rester libre, une république doit prendre constamment de

nouvelles mesures et toujours changer selon les circonstances (D, III, XLIX, p.460). La mobilité et la souplesse des normes institutionnelles romaines étaient un atout: « Il fallait donc, pour que Rome conservât sa liberté dans sa corruption, qu'elle fit de nouvelles institutions, comme elle avait fait de nouvelles lois au cours de son existence » (DI, XVIII, p. 228). La longue durée de Rome et de son empire se voit comprise justement parce que cette république a réussi à faire des réajustements institutionnels et qu'elle a été à même d'inventer de nouvelles institutions et normes lorsqu'il le fallait. Machiavel indique donc ce à quoi correspond la *virtù* pour une république: des institutions capables de faire en sorte que les moeurs aident à résister à la Fortune en correspondant à ces institutions qui elles, doivent toujours être en relation avec ces moeurs qui dans une république, sont naturellement orientées vers la liberté. Ainsi, pour que la solution institutionnelle machiavélienne soit efficiente, il faut non seulement que les institutions s'adaptent au changement, c'est-à-dire qu'elles soient en relation avec le contexte dans lequel elles évoluent, mais il faut aussi qu'elles correspondent aux habitudes passées et présentes particulières des membres de la cité, incarnées notamment par les moeurs. Seule la mise en place de cette solution permet d'éviter la corruption et d'assurer la liberté des citoyens. La forme des institutions doit toujours s'adapter à la « matière » (D, I, XVIII, p.228) entendue comme les moeurs d'un peuple.

3.3 De la corruption

Comme il a été avancé, l'analyse de la liberté et de l'histoire chez Machiavel est intrinsèquement liée au problème de la corruption⁸⁰. La *virtù* est à la fois un baume et un remède à la corruption: elle a pour fonction de prévenir le mal ou du moins, elle permet de l'éviter. En ce sens, elle donne à l'homme les moyens d'agir contre la Fortune. Par le biais du concept de *virtù* machiavélienne, on peut constater que l'histoire n'a pas pour effet « d'écraser [...] l'inventivité du geste humain » (Ménissier, 2001a, p.162). Autrement dit, malgré la Fortune, l'action humaine est toujours possible - et même nécessaire - si on reste conscient du contexte dans lequel on s'inscrit. Ce travail est perpétuel même s'il ne garantit jamais que l'homme parvienne à déterminer la politique de manière ultime (Ménissier, 2001a, p.162). La politique chez Machiavel renvoie donc à un rapport entre la décision humaine et les outils dont l'homme dispose pour gérer ce qui le rend vulnérable, soit les troubles que les hommes engendrent par eux-mêmes (tumultes) et les troubles dans l'histoire (les tumultes dus à l'historicité): « Le projet de construction de la cité dans le temps historique se heurte à une matière rebelle, la Fortune, car les événements qui la compose semblent toujours y surgir sans ordre et sans rationalité (Ménissier, 2010, p. 112). Dans sa conférence *La vocation de politique*, Max Weber (1840-1920), se demande quel homme il faut être pour introduire ses doigts dans les rayons de la roue de l'histoire. Comme Machiavel, il note que l'action politique entretient difficilement une relation de causalité parfaite entre l'intention ou la cause

⁸⁰ Voir introduction.

et le résultat de celle-ci⁸¹. Or, Weber répond à cette question par l'éthique de la responsabilité entendue comme « le fait d'avoir appris à regarder en face, sans ménagement, les réalités de la vie, et la capacité à supporter des réalités et à les affronter sur le plan intérieur » (Weber, 2003). Il nous semble que l'intuition machiavélienne se décline pareillement, à l'exception du fait qu'au lieu de parler d'« éthique de la responsabilité », Machiavel parle de *virtù*. Weber exige de l'homme politique un courage face à l'histoire tandis que pour Machiavel, il s'agit, par toute sorte de moyens, particulièrement celui de la création d'institutions, d'être vertueux.

En général, la question de la Fortune dépasse celle des républiques: dans le corpus machiavélien, elle est discutée dans le cadre d'autres régimes, notamment celui des monarchies. À notre avis, Machiavel ne cherche pas à répondre à la question du meilleur régime possible. Il ne présente pas non plus une pensée qui fait système (Gaille, 2004, p.14). Il ne cherche pas non plus à faire une typologie des différents régimes libres et à dire comment, selon la nature du régime, il faut agir afin de contrer la Fortune. En fait, à l'inverse, dans son étude de l'histoire, il démontre les nombreuses formes que peuvent prendre à la fois la Fortune et la liberté en politique. La solution qu'il trouve s'adresse donc à l'ensemble des régimes, mais toujours entendus selon leurs spécificités: « Sur ce point, Machiavel rencontre de nouveau l'art médical : dans son oeuvre comme dans le corpus hippocratique, il y a une même conviction de la diversité du réel » (Gaille, 2004, p.126). L'histoire le démontre, il existe toutes sortes de circonstances, d'événements, de peuples, de lieux et de conjectures. Le monde

⁸¹ « c'est une donnée fondamentale de toute histoire, que le résultat ultime de l'action politique entretient souvent, voire quasi toujours, un rapport tout à fait inadéquat, souvent quasiment paradoxal avec son sens originel. » (Weber, 2003, p.185)

évolue, les choses changent, et pour défier la Fortune et enrayer la corruption, il ne sert à rien d'agir selon une grille précise: « La maladie se manifeste de manière spécifique en chacun; aussi faut-il diagnostiquer dans l'ordre du particulier » (Gaille, 2004, p.132). Il faut donc simplement savoir varier les méthodes utilisées et toujours les penser en fonction de leur contexte. Il s'agit de toujours entrevoir la politique selon la particularité de chaque situation et ne jamais oublier la « diversité du réel » (Gaille, 2004).

N'empêche, la question de la Fortune en fonction de la liberté l'habite davantage en regard des républiques: d'une part, en raison de son lien particulier avec la ville de Florence et d'autre part, parce qu'il saisit avec acuité l'enjeu de la liberté et comprend la vulnérabilité des républiques. En effet, en évaluant constamment la possibilité pour Florence de demeurer libre, Machiavel en arrive à la conclusion que pour cette ville, seule l'adaptation aux circonstances sous forme institutionnelle est le meilleur remède à la corruption, mais aussi qu'il s'agit, *ceteris paribus* d'un des remèdes les plus puissants au problème de la corruption: « Il en découle qu'une république a une existence plus longue et jouit plus longtemps d'une Fortune propice qu'une monarchie. Elle peut, en effet, s'adapter plus aisément à la diversité des circonstances, du fait de la diversité de ses citoyens, que ne le peut un prince » (D, III, IX, p. 398). Une république est donc davantage outillée pour faire face à une diversité de situations. Contrairement aux lois, les institutions se détériorent plus lentement, elles se changent plus

difficilement et la portée de leur action dépasse aussi un seul homme (D, I, XVIII, p.227)⁸². Elles ont pour caractéristique de survivre davantage à l'action corruptrice du temps: « les institutions et les lois créées au début d'une république, lorsque les hommes étaient bons, ne conviennent plus quand ils sont devenus méchants » (D, I, XVIII, p.227).

Or, bien que les institutions peuvent servir à redresser les citoyens et que leur portée dépasse les hommes et les lois, Machiavel conçoit très bien qu'elles ne sont pas complètement imperméables à la corruption: « Les institutions et les lois créées au début d'une république, lorsque les hommes étaient bons, ne conviennent plus quand ils sont devenus méchants » (D, I, XVIII). La corruption, à la fois des hommes et des institutions, provoque la détérioration de la cité et elle occasionne le passage d'un état « en santé » à un état « malade ». La corruption prend se décline donc à deux niveaux distincts: celui plus général du cycle des régimes⁸³ et celui qui concerne les hommes et leur cité. Bien qu'il existe des manières de la contenir, force est de constater que la corruption parvient toujours à bouleverser le fonctionnement des institutions⁸⁴.

⁸²Selon Machiavel, « si les lois varient dans une cité en fonction des événements, les institutions ne varient jamais ou rarement » (D, I, XVIII, p.227). C'est pourquoi, en elles, il se trouve la solution à la corruption et au maintien de la liberté. Leur durée de vie est plus longue que celle d'un seul individu, elles permettent d'instaurer à plus long terme de bonnes habitudes: « La cause en est qu'un homme ne peut vivre assez pour que le temps puisse donner de bonnes habitudes à une cité qui en a depuis longtemps de mauvaises » (D, I, XVII, p.227).

⁸³ Nous considérons que Machiavel confère aux cycles de l'histoire une perspective « méta », c'est-à-dire que la succession des régimes de l'histoire ne se manifeste pas d'une manière tangible et ne permet pas de fournir un compte-rendu de la réalité à échelle humaine : « Machiavel [...] distingue tout de suite le discours général, théorique, philosophique sur la cyclicité de l'histoire de la question spécifiquement politique des cités et de leurs vicissitudes » (Garin, 2006, p.33).

⁸⁴ L'histoire de la nomination des magistrats et de la manière dont on faisait les lois à Rome, expliquée au chapitre XVIII du livre I démontre très bien l'idée selon laquelle la corruption bouleverse toujours le fonctionnement des institutions républicaines.

Néanmoins, à partir du moment où la corruption a gagné une république dans son ensemble, et qu'il y a discordance entre la forme (les institutions) et la matière (les moeurs), il existe deux solutions pour l'endiguer: (1) ramener la République à ses origines⁸⁵, et (2) espérer qu'un homme sage ait décelé de loin et à leur naissance les défauts et puisse les changer progressivement sans que tout le monde s'en rende compte (D, I, XVIII, p.229). Dans les deux cas, Machiavel mentionne que ce sont des moyens extraordinaires qui doivent être mis en forme par un homme sage et vertueux. Malheureusement, selon le Florentin, un tel homme apparaît très rarement dans une cité. Et même si un tel homme existe, il s'avère très difficile, voire impossible, de persuader les autres hommes que ses actions, et ce qu'il propose de faire « redressera » la cité (D, I, XVIII, p.229). Devant cette ambivalence machiavélienne face au pouvoir de l'homme sage et vertueux et à l'efficacité de moyens extraordinaires, on touche au second registre de corruption, c'est-à-dire celui qui concerne les choses en général, qui s'effectue dans le temps long de l'histoire et qui fait en sorte que l'action humaine puisse devenir inutile: « Il est très vrai que toutes les choses de ce monde ont un terme à leur existence » (D, III, I, p.370). En effet, puisque les choses humaines sont vouées à s'altérer et à se détériorer, la lutte machiavélienne à la corruption a une limite. L'action institutionnelle vise toujours les hommes, et jamais la cité en tant qu'organisme corruptible. La corruption dans les *Discours* est toujours envisagée sous l'angle d'une intervention possible et cette intervention

⁸⁵ Le livre III des *Discours* s'attarde particulièrement à la question de la corruption et de l'altération des choses. Machiavel annonce dès le chapitre I l'idée selon laquelle la corruption peut être contrée en ramenant les choses, notamment la république, à leur forme originelle: « La façon de les rénover [les choses] consiste, comme on l'a dit, à les ramener à leurs origines. Car il faut que les origines des religions, des républiques et des monarchies aient en elles-mêmes quelque vertu, grâce à laquelle elles puissent retrouver leur réputation initiale et leur premier développement. Comme avec le temps, cette vertu se corrompt, si rien n'intervient qui la ramène aux sources, elle tue nécessairement ce corps » (D, III, I, p.370).

ne peut avoir pour objet que les membres de la cité et non la cité comme telle (Gaille, 2007, p. 108). Il nous semble donc que la lutte à la corruption a pour frontière la forme plus générale de corruption qui se manifeste par l'affaiblissement, dans le temps long de l'histoire, de la *virtù* des citoyens et de la cyclicité des régimes.

Cette manière de concevoir la corruption se comprend davantage avec l'analogie machiavélienne de la maladie. Tel que mentionné, la corruption prend la même forme que la maladie dans le corps humain. Comme une maladie, elle occasionne des désordres et des maux, auxquels on peut apporter les soins nécessaires. Toutefois, selon Machiavel, comme pour un malade, si le mal n'est pas soigné à temps, il progresse et devient encore plus difficile à guérir: «le mal à son début est facile à soigner et difficile à diagnostiquer, mais, avec le passage du temps, s'il n'a pas été d'abord diagnostiqué et traité, il devient facile à diagnostiquer et difficile à traiter » (P, III, p.115). Connaître l'histoire et toujours considérer que la politique se fait dans l'histoire et que quotidiennement, il faut prendre des mesures pour se prémunir contre les contingences, correspond à la meilleure manière pour une cité d'être en santé. Et si, par malchance elle tombe malade, il existe certains remèdes, comme l'adaptation aux changements. Or, Machiavel sait que les cités, comme le corps humain, ont une fin impossible à éviter. C'est pourquoi, la lutte contre la corruption a une limite et que la Fortune, bien qu'on puisse y résister par toutes sortes de moyens, pourra toujours sévir.

Aux confins de son analyse de la liberté républicaine, Machiavel touche aux limites du pouvoir de l'action humaine. En effet, comme pour les Anciens et les humanistes,

l'historiographie machiavélienne entrevoit le geste politique comme un puissant moyen d'intervention pour l'homme. Il pose la nécessité d'une république libre comme quelque chose de possible à instituer. Toutefois, ce qu'il faut comprendre c'est que les contours et la forme de cette liberté sont ceux de l'homme, et non celle d'une instance supérieure. La connaissance, la compréhension de l'histoire et l'adaptation constante et renouvelée aux circonstances sont ce qui rend possible la liberté. Or, ces solutions, en elles-mêmes, ne pourront jamais outrepasser l'échelle humaine: il est possible de ralentir et de déjouer le processus de corruption, il est possible d'aspirer à conserver sa liberté et de prendre les moyens pour le faire, mais il est impossible de pouvoir maintenir une telle situation dans le temps long de l'histoire. Contre les fluctuations de la *virtù*, la présence du mal et l'action corruptrice du temps, l'homme est en partie démuné. Son pouvoir est à la mesure de son échelle: il peut instaurer des institutions qui vont lui survivre, mais celui qui voudra aller au-delà cette limite se verra très déçu. Contre le processus de dégénérescence naturel des cités, l'homme ne peut rien. L'analyse de l'histoire et de la liberté permet à Machiavel de prendre conscience du rôle de l'individu dans l'histoire, mais aussi, elle lui pointe les limites de celui-ci ou pour le dire autrement, elle circonscrit la sphère dans laquelle il peut agir. Ceci a pour effet de renforcer la thèse du particularisme: c'est justement en agissant selon l'histoire et en considérant la politique comme ayant lieu dans celle-ci que l'homme parvient à défier la Fortune. Une action et un choix ont de la valeur si et seulement s'ils sont inscrits dans le contexte pour lequel ils ont été élaborés, qu'ils s'effectuent en fonction de conjectures propres à ce même contexte, et qu'ils correspondent aussi à l'histoire de ce même contexte (Gaille, 2007, p.107). Cette posture est corroborée par son épistémologie du conseil politique. La vérité effective des choses permet de comprendre et

d'analyser, le plus justement possible la situation pour laquelle il faudra agir. La confluence des doctrines de la vérité effective, et la nécessité de faire des institutions adaptées à leur contexte et aux citoyens font de Machiavel, au sujet de la liberté, un penseur de l'immanence: il appartient à l'homme de façonner son monde, et celui-ci doit le faire à sa mesure et selon son échelle, s'il veut pouvoir conserver sa liberté.

Conclusion

L'objectif de ce mémoire était de comprendre comment Machiavel rend possible la liberté politique dans un monde constamment soumis au changement et aux effets de la Fortune. Il s'agit de trouver comment il parvient à assurer la pérennité des régimes républicains et la liberté des citoyens. Pour ce faire, nous avons vérifié l'hypothèse selon laquelle c'est dans son rapport à l'histoire que Machiavel trouve la meilleure façon d'affronter la Fortune et de gérer ses impondérables.

Afin de bien comprendre la question de l'histoire chez Machiavel, il a fallu étudier la manière dont les Anciens et les humanistes perçoivent et conçoivent l'histoire. En reprenant la thèse de Struever, il a été observé que l'émergence de la pensée historique a pris forme à travers le discours des sophistes: ceux-ci étant concernés davantage par des considérations pratiques et politiques, ils ont mis en forme un discours anthropocentriste par lequel l'homme en est venu à se situer par rapport aux enjeux de son époque. Cette conscience historique est reprise par des auteurs comme Tite-Live et Cicéron qui, en étant à la fois historiens et politiciens, ont joint l'histoire aux questions politiques relatives à la cité. Il a par la suite pu être établi qu'en centrant leurs récits historiques sur leur propre cité, le registre historiographique des Anciens a été pensé en fonction d'un point de vue séculier qui témoigne des capacités d'agir de l'homme.

Les humanistes se sont inscrits en continuité avec les auteurs gréco-romains. Il a été avancé que leur historiographie se situe uniquement dans un cadre politique qu'ils cristallisent autour de la vertu et de la *vita activa*. La définition humaniste de la vie politique est à trouver dans la notion de bien commun, supportée par une conception forte de la vertu: sans ces deux éléments, il est impossible de voir une cité unie se perpétuer et s'agrandir. Cet engagement pour la promotion de la vertu et de la participation des citoyens dans les affaires de la cité met de l'avant une caractéristique essentielle de l'historiographie humaniste: il y a une dimension patriotique et utile à ce qu'ils écrivent. Comme les auteurs gréco-romains, les humanistes réalisent que l'homme peut espérer s'opposer à la Fortune principalement à travers la politique. Ils joignent cependant cette intuition à un cadre moral particulier (celui de la vertu) et aux revendications politiques de leur cité.

Ensuite, nous avons examiné comment Machiavel se positionne par rapport à l'humanisme. Pour comprendre son rapport à l'historiographie humaniste, il a fallu passer par sa conception de la politique. Nous avons détaillé l'hypothèse selon laquelle la crainte des revers de la Fortune dicte le cadre politique machiavélien. Il a été soutenu que pour Machiavel la vertu humaniste est jugée comme étant politiquement inefficace: le réel est trop changeant, trop diversifié, et le peuple est incapable de faire la distinction entre le paraître et le réel. La vertu ne vaut donc pas la peine d'être réellement cultivée. Ce rejet de la vertu traditionnellement admise par les humanistes s'opère au profit d'une nouvelle définition de la prudence. En ce sens, la prudence machiavélienne répond directement au problème de la Fortune car elle consiste en la connaissance de futurs contingents et à l'élaboration de règles de conduite

toujours en fonction des « temps et de l'ordre des choses » (Lazzeri, 1996, p. 115). Cette nouvelle version de la prudence nous a permis de saisir comment Machiavel pense la politique, c'est-à-dire toujours en fonction des variations qui se produisent dans l'histoire. Cette manière de faire et de penser la politique exige une large connaissance et une compréhension fine de l'histoire.

Finalement, au chapitre III, nous avons voulu expliquer comment se détaille la nécessité de faire de la politique selon l'histoire. Nous avons soutenu que par le concept de vérité effective, l'histoire est vue comme constitutive de la politique. La vérité effective se décline en trois moments: elle est (1) connaissance du passé, (2) rationalisation et précision du point de vue à adopter sur la politique, et, (3) obligation à penser en fonction d'un raisonnement causal à la fois rétrospectif et prospectif. Il a été avancé que la vérité effective n'est pas seulement un concept théorique: comme pour l'ensemble de sa pensée, Machiavel s'applique à faire le pont entre la théorie et la pratique, entre l'expérience et la manière dont celle-ci peut être analysée. Nous avons expliqué qu'agir en fonction de la vérité effective correspond à l'élaboration d'une *virtù* institutionnelle, dont le but est de garantir la liberté des citoyens. Suivant Marie Gaille, nous avons entrevu la république machiavélienne comme celle où le conflit doit avoir un endroit où exister. Cet endroit n'est nul autre que les institutions qui permettent le conflit et qui, par là, deviennent un mécanisme pour le maintien de la liberté.

Par la suite, la manière dont Machiavel pense la liberté a pu se déployer. En étudiant la conception de la citoyenneté machiavélienne, nous en sommes arrivés à la conclusion selon

laquelle il ne pense pas ces deux notions (liberté et citoyenneté) comme le reste de la tradition républicaine classique. Pour Machiavel, ce qui assure la liberté est le fait que les institutions sont échafaudées à même le peuple auquel elles s'adressent. Les « bonnes » institutions sont celles qui sont capables de prendre en considération l'histoire et les habitudes d'un peuple. Pour faire face à la Fortune, les institutions doivent aussi avoir l'atout essentiel qui est celui de varier au gré des changements. C'est dans l'équilibre entre ces deux caractéristiques, soit la considération de la force d'inertie des moeurs et la capacité des institutions à varier pour gérer les impondérables de la Fortune, que se situe le remède à la corruption.

Ainsi, à terme, il nous est donc apparu que l'histoire est constitutive de la politique c'est-à-dire que la politique est le lieu de l'histoire, mais aussi que l'histoire prend place dans la politique. En mettant ce principe au coeur de ses réflexions, Machiavel fournit une théorie qui fait un va-et-vient constant entre l'Antiquité, le passé récent de sa cité et le temps présent. Il nous oblige à comprendre que l'expérience est ce à partir de quoi il faut travailler et comprendre la politique. Or, cette méthodologie est confrontée à la constatation douloureuse du changement et de l'altération constante des choses. Par conséquent, il semble que la seule et unique manière de saisir ce monde en perpétuel changement est de prendre acte de la diversité de son réel en s'attardant à la particularité de chaque chose. Une telle posture permet ainsi de limiter les dommages causés par la corruption, car elle oblige l'homme à agir et à poser des gestes cohérents avec le contexte. Si la République de Florence avait été dirigée selon ces principes,

elle aurait cessé d'être constamment victime de la Fortune et conséquemment, elle aurait été libre.

Nous avons expliqué que l'histoire se trouve à être une condition *sine qua non* pour saisir pleinement la réalité. Faire usage de l'histoire pourrait d'emblée être associé à un regard large, désincarné qui n'offre justement pas la possibilité de bien saisir le réel. Cependant, Machiavel en arrive à la conclusion inverse. L'histoire oblige l'analyste à situer, dans le temps et dans l'espace, ce qu'il étudie. Cette obligation vient automatiquement défaire la critique d'un point de vue trop général, car elle nécessite de devoir s'attarder aux détails, c'est-à-dire aux individus, à leur réalité particulière et au contexte dans lequel ils évoluent. En fait, selon Machiavel, c'est seulement en répondant à cette exigence qu'il sera possible d'arriver à bien comprendre le réel, aussi divers soit-il.

À notre avis, la précédente étude sur Machiavel nous laisse sur le constat selon lequel, pour bien comprendre la réalité, que celle-ci soit politique ou non, il faut adopter une perspective historique. Nous avons tenté, au meilleur de nos capacités, de cerner qu'est-ce qu'implique l'usage d'une perspective historique machiavélienne. Néanmoins, cette réflexion ouvre à des réflexions et des questionnements épistémologiques plus profonds. Car, la manière de faire et de comprendre la politique chez Machiavel contient des vues et des *a priori* sur le réel. Dans le cadre d'une continuité sur la question de l'histoire chez Machiavel, il pourrait être intéressant de tenter de cerner sa compréhension de la réalité. En établissant quelque chose comme la « diversité du réel », Machiavel pense-t-il qu'il est possible de comprendre la réalité

dans son intégralité, c'est-à-dire d'une manière empirique et scientifique ? Autrement dit, nous pourrions chercher à savoir si par l'histoire, Machiavel prétend et émet une théorie qui se targue de saisir la réalité « complètement ». À l'inverse, nous pourrions essayer de voir si justement, l'histoire n'induit pas un biais constructiviste dans sa théorie politique. La pluralité des discours utilisés par Machiavel, l'injonction à utiliser différents points de vue, l'usage constant du récit historique d'autres auteurs, l'absence d'une « recette » pour la manière dont il est possible de faire de la politique, ne laissent-ils pas croire que la réalité ne peut jamais être saisie dans son entièreté et que l'idée que l'on s'en fait n'est que celle de sa propre construction effectuée par le sujet ? Ceux-ci ne laissent-ils pas, également, présumer que faire de la politique et étudier l'homme confine toujours celui qui s'y adonne dans sa subjectivité ?

En effet, notre réflexion, en faisant valoir le rôle de l'histoire chez Machiavel, ouvre plus généralement la porte à un questionnement sur l'apport de l'histoire dans la pratique et l'étude des sciences sociales. L'étude historique de phénomènes sociaux peut-elle satisfaire des critères de scientificité ? En accordant une valeur normative à l'histoire, parvient-on à mieux saisir le réel et à étudier des phénomènes sociaux dans toute leur complexité ? L'étude que nous avons fait pourrait permettre de mener une recherche comparative entre Machiavel et des autres de la tradition en philosophie politique, c'est-à-dire, analyser comment, par exemple un auteur comme Tocqueville ou Weber fait usage de l'histoire. Mais surtout, elle permet d'entamer une recherche plus large sur la validité de l'histoire dans l'étude des sciences sociales : l'usage de l'histoire peut-elle être une méthode valide et applicable dans des contextes d'études en sciences sociales contemporaines ? Sortie de son contexte initial, soit

celui de la politique florentine du XV^e siècle, quelle est la valeur de l'intuition machiavélienne? Sur la base de ce questionnement, il serait intéressant d'analyser quel rôle il est actuellement octroyé à l'histoire en sciences sociales, mais aussi de voir dans quelle mesure la pensée de Machiavel a pu se rendre jusqu'à nous.

Bibliographie

- BAILLARGEON, Normand (2014). *Une histoire philosophique de la pédagogie*, Montréal : Les éditions Poètes de Brousse, 219 p.
- BARON, Hans (1967). *The crisis of the early Italian Renaissance; civic humanism and republican liberty in an age of classicism and tyranny*. New-York : Princeton University Press.
- BARON, Hans (1998). *In search of civic humanism : essays on the transition from medieval to modern thought*, Princeton : Princeton University Press.
- BEC, Christian (1996). « Préface » dans *Machiavel : œuvres*. Paris : Éditions Robert Laffont, 1385 p.
- BOUCHERON, Patrick (2013). *Conjurer la peur*, Paris : Points, 282 p.
- BRUNI, Leonardo (2009). « Éloge de Florence », *Raisons politiques*, n°36, pp.131-149
- BRUNI, Leonardo (2009). « Oraison funèbre de Nanni Strozzi », *Raisons politiques*, n°36, pp. 65-75.
- BURCKHARDT, Jacob (1958). *La civilisation de la Renaissance en Italie*. Paris : Le livre de poche.
- CICÉRON. *Traité des devoirs*. Paris: Milles et unes nuits, 232 p.
- CONSTANT, Benjamin [S.D]. « De la liberté des Anciens comparée à celle des Modernes », *Les classiques des sciences sociales* [en ligne], consulté le 10 juin 2016. URL : [http://classiques.uqac.ca/classiques/constant_benjamin/constant_benjamin.html].
- DAMIEN, Robert (2001). « Chapitre XXIII du Prince : Machiavel et le miroir brisé du conseil » dans ZARKA, Yves Charles et *al.*, *Machiavel*. Paris : Presses Universitaires de France, pp. 168-208.
- DESAN, Philippe (1987). *Naissance de la méthode : Machiavel, La Ramée, Bodin, Montaigne, Descartes*, Paris : Nizet, 180 p.
- DUHAMEL, Jérémie (2013). « Machiavel et la vertu intellectuelle de prudence : étude du chapitre XXV du Prince », *Revue canadienne de science politique*, pp. 821-840.
- DUHAMEL, Jérémie (2015). « Il était une fois la vertu : généalogie de la représentation sacrificielle de la moralité civique », *Les ateliers de l'éthique*, vol. 10, n°1, pp. 37-57.

- DUPRÉ, Louis (1993). « The Common Good and the Open Society », *The Review of Politics*, vol. 55, n°4, pp. 687-712.
- GAILLE, Marie (2001). « Machiavel au prisme du « moment machiavélien » », dans SFEZ, Gérald et Michel Senellart, *L'enjeu Machiavel*, Paris : Presses Universitaires de France, pp. 229-239.
- GAILLE, Marie (2004). *Conflit civil et liberté : la politique machiavélienne entre histoire et médecine*. Paris : Honoré Champion, 239 p.
- GAILLE, Marie (2007). *Machiavel et la tradition philosophie*. Paris : Presses Universitaires de France, 155 p.
- GARIN, Eugenio (1995). *L'éducation de l'homme moderne : la pédagogie de la Renaissance (1400-1600)*, Paris : Fayard, 264 p.
- GARIN, Eugenio (2006). *Machiavel entre politique et histoire*. Paris : Éditions Alla, 109 p.
- GILBERT, Félix (1996). *Machiavel et Guichardin*. Paris : Éditions du Seuil, 273 p.
- GONTIER, Thierry (2006). « Nietzsche, Burckhardt et la « question » de la Renaissance », *Noesis*, vol. 10, pp. 49-71.
- KOSSELECK, Reinhart (2000). *Le futur passé : contribution à la sémantique des temps historiques*, Paris : Éditions de l'École des hautes études en sciences sociales, 334 p.
- KRISTELLER, Paul Oskar (1961). « Renaissance thought: the classic, the scholastic and the humanistic strains », New York: Harper & Brothers.
- LAZZERI, Christian (1995). « Prudence, éthique et politique de Thomas d'Aquin à Machiavel » dans *De la prudence des Anciens comparée à celle des modernes*, Paris : Diffusion Les Belles lettres, 286 p.
- LAZZERI, Christian (2001). « Chapitre XIX du Prince : De la manière de fuir le mépris et la haine » dans ZARKA, Yves Charles et al., *Machiavel*. Paris : Presses Universitaires de France, pp. 133-168.
- MACHIAVEL, Nicolas. *Machiavel : œuvres*. Paris : Éditions Robert Laffont, 1385 p.
- MANENT, Pierre (1987). *Histoire intellectuelle du libéralisme*. Paris : Pluriel, 252 p.
- MCCORMICK, John P (2011). *Machiavellian Democracy*. Cambridge University Press, 266 p.
- MÉNISSIER, Thierry (2001a). *Machiavel la politique et l'histoire. Enjeux philosophiques*. Paris : Presses universitaires de France, 272 p.

- MÉNISSIER, Thierry (2001b). « Chapitre XV sur la vérité effective de la politique et les qualités du prince », dans ZARKA, Yves Charles et *al.*, *Machiavel*. Paris : Presses Universitaires de France, pp. 105-131.
- MÉNISSIER, Thierry (2002). *Le vocabulaire de Machiavel*. Paris : Ellipses, 63 p.
- MÉNISSIER, Thierry (2003). « Philosophie politique et anthropologie de la férocité », *Raisons politiques*, vol. 1, n°9, pp. 19-31.
- MÉNISSIER, Thierry (2006). « République, ordre collectif et liberté civile », dans GAILLE, Marie et MÉNISSIER, Thierry *Lectures de Machiavel*, Paris : Ellipse, pp.151-191.
- MÉNISSIER, Thierry (2010). *Machiavel ou la politique du centaure*. Paris : Hermann, 548 p.
- MORANA, Cyril (2011). « Introduction et notes » dans CICÉRON. *Traité des devoirs*. Paris: Milles et unes nuits, 232 p.
- NADEAU, Christian (2003). « Machiavel : domination et liberté politique », *Philosophiques*, vol. 30, n°2, pp. 321-351.
- NAJEMY, John M. (1982). *Corporatism and Consensus in Florentine Electoral Politics, 1280-1400*, Chapel Hill, N.C.: University of North Carolina Press, 334 p.
- NAJEMY, John M. (1996). « Baron's Machiavelli and Renaissance Republicanism », *The American Historical Review*, vol. 101, no° 1, pp. 119-129.
- NAJEMY, John M. (2006). *A history of Florence 1200 – 1575*. Oxford: Blackwell, 515 p.
- POCOCK, John G. A (1997). *Le moment machiavélien : La pensée politique florentine et la tradition républicaine atlantique*. Paris : Presses universitaires de France, 586 p.
- RAWLS, John (2006). *Libéralisme politique*. Paris : Presses universitaires de France, 450 p.
- RUPP, Teresa (1993). « ‘Common’ = The Commune : Privtate Property and Individualism in Remigio dei Girolami ‘De bono pacis’ », *History of Political Thought*, vol° XIV, n°1, pp. 41-59.
- SCHOLTZ, Gunter. « Historicisme », *Encyclopædia Universalis* [en ligne], consulté le 18 mars 2016. URL : <http://www.universalis-edu.com/encyclopedie/historicisme/>
- SEIGEL, Jerrold E. 1966. « "Civic Humanism" or Ciceronian Rhetoric? The Culture of Petrarch and Bruni », *Past and Present*, n°34, pp. 3-48
- SENEILLART, Michel (1998). *Les arts de gouvernement : du ‘regimen’ médiéval au concept de gouvernement*, Paris : Éditions du Seuil, 311 p.

- SEHELLART, Michel et SFEZ, Gérald (2001). *L'enjeu Machiavel*, Paris : Presses Universitaires de France, 272 p.
- SINTOMER, Yves (2011). « Tirage au sort et politique : de l'autogouvernement à la républicain à la démocratie délibérative », *Raisons politiques*, vol. 2, n°42, pp. 159-186.
- SKINNER, Quentin (2001). *Machiavel*. Paris : Éditions du Seuil, 168 p.
- SKINNER, Quentin (2003). *L'artiste en philosophe politique: Ambrogio Lorenzetti et le Bon Gouvernement*, Paris: Éditions Raisons d'agir, 282 p.
- SKINNER, Quentin (2009). *Les fondements de la pensée politique moderne*. Paris : Albin Michel, 922 p.
- STRUEVER, Nancy S. 1970. *The Language of History in the Renaissance*. Princeton : Princeton University Press, 212 p.
- SKORNICKI, Arnault et TOURNADRE, Jérôme (2015). *La nouvelle histoire des idées politiques*, Paris : La Découverte, 128 p.
- TITE-LIVE . *Histoire romaine*. Paris: Garnier.
- VATTER, Miguel E. 2013. *Machiavelli's The Prince*. Londres : Bloomsbury, 160 p.
- VATTER, Miguel E. 2000. *Between form and event : Machiavelli's theory of political freedom*, Boston : Kluwer Academic Publishers, 325 p.
- WEBER, Max (2003). *Le savant et le politique*. Paris : La découverte, 206 p.
- ZANCARINI, Jean-Claude (2004). « La révolte des Ciompi : Machiavel, ses sources et ses lectures » dans *Cahiers philosophiques*, pp.9-22.