

Université de Montréal

Machiavel et la redéfinition de la *virtù* : Comparaison des arts de gouverner entre  
Cicéron et Machiavel

par  
Pierre-Olivier Bois

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  
en philosophie

décembre, 2005

© Pierre-Olivier Bois, 2005



B

29

U54

2006

V-033

## AVIS

L'auteur a autorisé l'Université de Montréal à reproduire et diffuser, en totalité ou en partie, par quelque moyen que ce soit et sur quelque support que ce soit, et exclusivement à des fins non lucratives d'enseignement et de recherche, des copies de ce mémoire ou de cette thèse.

L'auteur et les coauteurs le cas échéant conservent la propriété du droit d'auteur et des droits moraux qui protègent ce document. Ni la thèse ou le mémoire, ni des extraits substantiels de ce document, ne doivent être imprimés ou autrement reproduits sans l'autorisation de l'auteur.

Afin de se conformer à la Loi canadienne sur la protection des renseignements personnels, quelques formulaires secondaires, coordonnées ou signatures intégrées au texte ont pu être enlevés de ce document. Bien que cela ait pu affecter la pagination, il n'y a aucun contenu manquant.

## NOTICE

The author of this thesis or dissertation has granted a nonexclusive license allowing Université de Montréal to reproduce and publish the document, in part or in whole, and in any format, solely for noncommercial educational and research purposes.

The author and co-authors if applicable retain copyright ownership and moral rights in this document. Neither the whole thesis or dissertation, nor substantial extracts from it, may be printed or otherwise reproduced without the author's permission.

In compliance with the Canadian Privacy Act some supporting forms, contact information or signatures may have been removed from the document. While this may affect the document page count, it does not represent any loss of content from the document.

Université de Montréal  
Faculté des études supérieures

Ce mémoire intitulé :

Machiavel et la redéfinition de la *virtù* : Comparaison des arts de gouverner entre  
Cicéron et Machiavel

présenté par :

Pierre-Olivier Bois

a été évalué par un jury composé des personnes suivantes :

Louis-André Dorion  
président-rapporteur

Christian Nadeau  
directeur de recherche

Anna Ghiglione  
membre du jury

« Ces proprement ne valoir rien que de n'être utile à personne. »

Descartes

## Résumé

Ce mémoire explore la pensée politique de Nicolas Machiavel par rapport aux arts de gouverner. L'objectif principal du travail est de démontrer de quelle manière Machiavel a critiqué l'humanisme classique et le républicanisme de Cicéron en redéfinissant le concept de *virtù*. La première partie du travail explore la pensée de Cicéron afin d'établir les paramètres de l'humanisme classique et le républicanisme de cet auteur. Par la suite, en s'attardant sur la pensée de Machiavel, telle que présentée dans *Le Prince* et dans les *Discours sur la première décade de Tite-Live*, il deviendra possible de faire ressortir de quelle manière, en redéfinissant le concept de *virtù*, il a renversé la hiérarchie de l'honnête et de l'utile considérée par Cicéron comme la norme de l'action politique. En expliquant que la *virtù* ne correspond pas à une série de qualités morales stables, mais plutôt à une capacité de s'adapter aux circonstances, il a démontré qu'il n'existe pas simplement une seule voie possible à suivre pour un prince dans la conduite de l'État. En fait, il existe autant de voies qu'il y a de circonstances différentes. En démontrant que la pérennité de l'État dépend des luttes au sein de la société, il a également critiqué l'idée cicéronienne selon laquelle la république devait être basée sur la concorde entre les membres du corps social.

**Mots clés :** humanisme classique, républicanisme, vertus, fortune, l'honnêteté, l'utile, nécessité, justice, concorde, luttes sociales.

## ABSTRACT

This *memoire* investigates the political thought of Niccolo Machiavelli with regards to the arts of statespersonship. The main objective of this work is to demonstrate how Machiavelli criticized the classical humanism and the republicanism of Cicero by redefining the concept of *virtù*. The first part of this *memoire* investigates the thought of Cicero to establish the parameters of the classical humanism and the republicanism of this author. Afterwards, by lingering over the thought of Machiavelli, such as presented in *The Prince* and in *The Discourses*, it will become possible to highlight how, by redefining the concept of *virtù*, he knocked down the hierarchy of the honest and the useful considered by Cicero as the standard of the political action. By explaining that the concept of *virtù* does not correspond to a series of stable moral qualities, but rather to a capacity to adapt itself to circumstances, he demonstrated that there is not only one possible path to follow for a prince in the control of the State. In fact, there are as many paths as there are different circumstances. By demonstrating that the perennality of the State depends on the fights within the society, he also criticized the Cicero's idea according to which the republic was to be based on the harmony between the members of the social body.

**Key words :** classical humanism, republicanism, virtues, fortune, honesty, useful, necessity, justice, harmony, social fights.

## TABLE DES MATIÈRES

|   |      |
|---|------|
| DÉDICACE                                      | VIII |
| INTRODUCTION                                  | 1    |
| CHAPITRE I : CICÉRON                          | 9    |
| 1.1 - Cicéron : l'homme et le contexte        | 10   |
| 1.2 - La pensée politique de Cicéron          | 13   |
| 1.3 - Les vertus ( <i>virtus</i> )            | 21   |
| 1.4 - Les devoirs du Prince                   | 25   |
| 1.4.1 - Les quatre voies de l'honnête         | 29   |
| 1.4.1.1 - La connaissance de la vérité        | 29   |
| 1.4.1.2 - La justice                          | 30   |
| 1.4.1.3 - La grandeur d'âme                   | 33   |
| 1.4.1.4 - Le convenable (la tempérance)       | 35   |
| 1.4.2 - L'utile                               | 36   |
| 1.4.3 - Le conflit entre l'honnête et l'utile | 41   |
| CHAPITRE II : MACHIAVEL                       | 46   |
| 2.1 - Machiavel : L'homme et le contexte      | 46   |
| 2.2 - La pensée de Machiavel                  | 52   |
| 2.3 - La Fortune                              | 56   |
| 2.4 - La <i>virtù</i>                         | 60   |
| 2.5 - Gouverner selon la nécessité            | 65   |
| 2.6 - Republicanisme et liberté               | 72   |
| CONCLUSION                                    | 81   |
| BIBLIOGRAPHIE                                 | 85   |



## **DÉDICACE**

Ce mémoire est dédié à tous ceux qui ont toujours voulu que quelque chose leur soit dédié...

## Introduction

Les campagnes électorales représentent, dans nos démocraties modernes, un des moments où les citoyens sont amenés à réfléchir sur le gouvernement, sur la direction à donner à la nation, ou encore sur le choix du dirigeant du pays. Il est pourtant incontestable que ce n'est pas à l'occasion des campagnes électorales qu'ont lieu les grands débats d'idées. Les débats de fond sont évacués au profit de campagnes publicitaires. En cette ère des communications, c'est l'image qui importe. En particulier, l'image du chef du parti. Il n'est pas surprenant, dans ces conditions, que les partis politiques aient recours au marketing politique afin de se rallier des votes. Les techniques de communication utilisées se rapprochent de celles de la publicité. On cherche à vendre un produit. On tente d'interpeller les électeurs en jouant généralement plus sur les aspects émotionnels que sur les contenus des programmes précis. En ce sens, on cherche, en quelque sorte, à manipuler les électeurs par une simulation et une dissimulation de l'information. Pourquoi cette manipulation? On croit que les gens n'ont pas le temps de s'informer, ne peuvent s'informer adéquatement ou ne veulent pas s'informer. On croit que seul un message simple, bien emballé et bien vendu a des chances d'atteindre sa cible. En d'autres mots, on prend l'électeur moyen pour un naïf, facile à influencer et à séduire. L'impact de cette stratégie est observable dans toutes les démocraties d'Occident où le cynisme des électeurs devant la classe politique ne cesse d'augmenter et où le taux de participation au vote ne cesse de diminuer. Les politiciens sont souvent perçus comme des menteurs à qui on ne peut faire confiance.

À tort ou à raison, on a souvent associé le nom de Nicolas Machiavel à cette dérive du politique. Il est celui qui aurait montré l'autonomie du politique en le dégageant notamment de ses traditionnelles implications théologiques ou morales. Sa pensée reflèterait le cynisme de la formule (utilisée par nombre d'hommes politiques) : « La fin justifie les moyens ». Il serait le fondateur de la science politique moderne, l'art de gouverner moderne. Par le biais de son ouvrage intitulé *Le Prince*, il aurait montré aux hommes politiques les recettes du pouvoir. Parce qu'il conseille aux gouvernants la ruse, parce qu'il leur dit de ne pas tenir leurs promesses, on a fait de Machiavel un immoraliste. Par son réalisme politique, il aurait fait basculer la hiérarchie de l'honnête et de l'utile dans les arts de gouverner.

C'est sur cette toile de fond que se dessine mon travail. Devant le cynisme ambiant, on espère parfois voir, un jour, un dirigeant politique qui, à l'inverse de tous les autres, serait un exemple vivant d'honnêteté, de droiture, de franchise. Un gouvernant qui, par son charisme, parviendrait à rallier les citoyens à une même cause, le bien public. Une personne qui, parce qu'il semble véritablement croire en ses idées, réussirait à convaincre le peuple de le suivre. Rapidement, pourtant, on s'arrête en se disant que l'on rêve à l'impossible. La réalité nous démontre qu'un homme qui voudrait être une colombe en politique serait rapidement avalé par les bêtes qui l'entourent. Les politiciens, s'ils veulent pouvoir arriver à leurs fins, se doivent parfois de mentir ou, plutôt, se doivent de cacher la vérité. La simulation et la dissimulation sont parfois nécessaires au bien de l'État. Du moins, c'est une intuition que nous avons. Quelle est la solution? L'honnête ou l'utile? Existe-t-il une troisième voie?

Si Machiavel semble être tout désigné, par la vision que ses détracteurs ont renvoyée de sa pensée, pour défendre la position de l'utile, il faut maintenant trouver un auteur pour défendre la position de l'honnête. Cet auteur se doit de posséder plusieurs points de comparaison avec Machiavel. Il doit avoir traité sensiblement des mêmes sujets, des mêmes enjeux. Il doit parler le même langage, avoir recours aux mêmes références. Machiavel était un digne représentant de l'humanisme florentin. Il était également un défenseur de l'esprit républicain. En parcourant les études faites sur Machiavel, un auteur semble avoir eu un impact déterminant sur la pensée humaniste de Florence : Cicéron.<sup>1</sup> Cicéron est l'image même de l'humanisme classique. Ses ouvrages « De la République » et « Les Devoirs » sont des ouvrages de référence lorsqu'on s'intéresse aux arts de gouverner. De plus, sa pensée représente parfaitement l'idée du prince honnête, lui qui affirme dans « Les Devoirs » que seul ce qui est honnête est utile.

En amorçant l'étude et la comparaison de ces deux auteurs sur les arts de gouverner, toute la complexité, la profondeur et la nouveauté de la pensée de Machiavel apparaissent. C'est d'ailleurs ce qui va devenir l'objectif de ce travail : montrer toute la nouveauté de la pensée de Machiavel sur les arts de gouverner. En particulier, de quelle manière, en redéfinissant le concept de *virtù*, il a critiqué l'humanisme classique et le républicanisme tels que présentés par l'auteur de référence pour les humanistes florentins, Cicéron. Cicéron devient en quelque sorte ici un faire-valoir pour

---

<sup>1</sup> Voir au sujet de la récupération des valeurs classiques de Cicéron à Florence : SKINNER, Quentin, **The Foundations of Modern Political Thought**, New York, Cambridge University Press, 1978, Volume 1, pp. 84-88.

Machiavel. En posant la pensée de Cicéron comme modèle, toute l'originalité de l'auteur florentin au sujet des arts de gouverner apparaît et toute la force de sa critique de l'humanisme surgit.

La première partie de ce travail servira donc à poser l'humanisme classique de Cicéron. Dans cette partie, il faudra d'abord montrer l'importance de l'influence de la pensée cicéronienne à Florence durant la jeunesse de Machiavel. Ceci permet de souligner le lien qui unit ces deux auteurs et, ensuite, permet de montrer à quel point la pensée de Machiavel a été révolutionnaire. Ensuite, on s'intéressera à la vie de Cicéron afin de présenter le contexte dans lequel sa pensée s'est forgée. Finalement, on étudiera principalement trois œuvres de Cicéron qui permettront de bien refléter sa pensée relativement aux arts de gouverner. Ces trois œuvres sont les suivantes : « De la République », « Les Tusculanes » et « Les Devoirs ». Le *De republica* aidera à comprendre le républicanisme de Cicéron. Il permettra de définir le concept de « concorde » et d'expliquer l'importance de la justice au sein d'une société pour qu'elle soit fonctionnelle. Ce concept, on le verra, sera durement critiqué par Machiavel par la suite. C'est également avec cet ouvrage que l'on abordera l'idée d'une constitution mixte où les droits et devoirs de chaque membre de la société sont clairement définis. Encore plus important, l'étude de cet ouvrage nous donnera la chance de s'attarder sur la figure du prince. Le premier parmi ses pairs, celui qui possède la vertu à un degré plus élevé. Celui qui, par cette vertu, présente sa vie à ses concitoyens comme une loi.

Quelle est cette vertu? L'ouvrage *Les Tusculanes* donnera un aperçu du concept de *virtus* chez Cicéron. Quel est le rapport entre la vertu et la Fortune chez cet auteur? C'est ici que Cicéron donne sa réponse. La vertu seule est nécessaire à l'atteinte du bonheur. La Fortune, même si elle a un impact sur la vie des hommes, n'est pas déterminante. Un homme vertueux par sa vertu peut se soustraire à l'influence de la Fortune.

Comment être vertueux? L'étude du *De Officiis* permet de répondre à cette question. La vertu, l'honnête, se divise en quatre voies : la connaissance de la vérité, la justice, la grandeur d'âme et le convenable. C'est également en étudiant cet ouvrage que l'on touche au cœur de ce travail, c'est-à-dire le conflit entre l'honnête et l'utile qui a été l'élément déclencheur de cette recherche. À ce problème, Cicéron répond que le conflit n'est qu'apparent. Il est basé sur une mauvaise interprétation de ce qu'est l'utile. L'honnête et l'utile sont inséparables. Tout ce qui est honnête est forcément utile. Si l'on croit qu'une action nous est utile, mais que cette action nuit à autrui, il faut l'éviter. Dans ces conditions, l'utile l'emporte sur l'honnête et les deux se trouvent séparés. En nuisant à autrui, on brise le rapport entre les hommes. L'intérêt général doit toujours avoir préséance sur l'intérêt particulier en vue de la préservation de la communauté humaine.

Ainsi, cette partie nous aura aidé à comprendre une version classique de l'humanisme et du républicanisme. Selon cette version, l'origine de la société et du droit repose sur un sentiment intime de la justice, sur une conception morale inhérente à

l'homme. Le progrès social est possible, les hommes peuvent s'améliorer. Ils doivent devenir vertueux et emprunter la voie de l'honnête. C'est la voie de l'honnête qui permet d'atteindre la gloire véritable. C'est par la vertu que l'on peut atteindre le contentement et préserver la concorde nécessaire au bon fonctionnement de la Cité. Le dirigeant de la Cité devra faire figure d'exemple pour ses concitoyens. Il est celui qui aura la vertu à un degré supérieur. À quoi correspond la vertu? À ce qui est honnête, à ce qui est juste, à ce qui favorise la concorde dans la société et maintient le lien social, à ce qui est fait pour le bien commun et non pour satisfaire seulement l'intérêt privé. L'honnête et l'utile chez Cicéron ne forment qu'un.

C'est à partir de ce modèle que l'on aborde, dans la deuxième partie de ce travail, la pensée de Machiavel. De quelle façon la pensée de Machiavel se distingue-t-elle de celle de Cicéron? Quelles sont les similitudes? Plus spécifiquement, de quelle manière, sa redéfinition du concept de *virtù* entraînera une critique radicale de l'humanisme cicéronien? Que propose-t-il comme nouvelle voie dans les arts de gouverner?

Afin de répondre à ces questions, tout comme il a été fait pour Cicéron, il faudra replacer la pensée de l'auteur dans son contexte et montrer comment la carrière et les expériences de Machiavel ont permis de forger cette pensée. Principalement deux ouvrages de Machiavel seront étudiés : *Le Prince* et les *Discours sur la première décade de Tite-Live*.

Machiavel aimait l'histoire. C'est à partir de l'étude du passé qu'il cherche à trouver des réponses aux problèmes actuels. L'étude de l'histoire l'amène à faire une première constatation par rapport à la nature humaine. On se doit de supposer les hommes méchants dans l'analyse du fonctionnement social. Cette méchanceté de l'homme est un facteur stable. La prudence ne permet pas de supposer un progrès possible de la nature humaine. La première grande différence entre Cicéron et Machiavel concerne donc la nature humaine. On s'en doute, cette différence a un énorme impact sur la pensée du florentin. En effet, si on doit supposer l'homme méchant et qu'il est impossible d'espérer en un changement radical de cet état de chose, la manière dont le dirigeant de l'État devra se comporter envers ses concitoyens ne peut être la même que celle décrite par Cicéron.

Ensuite, la deuxième différence entre la pensée de Cicéron et Machiavel concerne la relation entre la vertu et la Fortune. Pour Machiavel, la Fortune joue un rôle important. Il faut toujours en tenir compte et savoir s'en prémunir. Il faut savoir s'adapter aux circonstances, la Fortune peut parfois être notre amie et parfois être notre ennemie. Cette capacité de s'adapter à toutes les situations, c'est la *virtù*. C'est par la redéfinition de ce concept que Machiavel critique l'humanisme de Cicéron. Un prince qui possède la *virtù* doit être en mesure de faire ce qui est nécessaire selon ce que les circonstances commandent. Il n'y a plus une seule voie pour atteindre la gloire, comme chez Cicéron. Au contraire, être vertueux, c'est être capable de changer de voie, d'en emprunter plusieurs à la fois. Aucune de ces voies n'est meilleure qu'une autre dans l'absolu, tout dépend toujours des circonstances. Machiavel renverserait donc la



hiérarchie de l'honnête et de l'utile. L'utile peut parfois ne pas être conforme à la voie de l'honnête. De plus, avec cette nouvelle définition de la *virtù*, Machiavel accentuerait l'écart entre les qualités propres au gouvernant et celles propres aux citoyens. Par son poste, le prince ne peut se conformer à la morale de tous.

La section suivante du travail servira à préciser les répercussions de cette redéfinition du concept de *virtù* sur l'art de gouverner du prince. La comparaison entre Cicéron et Machiavel, ici, permettra de bien souligner l'impact de cette redéfinition sur les arts de gouverner.

Finalement, dans la dernière section du travail, il faudra comprendre que, pour Machiavel, la *virtù* peut également se trouver à l'intérieur d'un corps collectif. On pourra alors comparer le républicanisme des deux auteurs. Si chez Cicéron la concorde est nécessaire au bon fonctionnement de la société, chez Machiavel c'est la lutte entre les grands et le peuple qui assure le dynamisme de la société. D'un côté, le peuple cherche à défendre sa liberté et, d'un autre côté, les grands cherchent à dominer. Machiavel expliquera que c'est dans cet amour de la liberté que l'on retrouve la *virtù* du peuple. Encore une fois, c'est par l'entremise du concept de *virtù* que Machiavel critique la pensée de Cicéron. C'est à la redéfinition de ce concept chez Machiavel que s'attarde ce travail.

## CHAPITRE I : CICÉRON

À Florence, durant la jeunesse de Machiavel, les postes les plus importants sont occupés par des humanistes. À cet égard, on peut penser à Salutati qui, en 1375 devient chancelier ou, plus tard, à Scala qui servira comme Premier chancelier. Le père de Machiavel, Bernardo Machiavelli, était un grand ami de Bartolomeo Scala et était très près du cercle des humanistes de Florence. En fait, comme l'indique Quentin Skinner, dans son ouvrage intitulé *Machiavel*, la méthode de recrutement pour les postes de la haute administration de Florence était bien établie :

« Les candidats devaient faire preuve de leur habileté dans le domaine de la diplomatie, mais ils devaient également avoir une formation de haut niveau dans ce qu'il était convenu d'appeler les « humanités ». Ce concept de *studia humanitatis* était d'origine romaine, il renvoyait plus précisément à Cicéron, dont les idéaux pédagogiques avaient été remis à l'honneur par les humanistes italiens du XIV<sup>e</sup> siècle, au point d'exercer une influence notable dans les universités et sur la conduite de la vie publique en Italie. »<sup>2</sup>

Nicolas Machiavel a reçu tout au long de sa jeunesse cette formation humaniste. Il a donc eu à étudier les enseignements d'un auteur en particulier : Marcus Tullius Cicéron. D'ailleurs, son père écrit dans son *Journal (Libro di ricordi)* qu'il étudiait certains des textes classiques humanistes, il note qu'il emprunta à plusieurs reprises les *Devoirs* de Cicéron durant les années 1470<sup>3</sup>. Ce détail est intéressant lorsque l'on considère de quelle façon Machiavel s'opposera aux doctrines des humanistes classiques dans ses écrits. Nous verrons à quel niveau il était en réaction avec plusieurs principes humanistes classiques plus tard dans ce travail, mais, pour l'instant, il serait intéressant d'étudier cette pensée humaniste par l'entremise d'un de ses plus dignes

---

<sup>2</sup> SKINNER, Quentin, *Machiavel*, Éditions du Seuil, Paris, 1989, p. 20.

<sup>3</sup> Ibid., p. 22.

représentants : Cicéron. Cette étude nous permettra justement de faire ressortir le caractère nouveau et critique de l'œuvre de Machiavel.

### **1.1 - Cicéron : l'homme et le contexte**

Marcus Tullius Cicéron naît le 3 janvier 106, avant J.-C., à Arpinum d'une famille de l'aristocratie locale. La jeunesse de Cicéron est marquée par la guerre civile puis par la monarchie militaire de Sylla. C'est dans ce contexte que s'amorce sa carrière politique. Son ambition l'amènera à choisir l'action plutôt que le détachement et le repos que prônaient les disciples d'Épicure. Ce détail rapproche d'ailleurs Cicéron de Machiavel. Tous les deux sont d'abord des hommes d'actions qui ont voulu et ont dû, par la force des choses, réfléchir sur l'action politique et sur la forme des gouvernements. Ils ont, autant l'un que l'autre, confronté la pratique de la vie politique à une réflexion philosophique. De plus, les deux ont été en quelque sorte forcés à l'inaction, cela ayant comme impact de les amener à écrire leurs principales œuvres philosophiques.

La carrière politique de Cicéron s'étend sur 20 ans, c'est-à-dire de 63 à 43 av. J.-C.. Avant cette période, Cicéron se fait connaître par ses talents d'avocats. En 70, il accuse Verrès, le gouverneur de Sicile, d'opprimer et de piller sa province et l'écrase avec ses *Verrines*. Une idée se dégage des *Verrines*, il s'agit d'une réflexion sur l'éthique du pouvoir. Comme l'indique Nicolet, Cicéron, dans son texte, « substituait

un échange moral à un rapport de force. »<sup>4</sup> Un chef a comme rôle d'amener le bonheur aux gouvernés. Déjà, on remarque que pour Cicéron, le politique ne se suffit pas à lui-même, il ne trouve sa justification que dans une réflexion morale.<sup>5</sup> Ses interventions juridiques auront souvent une portée politique et, peu à peu, il commence à s'intéresser aux véritables problèmes de l'État. On le voit, en 67, lorsqu'il convainc ses pairs de laisser entre les mains de Pompée tous les pouvoirs pour que Rome puisse vaincre le roi Mithridate. Ses intérêts fusionneront au fil du temps avec le destin de la république romaine. En 63, il atteint le plus haut rang de la magistrature : consul. Arrive aussitôt sa première grande réalisation. Il découvre la conspiration de Catalina et de ses complices contre la République. Son action fera fuir Catalina et, il réussira à unir le Sénat afin de faire mettre à mort les complices du comploteur. Premier grand triomphe de Cicéron. Cependant, les échecs allaient suivre.

En 60, le triumvirat composé de César, Crassus et Pompée dirige les destinées de Rome. Ces trois se divisent tous les pouvoirs, le républicain Cicéron se retrouve isolé. Le contexte rendant pratiquement impossible toute action politique d'envergure dans le sens de la république, il commence donc à écrire des œuvres politiques et s'interroge sur le destin de Rome. C'est à cette époque qu'il compose deux de ses plus grands dialogues, le *De Oratore* et le *De republica*. Le *De republica* correspond à un effort pour rationaliser et moraliser la politique de Rome. C'est dans cet ouvrage qu'il développe l'idée de *concordia*. Cette concorde n'est possible que par la justice qui équilibre les droits, les devoirs et les fonctions de chacun. Cette république de la vertu

---

<sup>4</sup> NICOLET, Claude, **Cicéron**, Paris, Éditions du Seuil, 1961, p. 30.

<sup>5</sup> Ibid., p. 31.

et de la concorde a besoin d'un chef : le prince. Son prince est un modérateur, il réfléchit sur la justice, il est un homme complet, il est un conciliateur.

En 46, César, à la suite d'une guerre civile, devient le seul dirigeant de Rome. Quel est l'avenir de Cicéron dans une situation semblable? Tout doit passer par César, la république est belle et bien morte et Cicéron doit se détacher de la vie publique. C'est à cette époque qu'il écrit ses traités de philosophie morale. La période d'hésitation est terminée, il commence à penser à un idéal. Cependant, ceci ne veut pas dire que son humanisme est dogmatique. Il respecte et aime les hommes tout en connaissant très bien leurs limites.

En 44, César est assassiné devant le Sénat. Est-ce le retour de la république? Non. Le consul Marc Antoine regroupe le parti de César et fait partir les assassins de l'Empereur en leur refusant la domination des provinces de Syrie et de Macédoine. Cicéron, quant à lui, ne part pas. Il reste pour prononcer sa première *Philippique* contre Marc Antoine. C'est aussi à cette époque qu'il écrit un ouvrage très important sur lequel nous allons revenir plus tard, le *De Officiis*, dans lequel il traite des devoirs individuels. Cicéron par l'entremise de ces autres *Philippiques* déclare la guerre à Antoine. Il est appuyé par Octavien, le fils adoptif de César, mais celui-ci, après avoir fait fuir Antoine, se retourne contre le Sénat et prend Rome. Cicéron avait cru pouvoir créer une union entre Octavien, Brutus et Cassius, mais Brutus refuse de revenir d'Asie. L'union se défait autour de lui. Il s'agit d'une révolution militaire et le Sénat ne semble plus en mesure d'exercer une véritable influence sur les décisions. En novembre 43, le

second triumvirat est formé d'Octave, Antoine et Lépide. Voyant qu'aucun espoir ne subsiste pour sauver la république, Cicéron s'enfuit. Il est rattrapé à Gaète et se fait assassiner.

Cicéron tout au long de sa vie, malgré quelques moments de faiblesse, aura défendu ses idées et ses principes. Bien qu'il n'ait jamais réussi à atteindre son objectif ultime, c'est-à-dire celui de réinstaurer la république à Rome, il a toujours su faire passer l'intérêt de sa patrie, de la république, devant son propre intérêt. Cette idée de bien commun, d'intérêt collectif, sous-tend l'œuvre complète de Cicéron. Machiavel, nous le verrons plus tard, partageait cette idée, mais d'une manière bien différente.

## **1.2- La pensée politique de Cicéron**

Marcus Tullius Cicéron était un républicain, un conservateur et un humaniste. Il a repris à son compte plusieurs éléments de la pensée stoïcienne. Cicéron est un homme d'action, il a donc tenté de forger une morale quotidienne qui allait prendre en considération les exigences de la vie civique. Il a constamment confronté ses idées à la réalité pour en vérifier la validité. Cette confrontation s'est fait au Sénat, à la cour et dans les manifestations publiques de Cicéron. Défendant des principes moraux et la république, il représente la résistance à toute tyrannie et l'appel au bien commun.

Il s'adresse à tous, à tous les membres de la société civile. Il appartient à chaque individu de la Cité autant qu'aux gouvernants de créer une société qui sera

profitable à tous. Le meilleur moyen de parvenir à cette fin consiste en l'observation d'une morale nouvelle.

Cependant, avant d'aborder cette morale, il importe de revenir sur la base de la pensée politique de Cicéron, c'est-à-dire son républicanisme, son amour pour sa patrie. En bon humaniste, Cicéron, comme l'avaient soutenu les stoïciens avant lui, « fait reposer l'origine de la société et du droit sur un sentiment intime de la justice, sur une conception morale inhérente à l'homme. »<sup>6</sup> Comme l'indique Nicolet, cette manière de concevoir le monde est optimiste et, malgré le fait que Cicéron connaissait très bien les limites et les faiblesses de l'être humain, permet la possibilité d'un progrès social, d'une amélioration morale des individus qui composent la société.

Cette pensée politique Cicéron la présente principalement dans deux œuvres complémentaires, c'est-à-dire le *De Republica* (De la République) et le *De Legibus* (Des Lois). La république, la *res publica*, la chose publique, est la chose du peuple pour Cicéron. Il faut comprendre qu'il associe l'État au peuple.<sup>7</sup> Cette notion de peuple correspond à un « groupe nombreux d'hommes associés les uns aux autres par leur adhésion à une même loi et par une certaine communauté d'intérêts. »<sup>8</sup> L'être humain n'est pas fait pour être isolé, le genre humain par sa nature espère vivre en société et la concorde qui naît entre les individus qui composent la multitude permet la formation d'un État. Pour que cette concorde perdure, il faut qu'il y ait un

---

<sup>6</sup> NICOLET, Claude, *Les idées politiques à Rome sous la République*, Paris, Armand Collin, 1964, p. 67.

<sup>7</sup> Cicéron, *De la République*, Livre I, Chapitre XXV, dans : CICÉRON, *De la République et Des Lois* (trad. Charles Appuhn), Paris, Garnier Flammarion, 1965, p. 29.

<sup>8</sup> Ibid., Livre I, Chapitre XXV, p. 30.

gouvernement qui en assure la pérennité. Le pouvoir et la responsabilité de veiller sur cette concorde peuvent être à la discrétion d'un seul (royauté), peuvent appartenir à quelques personnes choisies (gouvernement de l'élite) ou, peuvent être détenus par le peuple (gouvernement populaire).<sup>9</sup> Cicéron indique qu'il n'y a pas fondamentalement un type de gouvernement meilleur que l'autre ou un type de gouvernement, parmi ces trois, qui est parfait. Une seule chose importe, c'est que le gouvernement en place permet de maintenir la stabilité et la justice au sein de la population :

« Chacune de ces trois formes, pourvu qu'elle maintienne le lien qui, dans le principe, a rattaché les hommes de façon à constituer une société politique, n'est à la vérité point parfaite, ni à mon avis meilleure; elle est toutefois supportable et telle que chacune d'elles puisse être jugée préférable. »<sup>10</sup>

Ceci étant dit, Cicéron, par l'entremise de Scipion dans le *De Republica*, lorsqu'il présente la royauté, indique qu'il préférerait cette forme de gouvernement à n'importe quelle autre, à condition que ce roi soit préoccupé par le bonheur de son peuple et qu'il veille sur eux comme un père le ferait pour ses enfants. Dans cette cité, tous les individus doivent être libres et doivent posséder les mêmes droits.<sup>11</sup> La royauté l'emporte sur les autres types de gouvernement en supposant qu'elle conserve son statut primitif, qu'elle ne soit ni troublée ni mêlée. Car, comme il l'indique également pour le gouvernement de l'élite ou le gouvernement populaire, la royauté peut également glisser et devenir une tyrannie si l'homme au pouvoir ne possède pas les qualités requises à cette tâche. On peut croire que Cicéron aurait pu donner comme exemple César s'il avait écrit son *De Republica* quelques années plus tard.

---

<sup>9</sup> Cicéron, *De la république*, Livre I, Chap. XXVI, p. 31

<sup>10</sup> Ibid.

<sup>11</sup> Ibid., Livre I, Chap. XXXII, p. 34.



Bien qu'il trouve le gouvernement d'un seul attirant, Cicéron pensait que la meilleure forme de gouvernement pour la république est celle qui résulte de la combinaison des trois formes de gouvernement. Une « constitution mixte » où s'équilibre le pouvoir du peuple, des magistrats et du Sénat. Cette forme de gouvernement permet de conserver un équilibre entre les hommes et donc empêche l'éclatement de révolutions, c'est-à-dire le passage de la royauté à la tyrannie, le passage du gouvernement de l'élite à un gouvernement des factions et le passage du gouvernement populaire au trouble et à la confusion :

« Je trouve bon en effet qu'il y ait dans l'État une autorité supérieure et royale, une part faite aux grands, et aussi des affaires laissées au jugement et à la volonté de la multitude.(...) Dans un État où se combinent les trois formes de gouvernement, ces changements (les révolutions) ne se produisent pas, à moins de grandes fautes commises par les grands : il n'y a pas en effet de raison pour qu'une révolution éclate, chacun occupant dans la hiérarchie une place à laquelle il est solidement attaché et ne voyant pas au-dessous où il pourrait tomber et déchoir. »<sup>12</sup>

Cicéron désire donc un équilibre et cherche à déterminer l'échange précis de droits et de devoirs entre les membres de la société afin que règne la concorde. Cela ne veut pas dire que les pouvoirs de chacun sont égaux, il faut que les pouvoirs soient divisés entre les magistrats, le Sénat et que le peuple soit libre.<sup>13</sup> Cicéron explique cette répartition du pouvoir et toutes ses particularités dans son ouvrage le *De Legibus*. Dans ce traité, Cicéron lorsqu'il parle de la république idéale discute de la république romaine, telle qu'il croit qu'elle a déjà été et telle qu'elle devrait être. C'est donc les lois de Rome qu'il traite, explique et justifie. Il y traite également, dans le premier livre, du fondement du droit, qui est pour cet auteur, la nature. Comme pour les philosophes de l'antiquité, nature et raison sont des termes inséparables l'un de l'autre.

---

<sup>12</sup> Cicéron, *De la République*, Livre I, Chapitre XLV, p. 45.

<sup>13</sup> Op. cit., Nicolet, 1964, p. 69.

Malgré cette présentation de la constitution de Rome et de ses lois, la source du questionnement de Cicéron demeure, comme le fait remarquer Claude Nicolet, en précisant que le *De Republica* portait aussi le titre : « Du meilleur citoyen », l'exercice du pouvoir. La réflexion sur l'homme qui est appelé à gouverner ne cesse jamais chez Cicéron.

Pour Cicéron, la nature est ainsi faite que ceux qui possèdent un esprit supérieur se doivent de mener les autres. Au début de son traité sur la république, Marcus Tullius Cicéron vante les mérites de la vie active, en réaction à la doctrine des épicuriens qui vantent plutôt la sagesse d'une vie inactive. Selon lui, il est dans la nature humaine de vouloir agir par amour de la vertu et pour défendre le bien commun. Il est impossible de posséder cette vertu et ne pas vouloir s'en servir. Le meilleur endroit pour mettre en application cette vertu est dans l'exercice du pouvoir, dans l'activité des affaires publiques.<sup>14</sup> L'homme qui aura comme tâche la gouverne de la cité se doit de posséder la justice, la vertu et l'esprit.<sup>15</sup> Son rôle, dira Cicéron dans l'épisode précédemment mentionné lorsqu'il s'en prit à Verrès, est d'apporter le bonheur aux gouvernés. Dans le *De Republica*, il exprime cette idée d'une façon particulière :

« Tout de même que le pilote a pour but une navigation heureuse, le médecin la santé, le général commandant en chef la victoire, l'homme placé à la tête de l'État se propose comme fin la félicité des citoyens; il veut que leur vie s'appuie sur des ressources sûres, qu'elle soit abondamment pourvue de biens matériels, se développe glorieusement, soit embellie par la vertu. Cette tâche, la plus grande des tâches humaines et la meilleure, je veux qu'il la remplisse entièrement. »<sup>16</sup>

<sup>14</sup> Cicéron, *De la République.*, Livre I, Chapitres I et II, pp. 11-12.

<sup>15</sup> BORN, Lester Kruger, *Animate Law in the Republic and the Laws of Cicero*, dans *Transactions and Proceedings of the American Philological Association*, Vol. 64 (1933), p. 131.

<sup>16</sup> Cicéron, *De la République*, Livre V, chapitre VI, pp. 103-104.

Cicéron veut présenter les qualités, les vertus du dirigeant de la cité. Celui-ci est le « tuteur », le « pilote » de l'État. Comme l'indique Nicolet, cet homme vertueux est le « premier », *princeps*, au sein de l'État. Cette discussion sur les qualités du « premier » donne à penser qu'en bout de ligne Cicéron oublie son idée de constitution mixte et qu'il privilégie plutôt le pouvoir d'un seul. Il n'en est rien. Le pilote de l'État « n'est toujours que le premier parmi ses pairs. »<sup>17</sup> Le dirigeant de la cité n'est pas un demi-dieu qui n'aurait rien à voir avec le commun des mortels. Le prince, malgré ses devoirs, demeure un homme comme les autres. Les vertus qu'il doit posséder sont celles de chacun. Seulement, étant à la tête de l'État, il est nécessaire qu'il soit celui qui les possède à un niveau supérieur. Il est le premier parmi les hommes, celui qui possède le plus haut degré de vertu, celui sur lequel les simples citoyens peuvent prendre exemple, celui qui vivra de telle sorte que les autres voudront l'imiter :

« - Alors Lélius : Je vois maintenant quelles fonctions, quelles charges sont dévolues à cet homme que j'attendais que tu peignisses. – Scipion : Je ne lui demande guère qu'une chose – qui comprend à elle seule tout le reste -, qu'il ne cesse jamais de s'observer, de vouloir se connaître; qu'il soit pour les autres un modèle vivant; que, par sa limpidité de son âme et de sa vie, il puisse servir de miroir à ses concitoyens. »<sup>18</sup>

Cette idée de miroir princier qu'utilise Cicéron sera plus tard abondamment reprise et apparaîtra pour la première fois à la fin du XIIe siècle avec le traité sur le gouvernement du prince ayant comme titre *Miroir (Speculum)*.<sup>19</sup> C'est cette forme que prendront les arts de gouverner jusqu'au XVIe siècle, c'est-à-dire jusqu'au temps de

---

<sup>17</sup> Op. cit., Nicolet, 1964, p. 69.

<sup>18</sup> Cicéron, *De la République*, Livre II, Chapitre XLII, p. 73.

<sup>19</sup> SENELLART, Michel, *Les arts de gouverner : Du regimen médiéval au concept de gouvernement*, Paris, Seuil, 1995, p. 47.

Machiavel. Il sera d'ailleurs intéressant de voir plus loin comment Machiavel se situe par rapport à ce courant.

Mais, pour en revenir à Cicéron, le miroir dont parle cet auteur ne sert pas à renvoyer le reflet de ce à quoi le dirigeant ou le prince devrait ressembler. Le prince tel que vu par Cicéron est ce miroir, il est celui que les hommes regardent, celui qui donne l'exemple sur la manière de vivre, sur la conduite à suivre. Il est l'exemple vivant de celui qui possède la vertu et se conduit vertueusement. Ainsi, lorsque Cicéron explique les devoirs que doit suivre le commun des mortels dans son ouvrage *De Officiis*, il faut comprendre que ces devoirs et cette vie vertueuse s'appliquent d'abord et avant tout au premier de tous les citoyens de la cité : le prince. « Il est ce miroir par la clarté qui rayonne de lui. C'est la vertu, 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. »<sup>20</sup> Par sa vertu, le gouvernant devient une loi vivante, il donne l'exemple sur la conduite à suivre.

Cependant, comme Cicéron l'indique dans le passage précédemment cité, le prince ne doit jamais cesser de s'observer lui-même de tenter de se connaître. L'idée d'un « prince-miroir » est étroitement liée à l'idée des miroirs du prince. Les miroirs princiers donnent la possibilité au prince de se connaître, de connaître quelle image il renvoie ou qu'il devrait renvoyer à ses concitoyens. Il n'y a pas de moyen plus efficace pour qu'une cité soit dirigée par la vertu que lorsque le gouvernant de cette cité a appris à se diriger lui-même. Comme nous l'avons vu, en obéissant aux principes et aux lois

---

<sup>20</sup> Op., cit., Senellart, p. 48.

par lesquels il gouverne son peuple, il offre sa vie comme une loi à suivre pour son peuple.<sup>21</sup>

Cette loi vivante doit être juste. La justice, comme on l'a déjà mentionné, est essentielle à la concorde dans la société car la justice équilibre les droits, les devoirs et les fonctions de chacun. Elle est ce qui rend possible une société sans dissension, une société où les citoyens respectent les autres et où ils ont confiance en leur dirigeant. Pour Cicéron, on le répète, la concorde entre les membres de la société est nécessaire à son bon fonctionnement et cette concorde n'est possible que par le respect de la justice. Ainsi, sans justice il ne peut y avoir d'état. Si la monarchie cède la place à la tyrannie, si la justice disparaît, il n'y a plus de chose publique.<sup>22</sup> Le lien de confiance étant brisé, l'État ne peut être maintenu. Le prince qui représente cette loi vivante, s'il se dissocie de la voie de la vertu, de la voie de la justice, entraîne donc la fin de la république.<sup>23</sup>

Le dirigeant de la république doit posséder plusieurs qualités. Celui-ci doit posséder la vertu de la prudence, « cette qualité qui tire son nom de ce que le prudent pourvoit aux besoins. »<sup>24</sup> Dans son traité *De Inventione*, Cicéron va ajouter que celui qui dirige l'État doit être un homme supérieur et d'un grand savoir. Il doit être sage, juste, tempérant, éloquent. Il doit connaître le droit et les auteurs grecs.<sup>25</sup> Le prince est admiré et glorifié par tous puisqu'il possède le véritable lustre, celui qui se tire d'une vie vertueuse et digne. D'ailleurs, cette idée d'être glorifié revient souvent chez

---

<sup>21</sup> Op. cit., Born, p. 133.

<sup>22</sup> Cicéron, *De la République*, Livre III, Chapitre XXXI, p. 92.

<sup>23</sup> Ibid., Born, p. 134.

<sup>24</sup> Cicéron, *De la République*, Livre VI, chapitre I, p. 95.

<sup>25</sup> Notes de Charles Appuhn dans le *De la République*, Livre VI, chapitre I. p. 107.

Cicéron. Il est important que le prince aspire à la gloire pour que la république soit forte :

« Il faut que le prince de la cité se repaisse de gloire et l'État restera debout aussi longtemps que tous honorent le prince. Alors c'est de vertu, de capacité de travail, d'activité qu'on demanderait que fût doué un homme occupant une haute situation. (...) Cette vertu est appelée courage, elle implique la grandeur d'âme, un haut mépris de la mort et de la douleur. »<sup>26</sup>

### 1.3- Les vertus (*virtus*)

On discerne très clairement par les trois dernières références à l'œuvre de Cicéron (notes 24, 25 et 26), que les qualités requises de celui qui dirige correspondent aux quatre vertus cardinales de Platon, soit la prudence ou la sagesse, la justice, la tempérance et le courage. Mais avant de discuter des vertus cardinales que Cicéron présente longuement dans son traité le *De Officiis*, examinons d'abord l'importance d'une vie vertueuse chez Cicéron par l'analyse des *Tusculanes*. Cette analyse nous permettra de faire ressortir les rapports entre la vertu (*virtus*) et la Fortune (*fortuna*). D'ailleurs, le rapport entre *virtus* et *fortunas* est un des aspects qui permettra de montrer toute la nouveauté du travail de Machiavel.

L'ouvrage intitulé les *Tusculanes* de Cicéron est composé de cinq livres, chacun de ces livres est introduit par un préambule. L'examen de ces préambules permet de constater que c'est à partir du troisième livre que Cicéron aborde le sujet qui nous intéresse ici. Il y explique que s'il existe une science qui s'est constituée avec

---

<sup>26</sup> Cicéron, *De la République*, Livre V, chapitre VII, p. 104.

l'approbation générale pour guérir les maladies du corps, il n'en va pas de même pour ce qui est de la science ayant pour objectif de soigner l'âme humaine. En naissant l'homme possède un germe de vertu en lui, mais au contact de la société ce qui est bon en l'homme est perverti par le milieu social faussé dans lequel il baigne :

« Là-dessus arrivent les poètes, puis nous nous mêlons au peuple dont l'accord est parfait quand il s'agit de prendre parti pour le vice : les opinions fausses nous gâtent complètement, nous rompons avec la nature et lui substituons l'appétit de la gloire, des honneurs et des commandements. Certes, une véritable gloire existe et nous appelle : c'est l'éloge unanime des gens de bien, mais c'est la contre-façon de cette gloire que nous propose la foule et sa popularité. »<sup>27</sup>

Contrairement à la tradition chrétienne qui prône le mépris de la gloire et des honneurs terrestres au profit de la gloire au royaume de Dieu, le *vir virtutis* de Cicéron souligne la possibilité d'atteindre une véritable gloire en ce monde, ce qui constitue l'ambition de l'homme vertueux.<sup>28</sup>

Il y a une science pour soigner les maux du corps humain, mais quelle est donc cette science qui permet de guérir les maux de l'âme? La philosophie dira Cicéron. Cette philosophie culmine dans la thèse que la vertu se suffit pleinement à elle-même pour réaliser la vie heureuse. La vertu, par elle seule, permet d'affronter la Fortune :

« Personnellement, quand ma pensée s'arrête aux rudes épreuves que la Fortune m'a fait subir, il m'arrive d'être ébranlé un moment dans mon opinion sur la vertu, et de redouter la faiblesse et la fragilité de notre espèce. Je me demande en effet si la nature, puisqu'elle nous a donné des corps sans vigueur, auxquels s'attachent par surcroît et des maladies inguérissables et des souffrances intolérables, ne nous a pas donné aussi des âmes qui d'un côté ressentent les souffrances du corps, et de l'autre, considérées isolément, ont en propre des maladies et des peines dont on ne saurait se garder. Mais je me

<sup>27</sup> MULLER, Philippe, *Cicéron : Un philosophe pour notre temps*, Paris, L'Âge d'Homme, 1990, p. 242.

<sup>28</sup> SKINNER, Quentin, *The Foundations of Modern Political Thought*, New York, Cambridge University Press, 1978, Volume 1, p. 88.

rappelle à l'ordre moi-même en me disant que j'évalue la force de la vertu d'après la faiblesse d'autrui et peut-être la mienne, et non d'après la vertu en soi. »<sup>29</sup>

La philosophie permet de découvrir la vertu et d'exterminer le vice. Cette vertu permet le bonheur, permet d'affronter la souffrance et est le remède pour guérir tous les maux de l'âme. Pour Cicéron, l'être humain est composé de deux parties : la chair qui n'est que faiblesse et la raison qui permet de régir l'autre partie. « Peu importe si la souffrance constitue un mal, il est nécessaire de la mépriser en vue de l'honnête. »<sup>30</sup> Notre corps est constamment exposé aux caprices du monde extérieur, cette exposition affecte continuellement les états de notre âme, cela nous fait ressentir le chagrin, la crainte, etc.. Notre âme lutte contre ces fléchissements avec quatre angles d'attaque, soit par les quatre vertus cardinales : le courage, la tempérance, la prudence et la justice. Cicéron va alors procéder à l'analyse d'un premier mal de l'âme, le chagrin. La question est de savoir si le sage est susceptible de chagrin. Un homme sage, un homme possédant la vertu ne peut éprouver le chagrin :

« Supposons que Pythagore, ou Socrate, ou Platon s'adressât à moi en ces termes : « qu'est-ce que cette prostration, cette tristesse, et pourquoi renoncer à la lutte et capituler devant la fortune? Elle a bien pu te pincer et te piquer, mais non pas assurément briser tes forces. Grande est la puissance dont disposent les vertus. Réveille-les, s'il se trouve qu'elles dorment. Aussitôt elles accourront à ton aide, et en premier lieu le courage qui relèvera ton énergie au point que tu n'éprouveras plus qu'indifférence dédaigneuse pour tout ce qui peut arriver à l'homme. Puis ce sera la tempérance qui est aussi la modération et à laquelle je donnais le nom de *frugalitas* : elle ne souffrira pas que tu fasses rien de vil ni d'indigne. Or qu'y a-t-il de plus vil et de plus indigne qu'un homme efféminé? La justice non plus ne te passera rien de tel, et, bien qu'elle paraisse n'avoir pas grand chose à voir ici, elle dira cependant comment tu es doublement injuste, d'une part en ambitionnant un bien étranger, la condition des immortels, toi qui est né mortel, d'autre part en faisant des difficultés pour rendre ce que tu as reçu à titre de prêt. Mais que répondras-tu à la prudence,

<sup>29</sup> Cicéron, *Tusculanes*, Livre V, chapitre 1, 3. Dans CICÉRON, *Tusculanes* Tome 2 (Texte établi par Georges Fohlen et traduit par Jules Humbert), Paris, Les Belles Lettres, 1960, p. 107.

<sup>30</sup> Op. cit., Muller., p. 251.



lorsqu'elle te montrera que la vertu se suffit à elle-même pour assurer ton bonheur aussi bien que ta dignité? »<sup>31</sup>

La vertu seule est donc ce qui est nécessaire afin d'atteindre le bonheur et de se concilier la Fortune. Cicéron va donc procéder, à la suite des stoïciens, à l'examen des autres passions telles : l'envie, la jalousie, la rivalité, la pitié, l'angoisse, le deuil, le désespoir, etc. Ces passions rendent l'âme malade, Cicéron va suivre la conception stoïcienne de l'absence de passion, et va prescrire comme remède la raison, la philosophie. Les passions, il est important de le noter ici, doivent être contrôlées, elles représentent une menace pour le bien commun selon Cicéron.

La vertu suffit donc à assurer une vie heureuse. Vraiment? Peut-on vraiment croire que peu importe ce que la Fortune met en travers de notre chemin, seule la vertu peut nous mener vers la vie heureuse? Pour éliminer l'ensemble des doutes restants, Cicéron utilise une situation extrême, la torture, afin de démontrer ce qu'il a tenté de faire au cours des autres discussions, soit qu'il est possible d'affronter la mort, la douleur, de contrôler nos passions et de parvenir au bonheur par la vertu. En fait, peu importe l'état physique dans lequel nous sommes, peu importe les épreuves que nous devons surmonter, la seule chose qui importe est d'être vertueux. C'est cette conscience d'agir ou de réagir vertueusement qui assure notre bonheur. Rien ne peut manquer au sage qui possède la vertu et même la Fortune ne peut changer cela :

« (...) Dira-t-on qu'il manque à pareille existence quoi que se soit qui puisse accroître son bonheur? Mais elle est comblée de plaisirs si nombreux et si grands que la Fortune elle-même doit s'effacer devant elle. Et si le plaisir de posséder pareils biens de l'âme, c'est-à-dire pareilles vertus, est la félicité, et si

---

<sup>31</sup> Cicéron, *Tusculanes*, Livre III, chapitre XVII, 36, Tome 2, pp. 23-24.

tous les sages ont la pleine jouissance de ces plaisirs, on doit reconnaître que tous les sages sont heureux. »<sup>32</sup>

L'importance que semble accorder Cicéron ici aux « biens de l'âme » semble laisser entendre que l'homme sage pourrait être heureux en ayant une vie contemplative, une vie de détachement. Il n'en est rien. Le philosophe ne peut jamais atteindre le bonheur par le simple contentement, il doit avoir une vie active pour s'accomplir soi-même. Et, il n'y a pas de meilleur moyen de s'accomplir et d'atteindre la gloire véritable que dans l'exercice de la politique. L'homme sage et heureux qui possède la vertu est donc le mieux placé, de par cette sagesse, pour occuper les fonctions politiques les plus élevées.

#### **1.4 - Les devoirs du Prince**

Maintenant que nous savons qu'il n'y a pas de meilleur moyen d'atteindre la gloire et la gloire de sa Cité, pour un homme sage, que de vouloir participer aux décisions de l'État et que le bonheur n'est accessible que par la vertu seule qui permet de contrer la Fortune. Maintenant que nous savons que, pour Cicéron, le Prince, le « premier » de l'État est celui qui doit posséder la vertu à son plus haut degré et qu'il est celui qui se doit de donner l'exemple à ses concitoyens, il devient nécessaire de comprendre de quelle façon le Prince se doit d'agir afin de suivre ces vertus dans les situations complexes de la vie courante. Tel est l'objectif du traité *Les Devoirs (De Officiis)* de Cicéron. Il se propose ici d'aborder l'action droite, les devoirs, dans le contexte de la vie de tous les jours et, en particulier, dans la vie d'un romain qui occupe

---

<sup>32</sup> Cicéron, *Tusculanes*, Livre V, chapitre XXV, 72, Tome 2, p. 142.

la position la plus haute dans la société, le prince. Il s'agit de comprendre quelle est une action droite dans les circonstances de la vie courante et, donc, dans des situations où la meilleure manière d'agir peut paraître difficile à discerner. Cette partie permettra de bien souligner les répercussions de l'humanisme classique de Cicéron sur l'art de gouverner du Prince et, par la même occasion, rendra possible la compréhension du caractère novateur de la pensée machiavélique.

La forme que prend le *De Officiis* est celle d'une lettre d'un père écrite à son fils. Cicéron espère léguer à son fils l'héritage des enseignements que sa vie lui a procurés. Il ne s'agit pas d'un traité des différentes fins de la morale, son traité se place au niveau de la morale pratique. Il ne cherche pas à considérer la valeur éthique des actions par rapport à un idéal abstrait de vertu ce qui le préoccupe c'est la réussite humaine dans le cadre de la société. Cicéron, dira Maurice Testard dans son introduction du traité des Devoirs, est moins un moraliste qu'un humaniste.

Lorsque nous sommes placés devant une situation qui pose problème et que nous cherchons à savoir quelle est la manière dont nous devons agir, trois questions se posent : est-ce que cette action est honnête? Est-elle utile? Et, finalement, s'il existe un conflit entre l'honnête et l'utile, de quel côté devons-nous pencher? Cicéron, avec son ouvrage, tente de répondre à ces trois questions. Ainsi, le traité de Cicéron se divise en trois livres : le premier s'intéresse à la question de l'honnête; le deuxième

aborde le problème de l'utile; et le troisième tente de cerner le conflit entre l'honnête et l'utile.<sup>33</sup>

Cicéron amorce cette étude du champ pratique de la morale par une explication sur la nature humaine. Cette présentation est très importante puisqu'elle permet de comprendre le sens dans lequel il utilise le concept de l'honnête ainsi que le concept de l'utile. L'être humain, par nature, cherche à assurer sa survie, à veiller sur son corps, à éviter ce qui peut lui être nuisible et à tenter de se procurer ce qui lui est nécessaire pour survivre.<sup>34</sup> L'homme a ceci de particulier que, contrairement aux autres espèces animales, il est doué de raison. Cette raison lui permet d'établir ce qui lui est nécessaire :

« L'homme au contraire, parce qu'il participe à la raison, grâce à elle, discerne les enchaînements, voit les causes des choses; (...); aux choses présentes il relie et rattache les choses futures, ainsi il embrasse aisément le cours de toute la vie et, pour la mener, prévoit ce qui est nécessaire. »<sup>35</sup>

La nature de l'homme, de par sa raison, « incline l'homme vers l'homme ».<sup>36</sup> L'homme est poussé à vouloir former une société, l'amour pour ceux qui l'entourent et qui lui sont chers l'amène à faire tout ce qu'il peut pour les protéger et assurer leur pérennité. Cet amour, selon Cicéron, pousse les gens à l'action.<sup>37</sup> Ainsi, la sociabilité est naturelle et découle de la raison. Cette sociabilité naturelle entraîne la composition d'une Cité ou d'un État. On le voit très tôt, l'homme a bien entendu son intérêt propre, mais également l'intérêt collectif. Ces deux niveaux d'intérêts sont à la base du conflit

---

<sup>33</sup> Cicéron, *Les Devoirs*, Livre I, chapitre III, 9 et 10. Dans : CICÉRON, *Les Devoirs*, Tome 1 (trad. Maurice Testard), Paris, Les Belles Lettres, 2002, pp. 108-109.

<sup>34</sup> Ibid, Livre I, Chapitre 4, 11, Tome 1, p. 109.

<sup>35</sup> Ibid. p. 110.

<sup>36</sup> Ibid, 12. p, 110.

<sup>37</sup> Cicéron, *Les Devoirs*, Livre 1, chapitre 4, 12, Tome 1, p. 110.

apparent entre l'honnête et l'utile dont parlera plus tard Cicéron.<sup>38</sup> Conflit apparent, nous le verrons, puisqu'il repose sur une mauvaise compréhension de ce qu'est l'utilité. Poursuivre l'utile ne devrait jamais vouloir dire que l'on recherche la « profitabilité » qui pourrait résulter en des conflits sociaux.

Cicéron ajoute à cela, sans d'autres explications, que la nature de l'homme se caractérise par la recherche de la vérité. À cette recherche, il joint le désir de la « prééminence », la passion de dominer. Quelqu'un, dira Cicéron, possédant un esprit supérieur ou des aptitudes supérieures ne peut accepter de recevoir des ordres d'autrui à moins que cette obéissance soit au profit du bien commun, qu'elle se fait au profit de la justice.<sup>39</sup> Ainsi, on le voit, la constitution politique et la justice trouvent leurs racines dans la nature humaine. De la vertu de la justice découle « la grandeur d'âme et le mépris des vanités humaines. »<sup>40</sup> La nature de l'homme aidée par sa raison comprend l'importance de l'honnêteté, du respect de l'ordre et, dans ses actions tente d'éviter de recourir aux passions. L'idée, que nous trouvons dans les *Tusculanes*, selon laquelle la vertu seule est nécessaire pour atteindre le bonheur et qu'il faut chercher à éviter que notre jugement soit affecté par les passions est présente dans ce passage. Voici donc les éléments dont se compose le tableau de l'honnête tel que peint par Cicéron. Il s'agit maintenant de le détailler selon les situations de la vie courante.

---

<sup>38</sup> Op. cit., Muller, p. 281., Voir également Walter Nicgorski, *Cicero's Paradoxes and His Idea of Utility*, *Political Theory*, Vol. 12, No. 4, p. 574.

<sup>39</sup> Cicéron, *Les Devoirs*, Livre I, Chapitre IV, 13, Tome 1, p. 111.

<sup>40</sup> Ibid.

### 1.4.1 - Les quatre voies de l'honnête

Nous l'avions déjà vu dans les *Tusculanes*, il existe quatre voies pour atteindre le contentement. Quatre vertus qui représentent les quatre voies de l'honnête, de la beauté morale :

« Mais tout ce qui est beau, tire son origine de l'une des quatre divisions de la beauté morale : ou bien en effet il consiste dans le discernement ingénieux du vrai; ou bien dans la sauvegarde de la société humaine, en accordant chacun son dû et par la fidélité aux engagements conclus; ou bien dans la grandeur et la force d'une âme élevée et invincible; ou bien dans l'ordre et la mesure de tous les actes et de toutes les paroles, en quoi réside la modération et la tempérance. »<sup>41</sup>

#### 1.4.1.1 – La connaissance de la vérité

Cicéron va donc traiter de la première voie de l'honnête, soit la connaissance de la vérité. Généralement, cette vertu est plutôt désignée comme étant la sagesse ou la prudence. Il est dans la nature humaine de vouloir connaître, de s'intéresser aux sciences. Il y a cependant deux défauts à éviter dans cette quête. D'abord, il ne faut pas prendre « l'inconnu pour le connu et d'y donner à la légère son assentiment »<sup>42</sup> Pour éviter ce piège, il est important d'accorder de l'attention et du temps aux questions qui nous intéressent. Ensuite, le deuxième défaut dont parle Cicéron est celui d'accorder trop de temps à des questions « obscures » qui « ne s'imposent pas ». Encore une fois, on remarque l'importance qu'accorde Cicéron à l'action. La vie contemplative n'est pas une option pour lui, car la vertu réside dans l'action.

<sup>41</sup>Cicéron, *Les Devoirs*, Livre 1, chapitre V, 15, Tome 1, pp. 111-112.

<sup>42</sup>Ibid., Livre 1, chapitre VI, 18, Tome 1, p. 113.

### 1.4.1.2- La justice

La deuxième voie de l'honnête correspond à la justice. Cette vertu permet de maintenir le lien social entre les membres de la communauté. Elle se divise en deux dimensions, d'abord le respect des autres dans une société instituée et, ensuite, un côté affectif que Cicéron nomme « bienfaisance, bonté ou libéralité ». Cicéron, lorsqu'il parle de justice, endosse totalement la société romaine de son époque, c'est-à-dire qu'il accepte les divisions entre riches et pauvres, entre hommes libres et esclaves.<sup>43</sup> Les biens que nous procurent la nature sont, à la base, communs à tous. Les hommes deviennent propriétaires de certains biens par différents moyens, par « une occupation ancienne, en raison d'une victoire, ou en vertu d'une loi »<sup>44</sup> La propriété est une institution sociale, ainsi toute attaque à la propriété d'autrui devient une violation du droit social. Par contre, Cicéron n'oublie cependant pas que notre nature demeure de servir l'intérêt commun et, donc, que nos possessions sont un moyen de resserrer le lien social. Cicéron poursuit en expliquant que le fondement de la justice est la bonne foi (*fides*), ou la loyauté dans les engagements pris. De cela, il est facile de comprendre que l'injustice réside dans la rupture du lien social et dans le non-respect de la parole. Ces injustices sont souvent causées par les passions comme la crainte : « celui qui songe à nuire à autrui, craint, s'il ne le fait pas, d'être lui-même victime de quelque dommage. »<sup>45</sup> Une autre cause de l'injustice est la cupidité. Cicéron ne condamne pas l'accroissement des biens, mais cela doit se faire dans la mesure où cet accroissement

---

<sup>43</sup> Op. Cit., Muller, p. 284.

<sup>44</sup> Cicéron, *Les Devoirs*, Livre I, chapitre VII, 21, Tome 1, p. 114.

<sup>45</sup> Ibid., 24, Tome 1, p. 116.

ne nuit à personne et qu'il ne cause aucune injustice : « Or c'est surtout lorsqu'ils sont tombés dans la passion du pouvoir, des honneurs et de la gloire que la plupart des hommes sont amenés à oublier la justice. »<sup>46</sup> Cicéron va donner ici l'exemple de César. Ainsi, l'accroissement du patrimoine et la gloire bien qu'ils ne soient pas incompatibles avec la grandeur d'âme, peuvent être une cause d'injustice. L'idée étant toujours que l'homme d'État, s'il veut atteindre une gloire véritable, se doit de suivre la voie de la justice, c'est-à-dire qu'il doit toujours agir dans l'intérêt du lien social et non dans son intérêt propre.

D'une manière générale, selon l'auteur du *De Officiis*, les situations se présentent assez clairement et il demeure relativement aisé d'établir ce que constitue l'action juste, tant et aussi longtemps que l'égoïsme ne nous aveugle pas. Le simple fait d'hésiter sur l'équité d'une action, dira-t-il, donne à penser que l'action est injuste.<sup>47</sup> Si les principes à la base de la justice sont de ne nuire à personne et d'agir dans l'intérêt général, il demeure qu'il existe certaines circonstances où le devoir change et où l'action juste n'est plus la même. Ainsi, les circonstances ont également une importance dans la prise de décision. Une chose demeure certaine, l'abus de droit demeure toujours injuste, et Cicéron expliquera que tromper est toujours à proscrire.<sup>48</sup>

En temps de guerre peut-on être juste? Cicéron explique d'abord qu'il y a deux moyens de régler un différent : par la discussion ou par la force. La discussion est propre à l'homme et la force est propre à la bête. La force ne doit toujours être qu'un

---

<sup>46</sup> Cicéron, *Les Devoirs*, Livre I, chapitre VII, 26, Tome 1, p. 116.

<sup>47</sup> Ibid., Livre I, chapitre IX, 30, Tome 1, p. 118.

<sup>48</sup> Ibid., Livre I, chapitre X, 33, Tome 1, p. 120.



dernier recours et l'objectif ultime se doit de demeurer de vivre en paix.<sup>49</sup> Comme il l'indique plus loin lorsqu'il parle de la grandeur d'âme, les armes doivent céder à la toge. En conclusion sur la justice, Cicéron revient sur l'idée de la tromperie et utilise des termes qui seront repris par Machiavel, mais d'une manière très différente :

« Il y a deux façons, la force ou la ruse, de commettre l'injustice : la ruse paraît en quelque sorte la manière du renard, et la force, celle du lion, et les deux sont tout à fait indignes de l'homme, mais la ruse est plus haïssable encore. Et, de tout ce qui porte le nom d'injustice, aucune n'est plus criminelle que l'injustice de ceux qui, au moment même où ils trompent le plus, le font de telle sorte qu'ils paraissent être gens de bien. »<sup>50</sup>

Le deuxième pan de la justice, tel que mentionné précédemment, correspond à la bienfaisance ou la libéralité. À ce sujet, Cicéron expliquera qu'il faut être très vigilant par rapport à la bonté que l'on prodigue. La bienfaisance que l'on dispense doit toujours avoir pour but d'aider et jamais afin de donner une impression de libéralité pour accéder à la gloire. La générosité doit profiter aux gens et ne nuire à personne, car « rien n'est généreux qui ne soit en même temps juste. »<sup>51</sup> Cette générosité doit tenir compte de nos moyens et du mérite de ceux qui en profitent. De plus, cette bienveillance se doit de se proportionner à la proximité sociale d'autrui. De tous les liens sociaux dont va parler Cicéron, le lien qui uni les citoyens à la République doit l'emporter sur tous les autres.<sup>52</sup>

---

<sup>49</sup> Cicéron, *Les Devoirs*, Livre I, chapitre XI, 34, Tome 1, p. 121.

<sup>50</sup> Ibid, Livre I, chapitre XIII, 41, Tome 1, p. 125.

<sup>51</sup> Ibid, Livre I, chapitre XIV, 43, p. 126.

<sup>52</sup> Op. cit., Muller, p. 286.

### 1.4.1.3- La grandeur d'âme

Ici, Cicéron s'adresse directement aux hommes voués aux plus grandes charges au sein de l'État. Cette grandeur qui correspond à l'élévation de l'âme et du mépris des choses humaines ne peut être dépourvue de la justice. Ainsi, lorsqu'il parle des honneurs militaires, il explique que les actions militaires se doivent d'être toujours poussées par le bien commun et non par des intérêts personnels. Se battre pour sa propre gloire ne constitue pas du courage mais plutôt de la sauvagerie.<sup>53</sup> Cicéron semble s'attaquer à César ou Marc Antoine lorsqu'il indique que souvent la grandeur d'âme donne naissance à l'obstination dans le désir d'être le premier. Il n'y a pas de grandeur d'âme sans justice et la passion de devenir « le seul » s'accommode souvent mal avec l'équité. Ceux qui veulent à tout prix le pouvoir n'acceptent plus la critique ou la discussion et deviennent premiers par la violence. Celui qui possède la véritable grandeur d'âme, l'homme courageux, voudra montrer sa sagesse par ses actions droites et non à travers une renommée accessoire : « Or la grandeur d'âme véritable et sage estime que cette beauté morale que poursuit avant tout la nature, réside dans les actes et non pas dans la renommée, et elle préfère être la première plutôt que de le paraître. »<sup>54</sup> L'être est plus important que le paraître. On le verra, Machiavel critiquera durement cette idée.

Un homme courageux se doit de mépriser les choses extérieures, mis à part ce qui lui est utile, et doit mener des entreprises, aussi difficiles qu'elles peuvent être, si

---

<sup>53</sup> Cicéron, *Les Devoirs*, Livre I, chapitre XIX, 62, Tome 1, p. 135.

<sup>54</sup> Ibid., Livre I, chapitre XIX, 64, Tome 1, p. 136.

elles sont utiles à la vie. Un homme qui en a les moyens se doit d'agir même si cela se fait au péril de sa vie. Encore une fois, Cicéron indique sa préférence pour la vie active. En particulier, il explique sa préférence pour le courage civil sur le courage militaire.

Au chapitre 25 du premier livre du *De Officiis*, Cicéron présente deux principes auxquels les gouvernants devraient se plier. Le premier est de veiller sur l'intérêt des citoyens. L'idée développée dans les *Verrines* selon laquelle le rôle du gouvernant est de travailler dans l'intérêt des citoyens et non que les citoyens travaillent dans l'intérêt du gouvernant. Le second correspond au fait d'être en mesure de s'occuper de toutes les parties de l'État. Le prince se doit donc d'éviter d'attacher toute son attention à un aspect de la gouvernance et d'en oublier un autre. Il se doit d'être éveillé et réfléchi.

Un autre aspect de l'art de gouverner qui est souvent abordé dans les miroirs des princes se retrouve également dans l'ouvrage de Cicéron et se retrouvera également dans *Le Prince* de Machiavel, c'est-à-dire du rapport entre bonté et sévérité. À ce sujet, Cicéron indique qu'un homme sage et digne de gouverner se doit de faire preuve de miséricorde. Il faut par contre être prudent par rapport à l'usage que l'on fait de la clémence. Elle n'est possible qu'à la condition d'utiliser la sévérité lorsque l'intérêt commun le commande. D'ailleurs, la sévérité n'est acceptable qu'à la condition de favoriser l'intérêt commun. En ce domaine comme dans tout autre, le dirigeant doit

faire preuve de justice et d'équité, ainsi, il sera juste dans ses réprimandes et ne cèdera jamais à la colère.<sup>55</sup>

Le dirigeant possédant la grandeur d'âme doit toujours faire preuve d'égalité de caractère. Il ne doit surtout pas s'emballer lorsque la Fortune lui est favorable parce qu'elle pourrait très bien lui retirer ses faveurs. Dans une situation où la prospérité lui sourit un redoublement de vigilance est nécessaire. Il faut qu'il prenne le plus souvent conseil sur ses amis et il se doit de se garder de prêter l'oreille aux flatteurs.<sup>56</sup>

#### **1.4.1.4- Le convenable ( la tempérance)**

L'explication du quatrième pan de l'honnête n'apporte rien de bien nouveau et de très utile au sujet qui nous concerne. Le convenable correspond au « respect et, comme autant de parures de la vie, à la tempérance et la pondération, à toute maîtrise des troubles de l'âme et à la mesure en toute chose. »<sup>57</sup> Le convenable est indissociable de l'honnête. Le convenable est toujours conforme à la nature. Cicéron, encore une fois, prône ici le contrôle de soi sur les passions. Il faut être égal avec soi-même durant toute notre vie et dans nos actions. Ceci n'est possible que si l'on suit notre nature propre. Cicéron va ensuite détailler les règles de la décence, il va expliquer qu'il faut se régler sur son âge, se régler sur les circonstances, sur les fonctions que l'on occupe,

---

<sup>55</sup> Cicéron, *Les Devoirs*, Livre I, chapitre XXV, 89, Tome 1, p. 149.

<sup>56</sup> Ibid., chapitre XXVI, 91, Tome 1, p. 150.

<sup>57</sup> Ibid., chapitre XXVII, 93, Tome 1, p. 152.

sur les ressources dont l'on dispose. Comme l'indique Muller, il s'agit de savoir vivre et d'être en parfaite harmonie avec soi-même.<sup>58</sup>

Une de ces vertus l'emporte-t-elle sur les autres? Cicéron termine cette partie sur l'honnête en indiquant que la justice l'emporte sur le reste et que la conservation du lien social doit toujours guider nos actions.

### 1.4.2 - L'utile

Qu'est-ce que « l'utile »? Cicéron, dès le début du deuxième livre portant sur l'utile, note que l'usage fait du mot « utile » a été détourné de son sens véritable. Le fait de séparer l'honnêteté et l'utile a eu pour conséquence d'instituer « qu'était beau quelque chose qui ne serait point utile, et utile quelque chose qui ne serait point beau; or aucun plus grand fléau ne peut être infligé à la vie humaine. »<sup>59</sup> La réponse que donnera Cicéron à la question du conflit entre l'honnête et l'utile dans son troisième livre est déjà bien indiquée. Cette séparation entre la beauté morale et l'utilité a amené des gens à confondre la malignité pour la sagesse. Cicéron se propose de ramener le véritable sens de l'utile dans l'opinion des individus de telle sorte que l'on comprenne « que c'est par des desseins moralement beaux et des actes justes, et non point par la tromperie et la malignité, qu'on peut obtenir ce que l'on veut. »<sup>60</sup> Ainsi, ce qui est utile doit être moralement justifié et compatible avec la justice. La justice, comme nous l'avons vu dans le *De Legibus*, a comme fondement la nature, mais le glissement du

---

<sup>58</sup> Op. cit., Muller, p. 289.

<sup>59</sup> Cicéron, *Les Devoirs*, Livre II, chapitre III, 9, Tome 2, p. 16.

<sup>60</sup> Ibid., 10, Tome 2, p. 17.

sens qui s'est opéré avec le concept de l'utile, a eu pour conséquence de baser la justice sur l'utilité. Ceci entraînant le risque de faire triompher la profitabilité et le désir d'accroissement, ce qui entraîne les conflits sociaux.<sup>61</sup> L'utile concerne la primauté du bien collectif sur le bien personnel.<sup>62</sup> On remarque que l'idée de l'utile est vue dans un sens très aristotélicien plutôt que dans le sens que l'entend l'utilitarisme moderne. Il ne s'agit pas ici d'un calcul du maximum de plaisir pour le plus grand nombre. L'utile ne doit faire qu'un avec la nature.

Cicéron continue en expliquant qu'il existe des êtres inanimés et des êtres animés. Certains de ces êtres animés possèdent la raison (comme les hommes et les dieux). Les êtres inanimés renvoient au travail de l'homme, leur utilité est celle que nous leur attribuons. C'est l'homme qui cultive la céréale dans le but de la manger, c'est l'homme qui construit des navires afin de naviguer. L'homme est donc celui qui est le plus utile pour l'homme. L'homme par son travail permet la conservation du lien social. C'est parce que les hommes s'entraident qu'il est possible de survivre. Ainsi, il ne peut y avoir de chose utile sans passer par la justice.<sup>63</sup>

Puisque les hommes sont maîtres de leur destin, c'est-à-dire qu'ils peuvent autant être utiles que nuisibles les uns aux autres et que leurs actions peuvent soit permettre la vie ou provoquer la mort, il est nécessaire de se concilier les hommes. Mais avant d'aborder ces moyens d'unir les hommes et les diriger dans une même direction, Cicéron glisse un mot sur le rôle de la Fortune qui représente une influence

---

<sup>61</sup> Op. cit., Nicgorski, p. 574.

<sup>62</sup> Op. cit., Muller, p. 292.

<sup>63</sup> Cicéron, *Les Devoirs*, Livre II, chapitre IV, 11,12,13,14,15, Tome 2, pp. 17-18-19.

qui ne semble pas dépendre de l'action humaine. Cicéron l'écarte du revers de la main, puisqu'elle peut être tantôt favorable, tantôt hostile et, il nous ramène à notre propre condition d'être humain. Ce qui est important correspond à ce qui dépend de notre propre volonté. Comme l'ouvrage les *Tusculanes* l'avait présenté, si la Fortune a un impact sur notre vie, le bonheur ne dépend toutefois pas d'elle. Seule la vertu peut nous mener au bonheur véritable et à la gloire véritable. Ainsi, il n'est pas surprenant de constater que Cicéron précise que c'est à travers la vertu que l'on peut réussir à concilier les hommes :

« Les hommes se soumettent encore au commandement et au pouvoir d'autrui pour plusieurs raisons. Ils y sont amenés en effet ou bien par bienveillance, ou bien à cause de l'importance de ses faveurs, ou encore du fait du prestige de sa dignité ou bien dans l'espérance que cela leur sera utile ou encore par crainte qu'on les oblige à obéir de force; ou bien ils sont pris par l'espoir d'une largesse et d'une promesse ou enfin, comme on le voit souvent dans notre État, ils sont gagés pour un salaire. »<sup>64</sup>

Il y a donc deux moyens pour un gouvernant de concilier les hommes, par la vertu ou par la tromperie. Cicéron va ici démontrer que la tromperie ne peut jamais être un moyen efficace de parvenir à l'utile. Il va d'abord s'intéresser au cas de la crainte : « Parmi tous les moyens, il n'en est pas de plus approprié pour défendre et maintenir sa puissance, que d'être aimé et pas de plus contre-indiqué que d'être craint. »<sup>65</sup> La crainte suscite la haine de tous. Cicéron pense ici à César, et indique que tout tyran ayant voulu régner par la crainte n'a jamais pu demeurer en poste très longtemps. La crainte brise le lien de confiance entre le gouvernant et les gouvernés. Ce lien, pour Cicéron, est nécessaire au bon fonctionnement de la société. De plus, la crainte entraîne également la crainte dans laquelle doit vivre le tyran. Celui-ci ne peut se fier à

---

<sup>64</sup> Cicéron, *Les Devoirs*, Livre II, chapitre VI, 22, Tome 2, pp. 23-24.

<sup>65</sup> Ibid., chapitre VII, 23, Tome 2, p. 24.

personne, il n'a pas d'ami. Ceci est une des conditions pour assurer sa pérennité. Ainsi, la vertu de bienveillance semble être un bien meilleur gage de longue durée. La crainte doit céder la place à l'amour.

Comment obtenir cet amour? Le premier moyen a déjà été exposé, il s'agit de l'amitié. Tous les hommes, autant le simple citoyen que le gouvernant, ont besoin d'avoir des amis fidèles afin de permettre le lien social. Cependant, pour ceux appelés à occuper les plus hautes fonctions, un autre moyen est essentiel : la gloire. Cette gloire, nous l'avons vu, n'est pas une gloire éphémère basée sur des richesses. Il s'agit d'une gloire véritable qui se base sur la vertu et qui est profitable au bien commun et non seulement au bien de celui qui en est tributaire. Cicéron discerne trois conditions à cette gloire : « que la foule nous aime, qu'elle ait confiance en nous et qu'étant donnée une certaine admiration, elle nous estime digne d'honneur. »<sup>66</sup> D'abord, les gens vont aimer un gouvernant qui leur procure des bienfaits et qui a des intentions de bienfaisance. Ainsi, les actions et la réputation d'un homme de bien (qui possède les vertus qui se rapportent à la douceur et à l'affabilité du caractère) aura comme impact d'attirer la bienveillance des gens. C'est lorsque l'on dénote ces vertus chez un gouvernant que l'on lui accorde notre amour. Ensuite, pour inspirer confiance, le prince doit posséder la prudence et être juste. Les citoyens accordent leur confiance à celui qui fait preuve de prudence, c'est-à-dire celui qui fait preuve d'habileté dans la conduite de la vie, qui est intelligent et qui est capable de prendre des décisions importantes. Mais, c'est la vertu de justice qui permet d'acquérir la confiance des citoyens. La réputation d'homme juste permet la véritable confiance, celle qui exclut le

---

<sup>66</sup> Cicéron, *Les Devoirs*, Livre II, chapitre IX, 31, Tome 2, p. 29.



soupçon de tromperie et d'injustice. Jamais un citoyen n'hésitera à placer son sort entre les mains d'une personne honnête puisque celle-ci ne risque pas de le tromper. On le voit ici, être honnête est toujours utile puisque l'honnêteté permet de préserver le lien de confiance essentiel à la concorde.

Cicéron dans ce passage semble s'écarter de la doctrine stoïcienne selon laquelle toutes les vertus dépendent les unes des autres et, qu'en posséder une revient à les posséder toutes. Il s'explique en précisant qu'il ne s'agit que d'une manière de parler, c'est-à-dire qu'il adapte son discours pour qu'il soit compris. Finalement, la troisième condition correspond à susciter l'admiration. On accorde son admiration à celui qui semble dépasser les autres par leur vertu et qui ne semble pas posséder les travers du commun des mortels. Cet homme, qui possède la vertu, et donc qui ne peut être détourné de sa voie par les passions, est digne d'honneur et de gloire. Encore une fois, Cicéron tient à préciser l'importance de la justice afin d'acquérir cette gloire. C'est par elle que les trois conditions peuvent être remplies afin de parvenir à la gloire. La justice permet de différencier la véritable vertu à la ruse qui n'est garant de rien. La véritable gloire correspond donc à être ce que l'on veut paraître :

« Si donc certains pensent pouvoir obtenir une gloire durable par la simulation et un vain étalage, par la feinte non seulement dans le propos mais aussi dans le visage, ils se trompent lourdement. La vraie gloire enfonce ses racines et aussi les étend, tandis que toutes les feintes, rapidement, tombent comme petites fleurs et rien de simulé ne peut être de longue durée. »<sup>67</sup>

Cicéron est très clair. Il est impossible d'atteindre la gloire par la simulation ou la tromperie. Ce stratagème peut fonctionner un temps, mais tôt ou tard la tromperie

---

<sup>67</sup> Cicéron, *Les Devoirs*, Livre II, chapitre XII, 43, Tome 2, p. 36.

sera démasquée et le lien de confiance sera rompu. L'honnêteté, au contraire, assure que ce lien de confiance demeure intact.

Le reste du deuxième livre nous paraît moins important pour le sujet qui nous occupe. Il explique la manière d'être bienfaisant envers les particuliers et envers l'État, comment il faut éviter la prodigalité, comment éviter l'avarice, comment se montrer généreux, comment être dévoué par sa compétence et comment proscrire la cupidité. La chose à retenir étant de toujours faire preuve de juste mesure selon les circonstances et les situations. L'idée demeure d'agir pour le bienfait de l'État, pour la conservation du lien social. Voilà en quoi réside l'utile.

### **1.4.3 - Le conflit entre l'honnête et l'utile**

Le troisième livre du *De Officiis* de Cicéron se propose d'éclaircir le conflit que semble poser dans la vie de tous les jours l'honnête par rapport à l'utile. Les premiers stoïciens n'ont jamais vu comme nécessaire cette troisième partie puisque, pour eux-ci, il n'existe tout simplement aucun conflit entre l'honnête et l'utile. Ce qui est honnête est utile et il n'y a rien qui est utile qui n'est pas honnête, tout simplement. Cicéron refuse tout dogmatisme et cherche à établir une morale qui tient compte de la réalité des êtres humains. Il sait très bien que le Sage dont il parle dans les *Tusculanes* ou dans son traité sur les devoirs, n'existe pas. Il veut donc établir une moralité moyenne qui inclut les vertus cardinales, mais qui admet également la condition humaine et ses besoins, c'est-à-dire le droit de rechercher des biens pour soi-même tant

et aussi longtemps que cela ne va pas à l'encontre de la beauté morale. Il demeure évident cependant qu'il est impossible de balancer entre l'honnête et l'utile puisque, comme nous l'avons vu, l'honnête est fondé sur la nature et est la règle de nos actions. Par contre, Cicéron admet la complexité de certaines situations. Ainsi, il se propose de tenter d'éclaircir certaines situations problématiques.

Cicéron va suivre le même modèle utilisé dans le premier livre en abordant le conflit de l'honnête et l'utile par rapport à chacune des voies de l'honnête. La première voie abordée correspond à la justice ou la communauté humaine :

« Donc, enlever à autrui quelque chose, et qu'un homme, au détriment d'un homme, augmente son bien, cela va plus contre la nature que la mort, que la pauvreté, que la douleur, que tous les autres maux qui peuvent arriver au corps ou aux biens extérieurs. »<sup>68</sup>

Ainsi, si l'on croit faire une action qui nous est utile, mais que cette action nuit à autrui, il ne faut jamais la faire. L'utile l'emporterait alors sur l'honnête et les deux se trouveraient séparés. En nuisant à autrui, on brise le rapport entre les hommes. Un homme qui obéit à la nature ne peut nuire à l'homme puisque la justice est issue de la nature. L'intérêt général doit toujours avoir préséance sur l'intérêt particulier en vue de la préservation de la communauté humaine.<sup>69</sup> Cette primauté du général sur le particulier ne doit en rien tenir compte de la proximité des gens qui nous entourent, c'est-à-dire de nos amis, membres de notre famille ou membre de la Cité, mais de l'ensemble de la population humaine.

---

<sup>68</sup> Cicéron, *Les Devoirs*, Livre III, chapitre V, 21, Tome 2, pp. 80-81.

<sup>69</sup> Ibid., Livre III, chapitre VI, 26, Tome 2, p. 83.

Toute action nuisible à autrui est à proscrire et toute action qui vise l'intérêt général doit être favorisée. Si une action porte préjudice à autrui, mais semble bonne pour l'intérêt général, quelle attitude doit-on prendre? Cicéron répondra à cette question en donnant l'exemple du tyran. Si assassiner une autre personne est un mal, le meurtre d'un tyran ne peut être vu comme un geste laid. Le tyran rend impossible la société humaine. Assassiner un tyran n'est pas un geste répréhensible puisqu'il permet de restituer le lien social.<sup>70</sup> Il compare le tyran à un membre du corps humain qu'il faudrait couper puisqu'il détériore le reste de l'organisme. Ainsi, le conflit entre l'honnête et l'utile n'est qu'apparent, le beau et l'utile sont inséparables. Le meurtre pourrait donc être acceptable lorsqu'on le fait pour le bien de l'État? Il faut faire attention ici. Dire que nous faisons une action pour le bien commun ne veut pas nécessairement dire que cette action est véritablement bonne ou qu'elle contribue véritablement au bien commun. À ce sujet, Cicéron donne l'exemple de Romulus, le fondateur de Rome, qui poussé par l'apparence de l'utilité, c'est-à-dire qu'il lui semblait plus utile de régner seul qu'avec un autre, tua son frère Rémus. Il peut parfois nous arriver de penser agir en fonction de l'intérêt général, de façon utile, mais que l'action, étant dépourvue de beauté morale, soit l'inverse du bien commun. Toute action qui serait faite pour le bien commun ne peut être considérée comme bonne. Il continue en expliquant que, dans la conduite de l'État, rien de cruel ne peut être utile : « en effet, pour la nature humaine, que nous devons suivre, le plus grand ennemi c'est la cruauté. »<sup>71</sup>

---

<sup>70</sup> Cicéron, *Les Devoirs*, Livre III, chapitre VI, 32, Tome 2, p. 86.

<sup>71</sup> Ibid., Livre III, chapitre XI, 46, Tome 2, p. 94.

Le deuxième pan de l'honnête concerne la connaissance du vrai. Cicéron va ici s'intéresser à deux problématiques, soit la question du silence du vendeur et la question du mensonge du vendeur. Le premier navire à toucher Rhodes affamé doit-il, pour avoir bon prix de son blé, taire que d'autres bateaux vont arriver? Celui qui vend une maison doit-il cacher ses défauts pour réussir à la vendre? Pour Cicéron, la question ne se pose pas. La tromperie en vue de faire passer l'intérêt particulier sur l'intérêt général ne peut être excusable. Le pire exemple de tromperie demeure toutefois celui qui concerne l'acquisition du pouvoir de l'État. Il ne peut jamais être utile de conquérir le pouvoir d'une manière malhonnête :

« Je ne vois pas, d'après l'opinion du vulgaire, quelle plus grande utilité il peut y avoir que celle de régner; mais en revanche, je ne trouve rien de plus inutile pour qui l'a obtenu injustement, à partir du moment où je rappelle ma raison à la vérité. Est-il possible en effet que soient utiles à personne des angoisses, des inquiétudes, des craintes de jour et de nuit, une vie toute pleine d'embûches et de dangers? »<sup>72</sup>

Pour Cicéron, si l'on cherche le pouvoir pour obtenir la gloire et si l'on doit recourir à la malhonnêteté pour l'acquérir, la gloire devient impossible puisque la gloire n'est possible que par la vertu.

Pour ce qui est de la troisième voie de l'honnête, c'est-à-dire la grandeur d'âme, Cicéron n'apporte rien de bien nouveau. Il utilise l'exemple de Régulus pour montrer que tout ce qui est fait par « une âme craintive, plate, abattue, découragée » n'est pas utile, et donc n'est pas honnête. Il répète donc simplement la règle selon laquelle : l'honnête seul est utile.

---

<sup>72</sup> Cicéron, *Les Devoirs*, Livre III, chapitre XXI, 84, Tome 2, p. 115.

Même chose pour ce qui est du convenable, de la tempérance ou de la maîtrise de soi. Il n'y a rien qui est utile qui est en contradiction avec cette vertu. L'utilité si elle était séparée de la beauté morale entraîne la préférence des plaisirs, permet les passions et la souffrance. Les plaisirs ne sont pas propres à l'utile :

« Mais si l'on va dire que le plaisir aussi a l'apparence de l'utilité, il ne peut y avoir pour lui de liaison avec la beauté morale; de fait le plaisir - pour lui accorder quelque chose - aura peut-être certaine valeur d'assaisonnement, mais assurément aucune valeur d'utilité. »<sup>73</sup>

Cette partie du travail qui a décrit le républicanisme et surtout l'humanisme de Cicéron se veut une toile de fond permettant maintenant de faire ressortir le côté novateur de Machiavel. Les caractéristiques de la pensée cicéronienne qui viennent d'être présentées serviront à faire ressortir de quelle façon Machiavel, même s'il est dans une certaine mesure tributaire de cette pensée, a complètement bouleversé l'humanisme classique relativement aux arts de gouverner.

---

<sup>73</sup> Cicéron, *Les Devoirs*, Livre III, chapitre XXXIII, 120, Tome 2, pp. 136-137.

## CHAPITRE II : MACHIAVEL

Cette première partie sur Cicéron a permis de faire ressortir les caractéristiques de l'humanisme classique tel que présenté par ce penseur. Elle a facilité la compréhension de l'art de gouverner qui découle de cet humanisme. L'objectif est maintenant de saisir, comme le dirait Michel Senellart, le « tournant machiavélien » dans les arts de gouverner. Il s'agit de comprendre de quelle manière Machiavel s'est inspiré de la pensée cicéronienne et, surtout, de quelle façon il a critiqué cette approche en proposant une nouvelle voie pour comprendre les arts de gouverner. Il sera important de comprendre, à la suite des analyses de Senellart, Skinner et Gilbert, que Machiavel, tout en proposant une nouvelle manière de comprendre l'art de gouverner demeure tributaire d'une tradition humaniste de par ses intérêts et des modèles qu'il utilise. Il faudra cependant bien souligner le caractère particulièrement nouveau de ses écrits, en autre relativement au concept de *virtù*.

Pour l'instant, attardons-nous sur l'héritage humaniste et républicain de Machiavel en effectuant un bref survol de sa carrière politique au sein de la république de Florence.

### 2.1- Machiavel : L'homme et le contexte

Machiavel est né le 3 mai 1469 à Florence. Le 19 juin 1498, à l'âge de 29 ans, il est nommé au poste de second chancelier de la république de Florence. À cette époque, à Florence, le recrutement des individus appelés à occuper de hautes fonctions

se faisait parmi ceux ayant une formation humaniste. D'origine romaine, le concept de *studia humanitatis* renvoyait aux enseignements pédagogiques de Cicéron remis à l'honneur au XIV<sup>e</sup> siècle.<sup>74</sup> En 1375, Coluccio Salutati est nommé chancelier et, par la suite, cette même tâche sera continuellement donnée à des humanistes. Machiavel grandira à l'époque où Bartolomeo Scala, humaniste et professeur à l'Université, occupait le poste de Premier chancelier. Le père de Machiavel, comme il a été mentionné plus tôt, Bernardo Machiavelli, était très proche de Scala. Machiavel a reçu, comme plusieurs autres jeunes de son époque, un enseignement typiquement humaniste conforme aux enseignements de Cicéron.

Après 60 ans de règne derrière une façade républicaine, le règne des Médicis s'effondre en 1494. La république est restaurée par Savonarole qui veut rétablir la démocratie. Il supprimera les institutions établies par les Médicis et créera le Grand Conseil. De 1495 à 1498, Savonarole orientera la politique florentine en faisant régner un moralisme rigoureux et en allumant des bûchers de vanités pour brûler les livres d'inspiration païenne. Cette rigueur extrême entraînera sa perte. Savonarole sera excommunié, arrêté, pendu et brûlé par Alexandre VI au début du mois d'avril de l'année 1498.

Suite à la chute de Savonarole, ceux qui continuaient à le supporter furent révoqués de leur poste par le Conseil de la ville. Le poste de chef de la seconde chancellerie demeura vacant un certain temps, puis, le 19 juin 1498, Machiavel, alors âgé de vingt-neuf ans, fut nommé second chancelier de la république de Florence.

---

<sup>74</sup> Op. cit., Skinner, 1989, p.20.



C'est le début de la très courte carrière politique de Machiavel qui se terminera quatorze années plus tard avec le retour dans la ville des Médicis qui aboliront la république.

Le second chancelier, à l'époque de la république de Florence, est « responsable de la correspondance relative à l'administration des territoires contrôlés par Florence. »<sup>75</sup> Une autre fonction associée à ce poste est la tâche de secrétaire du premier chancelier. Cette tâche l'amena à voyager à l'étranger pour des missions diplomatiques. Machiavel développera sa pensée politique durant ses différentes missions. Sa première mission en 1500 en France et l'échec de la guerre contre Pise, lui feront réaliser qu'il est beaucoup plus profitable d'être armé de ses propres armes que de se fier à des armes étrangères. Dans *Le Prince*, il écrira à ce sujet :

« (...), et qui tient son État fondé sur les troupes mercenaires n'aura jamais stabilité ni sécurité; car elles sont sans unité, ambitieuses, indisciplinées, infidèles; vaillantes avec les amis; avec les ennemis, lâches; point de crainte de Dieu, point de foi avec les hommes; et l'on ne diffère la défaite qu'autant qu'on diffère l'assaut; dans la paix on est dépouillé par eux, dans la guerre par les ennemis. »<sup>76</sup>

Il réalisera également que l'indécision n'est jamais profitable et qu'il faut substituer aux louvoiements et atermoiements de la politique florentine une attitude franche et des alliances décidées. L'initiative et l'action sont conditionnelles à la réussite.

De 1501 à 1510, Machiavel eut la chance de côtoyer plusieurs acteurs importants de la politique italienne. En effet, au cours de ces années, il dut, durant ses

<sup>75</sup> Op. cit., Skinner, p. 23.

<sup>76</sup> Machiavel, *Le Prince*, XII. Dans : MACHIAVEL, Nicolas, *Le Prince* (trad. Yves Lévy), Paris, Garnier Flammarion, 1992, pp. 117-118.

missions diplomatiques, traiter avec des personnages tels que César Borgia, le pape Jules II et Maximilien. Ces rencontres furent importantes dans l'élaboration de la pensée politique de Machiavel. À plusieurs occasions dans *Le Prince* et dans les *Discours*, le secrétaire revient sur ces rencontres afin d'illustrer sa pensée. Elles lui permirent, en particulier, de mieux définir les caractéristiques ou les qualités qu'un prince doit posséder afin de bien gouverner. Il découvrit durant ces années toute l'importance que peut prendre la Fortune dans la réussite de grandes entreprises et que, pour réussir, un prince doit toujours s'adapter aux situations et aux conditions dans lesquelles il évolue.<sup>77</sup>

En 1510, le pape Jules II rompt son alliance avec la France et lui déclare la guerre. Machiavel est envoyé auprès du roi de France pour tenter de s'interposer. Au mois de septembre, il conclut un accord de non-belligérance au profit de la République. Au mois de septembre de l'année 1511, Machiavel obtient une audience auprès de Louis XII afin d'empêcher le concile de Pise que le roi veut mettre en place pour faire tomber le pape Jules II. De son côté, Jules II crée une ligue contre Louis XII. Le 4 octobre 1511, il signe le traité de la Sainte Ligue avec Ferdinand d'Espagne afin d'évincer les Français d'Italie.

L'Espagne se met en marche et l'armée espagnole réussit à faire reculer les troupes françaises jusqu'à Milan et s'approche de Florence. Florence, puisqu'elle n'a pas voulu appuyer ouvertement le pape, devra payer sa tiédeur. Le 20 août 1512, les Espagnols prennent la ville de Prato, située tout près de Florence, et très peu de temps

---

<sup>77</sup> Op. cit., Skinner, pp. 37-38.

après, Florence capitule sans combattre. Soderini s'exile et la République de Florence est abolie. Les Médicis reprennent le pouvoir, Machiavel est cassé de son poste et quelques jours plus tard, se voit interdire de quitter le sol florentin. En 1513, après la découverte d'une conspiration républicaine contre les Médicis, Machiavel est arrêté, emprisonné au Bargello et torturé. N'ayant aucune preuve pour l'inculper, il est, trois semaines plus tard, compris dans l'amnistie qui célèbre le cardinal Jean de Médicis, devenu le pape Léon X. Machiavel est relâché et se retire dans sa propriété de Sant'Andrea in Percussina. Malgré tous ses efforts pour se faire reconnaître par les nouvelles autorités, Machiavel ne pourra jamais regagner un poste officiel au sein de l'État. Cette retraite involontaire de la vie publique lui permettra d'écrire les œuvres qui le feront connaître. Jamais Machiavel n'a voulu de cette retraite. Tout comme Cicéron, il est un homme d'action, il veut participer à la prise de décision. Ses principaux écrits ont tous servi ce même dessein : revenir sur la scène politique.

Machiavel se tourne vers l'histoire d'une république qui a réussi afin d'en tirer des enseignements. Il se tourne vers la plus grande république de toutes, la République romaine. Il amorce sa réflexion sous forme de discours sur les dix premiers livres de Tite-Live. Il cherche à comprendre les institutions et les circonstances qui ont procuré la grandeur de Rome. Il s'arrête pourtant. Machiavel espère revenir dans les bonnes grâces des nouveaux dirigeants de Florence. Il doit réussir à capter l'attention des Médicis. Parallèlement, il songe déjà à écrire ou a écrit qu' « un pays ne peut être véritablement uni et heureux que s'il obéit tout entier à une seule république ou à un

seul prince. »<sup>78</sup> L'Italie est divisée et est incapable de s'unir pour combattre les forces étrangères. En fait, elle ne cesse de les attirer afin de les mêler aux inimitiés intérieures. L'Italie, contrairement à la France ou à l'Espagne, n'a ni un seul prince ni une seule république pour la gouverner; tout ce qu'elle a, c'est l'Église. Jean de Médicis est devenu le pape Léon X et les Médicis gouvernent Florence. Il écrit donc un ouvrage afin d'encourager les Médicis à saisir l'occasion qui se présente et de faire cesser les « inondations étrangères ». En bon humaniste, Machiavel accorde une importance déterminante au salut de la patrie. En fait, toute action doit être subordonnée au bien et au salut de la patrie : « Là où on décide du salut de la patrie, on ne doit avoir aucune considération de justice ou d'injustice, de pitié ou de cruauté, de gloire ou d'ignominie. Bien plus, négligeant toute autre considération, il faut suivre le parti qui la sauve et conserve sa liberté. »<sup>79</sup> Au chapitre 41 des Discours, Machiavel va donner à la patrie « une valeur quasi absolue parce qu'elle apparaît au fondement de toutes les autres valeurs éthiques et politiques. »<sup>80</sup> Il ne faut cependant pas croire que Machiavel rêvait d'une unification permanente de l'Italie. Il espérait toujours une Florence forte, mais envisageait l'unification temporaire de l'Italie pour chasser les inondations étrangères.

Ses expériences diplomatiques et ses lectures font de lui le conseiller idéal pour ce nouveau prince capable de prendre l'Italie et de la délivrer des Barbares. Le 10 décembre 1513, Machiavel écrit à son ami Vettori qu'il a terminé un opuscule (*De*

---

<sup>78</sup> Machiavel, *Discours sur la première décade de Tite-Live*, Livre I, chapitre XII. Dans : MACHIAVEL, Nicolas, *Œuvres* (trad. Christian Bec), Paris, Laffont, Collection « Bouquins », 1996, p. 217.

<sup>79</sup> Ibid, Livre III, chapitre XLI, p. 453.

<sup>80</sup> ZARKA, Yves Charles, **Figures du pouvoir : Études de philosophie politique de Machiavel à Foucault**, Presses Universitaires de France, 2001, Paris, p. 13.

*Principatibus*). Il se demande s'il doit le présenter à Julien de Médicis pour obtenir de lui sa réintégration dans l'administration florentine. En 1516, Julien de Médicis meurt et est remplacé par le neveu du pape Léon X, Laurent de Médicis. C'est à lui que Machiavel dédiera finalement *Le Prince*.

Par la suite, Machiavel recevra quelques missions du cardinal Jules de Médicis, qui devient en 1523 le pape Clément VII, dont le mandat d'écrire l'*Histoire de Florence*. Puis, le 21 juin 1527, Machiavel meurt sans avoir pu véritablement renouer avec le pouvoir.

## 2.2 - La pensée de Machiavel

« Il reste maintenant à voir quels doivent être les manières et les comportements d'un prince avec ses sujets et avec ses amis. Et comme je sais que beaucoup ont écrit là-dessus, je crains, en écrivant à mon tour, d'être regardé comme présomptueux, d'autant plus qu'en discutant de ce point je divergerai des conclusions des autres. Mais puisque mon intention est d'écrire quelque chose d'utile pour qui l'entend, il m'a semblé plus approprié de considérer la vérité effective de la chose plutôt que l'imagination qu'on s'en fait. »<sup>81</sup>

Le réalisme est l'approche qui tente de considérer l'humain et les rapports sociaux tels qu'ils sont et non tels que l'on voudrait qu'ils soient, au nom de quelque idéal. Le réalisme que l'on attribue à Machiavel ressort clairement de ce passage. Comme il l'indique, il ne cherche pas à imaginer un prince idéal ou une république idéale, son travail vise plutôt l'efficacité, l'utile. De qui s'éloigne-t-il lorsqu'il discute des comportements des princes ? Machiavel ne le dit pas vraiment. Plusieurs

---

<sup>81</sup> Machiavel, *Le Prince*, XV, p. 131.

commentateurs pensent qu'il critique *La République* de Platon et les Miroirs des princes médiévaux. D'autres pensent plutôt que sa critique vise « les auteurs italiens qui, dans la seconde moitié du 15<sup>e</sup> siècle, avaient redéfini les critères éthiques du bon gouvernement ». <sup>82</sup> Par la même occasion, il s'oppose ici aux humanistes classiques qui privilégiaient l'appel au critère de l'honnête sur le critère de l'utile, tel que Cicéron, qui a grandement influencé ces auteurs italiens. En analysant la pensée politique de Machiavel, nous allons parvenir à comprendre de quelle manière il a critiqué la tradition humaniste et nous a permis de faire un pas vers la science politique moderne.

Lorsque Machiavel affirme qu'il va considérer « la vérité effective de la chose », il exprime l'importance qui doit être accordée aux informations que la réalité expérimentale nous procure. Machiavel aime l'histoire. L'étude de cette discipline nous permet de connaître des exemples instructifs, utiles. S'il s'agit d'exemples édifiants, il faut en tirer une leçon et chercher à les répéter. Au contraire, s'il s'agit d'exemples d'actions erronées, l'étude de l'histoire nous permet d'éviter ces erreurs. Machiavel souhaite tirer des leçons de l'histoire. Voilà pourquoi il écrit ses *Discours sur la première décade de Tite-Live*. Fonctionnaire d'une république qui a échoué, il se penche sur une république qui a réussi afin de comprendre ce qui a permis ce triomphe républicain. De la même manière, lorsqu'il écrit *Le Prince*, il se sert de l'histoire afin d'enseigner ce que doit posséder un prince qui veut réussir :

« Comme donc je désirais m'offrir à Votre Magnificence avec quelque témoignage de ma soumission envers elle, je n'ai trouvé dans mon bagage chose dont je ne fasse plus de cas et d'estime que la connaissance des actions

---

<sup>82</sup> Op. cit., Senellart, 1995, p. 216.

des grands hommes, connaissance que m'ont enseignée une longue expérience des choses modernes et une lecture continuelle des anciennes. »<sup>83</sup>

Dans ses *Discours* tout comme dans son « opuscule », ses constatations sur l'histoire l'entraînent aux mêmes convictions fondamentales. Une de ces convictions concerne la nature humaine. Son réalisme politique repose en grande partie sur sa conviction que la nature des hommes est immuable. Contrairement à Cicéron qui, comme nous l'avons vu, faisait reposer l'origine de la société sur une conception morale inhérente à l'homme, Machiavel attribue la création de la société à une double insécurité des hommes : « l'une issue de catastrophes naturelles cycliques, l'autre de la défense d'un territoire sous l'effet d'une agression. »<sup>84</sup> Cicéron, tout en connaissant les limites de l'être humain, demeurait optimiste quant à leur nature. Il croyait en la possibilité d'un progrès social, à une amélioration morale des individus qui composent la société. Machiavel n'y croit pas. La vision qu'il donne de l'être humain est fondamentalement pessimiste. Les exemples sont nombreux. Dans les *Discours*, il est très clair : « (...), il faut que le fondateur d'un État et que le législateur supposent par avance que tous les hommes sont méchants, et qu'ils sont prêts à mettre en œuvre leur méchanceté toutes les fois qu'ils en ont l'occasion. »<sup>85</sup> Dans *Le Prince*, il ajoute :

« Des hommes, en effet, on peut dire généralement ceci : qu'ils sont ingrats, changeants, simulateurs et dissimulateurs, ennemis des dangers, avides de gains; et tant que tu leur fais du bien, ils sont tout à toi, t'offrent leur sang, leurs biens, leur vie, leurs enfants, comme j'ai dit plus haut, quand le besoin est lointain; mais quand il s'approche de toi, ils se dérobent. »<sup>86</sup>

<sup>83</sup> Machiavel, *Le Prince*, « Nicolas Machiavel au Magnifique Laurent de Médicis », p. 67.

<sup>84</sup> LAZZERI, Christian, « Les racines de la volonté de puissance : le « passage » de Machiavel à Hobbes », p. 227. Dans *Thomas Hobbes. Philosophie première, théorie de la science politique*, Yves Charles Zarka et Jean Bernhardt (dir.), 1990. Paris, Presses Universitaires de France, 418 pages.

<sup>85</sup> Machiavel, *Discours*, Livre I, chapitre III, p. 195.

<sup>86</sup> Machiavel, *Le Prince*, XVII, p. 138.

Cette nature propre à l'homme ne change pas. L'histoire le confirme, de tout temps l'homme est méchant. Du moins, il est plus sûr de partir d'une hypothèse pessimiste, selon laquelle les hommes sont méchants puisqu'ils sont guidés par leurs intérêts égoïstes, que de baser une thèse sur un idéal qui ne serait jamais représentatif de la réalité. Les hommes ne sont pas toujours méchants dans la vie de tous les jours. Plusieurs exemples le démontrent bien. Cependant, les circonstances de la vie entraînent parfois l'être humain à être méchant. Il devient impossible d'un point de vue méthodologique de baser l'organisation de la société sur le postulat que les hommes sont toujours bons. Il s'agit d'un postulat méthodologique. Il est plus prudent de tenir compte de la méchanceté de l'homme. Ceci a un impact énorme sur la pensée de Machiavel. Si l'optimisme de Cicéron face à la nature humaine lui permet d'écrire ce que les hommes pourraient être, le réalisme de Machiavel l'oblige à tenir compte de cette méchanceté inhérente à l'homme lorsqu'il conseille les princes. Les hommes, dans l'analyse de Machiavel, sont des facteurs stables, c'est-à-dire qu'ils sont méchants « au sens où ils cherchent tous à satisfaire leurs propres intérêts égoïstes. »<sup>87</sup> Leurs comportements deviennent donc prévisibles. Cette prévisibilité n'est toutefois pas absolue puisqu'il arrive que les passions des individus les amènent à agir à l'encontre de leur propre intérêt.

Quelle est l'origine de cette méchanceté? Christian Lazzeri retrace dans son texte « Les racines de la volonté de puissance : le passage de Machiavel à Hobbes » l'origine de cette méchanceté. Cette méchanceté de l'homme, chez Machiavel, on la

---

<sup>87</sup> GILBERT, Felix, *Machiavel et Guichardin : Politique et histoire à Florence au XVIe siècle*, 1996, Seuil, Paris, p. 133.



retrouve un peu comme chez Hobbes dans l'état de nature, c'est-à-dire, pour Machiavel, à l'intérieur d'un État mal agencé qui a de mauvaises lois. Lazzeri, à partir des *Discours*, explique que pour Machiavel, on doit supposer les hommes méchants en raison d'une volonté de puissance qui prend sa source dans l'insécurité individuelle liée aux limites de l'action humaine face à la Fortune<sup>88</sup>.

### 2.3 - La Fortune

La Fortune qui insécurise tant l'homme désigne le destin ou le hasard ou ce qui est obtenu par l'intermission du destin ou du hasard. La Fortune était vénérée en haute antiquité, mais son culte le plus important se célébrait à Préneste. Elle y était dénommée *Fortuna Primigenia*, première-née de Jupiter, et était considérée tout à la fois comme la fille et la nourrice de Jupiter. À Rome, la déesse Fortuna était perçue comme étant la cause de l'ascension politique de Servius Tullius, l'esclave devenu roi. On croyait alors que la Fortune possédait un pouvoir important sur les affaires humaines et que ses caprices ne pouvaient seulement être contrôlés par une personne possédant la véritable vertu.

Cicéron, comme nous l'avons vu, bien qu'il concède à la Fortune un pouvoir immense sur la destinée des hommes, estimait qu'elle n'était pas nécessaire à la réussite, à l'atteinte d'une gloire véritable. En effet, cette gloire et le bonheur ne sont possibles que par la vertu et la vertu seule. La volonté humaine reste intacte. L'homme vertueux pourra toujours vaincre la Fortune et atteindre le bonheur.

---

<sup>88</sup> Op. cit., Lazzeri, pp. 225-246.

Le christianisme allait changer cette manière de voir le rôle de la Fortune. La Fortune devenait alors une force impossible à influencer. Selon cette nouvelle analyse, puisqu'elle ne tenait plus compte du mérite des hommes, il ne devenait plus pertinent de rechercher ses bienfaits.<sup>89</sup> Boèce, dans son ouvrage *La Consolation philosophique*, explique que la Fortune n'est qu'un serviteur de Dieu qui ne sert qu'à démontrer que le bonheur ne réside pas sur la terre et qu'il faut mépriser les bonheurs terrestres.<sup>90</sup> La Fortune représente, à cette époque, à la fois la providence divine et le hasard. Elle devient une notion qui incarne un « hasard intentionnel ».

La Renaissance permettra le retour de certaines valeurs classiques. Une de celles-ci étant la croyance en la possibilité d'une volonté libre chez l'homme. Cette conception de la liberté redonna un rôle à la Fortune chez les humanistes italiens. L'homme n'est plus abandonné à une force qui le dépasse et dont il est en position de tout attendre et de tout craindre.<sup>91</sup> La Fortune redeviendra une force qui influence les affaires humaines et, plus important encore, elle redeviendra une force qu'il est possible d'attirer par nos actions.

Machiavel s'insère dans ce retour des valeurs classiques. Sa pensée se développe à une époque où la pensée philosophique cherche un compromis « entre la

---

<sup>89</sup> Op. cit., Skinner, 1989, p. 53.

<sup>90</sup> Op. cit., Skinner, p. 54.

<sup>91</sup> SFEZ, Gérard, *Machiavel, la politique du moindre mal*, Paris, Presses Universitaires de France, 1999, p. 24.

confiance médiévale en Dieu et la confiance en soi de l'homme de la Renaissance »<sup>92</sup>. Avec Machiavel, le pouvoir de la Fortune devient relatif à l'usage que fait l'homme de sa propre force pour s'opposer à la Fortune.<sup>93</sup> Cependant, les temps sont durs à Florence en 1513 et Machiavel avoue lui-même avoir été tenté de croire en l'impuissance de l'homme face à la Fortune et à la puissance divine :

« Cette opinion a été plus en crédit de notre temps à cause des grands changements qu'on a vus et voit chaque jour dans les choses, en dehors de toute conjecture humaine. A quoi pensant quelquefois, je me suis en partie laissé aller à leur opinion. »<sup>94</sup>

Mais Machiavel ajoute immédiatement qu'il ne peut se rallier à cette opinion.

L'homme possède un libre arbitre et, pour que ceci soit possible, la Fortune ne peut être toute puissante :

« Néanmoins, pour que notre libre arbitre ne soit aboli, je juge qu'il peut être vrai que la fortune soit arbitre de la moitié de nos actions, mais aussi que l'autre moitié, ou à peu près, elle nous la laisse gouverner à nous. »<sup>95</sup>

La Fortune joue un rôle dans la destinée de l'homme. Il devient nécessaire de s'en défier et de s'en prémunir. Machiavel compare la Fortune à un fleuve impétueux auquel on doit résister à l'aide de digues et de levées. Sans cette résistance, le fleuve emportera tout sur son passage et, c'est d'ailleurs parce que l'Italie n'avait pas fait de levées et de digues qu'elle n'a pas été capable de résister aux changements qui l'ont frappée.

---

<sup>92</sup> CASSIRER, Ernst, **Individu et cosmos dans la philosophie de la Renaissance** ( trad. P. Quillet), Paris, Éditions de Minuit, 1983, p. 100.

<sup>93</sup> Ibid., p. 102.

<sup>94</sup> Machiavel, *Le Prince*, XXV, p. 173.

<sup>95</sup> Ibid.

Plus particulièrement, lorsqu'il aborde l'art de gouverner du prince, Machiavel indique qu'un prince ne doit jamais s'appuyer sur la Fortune seule. La Fortune varie, change inlassablement. Se fier seulement à elle pour prospérer et atteindre honneurs et gloire relève donc d'un manque de jugement. Le prince doit savoir s'ajuster à tout moment, une manière de faire les choses peut s'avérer bonne un certain temps et ne plus l'être le moment suivant. C'est la nécessité qui l'emporte. Le prince doit faire ce qu'il est nécessaire de faire selon les circonstances. Il n'existe pas de recette miracle pour réussir, selon Machiavel. Il n'existe pas de voie parfaite à suivre qui assure l'honneur et la gloire – l'objectif suprême pour les humanistes classiques tel que Cicéron. La voie de l'honnête décrite par Cicéron comme étant la seule façon d'atteindre cet objectif n'est plus la seule valable. Au contraire, il existe autant de possibilités qu'il y a de circonstances menant vers nos objectifs :

« Je crois aussi qu'est heureux celui dont la façon de procéder répond aux caractères du temps, et que de même est malheureux celui avec qui les procédés de qui le temps est en désaccord. Car on voit les hommes, dans les choses qui les conduisent au but que chacun a en vue, c'est-à-dire gloire et richesses, y procéder de façons diverses : l'un avec circonspection, l'autre avec impétuosité, l'un par violence, l'autre avec habileté, l'un par patience, l'autre par son contraire; et chacun avec ces diverses façons y peut parvenir. »<sup>96</sup>

Le succès politique ne peut pas être assuré par le fait de posséder une qualité en particulier. Les qualités qui rendent possible la gloire changent selon les circonstances. Prenant l'exemple de Jules II, il ajoute qu'il peut être parfois préférable d'être impétueux que circonspect. Il ne suffit plus d'être un homme de bien pour s'attirer les bienfaits de la Fortune. Machiavel non seulement croit que la Fortune, selon le vieil adage, aide les braves, mais il va plus loin en affirmant qu'il faut la

---

<sup>96</sup> Machiavel, *Le Prince*, XXV, p. 174.

combattre, la rudoyer. La Fortune semble ressentir un plaisir pervers à être maltraitée<sup>97</sup> :

« Je juge certes ceci : qu'il est meilleur d'être impétueux que circonspect, car la fortune est femme, et il est nécessaire, à qui veut la soumettre, de la battre et la rudoyer. Et l'on voit qu'elle se laisse plutôt vaincre par ceux-là que par ceux qui procèdent avec froideur. Et c'est pourquoi toujours, en tant que femme, elle est amie des jeunes, parce qu'ils sont moins circonspects, plus hardis, et avec plus d'audace la commandent. »<sup>98</sup>

C'est la volonté de faire du prince qui permet de contrecarrer les effets de la Fortune et c'est cette volonté qui lui permettra de s'allier à la Fortune. Cette volonté de faire, Machiavel la nomme la *virtù*. La relation entre la vertu et la Fortune, que l'on avait déjà rencontrée chez Cicéron, prend un tout autre sens chez Machiavel. Si, jusqu'à présent, Machiavel s'inscrivait sur plusieurs points dans la lignée de Cicéron, c'est avec le concept de *virtù* et ce qui en découle qu'il devient un véritable critique de l'humanisme classique.

#### 2.4- La *virtù*

Tout comme Cicéron, Machiavel valorisait une vie active plutôt qu'une vie contemplative. Tout comme Cicéron, Machiavel croyait que l'objectif suprême pour un homme était d'atteindre une gloire véritable qui ne peut être obtenue que par une vie active. Tout comme Cicéron, Machiavel admettait que la Fortune joue un rôle dans la destinée de l'homme. Cependant, Cicéron croyait qu'elle n'était nullement nécessaire à l'homme pour atteindre son objectif suprême. La vertu seule l'était. Cette

---

<sup>97</sup> Op. cit., Skinner, 1989, p. 58.

<sup>98</sup> Machiavel, *Le Prince*, XXV, p. 176.

vertu est celle que possèdent ceux qui empruntent la voie de l'honnête. L'honnête, comme nous l'avons vu, se divise en quatre pans : la connaissance de la vérité, la justice, la grandeur d'âme et la tempérance. Le dirigeant de la Cité est le premier parmi ses pairs, celui qui possède la vertu à un degré supérieur, celui qui vivra de telle sorte que les autres voudront l'imiter.

L'étude du concept de *virtù* que développe Machiavel nous permettra de comprendre de quelle manière celui-ci, bien qu'il soit tributaire d'une tradition humaniste et que son œuvre soit inscrite dans un moment historique particulier, a permis de faire un premier pas en direction des arts de gouverner modernes par sa critique de l'humanisme classique.

La *virtù* est en quelque sorte une italianisation du mot latin *virtus* qui, comme nous l'avons vu, dans l'héritage de l'humanisme classique était constamment lié à la Fortune. Chez Machiavel ceci demeure. La *virtù* demeure la somme des qualités requises chez l'homme pour contrôler le pouvoir de la Fortune et atteindre la véritable gloire. Plus spécifiquement, elle désigne « la force et la vigueur d'où naît toute action humaine. »<sup>99</sup> Cette volonté de faire les choses pousse l'homme vers le succès. Ainsi, le Prince, le gouvernant de la Cité, doit nécessairement posséder cette *virtù* afin d'atteindre la gloire. Cette gloire, précisons le, tout comme chez Cicéron, ne correspond pas à une gloire artificielle, éphémère et égoïste. Le dirigeant doit vouloir obtenir une gloire véritable pour que l'État demeure fort. Cette gloire est nécessaire pour le bien commun puisqu'un État ne peut être solide que si le peuple honore son

---

<sup>99</sup> Op. Cit., Gilbert, p. 150.

dirigeant. Pour atteindre cette gloire, pour le bien de la patrie, le Prince doit faire preuve de détermination dans la poursuite de ses actions et, surtout, il doit posséder la capacité de s'adapter aux situations. Il doit faire ce qu'il est nécessaire de faire selon les circonstances.

Cette idée, selon laquelle il n'y a pas de recette miracle afin d'atteindre la gloire véritable que nous avons vue plus tôt en étudiant la notion de Fortune chez Machiavel, prend tout son sens maintenant. Cette capacité de s'adapter aux changements, de résister à la Fortune, selon la nécessité c'est la *virtù*. Ce qu'il est important de comprendre ici est que la voie de l'honnête que privilégiaient Cicéron et les humanistes classiques, n'est plus la seule voie possible. Machiavel ne dit pas qu'elle est mauvaise en soi, seulement, ne suivre qu'une seule voie obstinément sans être capable de modifier sa manière de faire selon la nécessité, entraîne inévitablement un Prince à sa perte :

« En effet, il y a si loin de la façon dont on vit à celle dont on devrait vivre, que celui qui laisse ce qui se fait pour ce qui se devrait faire apprend plutôt à se détruire qu'à se préserver : car un homme qui en toute occasion voudrait faire profession d'homme de bien, il ne peut éviter d'être détruit parmi tant de gens qui ne sont pas bons. Aussi est-il nécessaire à un prince, s'il veut se maintenir, d'apprendre à pouvoir n'être pas bon, et d'en user et n'user pas selon la nécessité. »<sup>100</sup>

Machiavel, le réaliste, souligne une autre fois, dans ce passage, la méchanceté intrinsèque à la nature humaine. L'homme n'est pas bon et personne n'emprunte véritablement la voie de l'honnête. Cette idée selon laquelle un prince vertueux, par son exemple, entraînerait à sa suite ses sujets dans la voie de l'honnête est une pure

---

<sup>100</sup> Machiavel, *Le Prince*, XV, p. 131.

fabulation selon Machiavel. Un Prince se doit toujours de considérer les hommes méchants et c'est seulement s'il les considère de cette façon qu'il pourra réussir sa tâche de gouvernant et atteindre le respect de ses sujets :

« Et je sais que chacun confessera que ce serait chose tout à fait louable que chez un prince on trouvât, de toutes les qualités susdites, celles qui sont tenues pour bonnes : mais comme elles ne se peuvent avoir ni observer entièrement, à cause des conditions humaines qui ne le permettent pas, il lui est nécessaire d'être assez sage pour éviter le mauvais renom de ces vices qui lui feraient perdre son État; et de ceux qui ne le lui feraient pas perdre, se garder, s'il lui est possible; mais ne le pouvant pas, il peut avec moins de réserve s'y laisser aller. »<sup>101</sup>

Machiavel renverse la hiérarchie de l'honnête et de l'utile considérée par Cicéron et les humanistes classiques comme étant la norme de la conduite princière. Les vertus cardinales que doit posséder le gouvernant décrit par Cicéron ne sont plus pertinentes chez Machiavel. Du moins, elles ne suffisent plus. Selon l'auteur du *Prince*, suivre la voie de l'honnête et vouloir à tout prix faire profession d'homme de bien pour le gouvernant d'un État est une entreprise ruineuse. Elle ne lui permet pas de s'adapter aux différentes situations auxquelles il est confronté. Il n'est donc pas raisonnable de se conformer en tout temps aux règles morales. Quelle règle doit donc suivre un Prince qui veut atteindre la gloire? La réponse de Machiavel, que nous avons déjà mentionnée plus haut, est très claire : le Prince doit être guidé par ce que lui dicte la nécessité. Ainsi, il peut être parfois nécessaire de recourir à la « voie du mal » : « Aussi faut-il qu'il ait un esprit disposé à tourner selon que les vents de la fortune et les variations des choses le lui commandent, et comme j'ai dit plus haut, ne pas s'écarter du bien, s'il le peut, mais savoir entrer dans le mal, s'il le faut. »<sup>102</sup>

---

<sup>101</sup> Ibid., p. 132.

<sup>102</sup> Machiavel, *Le Prince*, XVIII, p. 143.



Le concept de *virtus* de la tradition humaniste subit donc un profond bouleversement. La *virtù* ne correspond plus à un modèle stable de qualités morales que l'on doit suivre en tout temps. Elle correspond beaucoup plus à une capacité de s'adapter aux situations dans un environnement hostile et en constante mutation :

« Il n'y a pas de norme universelle de la *virtù*, parce que son domaine est celui, instable, en perpétuelle mutation, des choses soumises au mouvement du temps. La dissociation machiavélienne de l'action politique d'avec la morale, si souvent imputée, par ses censeurs, à une perverse délectation de dominer, trouve ici, loin de toute hypothèse diabolisante, sa véritable nécessité. Elle vient de ce que l'homme est lié, dans chacun de ces choix, à une multitude de fils temporels, qui forment comme un réseau de variables qualitatives. »<sup>103</sup>

La *virtù* représente l'art de changer de nature avec le temps. Michel Senellart, dans son ouvrage *Les arts de gouverner : Du regimen médiéval au concept de gouvernement*, souligne une autre spécificité du concept de *virtù* chez Machiavel par rapport au concept tel que défini par la tradition humaniste. Il note, à la suite de Felix Gilbert et de Quentin Skinner, que le concept « éthico-politique » de *virtus* a subi un glissement à celui de *virtù*, « chargé de connotations guerrières », et que ce glissement « atteste que la réalité n'est plus perçue comme l'espace harmonieux où se déploient les perfections singulières, mais comme le théâtre d'une bataille permanente. »<sup>104</sup> De plus, indique Senellart, Machiavel, avec sa notion de *virtù*, rompt la continuité existant entre le prince et ses sujets. Il agrandit le fossé existant entre les vertus civiles et la *virtus* princière. Contrairement à Cicéron qui croyait que le Prince, le premier parmi ses pairs, doit présenter sa vie à ses concitoyens comme une loi, comme exemple à suivre, Machiavel, en montrant qu'il peut être nécessaire pour le Prince afin d'assurer

---

<sup>103</sup> Op. cit., Senellart, p. 225.

<sup>104</sup> Ibid., p. 224.

sa pérennité de transgresser les règles morales, souligne que le gouvernant d'un État doit s'isoler complètement de ses concitoyens et de la vertu civile. Les qualités qu'il doit posséder ne sont non seulement plus les mêmes que possèdent ses sujets, mais elles vont parfois à l'encontre de ce qu'on attend d'eux. La *virtù* de l'homme d'État, toujours sollicitée, « l'isole des hommes, désireux avant tout de vivre en paix, sans crainte d'être opprimés, et de jouir tranquillement de leurs biens. »<sup>105</sup> Ainsi, elle ne correspond plus à une qualité stable et morale, mais plutôt à une « attitude créative, propre à l'homme d'État, à rebours de la passivité des sujets. »<sup>106</sup> Le rapport entre *virtus* et *fortuna*, termine Senellart, par les forces qu'exige du Prince la lutte pour contrer la Fortune, se transporte sur le terrain de l'État.

## 2.5- Gouverner selon la nécessité

Concrètement, quelles sont les répercussions de cette nouvelle analyse de la *virtù* sur l'art de gouverner du Prince. Quelles sont les actions que doit prendre le Prince s'il veut garder le respect de ses sujets et atteindre l'honneur et la gloire? Machiavel, dans un passage déjà cité (note 100), concède qu'il serait tout à fait louable qu'un prince possède toutes les qualités que l'on considère bonnes. Cependant, la réalité étant ce qu'elle est et la nature humaine étant fondamentalement mauvaise, il est parfois ruineux de se conformer à ce qu'on croit être vertueux et parfois utile d'agir contre la vertu : « (...); car tout bien considéré, on trouvera quelque chose qui paraîtra

---

<sup>105</sup> Ibid., p. 225.

<sup>106</sup> Op. cit., Senellart, p. 225.

vertu, et s'y conformer serait sa ruine, et telle autre qui paraîtra vice, et s'il s'y conforme en résultent sa sécurité et son bien-être. »<sup>107</sup>

Au chapitre XVI, Machiavel s'interroge s'il peut être bon pour un prince d'être tenu pour libéral. On se rappelle que Cicéron, dans le *De Officiis*, discerne trois conditions pour que le Prince accède à la gloire : que la foule nous aime, qu'elle ait confiance en nous et qu'étant donné une certaine admiration, elle nous estime digne d'honneur. La première de ces conditions réfère à la libéralité du prince. Les sujets accordent leur amour à un gouvernant qui leur procure des bienfaits. Un gouvernant se doit toujours de disposer de sa bienfaisance dans le but d'aider et jamais dans le but de donner une impression de libéralité. Machiavel, quant à lui, indique qu'il peut être nuisible d'être tenu pour libéral. En fait, Machiavel affirme surtout qu'un prince doit faire attention à ce que sa réputation l'entraîne dans une impasse. Il doit donc être très économe de sa vertu afin de ne jamais devoir payer le prix de sa libéralité. Machiavel conseille la prudence. La libéralité par les excès qu'elle peut engendrer peut devenir dommageable pour le bien commun, tandis que la parcimonie, bien qu'elle semble paraître méprisable, peut à long terme être profitable :

« Un prince, donc, ne pouvant sans dommage pour lui user de cette vertu de libéralité de façon qu'elle soit reconnue, doit, s'il est sage, ne point se soucier du nom de ladre : car avec le temps il sera de plus en plus tenu pour libéral, quand on verra que grâce à sa parcimonie ses recettes lui suffisent, qu'il peut se défendre de qui lui fait la guerre, qu'il peut faire des entreprises sans grever le peuple; (...) »<sup>108</sup>

Cicéron, un peu dans le même sens, indique qu'il faut être vigilant par rapport à la bonté que le prince prodigue et que sa générosité doit tenir compte de ses moyens.

<sup>107</sup> Machiavel, *Le Prince*, XV, p. 132.

<sup>108</sup> Machiavel, *Le Prince*, XVI, pp. 133-134.

Sur le fond Machiavel et Cicéron s'entendent ici en affirmant que l'objectif demeure le bien commun. Un prince doit agir de telle sorte que ses actions soient profitables pour la nation et que la libéralité, si elle ne sert pas l'intérêt public, risque de nuire au prince. Mais, si l'objectif du prince demeure le même, la manière d'atteindre cet objectif est très différente selon l'auteur que l'on étudie. C'est à ce niveau que Machiavel rompt avec l'humanisme classique. La libéralité n'est plus une qualité nécessaire au prince. Il peut même être plus avantageux pour le prince d'être considéré comme ladre que comme libéral. Ceci s'explique, comme nous l'avons vu, par le fait qu'un prince doit savoir s'adapter aux circonstances. Il n'y a plus de vertus universelles.

La rupture avec l'humanisme classique est plus évidente au chapitre suivant lorsque Machiavel traite de la question de savoir « s'il vaut mieux être aimé que craint, ou l'inverse ». Machiavel nous a déjà dit qu'il peut parfois être utile pour un gouvernant de ne pas être bon selon la nécessité. Par contre, il doit prendre garde de ne pas être réputé cruel de telle sorte que cette réputation lui fasse perdre le respect de ses sujets et l'empêche d'atteindre la gloire. La question qui se pose est donc : vaut-il mieux être aimé que craint? Ou, au contraire, vaut-il mieux être craint qu'aimé. Pour Cicéron, la question ne se pose pas. Il vaut toujours mieux être aimé que craint, car la crainte entraîne la haine. De plus, il indique qu'il est impossible de régner longtemps par la crainte. L'amour est le meilleur moyen d'assurer un long règne. Machiavel est en désaccord avec Cicéron sur ce point. Bien qu'il croit également qu'un prince doit éviter absolument d'être haï, il ne pense pas qu'être craint entraîne nécessairement la haine des sujets. Ceci n'est possible que si un prince s'abstient du bien de ses

concitoyens, de ses sujets et de leurs femmes, « car les hommes oublient plus vite la mort de leur père que la perte de leur patrimoine. »<sup>109</sup> Et, s'il doit s'en prendre à la vie de quelqu'un, cette mesure doit être justifiée. Machiavel ne croit pas qu'il est plus avantageux au Prince, afin de conserver son règne, d'être aimé plutôt que d'être craint. Rappelons-le, l'homme est fondamentalement mauvais. Une journée un prince peut être aimé de tous et le lendemain être détesté. L'amour des sujets est beaucoup trop volatile et changeant, se fier sur lui pourrait être ruineux tandis que la crainte demeure :

« Et les hommes hésitent moins à nuire à un qui se fait aimer qu'à un qui se fait craindre; car l'amour est maintenu par un lien d'obligation qui, parce que les hommes sont méchants, est rompu par toute occasion de profit particulier; mais la crainte est maintenue par une peur de châtement qui ne t'abandonne jamais. »<sup>110</sup>

De plus, les exemples de cruauté peuvent parfois s'avérer, finalement, être moins cruels qu'une clémence inappropriée. À vouloir être trop clément, dit-il, un prince laisse parfois le désordre perdurer et, afin de restaurer le calme, il doit utiliser des méthodes extraordinaires de telle sorte qu'il aurait été moins cruel de donner peu d'exemples de cruauté dès le début. Machiavel ajoute également qu'en tant que chef militaire, le prince ne doit pas craindre d'avoir le renom de cruel. Au contraire, ce renom lui est nécessaire s'il veut espérer conserver son armée unie et prête à toute opération.<sup>111</sup> C'est la nécessité qui doit l'emporter. Si être cruel est plus utile que d'être aimé afin d'atteindre son objectif, le prince doit être cruel. Ainsi, la fin justifierait les moyens selon Machiavel. Cette formule n'est pas de Machiavel et, comme l'indique Michel Senellart, il est plus approprié de convenir que, pour l'auteur

---

<sup>109</sup> Machiavel, *Le Prince*, XVII, p. 138.

<sup>110</sup> Machiavel, *Le Prince*, XVII, p. 138.

<sup>111</sup> Ibid., p. 139.

du *Prince*, « la fin étant posée, les moyens sont relatifs à la diversité du temps. »<sup>112</sup> C'est la *virtù* du prince qui va lui donner la force d'être cruel lorsque la cruauté est nécessaire au maintien de l'État, de la patrie. La base de la critique de l'humanisme classique faite par Machiavel, on le comprend mieux, se situe dans la redéfinition de *virtù*. Cicéron croyait qu'un prince se doit d'être vertueux, c'est-à-dire posséder certaines qualités stables (honnête, libéral, juste, etc.). Machiavel croit aussi qu'un gouvernant se doit d'être vertueux; cependant, cette vertu ne correspond plus à des qualités stables, mais plutôt à l'art de changer de nature avec le temps. Bien entendu, on le répète, Machiavel serait bien aise s'il était possible de gouverner tout en faisant preuve de toutes les qualités que l'on considère comme bonnes. La réalité est tout autre et un prince parce que, justement, il est le chef de l'État, doit agir selon la nécessité. Il ne dit pas qu'un prince doit toujours entrer dans la voie du vice, il indique qu'un prince peut avoir besoin d'entrer dans cette voie et qu'il ne doit jamais avoir peur d'y entrer. Il n'existe aucune règle générale et inflexible à l'action du prince.

Le chapitre XVIII et le chapitre XIX du *Prince*, amènent une autre distinction entre l'humanisme classique de Cicéron et la pensée de Machiavel, celle entre l'être et le paraître. Au chapitre XVIII, Machiavel aborde un autre thème typiquement humaniste dont Cicéron a d'ailleurs parlé dans le *De Officiis*, soit l'honnêteté du prince. D'ailleurs, ce chapitre est tellement évocateur de la révolution qu'a fait faire Machiavel à l'humanisme de Cicéron qu'il serait tentant de le reproduire intégralement ici. Il amorce sa discussion en affirmant, comme il l'avait déjà fait auparavant, qu'il serait estimable qu'un prince soit honnête. Par contre, dans les faits, on se rend bien compte

---

<sup>112</sup> Op. cit., Senellart, p. 226.

que c'est plutôt ceux qui n'ont pas tenu compte de leur parole et « qui ont su par ruse manœuvrer la cervelle des gens »<sup>113</sup> qui arrivent à accomplir de grandes choses. La réalité étant ce qu'elle est, la nature de l'homme étant fondamentalement mauvaise, la société devient un champ de bataille et de luttes perpétuelles. Dans cette conception guerrière de la politique, il y a deux manières de combattre : par les lois ou par la force. Les lois étant propres à l'homme et la force étant propre à la bête. Pour Cicéron, la force ne devait toujours être qu'un dernier recours et les armes devaient toujours céder à la toge. L'homme en temps de paix ne devrait pas avoir à recourir à la bête. Machiavel, quant à lui, constatant que la manière de l'homme n'est souvent pas suffisante dans cette société fonctionnant dans la lutte et le conflit, un prince doit savoir utiliser la manière de la bête.

Nous l'avons déjà mentionné, Cicéron, dans le premier livre du *De Officiis*, en traitant de la justice, affirme qu'il n'y a rien de pire que la tromperie (voir note 50). Il indique qu'il y a deux façons d'être injuste : par la force et par la ruse. La force étant la manière du lion et la ruse celle du renard. Machiavel utilise les mêmes références au règne animal, mais juge très différemment ces deux procédés :

« Puis donc qu'un prince est obligé de savoir bien user de la bête, il doit parmi elles prendre le renard et le lion, car le lion ne se défend pas des rets, le renard ne se défend pas des loups. Il faut donc être renard pour connaître les rets et lion pour effrayer les loups. »<sup>114</sup>

L'opposition entre les deux auteurs ne pourrait être plus claire. Machiavel, loin de voir la force et la ruse comme étant des conduites répréhensibles, note que les deux sont nécessaires au prince. Bien sûr, Machiavel s'empresse de dire que ce conseil n'est

---

<sup>113</sup> Machiavel, *Le Prince*, XVIII, p. 141.

<sup>114</sup> Machiavel, *Le Prince*, XVIII, p. 142.

vrai que parce que la société et la nature humaine est ce qu'elle est. La différence entre Cicéron et Machiavel, encore une fois, vient de leur conception très différente de la nature humaine.

On l'a vu, un prince, pour Machiavel, n'a pas à posséder toutes les qualités dont Cicéron parle. En fait, il serait même ruineux pour lui de les posséder et les observer en tout temps puisqu'il serait incapable de s'adapter aux situations. Bien entendu, si les circonstances s'y prêtent, il n'a pas nécessairement à s'écarter du bien, mais il doit savoir entrer dans le mal, s'il le faut.<sup>115</sup> Ce qu'il doit cependant s'assurer c'est de paraître avoir toutes les qualités qu'on juge bonnes (pitoyable, fidèle, humain, droit, religieux). C'est ici que la ruse, la tromperie entrent en jeu. Un prince doit devenir un « grand simulateur et dissimulateur »<sup>116</sup> afin de « manœuvrer la cervelle des gens »<sup>117</sup> Et les gens sont faciles à tromper, « chacun voit ce que tu parais, peu perçoivent ce que tu es ».<sup>118</sup> De plus, s'il réussit à maintenir l'État, s'il réussit à atteindre la gloire pour son peuple, peu importe s'il a dû avoir recours à la tromperie :

« Qu'un prince, donc, fasse en sorte de vaincre et de maintenir l'État : les moyens seront toujours jugés honorables et loués d'un chacun; car le vulgaire se trouve toujours pris par les apparences et par l'issue de la chose; et dans le monde, il n'y a que le vulgaire; et le petit nombre ne compte pas quand la foule a où s'appuyer. »<sup>119</sup>

Cette simulation et cette dissimulation sont nécessaires à la cohésion sociale. Par ce jeu d'apparence, le prince s'isole du reste de ses concitoyens. Cette distance lui permet de gouverner sans avoir à être parfaitement ce qu'il paraît être. Senellart

<sup>115</sup> Machiavel, *Le Prince*, XVIII, p. 143.

<sup>116</sup> Ibid., p. 142.

<sup>117</sup> Ibid., p. 141.

<sup>118</sup> Ibid., p. 143.

<sup>119</sup> Ibid., p. 143.



explique sur ce point que « le paraître n'a pas pour fonction de tromper, mais d'entretenir une opinion – fondée ou fabriquée – qui assure la circulation des signes entre le prince et le peuple. »<sup>120</sup> La simulation n'est donc plus un vice, elle est même conditionnelle à la *virtù* du prince.

L'honnêteté, tant défendue chez Cicéron, paraît maintenant comme une marque de faiblesse du prince. L'honnêteté n'est plus une qualité fondamentale, elle est plutôt une pseudo-qualité qu'un prince doit paraître avoir. La justice, qui était la base de la voie de l'honnête en jouant le rôle de ciment social, perd ici de sa nécessité. Cicéron, croyait qu'un prince, pour être aimé, le peuple ait confiance en lui. Cette confiance n'était possible qu'à la condition que le peuple ne soupçonne pas son dirigeant de tromperie. Ainsi, il peut être possible de croire que la tromperie rend possible l'amour du peuple, mais cet amour ne peut être qu'éphémère et donc, ce moyen ne permet pas d'atteindre la gloire véritable : « La vraie gloire enfonce ses racines et aussi les étend, tandis que toutes les feintes, rapidement, tombent comme petites fleurs et rien de simulé ne peut être de longue durée. »<sup>121</sup> Cette conception humaniste est encore une fois complètement renversée par Machiavel par sa nouvelle définition de la *virtù* et sa vision de la nature humaine.

## 2.6 - Républicanisme et liberté

Dans le *Prince*, Machiavel, s'il s'intéresse aux arts de gouverner, le fait d'une façon bien particulière. Son attention se porte résolument sur le dirigeant de la Cité.

---

<sup>120</sup> Op. cit., Senellart, pp. 227-228.

<sup>121</sup> Cicéron, *Les Devoirs*, Livre I, chapitre XII, 43, Tome 1, p. 126.

Le prince nouveau qui, avec sa *virtù*, parvient à agir selon ce que les circonstances commandent afin d'organiser l'État pour le bien commun. C'est au prince nouveau que s'adressent ses conseils. Dans une monarchie héréditaire, le prince n'a pas véritablement besoin de conseils puisque les bases sur lesquelles il repose sont déjà solides. La *virtù* du prince est beaucoup moins sollicitée :

« Je dis donc que dans les États héréditaires et accoutumés à la lignée de leur prince, il y a beaucoup moins de difficultés à les conserver que dans les nouveaux, parce qu'il suffit seulement de ne pas altérer l'ordre établi par ses prédécesseurs, et puis de temporiser avec les événements : de façon que, s'il est d'une habileté ordinaire, un tel prince toujours se maintiendra dans son État s'il ne survient une force extraordinaire et excessive qui l'en prive. Et s'il en est privé, au premier revers de l'occupant, il le recouvre. »<sup>122</sup>

La monarchie entièrement nouvelle, où il y a un prince nouveau, est beaucoup plus difficile à maintenir. En fait, le maintien de celle-ci est étroitement lié à la *virtù* du prince, à sa capacité à s'opposer à la Fortune. Un prince nouveau qui aurait obtenu son poste à l'aide de la Fortune seule ne pourra jamais garder son poste très longtemps. La Fortune, nous l'avons vu, est changeante et se fier entièrement à elle est ruineux pour un prince. L'objectif du percutant ouvrage de Machiavel est donc de conseiller ce prince nouveau afin que sa *virtù* lui permette de guider la destinée de sa patrie.

En conseillant ce prince nouveau, il le prévient sur la nature humaine. Il doit supposer les hommes mauvais et doit agir en fonction de ce constat s'il veut se maintenir. En fait, si au contraire, le prince supposait l'homme bon (comme, d'une certaine manière, Cicéron le fait), il ne suffirait qu'un seul homme, guidé par ses passions (et les passions, nous le verrons, peuvent amener les hommes à agir contre leurs intérêts), veuille du mal au prince pour que son règne se termine.

---

<sup>122</sup> Machiavel, *Le Prince*, II, p. 71.

Le prince ne peut courir ce risque. Il est celui qui incarne les intérêts de la société.<sup>123</sup> Il est un prince parfait, celui qui possède parfaitement la prudence qui lui permet de varier selon les circonstances. Ainsi, « l'opuscule » de Machiavel s'insère dans la tradition des miroirs princiers puisque, d'une part, cet ouvrage est écrit sous la même forme qu'un traité sur le gouvernant idéal (en particulier les chapitres XV à XIX, où il traite des qualités que devrait posséder un prince), d'autre part, son ouvrage est un manuel pour le prince et non un traité sur le gouvernement. *Le Prince* reste, en quelque sorte, centré sur la figure impossible d'un prince idéal. Comme l'indique Senellart, Machiavel oppose « à l'utopique pouvoir que les philosophes prêtent à la vertu, (...), une contre-utopie : le vrai prudent, capable d'annuler la Fortune en variant avec elle, n'existe pas. »<sup>124</sup> Machiavel substitue au modèle du Prince vertueux celui du Prince habile et réfute radicalement l'idéalisme humaniste.

Son ouvrage intitulé *Discours sur la première décade de Tite-Live*, aborde également les arts de gouverner, mais d'une manière bien différente que celle présentée dans le *Prince*. Son attention ne se porte plus simplement sur le gouvernant de la Cité, mais aussi sur le corps collectif de la société. La *virtù* n'est pas seulement le propre de l'homme d'État, la société en entier peut la posséder et, s'il peut être nécessaire selon les circonstances que le pouvoir soit entre les mains seulement d'un prince nouveau, Machiavel favorise un gouvernement populaire où cette *virtù* serait présente dans l'ensemble d'une société bien organisée. Aucun gouvernement ne peut fonctionner

---

<sup>123</sup> Op. cit., Gibert, 1996, p. 157.

<sup>124</sup> Op. cit., Senellart, p. 228.

sans la *virtù*. Sans elle, les États sont voués à la dégénérescence. Cette *virtù*, Machiavel la retrouve dans l'histoire de la République romaine. L'étude de l'histoire de la République romaine permet de comprendre pourquoi certaines cités ont atteint la grandeur. Machiavel veut tirer des leçons du passé afin de pouvoir reproduire cette grandeur, ce succès.

Quelle est cette *virtù* propre au corps collectif, cette *virtù* du peuple ? Machiavel affirme qu'elle correspond à l'amour du peuple pour sa liberté et que le peuple fera toujours tout pour défendre cette liberté.<sup>125</sup> Ainsi, si le seul moyen d'atteindre la grandeur est par l'entremise de la *virtù* et que la *virtù* du peuple réside dans leur amour pour la liberté, il faut un gouvernement libre pour qu'un État atteigne une grandeur digne de celle de Rome. L'histoire le confirme, les États n'ont pu prospérer que sous un gouvernement libre et populaire. En valorisant ainsi le gouvernement libre et populaire, Machiavel semble privilégier les régimes républicains aux régimes princiers :

« On comprend aisément d'où naît chez les peuples cette affection pour la liberté. Car on voit par expérience que les cités n'ont gagné en puissance et en richesse que tant qu'elles ont été libres. (...) La raison est facile à comprendre : ce n'est pas le bien individuel, mais le bien général qui fait la grandeur des cités. Le bien général n'est certainement observé que dans les républiques. Car on met en œuvre tout ce qui convient à ce propos. Quoiqu'il soit contraire à tel ou tel particulier, le nombre de ceux à qui il est profitable est si grand qu'ils peuvent toujours passer outre à l'attitude du petit nombre qui peut être lésé. Il advient le contraire lorsqu'un prince gouverne. Le plus souvent, ce qui lui est profitable lèse la cité, et ce qui est profitable à la cité le lèse. »<sup>126</sup>

<sup>125</sup> NADEAU, Christian, *Machiavel : Domination et liberté politique*, dans *Philosophiques*, Volume 30, numéro 2, Automne 2003. p. 325.

<sup>126</sup> Machiavel, *Discours*, Livre II, chapitre II, p. 297.

Machiavel serait, après tout, tout comme Cicéron, républicain. En conférant une primauté au bien général sur le bien individuel, il serait parfaitement en accord avec l'humanisme classique de Cicéron. Il n'en est rien. Pour Cicéron, la nature de l'homme le pousse vers la vertu et l'amène à agir pour favoriser le bien commun. Pour Machiavel, c'est l'intérêt privé qui l'emporte toujours chez l'homme. Un citoyen, lorsqu'il agit pour le bien commun, le fait pour son propre intérêt. Ce n'est pas un sentiment altruiste qui anime l'homme lorsqu'il agit en vue du bien commun, c'est l'intérêt privé. L'homme n'est pas vertueux par nature, il l'est par intérêt. Si le bien commun doit primer sur l'intérêt privé, c'est parce qu'il est profitable pour l'homme de vouloir le bien commun :

« Certes, l'intérêt public doit toujours l'emporter sur l'intérêt privé, mais c'est parce que le premier est la condition de l'autre. (...) Nous voulons le bien des autres car il est dans notre intérêt de le vouloir. Et plus l'intérêt de chacun sera favorisé, plus l'intérêt de tous sera grand et réciproquement. »<sup>127</sup>

La *virtù* du peuple correspond à un désir de liberté qui ne peut être réalisé qu'à l'intérieur d'un État libre. Il faut donc travailler à maintenir cette liberté en agissant pour le bien commun. La liberté de la Cité est garante de la liberté de chaque individu. Sans cette liberté, aucune recherche de l'intérêt privé n'est possible. Si les citoyens ne sont pas libres, leur sécurité ne peut être assurée. Dès lors, la seule chose que peut rechercher un individu est ce qui est nécessaire à sa survie et non ce que ses désirs recherchent.<sup>128</sup> La liberté de l'État est, on le répète, le seul moyen de satisfaire les intérêts personnels de chacun. Est-ce que toutes les actions sont bonnes afin d'atteindre cet objectif? Cicéron disait à ce sujet dans les *Devoirs* que « certains actes sont soit si

---

<sup>127</sup> Op. cit., Nadeau., p. 328

<sup>128</sup> Ibid., p. 336

répugnants, soit si abominables qu'un homme sage ne les commettra pas, même pour sauver son pays »<sup>129</sup> La crainte, la ruse, l'excès de violence, la tromperie sont toutes des attitudes répréhensibles pour l'auteur romain. À ce sujet, il écrit relativement à Romulus, le fondateur de Rome, que c'est « l'apparence de l'utilité qui poussa son âme ». <sup>130</sup> Romulus croyait qu'il serait utile de régner seul et donc il a jugé bon de tuer son frère. Pour Cicéron, en agissant ainsi, « il négligea à la fois la piété familiale et l'humanité pour pouvoir obtenir ce qui paraissait utile et ne l'était pas, et néanmoins il mit en avant grâce au prétexte du mur, un faux-semblant de beauté morale, qui n'était ni probable ni vraiment approprié. »<sup>131</sup> Machiavel, quant à lui, interprète d'une manière bien différente ce même épisode. À ce sujet il écrit dans le premier livre des *Discours* :

« Aussi un sage législateur, désireux d'être utile non à soi mais au bien commun, non à ses successeurs mais à la patrie de tous, doit s'efforcer d'exercer seul l'autorité. Jamais un esprit sage ne reprochera à quelqu'un d'avoir accompli une action extraordinaire pour organiser un royaume ou créer une république. Il faut que, si les faits l'accusent, les effets l'excusent. Quand ils sont bons, comme dans le cas de Romulus, ils l'excusent toujours. On ne doit pas condamner, en effet, celui qui use de la violence pour restaurer les choses, mais celui qui en use pour détruire. »<sup>132</sup>

Ainsi, pour un prince nouveau, pour le fondateur d'une république, s'il veut assurer la grandeur de son État (éviter la corruption et instaurer la *virtù*), il peut être utile de recourir à des moyens extraordinaires. Cicéron, en disant que l'utile et l'honnête sont indissociables, mettait des limites aux moyens que l'on peut utiliser afin d'arriver au salut de la patrie. Machiavel, de son côté, refuse d'admettre que l'on puisse résoudre cette question en posant des limites strictes à l'action du prince. La

<sup>129</sup> Citation tirée de, op. cit., Skinner, 1989, p.97.

<sup>130</sup> Cicéron, *Les Devoirs*, Livre III, chapitre X, 41, Tome II, p. 92.

<sup>131</sup> Cicéron, *Les Devoirs*, Livre 3, chapitre X, 41, Tome II, p. 92.

<sup>132</sup> Machiavel, *Discours*, Livre I, chapitre IX, p. 209.

définition de la *virtù* demeure la même : c'est avoir la volonté de faire tout ce qui est nécessaire selon la situation pour parvenir à la gloire et à la grandeur. Cette définition s'applique aussi aux citoyens de la Cité. Afin de préserver sa liberté, pour protéger sa patrie, un citoyen « ne doit avoir aucune considération de justice ou d'injustice, de pitié ou de cruauté, de gloire ou d'ignominie. »<sup>133</sup> La justice n'est plus toujours la seule voie possible pour assurer la pérennité de l'État. La concorde de Cicéron est complètement mise de côté par Machiavel. Ce n'est plus la justice et la concorde entre les membres d'une société qui permet à cette société de perdurer sans être corrompue, c'est au contraire les luttes, les affrontements entre les grands et le peuple qui rend possible la continuité d'un État. Machiavel ne croit pas en « l'existence de normes naturelles ou divines qui commanderaient aux hommes de vivre ensemble ». <sup>134</sup>

La nature humaine étant ce qu'elle est, la dégénérescence d'un État est presque toujours assurée. Les hommes finissent toujours, dans une société mal agencée, par se laisser gagner par leurs intérêts privés au détriment du bien commun. Il faut donc agencer la société de manière à ce que cette dégénérescence ne puisse survenir. Comment conserver la *virtù* du peuple? Par le pouvoir coercitif des lois, répondra Machiavel. Ces lois doivent permettre d'instaurer un rapport scrupuleusement équilibré entre les forces sociales qui s'affrontent dans la société pour que les membres de cette société se sentent toujours concernés par les affaires de la Cité et pour qu'ils se surveillent réciproquement. Ce système de surveillance permet à la fois de répondre à l'intérêt des individus et à l'intérêt collectif. Les rapports antagonistes entre les grands

---

<sup>133</sup> Ibid., Livre III, chapitre XLI, p. 453.

<sup>134</sup> Op. cit., Nadeau, p. 335.

et le peuple sont donc nécessaires au développement de la Cité. Ce sont les intérêts des diverses factions présentes dans la société qui assurent le dynamisme de l'État. D'un côté, le peuple sera toujours poussé par une volonté de ne jamais être dominé et, de l'autre, les grands seront toujours poussés par le désir de dominer. Plus les grands agiront afin de dominer, plus le peuple agira pour défendre leurs propres désirs. Ce sera le rôle des institutions, des lois, de favoriser ces luttes. Ainsi, la discorde est nécessaire afin d'obliger les citoyens à se sentir concernés par les affaires de l'État et, c'est cet intérêt pour la gestion gouvernementale qui permet d'éviter la corruption. Tous ceux qui, comme Cicéron, avec les lois, veulent supprimer les luttes au sein de la société se trompent. Ce sont les dissensions qui permettent d'atteindre la grandeur : « Si, en effet, Rome avait voulu supprimer les causes de désordre, elle aurait supprimé aussi les causes de son développement. »<sup>135</sup> Une faction ne doit jamais l'emporter sur l'autre et c'est le système de surveillance réciproque qui assure cet équilibre. Ainsi, comme l'indique Nadeau, « aucun des deux groupes ne pourra agir *seulement* dans son intérêt propre, même si la motivation première de l'action politique est *d'abord* l'intérêt propre. »<sup>136</sup>

Quelle forme doivent prendre les institutions de l'État afin de permettre ces dissensions sans pour autant en arriver à une guerre civile ? Machiavel, tout comme Cicéron, propose une constitution mixte. Cependant, le modèle proposé ne correspond pas du tout à celui avancé par Cicéron. Pour Cicéron, on se rappelle, cela voulait dire que les pouvoirs doivent être divisés entre les magistrats et le Sénat et que le peuple soit

---

<sup>135</sup> Machiavel, *Discours*, Livre I, chapitre VI, p. 201.

<sup>136</sup> Op. cit., Nadeau, p. 343.



libre. Le pouvoir est donc divisé entre les différentes institutions présentes au sein de l'État pour assurer une stabilité. Machiavel croit, au contraire, qu'il serait ruineux d'établir de façon permanente la répartition des pouvoirs entre les groupes sociaux ou entre les différentes institutions. En assurant un pouvoir permanent à un groupe ou à un autre, il devient impossible de s'assurer que ce groupe utilisera son pouvoir pour le bien de tous. Un long règne sans changement dans l'équilibre des pouvoirs peut entraîner la corruption ou encore que l'on laisse les choses être menées par la Fortune. Il faut donc s'assurer que les lois et l'usage des différents pouvoirs soient faits pour le bien de tous, pour la liberté, car sans les lois c'est le désordre qui s'installe :

« Là où il y a abondance de choix et où la license est possible, tout se remplit aussitôt de confusion et de désordre. C'est pourquoi l'on dit que la faim et la pauvreté rendent les hommes industrieux et que les lois les rendent bons. Là où le bien triomphe sans la loi, la loi n'est pas nécessaire ; mais, lorsque manque cette bonne habitude, la loi est immédiatement nécessaire. »<sup>137</sup>

Ces lois doivent pouvoir changer selon la nécessité. Si un déséquilibre dans la société amène à donner l'avantage d'un groupe sur un autre, on doit savoir corriger les institutions, c'est aux lois de corriger ce déséquilibre :

« Après la mort des Tarquins, qui réfrénaient la noblesse par la peur, il fallut penser à une nouvelle institution pour obtenir le même effet que celui des Tarquins de leur vivant. Aussi, après de nombreux désordres, troubles et dangers surgis entre la plèbe et la noblesse, on en vint, pour la sécurité du peuple, à la création des tribuns. »<sup>138</sup>

Dans cette situation, c'est la création des tribuns qui assura la pérennité de l'État ; dans une autre situation, cela aurait pu être autre chose. L'important reste de s'ajuster aux circonstances et tenter de choisir une solution qui permettra le maintien de l'État et ce, même s'il n'existe jamais de situations parfaites ou de solutions parfaites :

« Aussi faut-il, dans chaque délibération, distinguer le choix qui comporte le moins

<sup>137</sup> Machiavel, *Discours*, Livre I, chapitre III, pp. 195-196.

<sup>138</sup> *Ibid.*, p. 196.

d'inconvénients et le prendre pour le meilleur, parce qu'on n'en trouve jamais aucun qui soit exempt de tout inconvénient. »<sup>139</sup> Pour ce qui est des lois et des institutions, tout comme pour la conduite du prince, il n'existe pas de modèle unique et stable. La réussite dépend toujours de la capacité de changer, de s'adapter aux situations. C'est la redéfinition de la *virtù* en cette capacité de changer selon la nécessité de Machiavel qui est à la base de ces enseignements.

## Conclusion

Que devrait-on favoriser, un gouvernant honnête ou un gouvernant efficace? Cette question qui fut le moteur initial de ma recherche ne peut être répondue à la lumière de ce travail. Il est cependant plus facile maintenant de comprendre pourquoi nous avons, dès le départ, l'intuition que l'idée d'un dirigeant honnête et franc en toute circonstance était utopique. La critique de Machiavel de l'humanisme cicéronien permet de comprendre les failles d'un tel discours. Comme le dit Machiavel, il serait tout à fait souhaitable que le chef d'État possède toutes les qualités que l'on considère comme bonnes, mais si c'était le cas, ce gouvernant ne serait pas en mesure de s'adapter aux situations difficiles propre à la gouverne d'un État.

Cette critique de l'humanisme classique et des valeurs qu'il véhicule, on l'a vu, prend sa source, tout d'abord, dans le présumé pessimisme de Machiavel quant à la nature humaine. Ensuite, c'est avec le concept de *virtù* que Machiavel prend ses distances avec l'humanisme cicéronien. En redéfinissant le concept de *virtù*, Machiavel

---

<sup>139</sup> Ibid., chapitre VI, p. 202.

renverse la hiérarchie de l'honnête et de l'utile considérée par les humanistes comme la norme de l'action politique. Être vertueux, avec Machiavel, ne fait plus référence à la possession de certaines qualités morales stables. Le prince vertueux est celui qui sait s'adapter aux changements, celui qui est capable d'affronter la Fortune. Les circonstances extraordinaires demandent parfois des actions extraordinaires de la part de nos dirigeants. Limiter les arts de gouverner à l'observation stricte de règles de conduite risquerait d'empêcher le gouvernant d'atteindre son objectif : atteindre la gloire au profit du bien commun. La redéfinition de la *virtù* de Machiavel a, par la même occasion, augmenté la distance entre le prince et ses sujets. Le chef d'État n'est plus celui qui possède les vertus à un degré supérieur. Il n'est plus celui qui offre sa vie comme une loi vivante. Sa *virtù*, toujours sollicitée, l'isole du peuple qui de son côté veut simplement vivre sans être opprimé et jouir de ses biens.

Les gouvernants et le peuple ne désirent pas la même chose. C'est accidentellement que leurs intérêts convergent tous vers un même objectif (le bien commun). Les acteurs politiques agissent en vue de satisfaire leurs propres intérêts et, c'est dans la mesure qu'ils cherchent à les satisfaire qu'ils travaillent à défendre le bien collectif. D'un côté, les grands veulent dominer et, de l'autre, le peuple veut être libre. C'est d'ailleurs cette lutte au sein de la société qui est garante de son bon fonctionnement. La concorde parfaite fondée sur la justice de Cicéron est complètement détruite par Machiavel. Au contraire, l'opposition entre les grands et le peuple doit être préservée afin de garder en santé les institutions politiques. Machiavel avait compris qu' « il est impossible d'établir un ordre social permanent dans lequel la

justice serait répartie de manière à satisfaire tous les besoins de l'homme. »<sup>140</sup> Les intérêts des membres de la société sont différents et c'est justement la poursuite de ces intérêts qui guident l'action politique. Machiavel, on le voit maintenant, n'est pas seulement le conseiller des princes qui enseigne les lois qui gouvernent l'arène politique. Il est aussi un penseur de la liberté. C'est la satisfaction des intérêts qui correspond à la finalité de la liberté politique. La liberté, c'est avoir la possibilité d'agir afin de satisfaire nos intérêts. Elle est impossible sans la rivalité des intérêts.<sup>141</sup>

L'étude des œuvres de Machiavel, si elle n'a pas permis de véritablement répondre au questionnement à la base de ce travail, permet de comprendre toute la nouveauté de la pensée de l'auteur florentin. Elle permet de mieux saisir la contribution de son œuvre sur la pensée politique occidentale moderne. Certaines de ses propositions sont toujours actuelles aujourd'hui et peuvent servir à comprendre l'ordre des choses. Sa redéfinition de la *virtù* nous a permis de comprendre, et c'est sûrement ce que ce travail a le plus fait ressortir, « qu'à chaque instant la politique est affaire de choix et de décision. »<sup>142</sup>

Mon analyse en faisant une comparaison avec l'humanisme classique de Cicéron laisse supposer que Machiavel a complètement bouleversé la manière d'aborder le politique. Est-ce vraiment le cas? Pour le vérifier, il pourrait être intéressant de retracer le caractère novateur de sa théorie par rapport à ses

---

<sup>140</sup> Op. cit., Gilbert, 1996, p. 165.

<sup>141</sup> Op. cit., Nadeau, p. 348.

<sup>142</sup> Op. cit., Gilbert, 1996, p. 166.

contemporains. Cette recherche pourrait permettre de mieux situer sa pensée et son rôle dans l'histoire des arts de gouverner.

## Bibliographie

### Sources premières :

- CICÉRON, *De la République et Des Lois* (trad. Charles Appuhn), Paris, Garnier Flammarion, 1965.
- CICÉRON, *Les Devoirs*, Tome 1 et 2, (trad. Maurice Testard), Paris, Les Belles Lettres, 2002.
- CICÉRON, *Tusculanes*, Tome 1 et 2, (Texte établi par Georges Fohlen et traduit par Jules Humbert), Paris, Les Belles Lettres, 1960.
- MACHIAVEL, Nicolas, *Le Prince* (trad. Yves Lévy), Paris, Garnier Flammarion, 1992, 220 pages.
- MACHIAVEL, Nicolas, *Œuvres* (trad. Christian Bec), Paris, Laffont, Collection « Bouquins », 1996, 1386 pages.

### Sources secondaires :

- BORN, Lester Kruger, *Animate Law in the Republic and the Laws of Cicero*, dans Transactions and Proceedings of the American Philological Association, Vol. 64 (1933), pages 128 à 137.
- CASSIRER, Ernst, **Individu et cosmos dans la philosophie de la Renaissance** (trad. P. Quillet), Paris, Éditions de Minuit, 1983, 489 pages.
- DOREY, T. A., « Honesty in Roman Politics », pp. 27-45. Dans Cicero, T. A. Dorey (dir.), Londres, Routledge & Kegan Paul, 1965, 218 pages.
- GILBERT, Felix, *The Humanist Concept of the Prince and the Prince of Machiavelli*, dans The Journal of Modern History, Vol. 11, No. 4, (Décembre 1939), pages 449 à 483.
- GILBERT, Felix, **Machiavel et Guichardin : Politique et histoire à Florence au XVIe siècle**, Paris, Seuil, 1996, 279 pages.
- LAZZERI, Christian, « Les racines de la volonté de puissance : le « passage » de Machiavel à Hobbes », pp. 225-246. Dans Thomas Hobbes. Philosophie

première, théorie de la science politique, Yves Charles Zarka et Jean Bernhardt (dir.), Paris, Presses Universitaires de France, 1990, 418 pages.

- LAZZERI, Christian, « Chapitre XIX du *Prince* : De la manière de fuir le mépris et la haine », pp. 133-168. Dans Machiavel, le Prince ou le nouvel art politique, Yves Charles Zarka et Thierry Ménissier (dir.), Paris, Presses Universitaires de France, 2001, 244 pages.
- MÉNISSIER, Thierry, « Chapitres XV du *Prince* : La vérité effective de la politique et les qualités du Prince », pp. 105-131. Dans Machiavel, le Prince ou le nouvel art politique, Yves Charles Zarka et Thierry Ménissier (dir.), Paris, Presses Universitaires de France, 2001, 244 pages.
- MICHEL, Alain, « Cicéron et le classicisme », pp. 17-28. Dans L'Autorité de Cicéron : de l'Antiquité au XVIIIe siècle, J.-P. Néraudau (dir.), Caen, Paradigme, 1993, 153 pages.
- MULLER, Philippe, **Cicéron : Un philosophe pour notre temps**, Paris, L'Âge d'Homme, 1990, 316 pages.
- NADEAU, Christian, *Machiavel : Domination et liberté politique*, dans Philosophiques, Volume 30, numéro 2, Automne 2003. pages 321 à 351.
- NICOLET, Claude, **Les idées politiques à Rome sous la République**, Paris, Armand Collin, 1964, 199 pages.
- NICOLET, Claude, **Cicéron**, Paris, Éditions du Seuil, 1961, 188 pages.
- NICGORSKI, Walter, *Cicero's Paradoxes and His Idea of Utility*, dans Political Theory, Vol. 12, No. 4. (Novembre 1984), pages 557 à 578.
- SENELLART, Michel, **Les arts de gouverner : Du regimen médiéval au concept de gouvernement**, Paris, Seuil, 1995, 315 pages.
- SFEZ, Gérard, **Machiavel, le Prince sans qualités**, Paris, Éditions Kimé, 1998, 364 pages.
- SFEZ, Gérard, **Machiavel, la politique du moindre mal**, Paris, Presses Universitaires de France, 1999, 358 pages
- SKINNER, Quentin, **The Foundations of Modern Political Thought**, New York, Cambridge University Press, 1978, Volume 1, 305 pages.
- SKINNER, Quentin, **Machiavel**, Éditions du Seuil, Paris, 1989, 186 pages.

- VIROLI, Maurizio, « Machiavelli and the republican idea of politics », pp. 143-171. Dans Machiavelli and Republicanism, Gisela Bock, Quentin Skinner et Maurizio Viroli (dir.), New York, Cambridge University Press, 1990, 316 pages.
- ZARKA, Yves Charles, **Figures du pouvoir : Études de philosophie politique de Machiavel à Foucault**, Presses Universitaires de France, 2001, Paris, 160 pages.