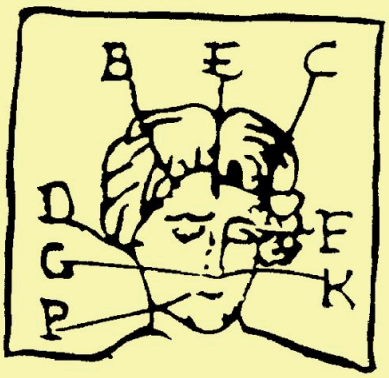
corpus

revue de philosophie

n° 31

L'Anti-machiavélisme de la Renaissance aux Lumières



CORPUS DES ŒUVRES DE PHILOSOPHIE EN LANGUE FRANÇAISE

PUBLIEE AVEC LE CONCOURS DU CNL ET DE L'UNIVERSITE DE PARIS X NANTERRE

N° ISSN : 0296-8916

corpus

revue de philosophie

n° 31

Textes et documents réunis
par Christiane Frémont
et
Henry Méchoulan

SOMMAIRE

L'Anti-machiavélisme de la Renaissance aux Lumières

Présentation 5

ARTICLES :

Péninsule ibérique

Henry Méchoulan :
Rivadeneira et Mariana : deux jésuites espagnols du XVIe siècle lecteurs de Machiavel..... 9

Javier Peña :
De l'antimachiavélisme, ou la « vraie » raison d'Etat d'Alvio de Castro 31

Carsten Lorenz Wilke :
Une idéologie à l'œuvre : l'Antimachiavel au Portugal (1580-1656) 49

Angleterre

Christiane Frémont
Politique et religion : l'anti-machiavélisme de Thomas Fitzherbert, jésuite anglais 87

Italie

Jean-Louis Fournel :
Guichardin, juge de Machiavel : modèles, dévoilement, rupture et réforme dans la pensée politique florentine..... 113

Lucie de los Santos :
Les Considérations à propos des Discours de Machiavel sur la première décade de Tite-Live 131

Silvio Suppa :
L'antimachiavélisme de Thomas Bozio 145

Allemagne

Michel Senellart :
La critique allemande de la raison d'état machiavélienne dans la première moitié du XVIIe siècle : Jacob Bornitz.... 175

France

Luc Foisneau :
Le machiavélisme acceptable d'Amelot de la Houssaye, ou la vertu politique au siècle de Louis XIV..... 189

Francine Markovits :
L'Antimachiavel-médecin de la Mettrie 207

DOCUMENTS :

I La référence obligée : Innocent Gentillet 239
II Extrait des *Satyres personnelles, Traité historique et critique de celles qui portent le titre d'ANTI* (1689, anonyme, Baillet) 246
III Extraits de l'article *Anti-Machiavel* du *Dictionnaire historique* de Prosper Marchand (1758-1759)..... 250

*Présentation**

Le présent numéro ne se veut pas un répertoire exhaustif des auteurs antimachiavéliens. A travers l'étude de textes connus et moins connus, les contributions composant ce recueil montrent les facettes de l'ambiguïté du décri proféré à l'égard de l'impie florentin en mettant en évidence les critiques écartelées entre fascination et détestation. Une grande partie de la pensée éthique, politique et religieuse se constitue toujours dans une relation polémique à l'égard de Machiavel. C'est pourquoi la réaction à cet auteur permet d'approfondir la constitution de la pensée moderne et d'évaluer la place de la référence à Machiavel dans cette construction. L'histoire de la controverse autour de Machiavel doit se comprendre comme un débat complexe à l'échelle européenne, débat qui doit prendre en considération non seulement de grands auteurs, mais des auteurs dits mineurs. Plusieurs facteurs déterminants – philosophiques, éthiques, théologiques et politiques – peuvent être mis en lumière. D'abord les questions confessionnelles : l'Eglise, en situation offensive depuis le concile de Trente, combat avec de nouvelles forces Machiavel qu'elle tient comme l'apôtre de la laïcisation du politique, de son émancipation du théologique. Cette volonté de rupture, qui est à l'œuvre dès le XVIe siècle, va connaître bien évidemment un de ses temps forts avec le *Traité théologico-politique* de Spinoza. Ensuite, la crise de la pensée politique à l'époque moderne et les efforts entrepris pour la surmonter. Enfin, la confrontation de l'ordre social des Etats avec l'absolutisme.

L'étude de l'antimachiavel de la Renaissance aux Lumières a un intérêt exceptionnel. En effet, si l'on compare Machiavel à d'autres auteurs qui ont donné naissance à des courants de rejet persistants (anticartésianisme, antihobbesianisme, anti-spinozisme), on s'aperçoit que dans le cas précis de Machiavel, les accusations souvent haineuses portées contre lui demeurent étrangement théoriques et sujettes à récupération. L'anti-

machiavélisme est une réaction ambiguë, équivoque, complexe, qui se développe sur la longue durée, du XVIe au XVIIIe siècle.

Machiavel n'est pas seulement un penseur politique, il est également le révélateur par excellence de la rencontre exacerbée de controverses philosophiques, politiques, théologiques et morales qui ont pour particularité de n'être jamais théoriques parce qu'elles s'inscrivent presque toujours dans l'urgence d'une conjoncture. Réfléchir sur l'antimachiavel c'est donc faire revivre l'entrecroisement des enjeux doctrinaux et pratiques d'un temps et d'un lieu. Chaque pays, chaque époque se constitue un antimachiavel suivant des exigences qui ne sont jamais univoques mais toujours complexes et contradictoires. Comment se fait-il qu'une si grande variété de contextes ait pu donner lieu à la reprise d'un thème ou d'un slogan qui demeure identique? Machiavel contre qui l'on s'insurge n'est-il qu'un nom recouvrant des réalités souvent hétérogènes : athéisme, liberté de conscience, raison d'Etat, matérialisme, hérésie? Y a-t-il un ou plusieurs points communs dans la permanence de l'antimachiavélisme, ou existe-t-il, malgré la diversité, sinon un principe de développement commun, du moins plusieurs lignes de force qui, reconstruites, laisseraient apparaître ce que l'on pourrait appeler l'histoire de l'antimachiavel ?

Christiane FREMONT
et Henry MECHOULAN

* Ce numéro publie les travaux du séminaire de l'UPR 75 du CNRS (dirigé par Charles-Yves Zarka).

ARTICLES

Rivadeneira et Mariana : deux jésuites espagnols du XVIe siècle lecteurs de Machiavel

A quelques années de distance Mariana et Rivadeneira écrivirent chacun un traité d'éducation du prince. Ces deux manuels constituent des ouvrages de réflexion théologique et politique ; ils sont dus à la plume de deux jésuites qui se connaissaient fort bien[1], qui vécurent tous les deux sous le long règne de Philippe II et furent les témoins des heures et des malheurs de la puissante Espagne.

Avant d'examiner ces deux ouvrages pédagogiques destinés au jeune Philippe III, il faut avoir présentes à l'esprit leurs dates de publication. Le texte de Rivadeneira (1526-1611) semble être antérieur à celui de Mariana (1536-1623) puisque le *Tratado del príncipe cristiano* paraît en 1595[2], tandis que le *De Rege* de Mariana voit le jour en 1599[3], mais en fait la rédaction de ce traité était terminée en 1590. Pourquoi ce délai de publication ? Selon toute vraisemblance, Mariana attendit prudemment la mort de Philippe II en 1598 pour livrer aux presses un manuscrit qui n'aurait pas eu les faveurs du maître de l'Escurial, puisque, à bien des égards, ce texte peut se lire comme un réquisitoire. D'ailleurs les deux manuels auraient été sans objet si Philippe II avait été le parfait modèle du prince.

A l'aube du XVIIe siècle, on peut se poser des questions nouvelles sans pouvoir les résoudre toutes par des réponses providentielles. Certes, l'Espagne a toujours été le bras armé de Dieu, le glaive qui lui a permis de chasser l'islam, de conquérir

---

1 G. Cirot, *Mariana historien*, Paris, 1904, p. 32-36.

2 Il s'agit de la forme abrégée du titre exact qui est *Tratado de la religión y virtudes que debe tener el príncipe cristiano para gobernar y conservar sus estados contra lo que Nicolas Maquiavelo y los políticos deste tiempo enseñan*, Madrid, 1595. Nous utilisons l'édition de la Biblioteca de autores españoles, *Obras escogidas del Padre Pedro de Rivadeneira*, t. LX, Madrid, 1868, p. 449-587.

3 Le titre complet est *De Rege et Regis institutione*, Tolède, 1599. Nous utilisons la traduction espagnole de la Biblioteca de autores españoles, *Obras del Padre Juan de Mariana*, t. XXXI, 2, Madrid, 1950, *Del Rey y de la institución real*, p. 464-576.

un nouveau monde, d'offrir des millions d'âmes à l'Eglise, de vaincre ses ennemis en Europe et en Afrique sans jamais connaître de guerres sur son territoire. Mais les temps glorieux sont passés, le mécanisme de l'oblation sacrificielle suivi de la récompense divine[4] est quelque peu grippé. Le triomphe de la République des Provinces-Unies, l'échec de l'Invincible Armada, les succès d'Henri IV sont autant d'amères réalités que Rivadeneira avait tenté d'expliquer dans un traité qui pourrait s'intituler *Du bon usage des malheurs*[5]. Mais la faiblesse et la versatilité des hommes sont aussi en cause. Ainsi, tout en exaltant la providence divine, Mariana demande que l'on baisse les yeux du ciel vers la terre: «C'est sans raison que les hommes se plaignent de l'inconstance des choses humaines, fragiles, incertaines, périssables ; à la moindre occasion ils changent d'avis et se gouvernent plus en confiant leur destin à la témérité de la fortune qu'aux conseils et à la prudence»[6].

Cet appel à des considérations terrestres est déterminé par la situation d'une Espagne qui a échoué dans son vœu de catholicité, un vœu pour lequel elle n'a pas hésité à sacrifier sur l'autel de sa foi la raison d'Etat, confiante dans les bénéfices escomptés par une arithmétique divine. Est-ce pour autant qu'il faut se laisser séduire par l'injonction d'un consul romain qui affirmait que la défense de la patrie est toujours bonne quelque moyen qu'on y emploie, ignominieux ou honorable[7] ? Un tel conseil est non seulement de nature à faire cesser à tout jamais la nouvelle alliance de Dieu avec l'Espagne, mais encore représente la trahison de toutes les valeurs chrétiennes qui sont autant de dénonciations de la raison d'Etat. Celle-ci, explique Rivadeneira, n'est pas univoque ; en effet, il y a deux raisons d'Etat : «La première est fausse, fallacieuse, la seconde, solide et vraie. L'une est mensongère et diabolique, l'autre certaine et divine. L'une fait de l'Etat une religion, l'autre fait de la religion

---

4 Voir Rivadeneira, *Tratado del príncipe cristiano*, livre I, chap. X et XI.

5 Rivadeneira, *Tratado de la tribulación* (Madrid, 1589), in *Obras escogidas*, *op. cit.*, p. 358-448.

6 Mariana, *Historia de España*, in *Obras*, *op. cit.*, p. 136.

7 Machiavel, *Discours sur la première décade de Tite-Live,* livre III, chap.XLI.

un Etat. L'une est enseignée par les politiques, c'est-à-dire fondée sur la vaine prudence et confiante dans les moyens humains, méprisables, l'autre apprise de Dieu, fondée sur Dieu, confiante dans les moyens divins et dans sa paternelle providence éclaire les princes et leur donne des forces pour les bien utiliser»[8]. Mais cette distinction est vague, relève de la déclaration liminaire et ne peut satisfaire celui que l'urgence des problèmes tenaille et qui cherche la réponse à la question suivante : comment être efficace et fidèle à Dieu ? Comment surmonter une contradiction inhérente à l'exercice du pouvoir, contradiction mise en lumière par une célèbre phrase de Marquez : «La plus grande difficulté du gouvernement chrétien réside dans la compatibilité entre les moyens humains et la loi de Dieu. Si l'on se servait de tous les moyens, il y aurait danger pour la conscience, et si on n'en utilisait aucun, les fins seraient en danger au détriment du bien commun»[9] ? Rivadeneira et Mariana partagent la volonté d'apprendre au prince à surmonter cette aporie. Ils vont donc présenter à leur élève un enseignement qui fait d'abord la part de Dieu, même si cette part est envisagée de façon très différente.

Le respect de la religion et des *homines religiosi* est la première condition pour se mettre, selon Rivadeneira, en position de créancier vis-à-vis de Dieu qui use de sa paternelle providence avec un chacun. Que ne ferait-il alors pour les rois qui s'occupent de le servir sur l'échiquier du monde ? Rivadeneira présente aussi son programme dont l'essentiel est l'injonction faite au prince de défendre la foi catholique, de protéger l'Eglise, les prêtres, les prélats et les fidèles ministres détenteurs de la volonté divine, glaives des hérétiques, bourreaux des méchants et consolation des bons[10]. Qui dit part de Dieu dit aussi, pour nos jésuites, part du feu. En effet, ni l'un ni l'autre ne peuvent concevoir la liberté de conscience, entendue comme liberté de religion, dans un Etat justement gouverné par un prince chrétien. Tout calcul d'intérêt strictement économique est une

---

8 Rivadeneira, *Tratado del príncipe cristiano,* in *op. cit.*, envoi au prince chrétien Don Philippe, p. 452.

9 J. Marquez, *El gobernaor cristiano*, Salamanque, 1612, Al lector (non paginé).

10 Rivadeneira, *Tratado del príncipe christiano*, in*op. cit.,* p. 470.

injure[11] faite à Dieu. Ferdinand et Isabelle l'ont bien compris en chassant les Maures et les juifs, même si dans un premier temps les monarques appauvrissaient les rentes royales. Pour cette purification, pour ce «nettoyage de l'immondice des fausses sectes», Dieu offrit de nouveaux royaumes[12]. Il est impossible d'envisager une République heureuse si elle tolère la présence d'hérésies qui entraînent des dissensions et des révolutions, ruinant l'Etat et déterminant les châtiments divins[13]. «Que le prince ait présent à l'esprit que si l'on brûle les faux monnayeurs, on doit faire arder ceux qui prêchent la fausse doctrine.»[14] Les partisans de la pluralité de religions ne sont-ils pas ces politiques abominés, lecteurs de Tacite et de Machiavel, qui font passer les intérêts de l'Etat avant celui de Dieu[15] ? Mariana souscrit sans réserve à cette intolérance militante sans toutefois l'illustrer à l'aide d'une pédagogie de catéchisme où d'anathèmes contre Machiavel, ses précurseurs ou ses zélateurs. Contrairement à Rivadeneira qui renvoie toujours à un texte précis du Florentin, Mariana ne cite pas une seule fois Machiavel et se préoccupe plus de l'histoire contemporaine que de l'histoire sainte ; à preuve l'exemple avancé de la guerre des paysans en Allemagne qui témoigne en faveur d'une seule religion nécessaire à la paix intérieure des Etats[16].

En ce qui concerne les vertus du prince, les deux jésuites sont du même avis: elles doivent être authentiques et non

---

11 *Ibid.*, p. 480.

12 *Ibid.*, p. 481 : «Dieu paya».

13 *Ibid.*, p. 503. Voir le titre du chapitre XXIX : "Les châtiments que Notre Seigneur envoie aux princes et aux Républiques contaminées par l'hérésie". Les plus grands auteurs confirment cette sanction divine, et parmi eux Possevin, que Rivadeneira connaît bien et à qui il doit tant ; voir *ibid.*, p. 500.

14 *Ibid.*, p. 498.

15 *Ibid.*, p. 491, 192 et 500.

16 Mariana, *Del Rey*, in *op. cit.*, livre 3 chap. XV. Rivadeneira a aussi présent à l'esprit le funeste exemple de l'Allemagne déchirée par la guerre des paysans, *Tratado del príncipe*, in *op. cit.*, p. 482.

simulées comme l'enseigne Machiavel[17]. Mais si les objurgations tirées de la morale chrétienne interdisent au prince la duplicité et en particulier le mensonge, le royal élève ne doit pas être pour autant un jobard, un bigot ou un couard. C'est par une réflexion sur la vertu de prudence, cet «art de la vie»[18], cette intelligence de la conjoncture qui doit toujours diriger le prince, qu'on va lui apprendre les rudiments de son métier. Il s'agit bien évidemment de la «véritable prudence chrétienne» qui maîtrise le talent de ne pas dire la vérité sans mentir incluant ainsi l'art de dissimuler et la manière d'escobarder, bref, de tenir compte d'une réalité humaine et politique dans la plus stricte fidélité aux principes chrétiens grâce à une casuistique raffinée qui dénonce Machiavel tout en essayant de profiter *more christiano* de son efficacité. Ne jamais mentir implique que l'on observe fidèlement la parole donnée, que l'on ne s'engage jamais dans le double langage de l'hypocrisie politique. A cette occasion Rivadeneira se lance dans une violente dénonciation des pratiques préconisées par le Florentin. Elles sont contraires non seulement à ce que nous apprend notre sainte religion, mais encore à toute bonne raison et à toute philosophie[19]. L'adage pervers *nescit regnare qui nescit simulare*, fondement de la fausse raison d'Etat, est incarné par l'Antéchrist, dénoncé déjà par saint Hyppolite[20]. Rivadeneira assène à son élève une liste de saints et de sages destinés à se prémunir contre les effets du poison distillé par le Florentin. Mais un poison précautionneusement, homéopathiquement prescrit n'est-il pas un remède pour des maux redoutables[21] ?

Entouré d'ennemis, d'hommes de peu de foi rompus aux manœuvres enseignées par Machiavel[22], le prince est en permanence exposé à leur malignité. La prudence chrétienne

---

17 Rivadeneira, *Tratado del príncipe*, in *op. cit.*, p. 520. Parmi ces vertus, la tempérance occupe un chapitre chez Rivadeneira (livre 2, chap. XXII, p. 551), tandis que Mariana, véritablement obsédé par les dangers des plaisirs sensuels, signale son importance à maintes reprises ; voir en particulier livre 2, chap. I à V.

18 Rivadeneira cite ici Cicéron, *Tratado del príncipe*, in *op. cit.*, p. 552.

19 *Ibid.*, p. 520.

20 *Ibid.*, p. 522.

21 *Ibid.*, p. 526.

22 *Ibid.*, p. 524.

préconisée par nos deux pédagogues lui enjoint d'abord de connaître le passé pour mieux saisir le présent et prévoir le futur[23] car «les mêmes causes produisent les mêmes effets»[24]. Mais cette conception de l'histoire largement répandue au XVIe siècle, destinée à instruire le prince, à le déniaiser, est aussi celle du Florentin haï[25]. Les hommes ne sont que des hommes et le prince chrétien n'a pas affaire à des saints. Entre l'exemplarité de ceux-ci et la conduite de ceux-là la distance est grande et nos jésuites ne l'ignorent pas: l'antimachiavélisme systématique connaît ici certaines limites. C'est le temps des réticentes concessions pour Rivadeneira, c'est le moment des prescriptions pour Mariana. Tous deux refusent un prince chrétien armé de sa seule bonne foi dans un milieu où règnent les méchants qui dissimulent pour triompher. Dans la cité terrestre, le prince chrétien, qui ne doit jamais mentir, peut user de dissimulation à condition «qu'il soit très attentif, qu'il voie jusqu'où il peut aller sans que Dieu soit offensé et qu'il veille aux limites de son artifice afin que – princes chrétiens et disciples de Christ – ils ne deviennent pas des élèves de Machiavel»[26]. De l'intransigeance du *nullum mendacium* augustinien et thomiste à la flexibilité déterminée par la conjoncture, il n'y a pas un abîme. Bien conseillé par d'habiles théologiens, le prince verra scrupules et syndérèses faire place à une efficacité théoriquement détestée mais pratiquement et catholiquement apprivoisée. L'anti-machiavélisme ici est un paravent bien commode puisqu'il permet de retirer à toutes les figures de la duplicité leur caractère mensonger. La parole du prince ne doit-elle pas être la parole de

---

23 Mariana, *Del Rey*, in *op. cit.*, p. 563.

24 Rivadeneira, in *op. cit.*, p. 553.

25 Machiavel, *Discours sur la première décade*..., livre 3, chap. XLIII : «Les hommes sages disent avec raison que, pour prévoir l'avenir il faut consulter le passé, parce que les événements de ce monde présent trouvent toujours dans ce passé leur juste pendant. Accomplis par des hommes qui sont et qui ont toujours été animés des mêmes passions, ils doivent avoir nécessairement les mêmes résultats... En lisant avec attention l'histoire de Florence ... on y verra qu'Allemands et Français s'y montraient déjà pétris d'avidité, de mauvaise foi, d'orgueil et de férocité.»

26 Rivadeneira, in *op. cit.*, p. 524.

Dieu, «véritable, certaine, constante et sûre»[27] ? Reste que le silence, le secret, la dissimulation ne sont pas des mensonges, et même «quand grande est la nécessité et l'utilité, dire quelques paroles vraies dans un certain sens, tout en sachant que celui qui les entend pourra les prendre, parce qu'équivoques, dans un sens différent» s'impose[28]. Pourtant le mensonge est clairement défini : «une parole ou un signe contraires à la pensée avec l'intention de tromper»[29], mais cette définition brutale peut être amendée. L'équivoque, la restriction mentale sont-elles véritablement des mensonges ? Rivadeneira utilise toute la subtilité d'Azpilcueta qui distingue deux types de simulation et de dissimulation: celle qui profite au dissimulateur et trompe l'autre, et celle qui, sans mauvaise intention ni mensonge, trompe sans mauvaise intention et sans mensonge lorsque la nécessité l'exige. Mais dans tous les cas, lorsque le prince chrétien simule ou dissimule, il doit être «debout sur ses étriers», extrêmement attentif à ne pas se laisser séduire par la mortifère doctrine de Machiavel et transgresser la loi de Dieu et de sa religion[30]. Ce qui est vrai des paroles peut l'être aussi des actions, spécialement en temps de guerre. Tout est dans le dosage et l'intention. La simulation et la dissimulation, bien tempérées par des fins chrétiennes, sont à la disposition du prince qui ne doit pas en faire des expédients habituels, mais les tenir pour des recours d'urgence.

A première vue, Mariana fait entièrement sienne la démonstration de Rivadeneira, à ceci près qu'il ignore toujours superbement les saints et Machiavel. L'attaquer ouvertement, n'est-ce pas se dévoiler, faire connaître une pensée qui nourrit trop souvent les propos de Mariana ? Il refuse donc tout recours au mensonge[31], mais il n'ignore pas que de nombreux monarques l'utilisent avec profit. D'ailleurs, n'est-il pas plus nuisible que profitable ? La bonne foi n'est-elle pas le fondement

---

27 *Ibid.*, p. 525.

28 *Ibid.*

29 *Dictionnaire pratique des connaissances religieuses*, Paris, 1926, t. 4, *s. v.*

30 Rivadeneira, in *op. cit.*, p. 525.

31 Mariana, *Del Rey* , in *op. cit.*. livre 2, chap. X, p. 516.

de la marchandise et du commerce entre les hommes ? Que le prince s'habitue donc dès sa tendre enfance à haïr le mensonge et les menteurs. Telle est la conclusion d'une réflexion sur le mensonge qui permet à Mariana de reprendre cette question dans son exposé sur la prudence[32]. On y retrouve bien entendu le thème de la dissimulation. Cette conduite est préconisée spécialement en cas de rébellion, mais surtout pour «bien administrer la cité et se gagner l'affection des citoyens»[33]. Mariana fait preuve ici d'une grande habileté car il donne ce conseil en renvoyant à son chapitre sur le mensonge dans lequel il aurait déjà souligné la nécessité de dissimuler. Que le prince apprenne donc la transparence du discours en même temps que la valeur de la dissimulation. C'est elle qui lui permettra d'attendre le moment le plus opportun pour l'action. Matthieu et Machiavel sont d'accord sur ce point[34]. C'est aussi la prudence qui apprendra à feindre le pacifisme pour mieux cacher les préparatifs de la guerre[35]. Mariana fait un profit silencieux de l'œuvre de Furió Ceriol, lui-même nourri de Machiavel[36]. Le jésuite rappelle au prince qu'il faut gouverner en tenant compte du génie propre des peuples soumis à lui : chaque province a ses habitudes, d'où une diversité de moyens à employer sans toutefois s'éloigner de ce qui convient le mieux à la République. Mariana plaide pour une dissimulation intelligente, pour l'apprentissage de moyens de gouvernement qui ne sont pas toujours éloignés de ceux préconisés par le Florentin. Ne demande-t-il pas au prince de savoir maîtriser sa colère et de

---

32 *Ibid.*, livre 3, chap. XIV, p. 565.

33 *Ibid.*, p. 558.

34 Matt. 13, 29-30 : «Laissez croître ensemble [l'ivraie et le blé] l'un et l'autre jusqu'à la moisson, et, à l'époque de la moisson, je dirai aux moissonneurs : arrachez d'abord l'ivraie et liez-la en gerbes pour la brûler, mais amassez le blé dans mon grenier.»
Machiavel, *Discours sur la première décade...*, chap. XXXIII : «On doit remarquer... que, lorsque dans une république on voit poindre une menace intérieure ou extérieure, ... le parti le plus sur est de gagner du temps au lieu de tenter de l'affronter».

35 Mariana, *Del Rey*, in *op. cit.*, p. 569.

36 Fadrique Furió Ceriol, *Concejo y consejeros del príncipe*, Anvers, 1559. Voir notre introduction in *Obra completa*, Valence 1995, I, p. 47 et suiv.

«déléguer toujours à d'autres l'interdiction de ce qu'il ne peut concéder et le châtiment sévère des fautes commises ? Si le prince doit pacifier quelque soulèvement ou corriger une mauvaise coutume de son peuple, il lui est plus avantageux de confier ces actions à des juges sévères qui, une fois leur tâche achevée, pourront être punis avec la plus grande rigueur dans le cas où ils auraient abusé du pouvoir confié. Ainsi la rébellion sera-t-elle réprimée sans que l'affection populaire pour le prince soit entamée[37]. On a ici présente à l'esprit la recommandation de Machiavel à César Borgia au chapitre VII du *Prince*.

A Rivadeneira la critique lourde, explicite, détaillée de Machiavel, à Mariana sa sélective et subtile récupération. Mais quelle que soit la méthode, il faut enseigner au prince non seulement à n'être point candide mais également à être un bon professionnel. Dans le registre de l'efficacité, la différence entre les deux pédagogues est de taille: l'un s'en tient aux injonctions et aux menaces divines, concédant quelque peu à la prudence tout en condamnant toujours le calcul de Machiavel et de ses sectateurs ; l'autre, rapide apologiste obligé de la morale chrétienne, découvre au prince son métier de monarque, bref lui dévoile sans la nommer l'autre raison d'Etat. Rivadeneira propose des modèles, Mariana des techniques, et avec lui on s'achemine vers la politique conçue comme un savoir et différente de la religion, même si l'on veut confier aux hommes d'Eglise – pour des raisons pragmatiques que nous expliquerons – un rôle de surveillants. Alors que Rivadeneira voue aux gémonies Machiavel et les politiques comme Bodin, La Noue, Mornay-Duplessis, mais aussi Tacite, «historien gentil et ennemi des chrétiens»[38], Mariana adjure le prince de faire de Tacite son livre de chevet[39]. C'est

---

37 Mariana, *Del Rey*, in *op. cit.*, p. 567.

38 Rivadeneira, *Tratado del príncipe cristiano*, in *op. cit.*, p. 456. Signalons que l'on trouve pourtant Tacite cité p. 532.

39 Mariana, *Del Rey,* in *op. cit.*, p. 508. Ce conseil sera repris à la lettre par Mateo López Bravo, un penseur politique d'une rare audace pragmatique, contemporain de Mariana: «Que l'on n'oublie pas le choix et la relecture des historiens politiques, et la fréquentation des plus prudents… Que l'on n'abandonne jamais Tacite : cet auteur pénètre avec subtilité la nature humaine et explique admirablement bien les tromperies de palais. Mais que cette lecture soit le fait de quelques rares

Tacite qui fera découvrir au futur monarque les *arcana imperii* et les secrètes pensées des hommes, lui épargnant ainsi de multiples maux et dangers ; c'est avec Tacite aussi qu'il apprendra vraiment l'art de feindre – toujours sans mentir. Mariana met sous les yeux du prince, sans, évidemment en faire l'apologie, ce passage de l'historien latin: «Parmi ce que Tibère considérait comme des vertus, aucune ne lui était plus chère que la dissimulation»[40]. Mariana, en chantant l'œuvre de Tacite, cesse de faire de la politique une branche de l'éthique, offrant ainsi un nouveau «Miroir des princes». Dans ce cas, il renvoie au jeune Philippe III l'image de Tibère, monarque décrié mais habile, dissimulateur, cruel, tyrannique et mourant vieux dans son lit, certes quelque peu gêné par un oreiller. Enrique Tierno Galvan a résumé les arguments d'un censeur intelligent contemporain de Mariana en faveur de Tacite et contre Tacite. Il semble que Mariana ne perçoive que les premiers tandis que Rivadeneira ne connaisse que les seconds[41]. Faute de se référer ouvertement à

---

esprits subtils, car peu nombreux sont ceux qui comprennent ses écrits», *De rege et regendi ratione*, Madrid, 1616 ; voir H. Méchoulan, *Mateo López Bravo un socialista español del siglo XVII*, Madrid, 1977, p. 211.

40 *Annales*, livre 4, chap. LXXI, Mariana, *Del Rey*, in *op. cit.*, p. 516.

41 *Escritos*, Madrid, 1971, p. 40-41.
Arguments en faveur de Tacite :
a) il nous représente les vices et les abominations non pour que nous les suivions mais pour que nous les connaissions et que nous nous en défendions,
b) quand il décrit un vice ou une abomination, il ne les laisse jamais sans châtiment,
c) il donne d'excellents conseils au prince.
Arguments contre Tacite :
a) ce fut un gentil,
b) il fut républicain et attaqua la monarchie et le roi,
c) il examine avec plus de complaisance les vices que les vertus,
d) celui qui le lit finira par s'habituer aux vices et aux infamies,
e) il ne lui fut pas bien avisé de choisir Tibère comme modèle de gouvernement,
f) par amour pour Tacite, certains politiques modernes prennent l'abominable Tibère comme modèle de gouvernement,
g) il offre des moyens nombreux pour conquérir le pouvoir,
h) il fait comme une analyse structurelle des mauvaises actions pour en faire bénéficier les méchants,

Machiavel dont, rappelons-le, la lecture fut autorisée en Espagne dans la première partie du XVIe siècle, Mariana et quelques autres penseurs espagnols du début du XVIIe [42] tentèrent avec Tacite d'émanciper la politique de la religion, de faire de la politique un savoir propre. Il ne s'agit pas d'un machiavélisme honteux ou dissimulé, mais d'une attitude originale liée à un lieu et à une époque qui dicte un choix intelligent, donnant ainsi doit de cité à une raison d'Etat plus présentable mais bien différente de celle préconisée par Rivadeneira. On peut désormais lire Tacite – qui nourrit la pensée de Machiavel – sans être accusé de machiavélisme, ce qui a pour conséquence d'effacer la connotation péjorative accolée au mot «politique» par la première contre-Réforme dont Rivadeneira fut un des paladins. Le tacitisme espagnol doit donc être considéré comme une recherche de séparation des problèmes moraux afférents à la seule conscience d'avec les problèmes de gouvernement qui requièrent un art spécifique[43], ce qui n'exclut pas que l'on puisse être tacitiste et machiavélien, ce qui est le cas pour Mariana. Sans être honteux, le tacitisme n'en reste pas moins très souvent un machiavélisme de substitution.

Mais toutes les situations rapportées par Tacite ne sont pas suffisantes pour former l'esprit du royal élève : l'Espagne de cette fin de siècle n'est pas la puissante Rome. La patrie de Mariana souffre de maux inhérents à son temps et surtout au temps. Le discours de Rivadeneira, tout emporté contre l'impiété de Machiavel, tout consacré à la grandeur du christianisme, ne perçoit pas la maladie qui ronge le pays. Il en va tout autrement de Mariana qui diagnostique impitoyablement les causes du déclin de l'Espagne. La réflexion sur la guerre menée par les deux jésuites illustre ces deux attitudes bien différentes. La première,

---

i) comme Machiavel, il défend l'hypocrisie sous le manteau de la vertu,
j) il présente un prince athée,
k) il soumet l'éthique à la politique, la vertu au pouvoir,
l) on trouve chez lui un encouragement au tyrannicide.

42 Nous pensons en particulier à Alamos de Barrientos qui fait paraître une traduction de Tacite en espagnol avec de très intéressants aphorismes : *Tacito español ilustrado con aforismos*, Madrid, 1614.

43 Sur cette question, voir la belle étude de Enrique Tierno Galvan «El tacitismo en las doctrinas políticas del siglo de oro español», in *Escritos*, *op. cit.*, p. 13-93.

celle de Rivadeneira, est représentative d'une morale de vitrail qui exhibe avec fierté la geste des chevaliers chrétiens, réfutation vivante des critiques infondées de Machiavel, dirigées contre un christianisme bistournant les énergies. Martyrs, conquistadores, grands capitaines, chrétiens massacreurs d'impies défilent pour prouver la mauvaise foi du Florentin qui veut ignorer l'importance des armes dans le catholicisme militant et triomphant[44]. Nul prince chrétien ne doit donc négliger Mars, tant pour servir son Dieu que pour conserver son royaume. Une bonne paix s'obtient souvent grâce à une bonne guerre[45], d'où l'importance que doit accorder le prince à l'art militaire et à ceux qui l'exercent. Pas de paix désarmée : l'exercice des armes doit être permanent dans un pays à qui Dieu a offert tant de victoires. Comme toujours, Mariana se soucie bien peu de réfuter Machiavel, d'autant que sur ce terrain en particulier il suivra et même développera sa pensée en l'enrichissant et en lui donnant cette dimension baroque qui s'exprime par l'angoisse de l'instabilité des choses et la volonté de faire pièce à la temporalité menaçante.

Il existe toute une réflexion sur la guerre chez Mariana qui ne peut être comprise que rapportée au temps. L'histoire de l'Espagne est là pour nous faire comprendre que le pays naît, croît, prospère et s'enrichit par la guerre jusqu'au début du règne de Charles-Quint. La Reconquête, qui est une entreprise «de colonisation continue doublée d'une guerre sainte» doit se perpétuer toujours, sans cesse et indéfiniment car, dès que les fils de l'Espagne dégainent le glaive de Dieu, ce pays s'installe dans une temporalité sacrée qui le soustrait au temps. L'homme espagnol ne peut donner le meilleur de lui-même qu'au service d'un catholicisme martial indispensable pour tremper les hommes qui, comme Machiavel l'a bien vu, ont sans cesse tendance à préférer la mollesse en l'absence de combats[46]. La paix ne doit jamais être qu'une trêve. Est-ce à dire que Mariana

---

44 Voir Rivadeneira, *Tratado del príncipe cristiano*, in *op. cit.*, livre 2, chap. XXXV et suiv., et en particulier p. 575.

45 *Ibid.*, p.579.

46 Machiavel, *Discours sur la première décade…*, livre 1, chap. VI. Mariana développe la même idée dans *Historia general de España*, in *op. cit.*, p.240.

préfère la guerre à la paix ? Notre jésuite se défend avec vigueur d'un tel choix. Qu'y a-t-il de plus beau et de plus excellent que la fraternité entre les hommes ? Mais il s'agit là d'un idéal que dément la réalité. Les grands empires ont perdu dans la paix ce qu'ils avaient gagné dans la guerre ; le danger ne suscite-t-il pas l'industrie des hommes «tandis qu'en temps de paix règne l'oisiveté et avec elle ses compagnes la lâcheté, l'immoralité, l'avarice»[47] ? Le maintien dans la paix d'un peuple désarmé est un signe de tyrannie ; en effet, le tyran refuse que les citoyens s'exercent dans le métier des armes et préfère consumer les forces de son peuple dans les arts sédentaires tandis qu'il encourage le vice chez les grands. Un véritable roi, au contraire, doit faire pratiquer à ses sujets des luttes, des courses ; il doit lui-même chasser[48]. Tenir la nation désarmée et acheter à prix d'or des soldats étrangers, voilà qui est le propre du tyran[49]. On comprend alors les appels de Mariana au futur Philippe III. Ce qu'il veut, c'est un peuple en armes ayant à sa tête le monarque lui-même, preu chevalier que le spectacle des champs de bataille ne dégoûte pas comme c'était le cas pour Philippe II. En cela, Mariana partage la réprobation de Machiavel qui condamne les princes ayant préféré «abandonner à d'autres la conduite de la guerre et ses dangers»[50].

L'Espagne doit donc être sans cesse prête à guerroyer et il ne manque jamais de bonnes causes. On pourra toujours réclamer un vieux droit tombé en désuétude ou venger une nouvelle offense : «Le roi est un artisan de la guerre comme le cordonnier est celui des chaussures»[51]. La guerre est donc un métier pour Mariana, comme elle l'était pour Machiavel : «Un prince donc ne doit avoir autre objet ni autre penser, ni prendre autre matière à cœur que le fait de la guerre et l'organisation et discipline militaires… On voit que quand les princes se sont plus adonnés aux voluptés qu'aux armes, ils ont perdu leurs Etats. Or la

---

47 Mariana, *Contra los juegos públicos*, in *op. cit.*, p. 459.

48 Machiavel, *Le prince*, chap. XIV.

49 Mariana, *Del Rey…,* in *op. cit.,* livre 3, chap. V, p. 544.

50 *Discours sur la première décade…*, livre 3, chap. X.

51 Mariana, *Del Rey…,* in *op. cit.,* livre 3, chap. VI. Voir Machiavel, *Le prince*, chap. XIV.

principale qui … les peut faire perdre c'est ne tenir compte de cet art et la cause qui … en fera gagner d'autres c'est d'en faire un métier»[52]. Ainsi, la guerre est bien l'instauratrice régulière de cette temporalité exceptionnelle qui, comme en avance sur le temps corrupteur, le dépasse sans cesse pourvu qu'elle ne finisse jamais. De plus, elle purifie les mœurs, maintient la cohésion et la paix intérieures, et apporte à ses servants une gloire que chante Mariana. Si le futur Philippe III – roi médiocre et abigoti comme l'avait prédit son père – écoute bien la leçon du jésuite, ressusciteront alors les antiques vertus militaires aujourd'hui disparues.

Guerre à l'extérieur, mais aussi, quelquefois, retour armé et violent aux sources du pouvoir lorsqu'une longue paix a trop débilité le corps social. L'image médicale est utilisée par Machiavel : «Les corps les mieux constitués et qui ont une plus longue vie sont ceux qui trouvent dans leur loi même de quoi se rénover… Faute de se rénover, ces corps périssent. Cette rénovation consiste pour eux à revenir à leur principe vital… Le corps succombe si rien n'intervient pour le ranimer. C'est ainsi que les médecins disent, en parlant du corps humain "qu'il s'y accumule chaque jour de méchante humeur qui, de temps en temps, a besoin d'être purgée"»[53]. Cette comparaison est reprise par Mariana : «Et de même que, lorsque nous nous affaiblissons, nous prenons médecine pour rechercher la santé, nous croyons que pour mieux assurer la paix nous pouvons quelquefois armer la République et tout renverser et remuer afin que nous chassions les causes de maux plus grands, pour une paix plus sure et plus solide». On le voit, le thème du recours aux armes et à la force est central dans la pensée de Mariana et occupe une place considérable dans la pédagogie destinée au prince, ce qui n'est pas le cas chez Rivadeneira. Ce faisant, Mariana réfute ici Machiavel en montrant que ce n'est pas le christianisme qui débilite les hommes, mais ce sont des êtres aveulis par la jouissance[54] qui affaiblissent une religion forte et virile, celle de l'homme espagnol de la Reconquête. Le Florentin et le jésuite

52 Machiavel, *Le prince*, chap. XIV.

53 Machiavel, *Discours sur la première décade…*, livre 3, chap. I.

54 Mariana, *Del Rey…* in *op. cit.*, livre 2, chap. IV, p. 503 et suiv.

espagnol ont un ennemi commun, la mollesse et le repos, c'est pourquoi Mariana fait sien le constat navré établi par Machiavel : «si ce monde est efféminé, si le ciel paraît désarmé, n'en accusons que la lâcheté de ceux qui ont interprété notre religion selon la paresse et non selon la *virtù*»[55] .

Pratiquement liée à l'exercice des armes, la gloire, cette reconnaissance par l'autre d'une vertu supérieure acquise par des actions d'éclat, est vantée par Mariana avec force et nostalgie : quoi de plus salutaire qu'une gloire qui n'est pas vaine mais «profitable et durable»[56], «quoi de plus salutaire qu'une passion grâce à laquelle on obtient l'autorité, les richesses, les honneurs et parfois même les empires»[57] ? Enraciner cet hymne à la gloire dans la soif de l'immortalité[58] est aussi une manière de répondre à Machiavel[59]. C'est à cette soif de gloire que l'Espagne doit d'être crainte par toutes les nations. Jamais Rivadeneira ne fait l'apologie d'un tel désir avoué d'éclat et d'honneur. Bien au contraire, citant saint Thomas, il enseigne au prince que l'objectif d'un bon roi n'est ni l'acquisition de richesses ni la recherche de la gloire temporelle, mais bien la béatitude[60].

Si le prince, on l'a vu, doit être brave, il doit aussi être pieux. Dès son jeune âge, on doit lui apprendre qu'il y a un Dieu dans les cieux, que sa providence gouverne toutes choses et qu'elle est

---

55 Machiavel, *Discours sur la première décade*..., livre 1, chap. VI et livre 2, chap. II. Le deuxième livre du *Del Rey* de Mariana est une critique en règle d'une noblesse gavée par l'or des Amériques. Mariana fait état d'une dépravation générale des mœurs ; il dénonce les spectacles publics – écoles de débauche – les bordels, les courses de taureaux, les danses et la musique lascive.
Mariana est très près de Machiavel lorsque celui-ci décrit les effets de la *virtù* : «La *virtù* engendre le repos, le repos l'oisiveté, l'oisiveté le désordre, et le désordre la ruine des Etats ; puis bientôt du sein de leur ruine renaît l'ordre, de l'ordre la *virtù* et de la *virtù* la gloire et la prospérité» *Histoires florentines*, livre 5, chap. I.

56 Mariana, *Del Rey*..., in *op. cit.*, p. 507.

57 *Ibid.*, p. 526.

58 Ibid., p. 525. Rappelons que cette vision ne sera pas étrangère à un autre illustre jésuite, Gracian. Voir la crisi XII dans la troisième partie du *Criticón*.

59 *Discours sur la première décade*..., livre 2, chap. II.

60 Rivadeneira, *Tratado del príncipe cristiano*, in *op. cit.*, p. 471.

infiniment plus puissante que le pouvoir des rois et des empereurs. Il doit rejeter la croyance impie d'un monde livré à l'alternance des temps décrite ainsi par Machiavel: «L'effet le plus ordinaire des révolutions que subissent les empires est de les faire passer de l'ordre au désordre, pour les ramener ensuite à l'ordre. Il n'a point été donné aux choses humaines de s'arrêter à un point fixe lorsqu'elles sont parvenues à leur plus haute perfection ; ne pouvant plus s'élever, elles descendent…»[61] Que le jeune prince soit aussi convaincu que l'âme est immortelle, et qu'elle est punie ou récompensée *post mortem*. Sur ces vérités profondes, largement répandues en milieu catholique, Rivadeneira et Mariana sont parfaitement d'accord[62]. En revanche, celui-ci prend quelques précautions en matière d'éducation religieuse. Il connaît les abus que peuvent entraîner une excessive piété et il ne veut pas d'un prince boniface, proie facile à duper par les charlatans[63]. Il ne veut pas non plus d'un prince confit en dévotions, qui passerait ses nuits et ses jours en prières[64]. Une telle attitude non seulement serait pernicieuse pour la République, mais justifierait les accusations portées par Machiavel contre le christianisme.

Nos deux jésuites sont conscients du rôle que doit jouer la religion dans la conservation des empires ; à preuve, rappelle Rivadeneira, le grand cas que faisaient les Romains d'une fausse religion[65]. Mariana ne perd pas son temps à faire l'éloge de la religion chrétienne, il préfère la présenter au prince dans sa relation avec le politique. Nous sommes loin des attaques frontales de Rivadeneira contre le Florentin, d'un anti-machiavélisme que certains anciens sectateurs d'une autre

---

61 Machiavel, *Histoires florentines*, livre 5, chap. I.

62 Mariana, *Del Rey…*, in *op. cit.*, p. 507 et Rivadeneira, *Tratado del príncipe cristiano*, in *op. cit.*, p. 468.

63 Mariana, *Del Rey…*, in *op. cit.*, p. 528-529. Dans ce passage, Mariana préfère citer un exemple historique «neutre», mais il a évidemment en mémoire l'affaire de la nonne de Carrion et celle de la nonne de Lisbonne dont les stigmates miraculeux furent l'occasion d'un déplacement dans cette ville de Louis de Grenade et de Philippe II. On affirme que le premier mourut de chagrin lorsqu'il découvrit l'imposture.

64 *Ibid.*, p. 529.

65 Rivadeneira, *Tratado del príncipe cristiano*, in *op. cit.*, p. 461.

religion, récemment tombée en désuétude, auraient qualifié de primaire. En fait, la haine de Rivadeneira à l'égard de Machiavel tient au fait qu'il ne dit rien en ce qui concerne la vraie religion : «Les politiques et les disciples de Machiavel n'ont aucune religion et ne font aucune différence entre une religion fausse ou vraie si elle est utile à leur raison d'Etat»[66]. Mariana, lui, pense le religieux avec Machiavel et souhaite avant tout que l'on puisse dire du christianisme qu'il est redevenu fort. Il estime que religion et politique sont deux pouvoirs qu'il convient de disjoindre. Le Christ lui-même a donné l'exemple en confiant à Pierre l'Eglise et aux rois les pouvoirs qu'ils avaient reçus de leurs ancêtres[67]. Mais cette séparation n'implique ni indifférence, ni ignorance. Religion et politique doivent «avec acharnement» unir leurs efforts pour la santé de la République. La religion a une fonction politique déterminante absente chez Rivadeneira, puisqu'il la confine dans le mécanisme providentialiste du *do ut des*. Il n'en est rien pour Mariana car la religion et sa fonction traversent toute son œuvre pédagogique.

Rivadeneira exhorte le prince à toujours défendre l'Eglise, à soutenir son action prosélyte, à la respecter et à ne jamais lorgner ses biens. Toute autre conduite à l'égard de l'Eglise attirerait nécessairement le châtiment divin[68]. Ce faisant, il rappelle l'importance de l'Eglise et surtout le rôle de ses serviteurs, intercesseurs obligés entre le prince, la République et Dieu ; bref il relègue la politique dans le domaine de la morale chrétienne. Mariana a déjà rencontré les grands thèmes de la pensée de Rivadeneira mais les envisage dans une autre lumière. Le retour aux sources de la vigueur, de la bravoure est le chemin indispensable pour conserver à la religion sa puissance et sa fonction. Il y a là commune exigence entre Machiavel et Mariana en période de crise. La religion seule peut faire pièce aux ravages du temps, par sa continuité, par la puissance de sa hiérarchie et par ses richesses propres. Elle s'oppose, selon Mariana, de façon efficace et indispensable, à l'imprévisible caractère des princes

---

66 *Ibid.*, p. 455.

67 Mariana, *Del Rey*, in *op. cit.*, p. 491.

68 Rivadeneira, *Tratado del príncipe cristiano*, in *op. cit.*, p. 514 et suiv. Et Mariana, *Del Rey*, in *op. cit.*, p. 492 et suiv.

qui se succèdent. En effet, il y a trop de dissemblances entre les monarques ; ils passent et l'Eglise demeure, immuable préservatif contre les rois médiocres, les politiques désastreuses, les entreprises ruineuses : «Il est bien connu que les fils se corrompent facilement soit par les plaisirs dont ils sont comblés, soit par la négligente mollesse de leurs pères. Les fils sont souvent très différents de leurs parents, ce qui explique souvent la ruine rapide des grands empires»[69]. C'est cette vision pessimiste qui explique la nécessaire et permanente présence d'évêques et d'hommes de religion dans les instances gouvernementales de la République souhaitée par Mariana[70]. A cette seule condition on peut exorciser le cycle diabolique ascension-déclin décrit par Machiavel.

La religion joue un rôle unificateur entre le pouvoir et les citoyens: «De très nombreuses raisons prouvent que la religion est un lien très fort destiné à unir étroitement les citoyens avec le chef suprême de l'Etat, et seule l'intacte permanence de la religion peut faire que les lois durent et paraissent saintes. Si la religion venait à décliner, les intérêts de l'Etat seraient vite ruinés.»[71] L'avertissement est clair, il est la transcription à peine modifiée du texte de Machiavel[72]. Cette fonction indispensable de ciment social est pourtant sérieusement mise à l'épreuve par l'existence d'un fanatisme religieux spécifique à l'Espagne : les statuts de pureté de sang, source de division et de haine entre les hommes.

Rappelons qu'en cette Espagne du siècle d'or, l'honneur, la noblesse, l'excellence s'enracinent dans un lignage vieux chrétien par opposition aux familles de convertis après 1391 et 1492[73].

---

69 Mariana, *Del Rey*, in *op. cit.*, p. 472.

70 *Ibid.*, p. 535.

71 *Ibid.*

72 «Si l'attachement au culte de la divinité est le garant le plus assuré de la grandeur des républiques, le mépris de la religion est la cause la plus certaine de leur ruine. Tout Etat où la crainte de l'Etre suprême n'existe pas doit périr…», *Discours sur la première décade…*, livre 1, chap. XI.

73 En 1391 eurent lieu de grands massacres qui anéantirent de nombreuses communautés juives en Espagne et à la suite duquel eurent lieu de multiples conversions. 1492 est la date du «choix» laissé aux juifs entre la conversion et l'exil.

Rivadeneira et Mariana: deux jésuites espagnols du XVIe siècle lecteurs de Machiavel

Les statuts de pureté de sang, qui allaient avoir force de loi au milieu du XVIe siècle, faisaient théoriquement obligation de prouver l'impeccabilité de leur généalogie à tous ceux qui voulaient accéder à un poste honorifique, s'inscrire à l'université ou entrer dans les ordres : pas de trace de macule, de souillure, c'est-à-dire pas de trace de sang juif ou maure aussi loin que pouvaient remonter les investigations, le plus souvent fondées sur la rumeur. Cette situation divisa le pays et fut à l'origine de dénonciations calomnieuses, de règlements de comptes sordides qui empoisonnèrent l'Espagne pendant deux siècles. D'un côté les citoyens de deuxième zone, soupçonnables et toujours inquiets, de l'autre les détenteurs de la pureté dont la fruition suffisait, le plus souvent, à leur gloire. Ce racisme religieux n'eut pas les faveurs des premiers jésuites : Ignace de Loyola réprouvait ces délires et fonda la Compagnie avec l'aide de deux «nouveaux chrétiens» Laynez et Polanco[74].

Rivadeneira et Mariana sont au cœur de cette polémique raciale car la Compagnie de Jésus ne va pas tarder à adopter son propre statut de pureté de sang «non pas parce qu'elle craignait d'être corrompue en matière de religion par les Nouveaux Chrétiens comme l'avaient craint tant d'autres communautés qui avaient décidé de les exclure, mais par souci de sa réputation qui pouvait être compromise en Espagne où l'impureté de sang était devenue une tache indélébile de déshonneur»[75].

Cette excursion à travers le domaine religieux et social de l'Espagne n'est pas gratuite car ce problème occupe une place importante dans la réflexion pédagogique de nos deux jésuites. S'ils condamnent tous deux sans appel cette pratique des statuts de pureté de sang, les motifs de leur réprobation sont légèrement différents. Rivadeneira, instruisant le prince sur la juste distribution des honneurs, lui enjoint de ne considérer que la vertu lorsqu'il veut récompenser un citoyen[76]. La richesse et le sang sont de peu de prix et la véritable noblesse se trouve dans l'imitation des ancêtres vertueux, et non dans la vanité des titres

---

74 A.A. Sicroff, *La controverse des statuts de pureté de sang en Espagne du XVe au XVIIe siècle*, Paris, 1960, p. 270 et suiv.

75 *Ibid.*, p.284.

76 Rivadeneira, *Tratado del príncipe cristiano*, in *op. cit.*., p. 527 et suiv.

et l'ancienneté des racines. Ce qui n'est pas le produit de nos propres œuvres ne mérite rien[77]. Saint Jérôme n'a-t-il pas dit que la religion chrétienne ne prend en considération que la qualité des âmes[78] ?

Mariana est tout aussi préoccupé par la division sociale que constitue le racisme de son temps[79], mais ce n'est pas tant en moraliste, comme Rivadeneira, mais en politique qu'il admoneste le prince. Tous les hommes vicieux qui, au motif qu'ils sont de vieux lignage, tentent de gagner la faveur du prince, doivent être chassés car ils souillent la splendeur de leur ascendance[80], et seule une juste émulation partagée par tous les citoyens est salutaire à la République qui serait en péril si elle récompensait l'ambition masquée par la piété[81]. Mariana souhaite qu'on en finisse avec la pratique des rumeurs calomnieuses et demande, comme quelques-uns de ses courageux contemporains, que l'on mette un terme au-delà duquel doit cesser toute disquisition raciale. Et allant plus loin, il s'interroge : cette institution – à savoir les statuts de pureté de sang – est-elle si importante que l'on ne puisse passer outre pour des hommes insignes en mérite, qualités et probité intellectuelle ? Ne pourrait-on faire cesser une coutume adoptée autrefois pour des raisons douteuses ? Mariana demande l'abrogation des statuts car il sait que les familles les plus nobles ont des origines obscures. Cet audacieux plaidoyer a pour objet, certes, de rendre justice à la vertu, mais aussi et surtout de protéger la République des dissensions créées par le ressentiment. Les hommes injustement méprisés pourraient se transformer en factieux à la moindre occasion, aux premiers troubles d'où peuvent naître guerres civiles et discordes[82]. Tout exclu est un ennemi : «*Tot hostes quot exclusi*». La leçon est retenue à la lettre par López Bravo et Fernández de Navarrete, les deux plus grands penseurs politiques qui succéderont à

77 *Ibid.*, p. 528-529.

78 *Ibid.*, p. 530.

79 Mariana, *Del Rey*, in *op. cit.*, livre 2, chap. IV.

80 *Ibid.*, p. 540.

81 *Ibid.*, p. 541.

82 *Ibid.*, p. 542.

Mariana[83]. Le racisme religieux espagnol est non seulement immoral, stupide mais surtout dangereux et menace l'unité du pays dont le prince est comptable. Mariana se souvient presque mot à mot des remarques de Machiavel : «Rien ne blesse si dangereusement un Etat que de réveiller tous les jours le ressentiment des citoyens par de nouvelles insultes qui se font à tels ou tels d'entre eux... Il est dangereux pour une République, ou pour un prince, de tenir par des condamnations continuelles sans cesse suspendues sur leurs sujets le soupçon, l'inquiétude et les alarmes. On ne peut imaginer rien de plus pernicieux...»[84]. C'est bien toujours le souci de la République, de sa vie sans cesse menacée qui occupe Mariana : «Que l'on fasse en sorte que tous les citoyens soient persuadés que plus ils travaillent pour la République, plus ils seront estimés comme des nobles, comme des hommes dignes de foi et que la mauvaise renommée de leurs ancêtres ne sera jamais un obstacle pour atteindre les honneurs et s'élever aux plus hauts postes»[85]. Dans tous ces longs développements, contrairement à Rivadeneira, pas une autorité religieuse n'est venue étayer le discours. Seul un rappel à Solon pour dire au prince que les hommes ne se gouvernent pas seulement par la crainte et le châtiment mais aussi par l'espérance de voir leurs mérites reconnus et récompensés.

Le traité de Rivadeneira, destiné d'abord à combattre Machiavel et ses sectateurs à l'aide de citations bibliques et religieuses, s'inscrit dans le droit fil de la contre-Réforme ; en revanche, celui de Mariana appartient au domaine des ouvrages de philosophie politique. La lecture de Machiavel suscite deux attitudes très différentes chez nos jésuites. Rivadeneira reste fidèle à une conception périmée de la politique qu'il ne sépare ni de la morale ni de la défense de la religion. Se prévalant sans cesse des saintes autorités, son discours oscille entre l'homélie, la litanie des bonnes actions destinées à se concilier les faveurs de

---

83 Pedro Fernández de Navarrete cite et approuve Mateo López Bravo in *Conservación de Monarquías y discursos políticos*, Madrid, 1792, p. 73 (première édition, 1621).

84 Machiavel, *Discours sur la première décade...*, livre 1, chap. XLV.

85 Mariana, *Del Rey,* in *op. cit.*, p. 540.

Dieu et l'exécration de Machiavel, de ses ancêtres ou de ses sectateurs, bref de tous les tenants de la mauvaise raison d'Etat, ce calcul émancipé des impératifs de la foi. Et ils sont si prégnants qu'ils occultent la conjoncture. En revanche, elle fouaille Mariana qui constate, navré, la décomposition de son pays. A quelques années près il aurait pu écrire «Le visage de cette République est hideux»[86]. Il n'est plus temps de faire appel à tel ou tel saint, bien plus, il faut chercher les médications où elles se trouvent, même si nécessaire dans l'œuvre du Florentin impie pour qui «rien n'importe plus à une religion, à une République, à une monarchie que de reprendre l'autorité qu'elles avaient à leur origine»[87]. Hanté comme lui par la nécessité d'un retour à un passé glorieux, Mariana offre au prince une réflexion originale qui assigne à la religion et à la politique un statut propre ; il lui présente aussi un éventail de moyens rationnels compatibles avec une religion à qui des buts ont été fixés, une religion régénérée, destinée à tremper les cœurs espagnols installés dans de languides et efféminantes délices.

Deux jésuites contemporains. Deux lectures de Machiavel qui sont révélatrices de deux visions de l'Espagne. L'une, celle de Rivadeneira, tient encore du rêve, l'autre, celle de Mariana, du cauchemar.

Henry MECHOULAN
UPR 75 - CNRS Paris

86 Mateo López Bravo, in *op. cit.*, p. 140.

87 *Discours sur la première décade...*, livre 3, chap. I. Mariana, *Del Rey...*, in *op. cit.*, p. 570.

De l'antimachiavelisme, ou la «vraie» raison d'Etat d'Alvia de Castro

En 1616 paraît à Lisbonne *Verdadera razón de Estado. Discurso político* (Véritable raison d'Etat. Discours politique) de Fernando Alvia de Castro, haut fonctionnaire espagnol[1] au service du roi Philippe III, «pourvoyeur» de l'armée du royaume de Portugal. Il s'agit d'un plaidoyer de plus à l'époque de la Contre-Réforme en faveur d'une «bonne» ou «vraie» raison d'Etat. Mon but est de contribuer, à l'aide d'une analyse de cet ouvrage, pris comme exemple représentatif d'un genre caractéristique, à l'étude du concept de «vraie raison d'Etat».

Ce terme est lié au problème majeur de l'antimachiavélisme. En effet, nombre de penseurs sont contraints d'admettre que la conservation du corps politique exige de mettre en œuvre des stratégies adéquates aux conditions particulières de l'action politique dans un domaine polémique, qu'il faudrait résumer dans un ensemble de préceptes ou règles fondés sur le critère de la «raison d'Etat». Nous sommes en présence d'une rationalité politique spécifique propre à la nature et à la complexité des Etats modernes. Ces penseurs s'aperçoivent du risque que ce point de vue entraîne, qui fait de l'intérêt de l'Etat le but dernier et le critère d'orientation et justification de l'action politique. L'idée antimachiavélienne d'une «vraie» ou «bonne» raison d'Etat n'est qu'un essai pour conjuguer la nécessité d'une rationalisation de la politique, compte tenu de ses conditions effectives, avec la volonté de maintenir la conformité de l'exercice du pouvoir politique tributaire de sa finalité religieuse et des contrôles moraux qui en découlent.

Certes, la polémique sur la raison d'Etat cache un arrière-fond d'intérêts. La reconnaissance d'un but spécifique de la politique – la conservation et la stabilité du corps politique même – ainsi que des règles spécifiques d'action, en accord avec les particularités de ce domaine, équivaut (du moins en puissance) à

1 L'auteur fait savoir dans cet ouvrage que sa patrie est la ville de Logroño (fol. 28v). Il était donc espagnol, bien que, d'habitude, on le considére comme portugais (Maravall, Fernández Santamaría).

affirmer l'autonomie de la politique par rapport à la tutelle idéologique de l'Eglise, dont la prétention d'intervenir dans les affaires politiques au nom de principes ou d'objectifs religieux deviendrait sans légitimité. Rivadeneira lui-même vit clairement que la dimension subversive de la pensée de Machiavel ne résidait pas tant dans l'admission de pratiques réprouvables d'un point de vue moral, comme la duperie, la tromperie ou même l'assassinat politique, mais dans l'affirmation d'une politique autonome, qui ne serait plus, désormais, assujettie à des restrictions religieuses, et deviendrait, tout au contraire, capable d'instrumentaliser le potentiel idéologique de la religion pour son service. Si l'on ne soumet pas la politique à la religion, la religion sera soumise à la politique, avertit le jésuite espagnol[2].

La sécularisation de la politique était contraire à la politique impériale de la couronne espagnole, qu'une raison d'Etat neutre du point de vue religieux aurait dépossédée de sa couverture idéologique (la défense de la foi comme but et justification de la politique impérialiste) et réduite à n'être qu'un Etat parmi des Etats. Certes, les plus lucides des théoriciens politiques espagnols vers le milieu du XVIIe siècle seront conscients de la nécessité d'une politique rationnelle, adaptée aux buts et conditions d'un Etat moderne; mais nous en sommes loin encore lorsque paraît la *Verdadera razón de Estado*.

La réponse à cette situation aurait été, d'après Toffanin, l'intégration de la raison d'Etat dans le cadre de la Contre-Réforme. Les jésuites auraient su s'adapter aux temps, en acceptant un fait inévitable : la substitution d'une pluralité d'Etats à l'Empire chrétien universel, et en proposant donc la légitimation de la politique de pouvoir de ceux-ci, pourvu que les princes assument le rôle de gardiens de la véritable foi et qu'ils reconnaissent la suprématie spirituelle de la papauté. La raison d'Etat chrétienne – cette «vraie» raison d'Etat – ne différerait de la machiavélique que par son association aux intérêts de l'Eglise romaine[3].

---

2 Rivadeneira, *Tratado de la religión y de las virtudes del príncipe cristiano*, Dédicace au lecteur.

3 G. Toffanin., *Machiavelli e il «Tacitismo»*, Padoue, Angelo Draghi Editore, 1921, pp. 93-104.

Or, même en reconnaissant le poids des ingrédients machiavéliens au sein de cet antimachiavélisme, on ne saurait, selon moi, réduire cet appel à une vraie raison d'Etat à une manœuvre politique contre-réformiste. Il exprime aussi un essai pour trouver la solution d'un problème réel, ou du moins vécu comme réel, non seulement par les théoriciens, mais encore par les hommes d'Etat eux-mêmes. Il fallait montrer comment le maintien de la fidélité aux préceptes religieux demeurait possible, ainsi que les exigences morales qui en découlent, tout en reconnaissant la concurrence dans le domaine polémique de la raison d'Etat. C'est ainsi que le duc de Feria écrit à l'augustin Juan Márquez, l'auteur du traité antimachiavélien *El gobernador cristiano* (Le gouvernant chrétien)[4] :

> *Je veux exprimer une pensée qui m'a habité continuellement, pendant toutes les années que j'ai passées en pèlerinage, occupé par les affaires publiques, dangereuses à cause des contradictions qu'elles entraînent. Les hommes qui sont hors de danger ne voient qu'une partie (et même imparfaitement), et cela en raison des difficultés intérieures, que l'on ne connaît pas, car invisibles, ce qui persuade ceux qui regardent du dehors qu'elles ne sont que douceur et repos, sans qu'ils se rendent compte des contradictions entre le vil et l'honnête…*

Que les réponses de ces auteurs soient décevantes est une autre affaire, soit parce qu'elles se limitent à réitérer l'exigence de soumettre la politique à la religion sans concessions, soit parce qu'au moment de considérer les problèmes concrets ils finissent par tomber dans le machiavélisme qu'ils condamnent, même s'il est recouvert par le manteau de la soumission et le service de la véritable foi. Ce qui importe ici c'est d'examiner la nature et les traits caractéristiques de ce genre de réponses face au problème de la raison d'Etat, plutôt que de spéculer sur les intentions de leurs auteurs.

Il y a, on le sait, des positions différentes parmi les penseurs espagnols de l'époque quant à la nature de cette «vraie raison d'Etat», selon leur conception du rapport entre politique et religion. Fernández Santamaría distingue entre les moralistes –

4 *El gobernador cristiano deducido de las vidas de Moysen y Josue, príncipes del pueblo de Dios*, Salamanque, 1612.

les antimachiavéliens intraitables, qui identifient la vraie raison d'Etat à la politique guidée par la religion et ses préceptes moraux – et les réalistes; ceux-ci s'efforcent de soutenir une vision de la politique qui, sans se dresser contre la foi chrétienne, pourrait s'adapter d'une manière pragmatique aux exigences de la réalité[5]. De son côté, Méchoulan distingue trois attitudes face à la raison d'Etat chez les auteurs espagnols. Il y a, d'abord, un anathème complet de la raison d'Etat au nom de la religion; puis, un machiavélisme honteux qui critique à plusieurs reprises Machiavel, en mettant cependant la raison d'Etat au service de la politique contre-réformiste, et finalement la position de ceux qui, de Furió Ceriol à Lancina, tâchent de surmonter, à l'aide de la lecture de Tacite, le choix entre politique «religieuse» et machiavélisme grâce à une idée raisonnable de la raison d'Etat[6].

Où situer Alvia? Fernández Santamaría, déjà cité, remarque chez cet auteur la difficulté de délimiter entre moraliste et réaliste, «du moment que, même s'il est clairement sous l'influence de Tacite, sa pensée a l'air parfois franchement évangélique»[7]. On verra comment Alvia admet implicitement que «la conservation et l'accroissement des Etats» est le but de la politique, et qu'il se sert des enseignements et des modèles de Tacite (qui est cité trente-cinq fois, bien qu'en tant que source d'exemples historiques dans la plupart des cas) pour illustrer les conditions requises par une action politique prudente. Sa thèse principale, exposée à plusieurs reprises, affirme qu'une raison d'Etat en marge de la religion n'est pas possible; il ne semble donc pas pertinent de considérer Alvia comme tacitiste. Signalons toutefois la place remarquable faite aux autorités de l'antiquité classique dans son discours politique : Tacite, déjà mentionné, Sénèque – l'auteur le plus cité –, Aristote et Platon. Enfin, il faut souligner l'influence tacitiste vraisemblablement transmise par

---

5 J.A. Fernández Santamaría, *Razón de Estado y política en el pensamiento español del Barroco (1595-1640)*, Madrid, Centro de Estudios Constitucionales, 1986, pp. 1-2, 15-18.

6 Cf. H. Méchoulan, «La raison d'Etat dans la pensée espagnole au siècle d'Or, 1550-1650», in Y-C. Zarka, (dir) : *Raison et déraison d'Etat*, Paris, P.U.F., 1994.

7 *Op. cit.*, p. 42, note 479.

l'intermédiaire d'Ammirato et de Lipse[8]. A mon avis, Alvia est un cas exemplaire de la difficulté qu'entraînait la réception de l'idée de la raison d'Etat dans le cadre de la théorie traditionnelle, même chez ceux qui étaient conscients de la nécessité de mettre en œuvre une technique politique adaptée aux nouvelles circonstances. Son discours, adressé à un homme d'Etat – le maréchal du royaume de Portugal – voudrait fournir une doctrine de la raison d'Etat affranchie des déviations morales contenue dans celle des politiques. Néanmoins, son exposé finit par se borner à une critique de la notion ordinaire de la raison d'Etat, ainsi qu'à la réaffirmation du schéma traditionnel de la politique, subordonnée à la religion. Mais, quel que soit notre jugement sur la position de cet auteur, il est intéressant d'examiner les idées et les arguments contenus dans son ouvrage. Mon exposé sera axé sur deux questions : la réflexion sur la nature et le statut épistémologique de la raison d'Etat et la relation entre raison d'Etat, religion et moralité.

Raison d'Etat et rationalité politique

A la première page de son livre, l'auteur expose le propos de son discours : il s'agit de savoir si la «matière d'Etat» est un art, une science ou autre chose. (Il faut remarquer qu'Alvia emploie les termes «raison d'Etat» et «matière d'Etat» comme des synonymes, bien que le premier soit appliqué de préférence à une façon d'envisager la politique et le second à la politique en tant que discipline ou genre de discours). En apparence, la réflexion porte sur un problème épistémologique, celui de la possibilité d'une science politique et de la nature de la rationalité politique. La position d'Alvia pourrait aussi être comptée parmi celles qui défendent un certain «empirisme politique» face à quelques auteurs de l'époque, comme le tacitiste Alamos de Barrientos, qui avait soutenu la possibilité d'une «science du gouvernement et de l'Etat» fondée sur les règles et les principes universels qu'on peut

8 Voir sur ce point J.A. Maravall, «La corriente doctrinal del tacitismo político en España", in *Estudios de historia del pensamiento español.* Troisième série : *El siglo del Barroco*, Madrid, Ediciones Cultura Hispánica, 1984, pp. 73-98.

déduire de la lecture des grands historiens, comme Tacite, ainsi que de l'expérience[9]. Cette même question est posée dans le *Discours de la raison d'Etat* de l'italien Frachetta; on la trouve dans son *Idea del libro de' governi di stato et di guerra* (Venise, 1592), point de repère essentiel pour Alvia, qui sans doute le lui a emprunté.

Or, le but d'Alvia n'est pas tant d'entreprendre une réflexion sur le statut scientifique de la politique que de montrer l'inviabilité d'une rationalité politique autonome. A cet effet, la stratégie suivie consistera à rabaisser la dimension intellectuelle de la «matière d'Etat», de façon à démontrer l'impossibilité de fonder l'action politique sur la seule capacité rationnelle de l'homme politique, sur sa connaissance, son calcul et sa prévision des phénomènes politiques; c'est-à-dire, l'impossibilité d'une raison d'Etat dégagée de la vertu et de la religion, cette «fausse raison d'Etat, politique et athée», selon l'expression de l'auteur, qui, comme il le reconnaît, a tellement de force dans l'Europe de son temps. En effet, la politique n'est pas un art. De ce fait, il est impossible de parler d'une véritable technique politique, d'un savoir d'expert, axiologiquement neutralisé, à propos de l'Etat. S'appuyant sur l'autorité d'Aristote ainsi que d'autres auteurs, Alvia rappelle que l'art est une règle rationnelle, laquelle présuppose régularité et détermination dans son objet. Or, étant donné le rôle inéluctable de la fortune dans la politique, on doit conclure que celle-ci ne peut pas être considérée comme un art. De plus, la possession d'un art implique la possibilité de disposer de règles d'application universelle, ce qui est évidemment impossible dans le domaine de la politique, royaume du changeant et du hasardeux.

On réussit donc à exclure cette prétendue technique politique du domaine de l'art grâce à l'élimination de la contingence dans la définition de celui-ci, ce qui n'est pas seulement en désaccord avec la doctrine aristotélicienne d'après laquelle l'art comme la prudence portent sur ce qui n'est pas

---

9 Cf. B. Alamos de Barrientos, Discurso al lector para la introducción de los aforismos, in *Aforismos sacados de la Historia de Publio Cornelio Tácito*, édition moderne de Modesto Santos, Barcelone, Anthropos, 1991, pp. 10-20.

nécessaire, sur ce qui peut être autrement[10] Alvia en vient même à douter qu'il y ait un art médical (étant donnée la variété des cas), ainsi qu'un art de naviguer, à introduire le concept païen de fortune et à lui attribuer un rôle éminent (tout en protestant qu'il s'agit seulement d'une manière de parler). Cependant force lui est d'admettre que la médecine et la navigation fournissent justement des modèles excellents de ce que la technique politique pourrait être : un ensemble de règles permettant de prévenir les événements futurs dans un domaine changeant, et aussi d'appliquer les principes généraux aux situations particulières, en s'adaptant à ce que les circonstances exigent. Il cherche à montrer l'impuissance de la raison à établir des règles certaines garantissant le succès politique et, donc, la possibilité d'une technique politique indépendante.

Et si la politique n'est pas un art, elle est encore moins une science. D'après la doctrine d'Aristote, invoquée par Alvia, la science porte sur l'immuable; de plus, elle implique la connaissance des causes, tant des prochaines que des lointaines; enfin, elle exige nécessité et certitude. Or il est évident qu'il n'est pas possible de parler de règles infaillibles dans la politique ni d'un ordre régulier des causes et des effets, ni d'une prévision excluant le hasard, ce qu'Aristote lui-même avait déjà observé à propos du savoir politique, en remarquant sa singularité. Mais, arrivé à ce point, Alvia semble hésiter. Il admet qu'il est possible que la politique «ait quelque chose d'une science», conscient peut-être d'être allé trop loin dans son insistance à montrer l'irrationalité de la politique, au point de disqualifier même l'autorité des classiques. Saint Thomas n'avait-il pas appelé la politique *civilis scientia*?[11]. Or, remarque le théoricien espagnol, si la politique est une science, elle ne sera point une science spéculative, c'est-à-dire une science au sens le plus propre du terme. D'abord, parce qu'elle comprend le hasard; puis, parce que son objet n'est pas la vérité, mais le succès : «obtenir ce que l'on

10 Voir *Ethique à Nicomaque*, VI, 1140 a 11-14; 1140 b 5; 1141 a 1, 1094 b 11-22, etc. Sur ce point, je renvoie à Pierre Aubenque, *La prudence chez Aristote*.

11 Voir *Commentaire à* La Politique *d'Aristote*. Préface.

veut[a12]. Elle sera donc une science inférieure, puisqu'elle porte sur un objet mondain. (Soit dit en passant, le lecteur sera étonné de voir parmi les autorités alléguées pour renforcer la thèse de l'infériorité du mondain par rapport au spirituel le Tibère de Tacite lui-même, qualifié de «sagace»).

Ce qui est certain c'est qu'Alvia finit par reconnaître que la «matière d'Etat» est une vraie connaissance. Quand il commente la définition de Frachetta de la raison d'Etat (sur laquelle il faudra revenir) comme «discipline, principe et connaissance provenant de l'enseignement d'un autre, de la lecture des historiens et des écrivains politiques, du propre entendement, de l'expérience des choses du monde, avec laquelle le prince et ses ministres gouverneront ce qui s'offrira à leur commodité et profit» [13], Alvia est d'accord sur toute la définition sauf la dernière phrase, concernant le but de la raison d'Etat. Dans ces conditions, il est possible de parler d'une véritable discipline politique, fondée sur le raisonnement, les leçons de l'histoire et l'expérience. C'est la définition de l'auteur lui-même qui affirme que la matière d'Etat est «un discours savant, une disposition et exécution conformes à la loi divine et à la raison naturelle, grâce auxquelles, dans la mesure où il est à la portée du savoir humain, les choses sont disposées en vue du succès»[14]. En dépit des réserves, tant d'ordre épistémologique que de nature religieuse et morale, Alvia finit par admettre qu'il est légitime de parler d'un savoir politique.

On serait tenté d'identifier la matière d'Etat que Frachetta et Alvia essaient de définir avec la prudence politique aristotélicienne. Aristote n'a-t-il pas dit que la prudence n'est ni une science (puisqu'elle porte sur ce qui «peut être autrement») ni un art (puisqu'elle vise à l'action, tandis que l'art vise à la production), mais la rationalité applicable aux affaires pratiques[15]? Néanmoins, bien qu'il reconnaît quelque affinité entre la raison d'Etat et la prudence, Alvia se refuse à une telle identification. D'abord, parce que le résultat est toujours

12 F. 4r.

13 Chap. II, 5v.

14 Chap. IV, 15v.

15 Voir E.N. VI, 1140 b1-46.

incertain sur le terrain politique, et qu'il n'est pas possible de garantir la conformité de celui-là aux prédictions et aux prévisions de l'homme d'Etat, tandis que la notion aristotélicienne de prudence vise, selon Alvia, à une disposition efficace, capable de parvenir à son but. (C'est là une interprétation qui ne semble pas être en accord avec l'esprit d'Aristote; ce dernier, conscient du fait que la prudence vise le particulier, ainsi que de la difficulté d'agir adroitement dans les affaires pratiques, a toutefois parlé de la prudence en tant que vertu intellectuelle caractéristique des hommes politiques[16]). Le terme «prudence» concernerait un niveau de sagesse pratique trop élevé par rapport à la raison d'Etat. Je crois cependant que ce qui réellement préoccupe Alvia c'est que la matière d'Etat puisse paraître associée à un terme aussi «vénérable» que celui de «prudence», en profitant de son prestige.

Ensuite, la notion de prudence a déjà acquis dans la littérature politique de l'époque une signification amorale, de simple technique, identifiable avec la *deinótes* aristotélicienne (c'est-à-dire la sagacité et l'astuce), et compatible aussi avec des fins immorales. (Alvia renvoie à l'essai sur ce sujet de l'humaniste italien Pontano comme exemple de cette acception neutralisée de «prudence»). La «vraie raison d'Etat» ne peut pas non plus être identifiée à la notion technique de prudence en tant que rationalité stratégique, parce que c'est justement cette idée d'une politique axiologiquement neutre de l'adversaire qu'il faut combattre.

Ainsi donc, si un vrai savoir politique n'est pas possible, puisque la politique est le domaine du contingent et du hasard, la raison d'Etat ne peut pas s'identifier à une prudence politique délestée de la référence à des fins morales, et le prince chrétien demeure dans une situation précaire. Comment pourra-t-il se repérer dans l'action politique? Notre antimachiavélien répond ainsi : la prudence n'est pas une parfaite sagesse (étant donné qu'elle vise les choses humaines, pas les objets célestes); or, le prince a besoin de la «véritable sagesse, et non d'une sagesse politique mal comprise»; donc, le prince ne peut se laisser guider par la seule raison humaine. Cet argument est évidemment

16 Cf. E.N. VI, 5, 1140 b 7-11 y 8, 1141 b22- 1142 a 11.

incorrect du point de vue logique, puisque le terme «sagesse» est employé différemment à chacune des prémisses : dans la première on parle de la sagesse au sens aristotélicien de science visant les plus hauts objets[17], tandis que dans la seconde il s'agit d'une sagesse *politique*. Cependant Alvia ne semble pas s'en apercevoir, puisqu'il est désireux d'établir que la «vraie raison d'Etat» consiste, paradoxalement, à renoncer à faire confiance à la raison en tant que guide de l'action politique.

En effet, la «vraie» sagesse réside en Dieu, le seul sage, et le commencement et la fin de la sagesse est la crainte de Dieu, comme le dit la Bible. «La véritable raison et matière d'Etat – écrit Alvia –, la sainte, juste, pure et sage raison d'Etat du prince chrétien, c'est l'amour et la crainte de Dieu, puisqu'avec eux, et la bonne volonté du prince, il semble que celui-ci disposera de la prudence et de l'aide divine, toutes deux nécessaires pour bien gouverner[a18]. Le prince ne doit pas faire confiance à sa seule prudence – c'est-à-dire à sa capacité rationnelle – ou à sa force, mais à Dieu, s'il veut atteindre son but, à savoir la sécurité, la conservation de l'Etat, le soutien de ses sujets, et même la gloire. On peut constater comment l'auteur a adopté l'objectif de la politique propre de la raison d'Etat – la sécurité et l'accroissement du pouvoir du prince et de son Etat –, et par quels moyens Alvia a réduit toute la divergence par rapport à la «fausse» raison d'Etat aux procédés pour atteindre ces fins : le seul emploi de stratégies rationnelles ou le recours providentialiste à Dieu.

Raison d'Etat, morale et religion

On a vu comment Alvia finit par admettre que l'action politique nécessite le recours à un savoir d'expert, quel que soit son statut épistémologique, et ce savoir est désigné sous le nom de «raison d'Etat». Le gouvernant doit donc en tirer profit. Mais le problème consiste, pour le prince chrétien, à déterminer jusqu'à quel point l'emploi des stratégies propres à «l'art d'Etat» est acceptable, étant donné qu'il doit tenir compte des commandements de la sagesse divine. La réponse serait claire

17 Cf. E.N. VI, 7, 1141 a 19-20.

18 *Op. cit.*, V, 18r.

dans un premier temps : la raison d'Etat n'est admissible que dans la mesure où elle ne dépasse pas la limite des exigences de la morale et de la religion. Pour fonder cette thèse, l'auteur commence par examiner les définitions de la raison d'Etat de deux théoriciens italiens, bien connus en Espagne à cette époque-là (bien qu'ils n'aient pas été traduits), Frachetta et Ammirato.

La définition attribuée à Frachetta (déjà citée) est rejetée par Alvia, puisqu'elle pose «la commodité du prince» comme but de la raison d'Etat, au lieu de «l'effet procédant de ce qui est honnête, de la raison, de l'équité et de la justice». (Soit dit en passant, Alvia attribue à Frachetta une position que celui-ci rejette. En effet, dans son *Discours de la raison d'Etat* de 1592, d'où Alvia tire sa citation, l'Italien distingue une vraie raison d'Etat ou prudence civile, «qui n'est pas écartée des vertus morales ni de la religion», d'une autre qui a usurpé le nom de raison d'Etat, qui «ne vise qu'à l'utilité de celui qui en fait usage, sans tenir compte de Dieu et de ce qu'on lui doit»[19]. A vrai dire, on peut considérer Frachetta tout au plus comme un défenseur d'une perspective temporisatrice avec le tacitisme, selon Tuck[20], ou encore comme un représentant de la stratégie conservatrice face à la raison d'Etat, selon l'avis de Gauchet[21].

Face à cette conception de la raison d'Etat comme stratégie visant l'utilité du prince, Alvia fait appel à des autorités telles que Cicéron, Sénèque et saint Thomas pour défendre une politique morale : on doit faire passer le juste avant l'utile; le profit du prince ne saurait justifier la transgression de la justice et de la loi naturelle. Contre la thèse d'après laquelle rien ne peut être considéré comme injuste si c'est profitable, ce qui est, d'après ses adversaires, le principe majeur de l'antimachiavélisme, Alvia affirme qu'une action utile faite aux dépens de la justice ne serait

---

19 Nous citons d'après la traduction (anonyme) de cet ouvrage provenant de la bibliothèque du Comte-Duc d'Olivares, qui se trouve à la bibliothèque de la cathédrale de Palencia, editée par Modesto Santos (à paraître).

20 *Philosophy and Government, 1572-1651*, Cambridge University Press, 1993, p. 121.

21 Dans «L'Etat au miroir de la raison d'Etat» in Y.-C. Zarka (dir) : *Raison et déraison d'Etat, op cit.*, pp. 233-234.

qu'une action utile en apparence selon la doctrine du *De officiis* cicéronien : finalement une conduite immorale nuit à la réputation et à la sécurité du prince. L'auteur fournit un répertoire d'exemples, depuis l'ancienne Rome jusqu'à l'Espagne contemporaine montrant que ceux qui préfèrent le juste à l'utile, et rejettent l'emploi de la tromperie pour atteindre la victoire ou le trône, obtiennent, en fin de compte, les meilleurs résultats. C'est ainsi qu'on ancre paradoxalement la préférence pour la justice sur une motivation utilitaire; le prince chrétien doit être juste, étant donné que Dieu récompense les justes.

Alvia analyse aussi la définition d'Ammirato dans ses *Discorsi sopra Cornelio Tacito*, où il définit la raison d'Etat comme «une contravention aux raisons ordinaires, pour le respect du bien public, ou pour le respect d'une plus grande et plus universelle raison[a22]. Il nommerait aussi «raison d'Etat», d'après Alvia, le privilège qui déroge au droit commun ou ordinaire en vue de la défense ou de l'intérêt du prince. Or, suggère l'auteur espagnol, l'idée de la raison d'Etat ainsi énoncée ne constitue pas une véritable innovation. Il suffirait de faire appel au principe de légitime défense, universellement admis et inclus dans le droit commun, pour justifier l'infraction aux normes ordinaires, d'après le principe traditionnel : *necessitas legem non habet*. Ce qui vaut pour la personne du prince, doit aussi être valable pour la communauté politique. La raison d'Etat se rapporte alors à un état d'exception, reconnaissant ainsi la subordination ordinaire de l'action politique à des principes et des fins supérieurs.

Alvia ne voit donc rien d'inconvenant dans la définition d'Ammirato – la raison d'Etat en tant qu'exception à la loi ordinaire – à condition que l'on précise qu'il s'agit d'une «cause juste». Ce qu'Alvia interprète de la façon suivante : tout comme le bien universel a droit de prééminence sur le particulier, les normes et l'intérêt politique doivent être subordonnés aux préceptes de la religion («le respect et la cause de Dieu»). La primauté de la justice sur l'utilité, soutenue par l'éthique politique stoïcienne, est alors réintérprétée ici comme primauté de la religion sur la politique.

---

22 *Op. cit.* IV, 2.

Car, de même que l'antimachiavélien Alvia nie la capacité de la raison à diriger l'action politique, il exclut aussi la possibilité d'une éthique politique en marge de la religion. «Il n'y a eu, il ne peut y avoir de véritable vertu en dehors de notre sainte religion» – écrit-il[23]. Comme Rivadeneira[24], Alvia affirme, en suivant saint Thomas et saint Augustin, qu'il n'y a d'autre vraie vertu que celle qui fait atteindre le bien parfait, c'est-à-dire la béatitude au-delà de la mort. Etant donné que les philosophes de l'Antiquité visèrent les biens mondains, et donc imparfaits, ils n'atteignirent pas la vraie vertu, celle qui vise Dieu. Admettre une moralité sans religion peut conduire à la négation de la religion comme facteur déterminant de la politique; elle peut être même tenue pour un élément de division, comme le pensaient les politiques français. Tout compte fait, leurs propositions, ainsi que l'irénisme des humanistes néerlandais tels que Lipse, présupposent une politique fondée sur les valeurs qui sont communes aux adeptes de différentes confessions, leurs croyances religieuses devenant une affaire privée.

Les antimachiavéliens perçoivent donc comme le plus grand danger du machiavélisme qu'il puisse exister une politique laïque. Rien d'étonnant alors à ce que l'auteur de la *Verdadera razón de Estado* cite Machiavel dans ce passage[25], en le qualifiant, non seulement d'impie et de pervers (c'est-à-dire s'opposant à la religion et à la morale) mais aussi d'ignorant parce qu'il méconnaît l'authentique raison d'Etat. Au chapitre XVIII du *Prince*, auquel renvoie Alvia, Machiavel soutient que la conservation du pouvoir exige souvent d'agir contre la religion et la morale : la vertu politique résiderait dans l'action en faveur de l'Etat, même au prix d'une transgression des normes de la morale ordinaire. Mais si l'on admet cela, on accepte qu'une politique sans religion est possible, et que l'action politique devrait être jugée en fonction de sa finalité spécifique. C'est pourquoi l'argumentation développée par ce fonctionnaire espagnol vise à démontrer comment le succès politique est lié à la religion, tandis que toute politique irréligieuse mène a l'échec.

---

23 20r.

24 Cf. *op. cit.*, II, 1.

25 Chap. V, 20.

Alvia en appelle d'abord à plusieurs autorités philosophiques conseillant aux princes l'obéissance et le respect de la religion. Les citations visent à montrer, plus ou moins explicitement, que tout sourit à ceux qui révèrent les dieux, et tout périclite pour ceux qui les méprisent. Curieusement, ce que l'on peut déduire de quelques unes parmi ces autorités c'est une idée de la religion tenue pour un *instrumentum regni* : la religiosité est avantageuse pour le prince à cause des effets que sa réputation de religieux produit sur les sujets[26].

Les chapitres VII et VIII de l'ouvrage ici analysé (environ un tiers du livre) sont consacrés à fournir au lecteur un chapelet d'exemples historiques qui montrent comment Dieu aide ceux qui ont confiance en lui et combattent pour lui, tandis qu'il punit ceux qui ont fait passer leurs buts politiques (la «mauvaise matière d'Etat») avant les principes moraux et religieux. Il est peut-être inutile de s'arrêter sur l'analyse de cette ennuyeuse suite d'exemples. Je me bornerai à faire deux remarques.

D'abord, il faut noter que ce qui est loué ou blâmé, ce n'est pas tant une conduite honnête ou malhonnête du point de vue moral qu'une politique favorable ou contraire aux intérêts de la religion. C'est ainsi qu'on fait l'éloge de l'empereur Arcadius pour avoir refusé une église aux arriens, tandis qu'on blâme Honorius pour avoir toléré la liberté de conscience[27]. On attribue également les misères des provinces du Nord au fait qu'elles se sont éloignées de l'Eglise de Rome et de l'obéissance des souverains pontifes. On trouve ici une identification implicite de la politique catholique avec une politique morale. Ce qui importe ce n'est pas tant l'attitude morale que sa conformité aux intérêts de l'Eglise.

Nous pouvons également remarquer comment le discours d'Alvia prend ici une tournure nationaliste : on trouve beaucoup d'exemples de rois espagnols qui, ayant lutté pour la propagation de la foi catholique, dans l'obéissance au Saint-Siège, obtinrent de grandes victoires avec des forces très inférieures à celles de

---

26 Ainsi par exemple la citation, bien connue, du chapitre 11 du livre V de *La Politique* d'Aristote, concernant justement les avantages de l'apparence de religiosité chez le tyran.

27 26v-r; 37v.

leurs ennemis, depuis les commencements de la Reconquête jusqu'à Charles Quint, champion invaincu de la véritable religion. Il y a aussi, c'est vrai, des rois espagnols parmi les injustes et les blâmés; mais Alvia s'arrête spécialement sur les cas de quelques rois français, comme Philippe le Bel, qui persécuta les Templiers par cupidité, François Ier qui, mû par une mauvaise raison d'Etat, s'allia avec les Turcs (ce qui entraîna, écrit Alvia, «pour le très chrétien royaume de France de grandes guerres, peines et désolations»[28], et Louis XII, qui favorisa le concile de Pise contre le pape Jules II. A ce propos, l'appui du roi de Navarre Jean de Foix au monarque français sert à justifier, aux yeux d'Alvia, l'annexion de la Navarre par Ferdinand le Catholique. Il affirme également que le pape a l'autorité pour déposséder de leurs royaumes les rois désobéissants à l'Eglise. Ces exemples montrent clairement la convergence d'intérêts entre la couronne d'Espagne et le siège apostolique.

Pourtant, comme nous l'avons déjà dit, le problème de la raison d'Etat ne saurait être tranché seulement en plaçant l'action politique sous le manteau «légitimateur» de la religion. Il y a aussi un aspect spécifiquement moral, qui préoccupe les auteurs antimachiavéliens, et Alvia n'est pas étranger non plus à cette question. L'axe de sa réflexion sera le thème de la simulation et la dissimulation, véritable noeud du débat autour de la moralité de la politique dans la littérature de l'époque. Comme notre auteur le remarque, Machiavel avait assuré qu'il fallait que le prince soit un grand simulateur et dissimulateur, mais la maxime : «qui ne sait pas dissimuler, ne sait pas régner» était antérieure. Accepter que des fins politiques justifient le recours à la tromperie – et, en général, l'emploi de moyens immoraux –, reviendrait à reconnaître que le machiavélisme a raison; mais d'autre part, il faut être naïf pour admettre la possibilité de la transparence en politique. Comme Lipse – à qui Alvia se réfère à propos de l'origine de la maxime citée – l'avait dit, dans une époque corrompue (et quelle époque ne l'est pas?) le prince est forcé de faire le renard[29]. Tel est le dilemme que le discours catholique sur la raison d'Etat doit affronter. Et

28 40v.

29 *Politicorum*, IV, 138.

l'analyse de la réalité politique montrera la difficulté -voire l'impossibilité- de conjuguer éthique et réalisme.

En effet, Alvia blâme aussi nettement la simulation que la dissimulation, en tant que figures du mensonge, inacceptable du point de vue moral, comme l'attestent la Bible et les autorités classiques. (Il est vrai que dans ce passage l'auteur manifeste quelque embarras, puisqu'on peut aussi citer des autorités favorables au mensonge lorsqu'il s'agit du bien public, à commencer par Platon lui-même[30]). Une politique morale -ou du moins une politique chrétienne- ne saurait admettre d'exceptions au principe éthique de véracité.

Cependant notre auteur finit par nuancer cette condamnation de l'emploi de l'apparence comme une arme politique. Il rejette sans réserve la simulation, c'est-à-dire la pratique consistant à feindre des vertus que l'on n'a pas pour tromper les autres. La simulation est l'expression la plus achevée du machiavélisme, puisqu'elle entraîne l'instrumentalisation du prestige de la vertu à des fins politiques; elle est pire encore que le vice public, parce qu'elle induit en erreur. De plus, la simulation est pernicieuse même pour ceux qui l'exercent; là encore, Alvia reprend la doctrine traditionnelle qui lie le succès politique et le bonheur avec la vertu. Il en est autrement pour la dissimulation. Si elle était considérée, au chapitre précédent, comme un type de mensonge, au commencement du chapitre X de ce discours on peut lire que «la dissimulation, si l'on en fait un bon usage, est juste, prudente et nécessaire»[31].

Certes, notre auteur reconnaît la difficulté de faire usage de la dissimulation sans enfreindre les limites religieuses et morales. Et il renvoie le lecteur, pour prévenir d'éventuelles accusations, à l'autorité de deux théologiens contemporains, Rivadeneira et Márquez. Mais ceux-ci suivent une voie semblable : ils nient en général la validité de toute politique fondée sur l'apparence et ils cherchent en même temps des solutions compatibles avec les besoins de la pratique politique. C'est ainsi que Rivadeneira reconnaît que, pour ne pas pécher par naïveté, le prince qui affronte un contexte conflictuel devra dissimuler; il peut donc

30 Cf. *La République*, III, 388.

31 51 v.

licitement se taire, se servir d'expressions équivoques et même employer des stratagèmes pour tromper l'ennemi en cas de guerre (juste, bien entendu). Comme le poison, la simulation peut être utilisée, mais comme une médecine, à petites doses[32].

Márquez commence aussi par rejeter nettement toute duplicité, quelles qu'en soient les conséquences («Je ne doute pas – écrit-il – qu'obliger un prince chrétien à ne se servir jamais de mensonges ni duplicités, tournera au détriment de certains moyens qui pourraient être efficaces; mais c'est un risque qu'on doit courir pour le bien de l'âme»[33].) De la même façon, il n'admet pas la «prudence mixte» de Lipse; cependant, il finit par accepter l'usage de stratagèmes tels que le silence équivoque, l'exagération et d'autres semblables : «Le ministre chrétien pourra se taire, cacher, faire la sourde oreille et dissimuler avec astuce tant qu'il considérerait nécessaire de garder le secret pour le succès de l'affaire».

Le fait est qu'Alvia est convaincu de la nécessité de la dissimulation, et partant, qu'elle est licite dans le domaine politique. Il y a des cas où il faut retarder le châtiment, dissimuler la colère, passer sur les médisances et les petites offenses contre le prince ou cacher son propre avis. Plus encore, la dissimulation devient chez Alvia «prudence chrétienne» [34]. Concrètement, la «vraie raison d'Etat» doit écouter les leçons de Tacite (cité plusieurs fois dans ce passage) et adapter les principes éthiques aux maximes procédant de l'expérience. Néanmoins, à la fin de son discours l'auteur retourne aux thèses de la doctrine traditionnelle, dans le droit fil des «miroirs de princes» médiévaux (tels le *De regno* de saint Thomas, qu'il cite). Le prince doit se considérer comme le lieutenant de Dieu sur la Terre et donc gouverner à l'imitation de Dieu, en suivant ses préceptes, qui constituent la seule véritable prudence. Il faut qu'il agisse selon les vertus, et qu'il devienne une sorte de «loi animée» pour son peuple. Il doit comprendre la nécessité de limiter son pouvoir absolu, s'en tenant à la raison et aux lois, pour ne pas être un tyran. En somme «la véritable raison d'Etat, c'est l'amour

32 *Op. cit.,* II, 4.

33 *Op. cit.*, pp. 232-233.

34 Commme l'a remarqué Fernández Santamaría, *op. cit.*, p. 104.

et la crainte de Dieu et l'accomplissement de sa sainte loi», dont la plus grande récompense sera le salut éternel.

La dissertation sur la «vraie» raison d'Etat est donc chez Alvia, un essai manqué. Il reconnaît, bien que de manière implicite, les conditions de la politique moderne : la conservation et l'accroissement de l'Etat en tant que but spécifique de la politique, la nécessité d'envisager l'action politique rationnellement et même le remplacement du «moralisme» politique par un certain réalisme. Mais cette reconnaissance n'est pas menée jusqu'au bout : il faudrait pour cela accepter la sécularisation de la politique, ainsi que le conflit moral auquel doit faire face l'homme d'Etat responsable, quand il ne peut pas se retrancher derrière la sainteté du but qu'il sert.

Javier PEÑA
Université de Valladolid

Une idéologie à l'œuvre : L'antimachiavélisme au Portugal (1580-1656)

Dans le débat européen qui s'instaure autour de Machiavel à l'époque moderne, la voix des penseurs portugais s'élève à plus d'une reprise. C'est au prélat Jerónimo Osório, un intime d'Ignace de Loyola, que nous devons une des premières pièces du dossier d'accusation qui allait entraîner la mise à l'index de Machiavel en 1558. Dans son *De nobilitate civili* paru en 1542, dix ans avant la célèbre dénonciation d'Ambroise Politi, Osório se révolte contre le jugement que Machiavel émet sur le christianisme dans les *Discorsi*.

A la fin du siècle, quand le Portugal est toujours la seconde puissance coloniale du globe, les universités de Coimbra et d'Evora contribuent pour une large mesure à l'élaboration d'une politique orthodoxe d'inspiration néo-thomiste ; ou rappelons que Suarez lui-même enseigna au Portugal pendant les vingt dernières années de sa vie. Le XVIIe siècle nous présente deux écrivains politiques de renom européen : Pedro Barbosa Homem, l'un des fondateurs du machiavélisme christianisé, et Francisco Manuel de Mello, qui joua un certain rôle dans la refonte chrétienne de Tacite.

Un dernier apogée de l'antimachiavélisme portugais se situe au XVIIIe siècle, à l'époque du despotisme éclairé du marquis de Pombal. La politique anti-ecclésiastique donna lieu à une quantité de publications qui ne proviennent pas toujours du côté que l'on croit ; ainsi en 1771 les flèches furent dirigées contre la moralité de la "soi-disant Société de Jésus" qui, à cette époque, fut expulsée du pays.

Même si les politiques lusitans ont opposé à Machiavel des conceptions souvent originales, le présent article n'a pas pour but de faire le tour d'horizon des différentes théories de la raison d'Etat élaborées au Portugal. L'existence d'une étude d'ensemble très complète nous en dispense[1] ; en outre il nous semble bien artificiel de limiter une interrogation proprement doctrinale au

1 Martim de Albuquerque, *A sombra de Maquiavel e a ética tradicional portuguesa*, Lisbonne, 1974.

cadre géographique de ce petit pays qui a toujours réservé un bon accueil aux écrits italiens et qui forme pendant une longue période quasiment un bloc avec l'Espagne. En revanche, nous souhaitons nous interroger sur l'utilisation et sur le fonctionnement de certains paradigmes antimachiavéliens dans la conjoncture politique du XVIIe siècle, marquée par le conflit de la couronne avec les élites nobiliaires et cléricales, par une volonté d'émancipation de la tutelle du Saint-Siège et par la menace que représente le pouvoir économique et militaire montant des non-catholiques.

C'est surtout sur le plan des relations extérieures que le Portugal dut affronter une situation particulière : ses diplomates et ses penseurs politiques se trouvèrent dans une position ambigüe entre la France, l'allié traditionnel, et l'Espagne trop proche et trop puissante pour ne pas gouverner les fortunes du petit royaume voisin. L'époque considérée se divise ainsi entre les soixante ans d'union personnelle des deux couronnes ibériques, imposée en 1580 par les armes, puis les vingt-sept ans d'un affrontement déclenché par la révolution lisbonnaise de 1640 et ne se terminant qu'en 1668 avec la reconnaissance de l'indépendance du Portugal par l'Espagne. Comme ces dates le laissent soupçonner, les relations entre les deux royaumes ibériques seront au centre des batailles polémiques qui nous occupent.

1. Epoque de l'union avec l'Espagne : l'invention de l'adversaire

Philippe II, fils d'une princesse portugaise, pouvait recueillir en 1580 les fruits de la politique matrimoniale des Habsbourg[2]. Le roi Dom Sébastien étant mort lors de sa tentative d'envahir le Maroc et son oncle, le vieux cardinal Henri, ayant lui aussi quitté ce monde, la couronne du Portugal revenait par droit de succession au Roi Catholique. Quand le Tiers-Etat du royaume jura solennellement de mourir plutôt que d'accepter ce roi

2 Pour ce qui suit, voir Queiroz Velloso, "A dominação filipina", *Biblos* 6 (1930), p. 385-410 ; Alfonso Danvila y Borguero, *Felipe II y la sucesión de Portugal*, Madrid, 1956.

étranger, celui-ci se trouvait déjà à la frontière de Badajoz pour prendre ce qui lui était dû. Les faveurs de la noblesse et du clergé avaient été achetées en toute discrétion, et la seule rivale dynastique, l'infante Catherine se précipita pour vendre ses droits à l'Espagnol. De plus, les ducats distribués parmi les garnisons portugaises aplanirent le chemin des troupes du duc d'Albe qui, avançant sur Lisbonne, eurent vite dispersé les milices levées par Dom Antoine, un bâtard de la ligne royale qui avait porté la couronne pendant quelques jours. Après une victoire facile et quelques mesures sanglantes contre les rares résistants, Philippe se fit proclamer roi du Portugal par les Etats du royaume.

Philippe avait eu la prudence de garantir à son nouveau fief une autonomie complète dans toutes les affaires internes, que ce soit le droit, l'administration, l'armée, l'Eglise, le commerce ou la langue. Somme toute, sa politique de pacification était couronnée de succès. Les rancunes populaires ne s'exprimèrent ouvertement que dans les cercles qui, réfugiés à Paris autour de Dom Antoine, avaient formé une sorte de gouvernement en exil. C'est parmi ces émigrés qu'il faut chercher les avatars d'un antimachiavélisme populaire à la portugaise, entièrement dirigé contre le personnage du tyran pseudo-catholique Philippe II. Le principal artisan de cette mythologie politique fut le dominicain José Teixeira, qui écrivit sous divers pseudonymes ; ainsi son *Speculum tyrannidis Philippi* de 1595 parut sous le pseudonyme de Pierre Olim, et son *Traité parénétique*, dédié en 1597 à Henri III fut signé "le Pèlerin espagnol"[3]. Pour défendre les droits de Dom Antoine, le dominicain dut recourir à une thèse extrême de la souveraineté populaire : aussi mal placé qu'il soit dans la succession, Dom Antoine est le roi légitime du Portugal à cause du "droict que les Portugais ont d'élire leurs roys et leurs princes". C'est probablement à cause de ces idées que Teixeira préféra l'anonymat, c'est pourquoi on a pu parfois supposer qu'un autre réfugié de l'époque, Antonio Pérez, avait été à l'origine de ces

3 [José Teixeira,] *Traité Parénétique, c'est à dire exhortatoire auquel se montre par bonnes raisons le droit chemin et vrais moyens de résister au Castillan*, trad. J. d. Dralymont (anagramme de Jean de Montlyard), Auch, 1597. Voir la liste des éditions dans *Scriptores ordinis Praedicatorum*, t. II, p. 418-420. Celle que nous utilisons porte le titre *Fóra velhaco! C'est à dire, la Liberté de Portugal,* Paris, [1641].

écrits haineux contre le "barbare et abominable bourreau" Philippe II.

Ces pamphlets ont fourni aux sécessionistes quelques-uns de leurs arguments et stéréotypes. En premier lieu, Teixeira inventa l'histoire d'un complot hispano-sarrasin contre le Portugal. Cette légende se fait l'écho de racontars populaires attestés déjà en 1585 chez l'historien Girolamo Conestaggio. La version de Teixeira se résume comme suit : Philippe II, rusé et malin, avait flatté le zèle religieux du jeune roi Sébastien en lui suggérant une croisade commune en Afrique, à la suite de quoi le bon roi Sébastien fit embarquer toute son armée. Dans le même temps, Philippe avait fait savoir au roi du Maroc qu'il s'abstiendrait de toute action, livrant ainsi les Portugais aux musulmans ; ces derniers devaient se charger de l'extermination du roi, dont le royaume serait ensuite occupé par Philippe. Devant une trahison d'une telle perversité, Dom Antoine devint l'image même du Prince chrétien ; il aurait refusé de récupérer son trône quand les musulmans et les protestants s'étaient proposés de lui financer la guerre[4].

Autre argument important : Philippe foule aux pieds l'ordre social établi. Il donne les offices du royaume à des flatteurs sans noblesse ni mérite, voire même à des juifs convertis que les lois du Portugal excluent des charges publiques. Par cette protection scandaleuse des ennemis de la foi, nous dit Teixeira, l'Espagnol trahit ses origines raciales infectes :

> *il me reste tousjours vn scrupule de ce qu'ay leu que les Portugais & les Castillans sont d'vne mesme province, & nez presque d'vn mesme tronc [...] les Portugais descendent des Gaulois, Celtes & Braccates, & leur langue est presque latine. Et quant aux Castillans, ce que nous en iugeons & voyons, est qu'ils descendent des Vandales, des Iuifs & des Mores, & leur langue est quasi Moresque, & la prononcent tout de mesme que les Mores*[5].

Si, selon notre propagandiste, les Espagnols vouent aux autres nations une haine perpétuelle et désirent les soumettre et

4 *Ibid.*, p. 169.

5 *Ibid.*, p. 31.

les tyranniser, c'est parce qu'ils sont les héritiers biologiques du *odium generis humani* propre aux juifs. "Tel est le naturel des Castillans, lesquels estans issus & souillez de la race des Iuifs, ne peuvent qu'ils ne suyvent les traces de leurs predecesseurs"[6].

De telles accusations apparaissent un peu plus tard chez les Italiens, notamment chez Alessandro Tassoni et Traiano Boccalini[7]. Pour ce dernier, l'Espagnol est caractérisé par sa rapacité (*avidità*), sa soif du pouvoir, sa cruauté et son habitude de procéder *sotto colore di santissimi pretesti*. Ses serviteurs dans le monde sont les jésuites qui servent "aux desseins, masqués de religion, ourdis par ce Nimrod catholique" (*a' pensieri mascherati di religione di questo cattolico Nembrot*).

Après la mort de Dom Antoine, Teixeira se rallie à une autre croyance populaire. Philippe n'aurait pas fait assassiner Sébastien, mais le jeune roi aurait été capturé vivant par les Marocains. Pendant deux ans, les Vénitiens l'auraient emprisonné, ensuite le grand-duc de Toscane s'en serait saisi, l'aurait vendu au vice-roi de Naples, qui à son tour l'aurait livré aux Castillans. Le lecteur est invité à imaginer son roi exposé aux pires maux sur une île déserte ou dans un cachot quelque part en Andalousie.

Enfermée dans le diptyque du Christ souffrant et du traitre Judas, la mythologie politique étalée par Teixeira ne semble pas avoir convaincu ses lecteurs. Même son traducteur français, qui nous assure qu'aux Castillans il n'a "iamais sceu porter affection qui passast les limites de l'Evangile", prend en quelque sorte ses distances par rapport aux fables de son ami, selon lesquelles les conseils d'un sorcier ou l'atavisme du sang auraient incité le tyran à ses actions abominables. Mais qu'est-ce qui pourrait motiver cet anti-héros parfaitement méchant et parfaitement dissimulé? L'année même où Teixeira publie son traité, le jésuite Ribadeneyra fournit enfin une base rationnelle à ces produits de l'imagination. Là où le dominicain voit de la nécromancie, il y a

---

6 *Ibid.*, p. 28.

7 Les pamphlets anti-espagnols de Tassoni (*Filippiche*, 1605) et de Boccalini (*Pietra del paragone politico*, 1611) ont été réimprimés par Vittorio Gorresio, *La tirannide in berlina*, Rome, 1945, voir p. 36-39, 154.

en fait de la politique ; là où il soupçonne le Démon ou le Juif, il y a Machiavel.

Le livre de Ribadeneyra (1597) a eu deux pendants portugais exactement contemporains. La même année, en effet, un autre émigré fidèle à Dom Antoine, Gregório Nunes Coronel, publie son *De optimo Rei Publicae Statu* à Rome. Ce moine augustin déclare dans sa préface que Machiavel et ses prétendus adversaires espagnols sont en vérité les transmetteurs d'une seule et même épidémie. "C'est aussi bien par la malice de certains Princes que par la naïveté qui subsiste encore chez certains autres que cette peste – quelle honte et quelle douleur – a tellement accru qu'elle a accouché de deux fils jumeaux, je parle du Machiavel et de l'Antimachiavel, qui menacent de dévaster toute la chrétienté"[8].

L'idée d'un adversaire dissimulé qui infiltre jusque les cours des Princes catholiques hante aussi l'avocat émigré Martim de Carvalho Vilasboas dans son *Espejo de príncipes y ministros*, qu'il publie à Milan en 1598. Le machiavélisme est un venin particulièrement dangereux, car les Princes, même bien intentionnés, ingurgitent cette invention du diable comme un précepte divin. Le Prince doit se méfier de tout conseil et de toute maxime, les comparer sans cesse avec la loi divine, sinon, il risque de perdre l'Etat et la vie[9].

Dans l'oeuvre de Machiavel, c'est toujours la condamnation de la religion chrétienne qui provoque la plus grande indignation. Chez Osório, l'exécration de Machiavel est due essentiellement aux thèses du Florentin sur le christianisme école de lâcheté[10]. Nunes Coronel retient surtout que le Prince machiavélien doit s'appuyer sur sa simple prudence, qu'il doit simuler la piété et protéger même une fausse religion, que le christianisme, l'Eglise et ses docteurs seraient méprisables, que les lois de Moïse auraient tenu leur autorité de la pure force des armes et qu'on pourrait obtenir la félicité terrestre sans vertu ni piété. Machiavel apparaît donc comme le fondateur d'une anti-religion que Nunes

8 Albuquerque, *Maquiavel*, p. 83 note.

9 *Ibid.*, p. 89.

10 *Ibid.*, p. 69-82.

Coronel oppose symétriquement au souci de la pureté qui s'exprime dans le Deutéronome[11].

Si les premiers antimachiavéliens portugais avaient porté des accusations relativement précises, la problématique évolue considérablement dès le tournant du XVIIe siècle. Machiavel est devenu le symbole de toutes sortes d'aberrations politiques, auquel ses détracteurs assignent un compagnon d'infâmie pour mieux caractériser le système de pensée auquel ils veulent s'opposer. Les trois *topoi* les plus fréquents sont les suivants :

> *1. « Machiavel et Tacite » : le pragmatisme impie s'opposant au postulat d'une récompense terrestre de l'orthodoxie religieuse.*
> *2. « Machiavel et Bodin » : la doctrine du droit divin s'opposant à la doctrine scolastique de la souveraineté populaire. Enfin, la version la plus ancienne,*
> *3. « Machiavel et Bodin » : le rejet de l'autorité romaine, la transformation de la religion en* instrumentum regni *puis une revendication qui, aux oreilles ibériques, sonnait comme une obscénité : la liberté de conscience.*

La tentative espagnole pour élaborer une forme chrétienne de prudence politique, apte à faire pièce aux règles impies de la raison d'Etat émises par Bodin, a été bien accueillie au Portugal. Le *Tratado de República* de Juan de Santa María (1619), qui fut traduit en 1621, suscita plusieurs imitateurs. Ainsi Fernando Alvia de Castro, un militaire d'origine castillane, offre dans sa *Véritable raison d'Etat* (1616) une présentation des doctrines du "pervers, ignorant et impie" Florentin et de sa "fausse raison d'Etat politique et athée, qui a tant de force en Europe", tout cela dans le but de flatter la monarchie hispanique, car "le bien se reconnaît par le mal"[12].

Tout comme ses modèles espagnols, Alvia de Castro essaie de concilier Cité de Dieu et société humaine en soulignant que la loi divine est le meilleur guide vers le bonheur terrestre, que l'exercice de la justice est la seule garantie du pouvoir et que le Prince n'assurera ses intérêts que dans la mesure où il œuvre

---

11 *De optimo Rei Publicae Statu*, t. I, p. 584.

12 *Verdadera razón de Estado. Discurso político*, Lisbonne, 1616, p. 22 (Albuquerque, Maquiavel, p. 83).

pour le bien du peuple. Cependant, pour cet admirateur de Tacite, la raison d'Etat n'est ni art ni science ni prudence : elle possède un domaine propre. Cette idée sera développée dans le volumineux ouvrage de Pedro Barbosa Homem, *Discours de la juridique et vraie raison d'Etat contre Machiavel, Bodin et les autres politiques de notre temps parmi ses partisans*[13]. Si l'auteur se préoccupe de la réhabilitation du concept de raison d'Etat, bien évidemment sous sa forme chrétienne, il proscrit le terme même de "politique", qui évoque le démoniaque Bodin[14]. Cependant cette œuvre, consacrée en grande partie à l'organisation de l'armée, semble inspirée par la *unión de armas* et par les autres projets centralisateurs d'Olivarès, premier ministre depuis 1621. En effet les préliminaires attestent que le manuscrit, soumis à l'Inquisition en avril 1623, subit une censure soigneuse qui retarda sa publication d'au moins quatre ans. Le livre contient en effet quelques idées qui ont pu alarmer un Inquisiteur. En effet, Barbosa Homem est tenté par l'absolutisme : il s'écarte de l'idée scolastique du pouvoir populaire – le rapport entre la communauté et son gouvernement est comparé à celui de la matière à la forme –, il dispute fermement contre le pouvoir temporel de l'Eglise[15], il défend la multiplicité des pouvoirs souverains, et il réduit la fin du pouvoir politique à la poursuite d'une "béatitude purement naturelle"[16], garantie par la conservation, l'illustration et l'agrandissement de l'Etat[17]. Mais justement ce bonheur temporel, cette *humana bienauenturança*, est fonction de la pratique des vertus chrétiennes par le Prince, valeurs qui unissent toute l'humanité, de sorte que le Prince doit garder la foi et la sincérité même à l'égard de ses ennemis[18]. Par ce recours à un postulat d'un ordre providentiel, Barbosa

13 *Discursos de la jurídica y verdadera razón de Estado contra Machiavelo y Bodino y los demas politicos de nuestros tiempos sus sequazes*, Lisbonne s.d.

14 *Discursos de la jurídica y verdadera razón de Estado*, fol. 2v.

15 *Ibid.*, fol. 37v-40v.

16 *Ibid.*, fol. 37v.

17 *Ibid.*, fol. 53v.

18 *Ibid.*, fol. 271r.

construit donc un "cléricalisme d'Etat"[19] où le Prince, "pur ministre de Dieu sur terre"[20], peut bénéficier de toutes les justifications religieuses pour son gouvernement et ses conquêtes, sans être pour autant soumis à une structure ecclésiastique.

Quand le Prince chrétien affronte les troupes des réformateurs Calvin, Zwingli et Karlstadt, il doit avoir présent à l'esprit que ce ne sont que les fantassins d'un général dissimulé, Machiavel[21]. La pensée de Machiavel, "n'admettant pas d'autre dieu que l'Etat"[22], se résume dans la toute-puissance de l'astuce humaine : tout est faisable, toutes les fins sont envisageables, et tous les moyens sont légitimes[23]. En revanche, la raison d'Etat chrétienne a quelque chose de très académique ; Barbosa Homem songe même à la possibilité d'établir des séminaires de princes où, tout comme on mémorise les classiques dans les écoles jésuïtes, on apprendrait l'art de gouverner en étudiant des exemples édifiants des rois les plus pieux[24]. Quant à lui, il propose comme modèle Jean II, qui régna au Portugal au XVe siècle[25], payant ainsi son tribut au sentiment national par l'éloge obligé du Portugal, ce royaume institué par Dieu[26], de ses justes conquêtes et des ducs de Bragance[27]. Barbosa défend longuement l'union des deux Etats ibériques : d'un point de vue militaire, elle constituait la solution la plus utile à la conservation du Portugal[28]. Dans son épître dédicatoire, où il promet au passage la monarchie universelle à Philippe IV, Barbosa présente

---

19 Expression de Pierre Mesnard, "Barbosa Homem et la conception baroque de la raison d'Etat", *Cristianesimo e ragion di Stato : Atti del II Congresso Internazionale di Studi Umanistici*, éd. Enrique Castelli, Rome, 1952, p. 109-114, voir p. 109.

20 Barbosa Homem, *Discursos de la jurídica y verdadera razón de Estado*, op. cit., fol. 265v.

21 *Ibid.*, fol. 264r.

22 *Ibid.*, fol. 272r.

23 *Ibid.*, fol. 244v-245v.

24 *Ibid.*, fol. 66r.

25 *Ibid.*, fol. 59v-65r.

26 *Ibid.*, fol. 7r.

27 *Ibid.*, fol. 25r.

28 *Ibid.*, fol. 81v-84v.

son traité comme un témoignage en faveur du Portugal qu'il imagine cité devant le tribunal des nations étrangères.

Telle est la préoccupation de toute la littérature portugaise pendant ces années : démontrer la précellence du pays au sein de la monarchie hispanique. On assiste à l'exacerbation d'un nationalisme culturel qui se perd dans les mondes d'une histoire fantastique et des rêves d'un avenir merveilleux[29]. La prestigieuse *Monarquia Lusitana* du frère Bernardo de Brito, plusieurs in-folios d'antiquités qui allaient faire autorité jusqu'au XIXe siècle, détaille les exploits d'une galerie d'anciens rois et héros pour la plupart inventés par l'auteur. Les écrivains portugais de l'époque font l'éloge des saints portugais, du paysage portugais assimilé au jardin d'Eden, des chevaux portugais, des femmes portugaises et, à chaque autodafé, de l'Inquisition portugaise qui, à l'époque espagnole, est plus active que jamais. Luis de Camoens est érigé en poète national, ce qui déclenche une avalanche de poèmes héroïques, à l'imitation des *Lusiades,* sur les conquêtes des colonies d'outremer qui, à ce moment-là, sont enlevées une par une par les Néerlandais. Les présages des astrologues, prudemment dédiés au roi d'Espagne, font rêver à la destruction du Turc et à la monarchie universelle du Portugal.

Ce chauvinisme culturel se prévaut de tout ce qui peut se substituer au pouvoir politique perdu. Les Portugais commencent à vivre dans une patrie imaginaire, faite d'un passé devenu mythique et d'un futur magnifié. Or, le seul concurrent possible des Habsbourg, le duc Jean de Bragance, fils de l'infante Catherine, ne constituait aucun danger : ce héros des nationalistes était un aristocrate paisible et cultivé qui avait épousé une Espagnole et qui passait son temps à la comédie ou dans ses campagnes, où il chassait "plutôt les nymphes que les bêtes"[30].

Paradoxalement, le mécontentement des Portugais était dû à leur propre incapacité à gérer le peu d'autonomie qui leur restait. Mieux, les mesures autoritaires décidées par Olivarès dans le but

---

29 Littérature étudiée par Hernani Cidade, *A literatura autonomista sob os Filipes*, Lisbonne, s. d. [1948].

30 Manoel de Galhegos, *Templo da Memoria. Poema Epithalámico nas Felicíssimas bodas do Excellentíssimo Senhor Duque de Bragança*, Lisbonne, 1635, fol. 11r.

de défendre l'empire colonial portugais allaient devenir les preuves du caractère foncièrement machiavélique de la politique de Madrid.

En 1626, au moment précis où les Néerlandais intensifient leurs attaques contre les colonies portugaises, toute la flotte du royaume se perd dans un naufrage au large de la Biscaye. A Lisbonne, on n'arrivait pas à se mettre d'accord sur le financement des mesures d'urgence nécessaires. A Madrid, Olivarès se décide à utiliser la coercition envers ses sujets. Le premier ministre s'était en effet résolu à puiser dans les deux sources financières du pays : les grandes fortunes du clergé et les capitaux marchands des nouveaux chrétiens d'origine juive.

En ce qui concerne les trésors ecclésiastiques, la chose fut facile, car le clergé portugais les avait tous placés dans les emprunts militaires du roi d'Espagne. Olivarès obtint donc un bref papal et confisqua le quart de ces biens en faveur la réconstruction de la flotte. Aux Indes, le pire était ainsi évité, mais cet acte sacrilège qui suscita au Portugal un orage de protestations allait peser lourd sur la sincérité du catholicisme du gouvernement central.

Quant aux nouveaux-chrétiens, les plans étaient tout faits. Duarte Gomes Solis, un expert du commerce colonial, avait suggéré depuis quelques années la poursuite d'une politique mercantiliste. Le Christ lui-même, ne compare-t-il pas le Ciel à une marchandise? Il fallait simplement imiter les Néerlandais et fonder des Compagnies à but lucratif. Or le commerce portugais, dit Solis, "repose tout entièrement sur les marchands d'origine juive (*de la casta Hebrea*) qui l'illustrent de leur diligence", tout en souffrant le mépris des "nobles parmi les vieux chrétiens qui eux ne sont aucunement portés vers la marchandise"[31]. La solution, selon Gomes Solis, était premièrement de transformer les marchands en gens de qualité (en abolissant leurs discriminations sociales et en proclamant une amnistie générale des accusés par l'Inquisition), secondement de transformer des gens de qualité en marchands (en les chargeant de nouveaux impôts dont ne seraient exempts que les capitaux affectés à la

31 *Duarte Gomes Solis, Discurso sobre los comercios de las dos Indias* (1622) ; *Alegación en favor de la Compañía de las Indias Orientales* (1628).

Compagnie). Olivarès fit bien plus que cela : il confia les finances de la monarchie aux entreprises marchandes portugaises qui s'installèrent désormais à Madrid. Ces mesures entraînèrent de nouvelles protestations de la part des Etats portugais : non seulement l'Espagne protègeait les juifs, mais encore elle usait d'une mesure prédatoire à l'encontre de l'Eglise du Portugal, car elle privait l'Inquisition de son gibier et de ses revenus.

Nous aurons à revenir sur ces conflits, car ils allaient fournir, vingt ans plus tard, les pièces essentielles du dossier d'accusation réuni dans le but de convaincre le régime espagnol de machiavélisme. Le schéma définitif de ce genre de procès international avait été élaboré par les polémistes espagnols eux-mêmes après la rupture des hostilités avec la France en 1635. Dans les écrits de propagande pro-espagnole[32], dont quelques spécimens parurent aussi au Portugal[33], la France, gouvernée par un cardinal athée, était accusée d'avoir subordonné la religion à l'intérêt du Prince (telle est l'essence de la doctrine de Bodin selon José Pellicer), de tolérer et de protéger le protestantisme dans son sein, d'armer les hérétiques allemands et néerlandais pour leurs attaques contre les catholiques. Le sujet des alliances, point d'accusation du *Mars Gallicus* de Jansénius, est ressenti avec une intensité particulière par les Ibériques. Dans une satire de José Pellicer, *El Embajador quimérico* (1638), un ambassadeur de Richelieu cherche des alliés jusque chez les Huns et les Mongols.

Chez Barbosa Homem, le machiavélien avait été un être aux contours mal dessinés ; pour éviter tout abus, cette espèce politique avait été localisée uniquement chez les hérétiques (Henri VIII d'Angleterre, le Prince d'Orange etc.). Maintenant, l'opposition entre l'Etat chrétien et Machiavel, entre l'agent de l'Eglise et l'agent de l'athéisme s'incarne dans le conflit entre la monarchie hispanique et la France de Richelieu. Ribadeneyra et Barbosa avaient conçu un scénario qui, désormais, était joué par des acteurs réels. L'idéologie avait trouvé son objectif essentiel :

---

32 José María Jover a consacré un ouvrage célèbre à cet ensemble de traités et de pamphlets anti-français (*1635. Historia de una polémica y semblanza de una generación*, Madrid 1949).

33 Fernando Alvia de Castro, *Católico verdadero de España, engaños de Francia y desengaños*, Lisbonne, 1636.

elle servait à justifier les conflits armés entre puissances catholiques.

A la veille de la révolte portugaise, les stéréotypes antimachiavéliens étaient devenus une référence obligée dans les conflits extérieurs des pays ibériques. La pensée politique des indépendantistes naquit ainsi d'un paradoxe : c'est avec ces éléments de l'idéologie néo-scolastique dominante que les politiques eurent à justifier une sécession qu'ils devaient, avant tout, au machiavélisme de Richelieu.

2. La révolution d'Etat : une opéra scolastique

La conspiration qui allait mener à la sécession du Portugal était préparée par un réseau d'intelligences secrètes que le Cardinal avait construit depuis 1638 au Portugal[34]. Mais le complot du Cardinal n'aurait pas été ce coup de génie admiré par Voltaire dans son *Siècle de Louis XIV*, s'il avait été conçu comme un simple coup d'Etat militaire. Les aristocrates chargés de préparer la révolte avaient pris soin de donner à l'action une dimension en profondeur. Il importait de choisir une date symbolique – le samedi 1er décembre 1640, jour de la St. Eloi –, un moment symbolique – à huit heures du matin, quand le peuple de Lisbonne est à la messe. La récitation du *suscitabitur germen iustum et regnabit rex* (Jérémie 23,5) devint tout naturellement le signe de la révolte. Nombre de miracles se produisent au bon moment dans les églises de la ville ; le peuple prend les armes à la sortie de la communion sous le commandement d'un groupe de chevaliers qui se trouvent être au nombre biblique de quarante. Le palais est pris d'assaut, le sécrétaire d'Etat défénestré, la vice-reine mise en calèche et expédiée à la frontière. En une demi-heure, le Portugal est

---

34 Moses Bensabat Amzalak, *As relações diplomáticas entre Portugal e a França no reinado de D. João IV,* Lisbonne, 1934 ; Eduardo Brazão, *A Restauração : relações diplomáticas de Portugal de 1640 a 1668*, Lisbonne, s. d. [1939] ; I. S. Révah, *Le Cardinal de Richelieu et la Révolution du Portugal*, Lisbonne, 1950 ; António Rodrigues Cavalheiro, *1640 : Richelieu e o Duque de Bragança*, Madrid, 1958.

libéré[35]. Défilant par les rues de Lisbonne, les chevaliers, l'archevêque et ses chanoines se font applaudir.

Ce spectacle baroque, qui fait l'impression d'une représentation scénique du *De Rege* de Mariana, a pour acteur principal le *corpus mysticum politicum* de la communauté. Le duc de Bragance, le nouveau roi Jean IV, est totalement absent du spectacle ; s'étant opposé jusqu'au dernier moment à la tentative risquée, il se trouvait sur ses domaines où une ambassade de Lisbonne vint le chercher une semaine après les évènements (le 6) ; on l'amèna (le 15) solennellement au théatre public où il prêta serment. Pour que le peuple se dote d'un roi, on ressuscita une institution médiévale, les Etats Généraux, qui le 28 janvier 1641, se réunirent pour ratifier l'acclamation.

Immédiatement, les juristes et les écrivains politiques s'occupèrent à justifier l'action[36]. Il semble qu'on ne se soit pas fié beaucoup au raisonnement strictement généalogique. Certes, il y eut quantité de traités érudits pour prouver qu'il valait mieux descendre de la couronne portugaise par le père de la grand-mère plutôt que par la mère du grand-père. Mais le schéma justificatif principal des apologies officielles fut la doctrine scolastique *de occisione regis tyranni*. Dès leur première réunion, les Etats rédigèrent une apologie où l'on lit :

> *Vu que [le Roi] n'a pas laissé au royaume de Portugal ses fors, libertés et privilèges ... qu'il n'est pas allé en défense et récupération de ses conquêtes ... qu'il a affligé et tourmenté le peuple avec des impôts insupportables, ... qu'il a gaspillé les rentes communs dudit royaume ... qu'il a exterminé la noblesse, qu'il a vendu pour de l'argent les charges de justice et administration financière, ... qu'il a agi en oppresseur de l'état ecclésiastique et de l'Eglise ... le peuple peut légitimement et naturellement prendre sa défense et le priver du royaume*[37].

---

35 Brazão, *Restauração*, op. cit. p. 28-39.

36 Cette littérature, d'un volume considérable, a été analysée en détail par Luís Reis Torgal, *Ideologia política e teoria do Estado na Restauração*, Université de Coïmbre, 2 vol. 1981-1982.

37 *Assento feito em Cortes, pelos tres Estados do Reyno de Portugal*, imprimé dans : Francisco Velasco de Gouveia, *Justa acclamação do Serenissimo Rey de Portugal Dom João IV. Tratado analytico ordenado e*

Une idéologie à l'œuvre : L'antimachiavélisme au Portugal (1580-1656)

Le *Manifeste du Royaume du Portugal*[38] n'est pas sans rappeller la fameuse Apologie par laquelle, en 1581, Guillaume d'Orange avait confié sa vie entre les mains des Etats Généraux des Pays-Bas. Les Portugais avaient appris qu'il fallait des textes pour ponctuer les moments où l'histoire est censée arrêter son souffle. Document symbolique, les imprimeries de Lisbonne vendirent alors un pamphlet intitulé "Lettre que le Royaume du Portugal écrit à celui de Castille" qui se termine en grandes majuscules par la signature PORTUGAL[39].

Cependant, on aurait tort de voir l'expression d'un antimonarchisme dans cette propagande diffusée au nom des Etats du Portugal. Le *Manifeste* signé par cette institution anachronique était écrit en vérité par António Paes Viegas, le secrétaire du nouveau roi. C'est à un juriste royal, l'érudit Francisco Velasco de Gouveia, que les Etats commandèrent ensuite un grand traité conçu pour justifier leur désobéissance. Ce livre, paru en 1644 sous le titre *La juste acclamation du Sérénissime Roi du Portugal*, avant d'accumuler tous les raisonnements généalogiques, historiques et juridiques imaginables, fournit un exposé systématique de sa théorie du pouvoir[40]. La sujétion politique fait partie de la nature humaine ; elle a son origine dans le pouvoir naturel que l'homme exerce sur la femme et qui par conséquent existait déjà avant le péché originel. De ce fait, le Christ n'a pas aboli la sujétion parmi ses fidèles, contrairement à ce qu'affirment "les hérétiques béghards, anabaptistes et antitrinitaires", mais le pouvoir est, dit Gouveia, détenu perpétuellement par "la république, par le peuple ou par la communauté". La société civile a reçu le pouvoir politique immédiatement de Dieu, et elle peut se doter de toute forme de gouvernement qui lui semble convenable. Qu'elle élise un roi ne

---

divulgado em nome do mesmo Reyno, em justificação de sua acção. A custa dos Tres Estados do Reyno, Lisbonne, 1644, p. 13.

38 *Manifesto do Reyno de Portugal. No qual se declara o direyto, as caussas, & o modo, que teve para exemirse da obediencia del-Rey de Castella, & tomar a voz do Serenissimo Dom IOAM IV. o nome & XVIII. entre os Reys verdadeyros deste Reyno*, Lisbonne, 1641 (réimprimé dans António Cruz, *Papeis da Restauração*, Porto, 1967, p. 1-34).

39 *Carta que o Reino de Portugal escreveu a Castella*, Lisbonne, 1645, 33p.

40 *Justa acclamação*, op. cit., p. 20-31.

signifie pas qu'elle lui cède ce pouvoir : "Si les peuples ont transferé originairement leur pouvoir aux rois, ce transfert n'a pas été complet, mais ils en conservent toujours la possession habituelle"[41]. Gouveia se réclame de saint Thomas pour conclure que le roi ne peut pas régner contre la volonté du peuple. "Le pouvoir de juridiction acquis au moyen de l'intimidation et de la violence est nul et ne confère aucun titre" à la légitimité[42]. Même si le roi est entré légitimement en possession de son royaume, le peuple a le droit de se révolter contre lui dès que son gouvernement devient tyrannique. Contre Bodin et Lipse, Gouveia souscrit à la justification thomiste du tyrannicide[43].

Ce raisonnement pose un problème. La doctrine des néo-scolastiques, élaborée par Domingo de Soto et rappelée par Barbosa Homem, détermine très exactement les circonstances et les conditions d'une éventuelle résistance. Pour que le peuple puisse priver le roi de son autorité, il doit être appelé à la désobéissance par le pape. Cette condition n'était évidemment pas remplie dans le cas de l'insurrection portugaise. Gouveia doit, à l'aide de diverses subtilités, passer d'une conception ultramontaine à une conception en quelque sorte nationaliste du droit à la résistance. Les deux circonstances où le peuple peut faire usage de son droit sont les cas d'une "usurpation" du trône et d'une situation d'urgence créée par un tyran qui menace le royaume et la religion d'une "ruine" imminente.

Le juriste et diplomate António da Sousa de Macedo s'efforça, en 1645, de prouver que telle avait été effectivement la situation du Portugal à la veille de la révolution. Dans son lourd in-folio *Lusitania liberata ab injusto Castellanorum dominio*, il hésite à accepter la doctrine de la violence populaire légitime[44] ; mais, dit-il, la persécution de la foi par un roi hérétique et athée est un danger qui lui seul justifie l'action directe *Catholicae Religionis causa*. Sousa de Macedo est trop subtil pour faire écho aux

41 *Ibid.*, p. 35.

42 *Ibid.*, p. 364.

43 *Ibid.*, p. 36-39.

44 *Lusitania liberata ab injusto Castellanorum dominio, restituta legitimo Principi, Serenissimo Joanni IV. Opus historicè-juridicum, materiam varietate jucundum*, Londres, 1645, p. 510.

contes infantiles sur le complot hispano-judéo-musulman, même s'il n'ose pas condamner la croyance populaire aux souffrances de Dom Sébastien sous les Castillans ; *sunt enim opiniones variae*, dit-il[45]. Pour présenter le roi d'Espagne dans son rôle de tyran impie, Sousa de Macedo a recours au spectre de l'athéisme machiavélique. Il consacre tout un chapitre de son livre à prouver que la politique espagnole a été une mise en pratique des idées de Machiavel et de Bodin[46]. Avec la manière subtile et dissimulée qui leur est propre, les Espagnols ont persécuté l'Eglise du Portugal dans le but de priver le pays de l'assistance divine. Première preuve, les impôts : "ils ont arraché une partie des pensions (vulgairement appelées *juros*) qui étaient consacrées aux œuvres pieuses et à la célébration des messes". Et en voici la conséquence : "en moins de deux ans tu aurais vu Lisbonne pareille à Londres ou à Amsterdam, dépourvue d'offices divins, avec seuls quelques vestiges de la Religion Romaine abandonnée". Seconde preuve du machiavélisme espagnol, la protection des nouveaux-chrétiens : "Par le mandat royal en faveur des hérétiques, le saint tribunal de l'Inquisition, cette inébranlable forteresse de la vraie foi, fut lésé en sa juridiction et en sa liberté". Macedo fait l'éloge de la fermeté des Inquisiteurs qui se sont héroïquement opposés à l'affaiblissement de leur institution, et c'est ainsi que la religion, minée par les hérétiques dans tous les autres pays, se serait conservée immaculée au Portugal.

Une vieille accusation de Teixeira revient sous la plume du prêtre António Carvalho de Parada en 1643 quand celui-ci écrit que les Castillans ont délibérément voulu désagréger le royaume en le remplissant de juifs. En effet, ajoute pour sa part João Pinto Ribeiro, Philippe II avait conquis le Portugal non pas pour en tirer profit, mais pour détruire sa puissance une fois pour toutes. Ce projet lui aurait été inculqué à la veille de l'invasion par un conseiller pervers, dont Ribeiro nous assure qu'il fut un disciple de Machiavel et de Bodin. Philippe II aurait donc été catéchisé dans la foi machiavélienne, et le polémiste de nous rapporter ensuite *texto* tout le discours que ce criminel aurait tenu devant

45 *Ibid.*, p. 160.

46 *Ibid.*, p. 531, 533-535 ; cf. aussi p. 440.

le roi d'Espagne[47]. Ce "conseil d'Achitophel" se présente comme suit : chaque Etat, chaque Prince, chaque homme est naturellement porté à agrandir son pouvoir sur les autres autant qu'il lui est possible. Du fait qu'il s'agit là d'une nécessité vitale, chaque Etat a le droit et même l'obligation d'exterminer la puissance voisine, et il peut employer dans ce but tous les moyens qui sont en son pouvoir. Dans le cas du Portugal, le moyen le plus efficace serait de feindre la bienveillance, de laisser aux Portugais leurs libertés, mais de fomenter la discorde entre les nobles pour remplir le pays lentement d'officiers et de garnisons espagnols. Une fois le Portugal réduit au statut d'une province, l'Espagne aura détruit l'obstacle principal sur son chemin vers la monarchie universelle.

La *dobrez*, la "duplicité" constitue l'outil principal du tyran. Chez les Castillans, nous dit Pinto Ribeiro, cette conduite est congénitale, ils sont tous "des tableaux peints en trompe-l'oeil"[48]. Les accusations contre le gouvernement des rois d'Espagne sont d'ailleurs très hétéroclites, ainsi Ribeiro les tient pour responsables des pertes que la marine subissait du fait des Néerlandais ou des éléments ; le P. Manuel Homem les croit à l'origine de plusieurs grands incendies survenus sous leur règne et même du grand brouillard de l'an 1601. Ces accusations sont reliées par un fil conducteur : la Castille aurait "fondé sa conservation sur nos mauvais succès"[49], suivant en cela les doctrines des "nouveaux politiques" (*Estadistas nouas*), comme le conclut le P. Miguel Soares dans son *Portugal Libertado*.[50]

Nous trouvons des thèses plus audacieuses encore dans un pamphlet qui se dit imprimé à La Rochelle en 1642 sous le titre étrange *Archipelargesis Ibero*[51]. L'auteur anonyme attribue aux rois d'Espagne une duplicité qui remonte à la nuit des temps.

---

47 *Uzurpação, retenção, restauração de Portugal*, Lisbonne, 1642, fol. 4-5.

48 *Desengano ao parecer enganoso que deu a El-Rey de Castella Phelippe IV certo ministro contra Portugal*, Lisbonne 1645, p. 102 (voir Torgal, Ideologia política, t. I, p. 329).

49 *Resorreiçam de Portugal, e morte fatal de Castella. Por Fernão Homem de Figueiredo* [sic], Nantes, 1645, t. II, p. 46-47.

50 Albuquerque, *Maquiavel*, p. 86.

51 De cet imprimé rarissime de quatre feuillets, il existe un exemplaire à la Bibliothèque nationale de Madrid (collection Pascual de Gayangos).

"Les rois de Castille ne sont catholiques que par convenance (*por cumplimiento*)", écrit cet anonyme. En vérité, ce sont des hérétiques ;

> *ils portent leur titre comme les rois d'Angleterre celui de* defensores Fidei. *Le combat contre Dieu et contre ses vicaires est depuis longtemps engagé par les rois de Castille et par les Castillans [...], qui sont tous des athées, totalement infectés de Cazallas*[52]*, d'illuminés, de mariages spirituels, de communions de saint Placide*[53]*, d'hébraïsmes, de mar-ranismes et des autres défaillances de la foi [...] Et eux, ils s'arrogent, avec leur impertinence habituelle, le droit de parler publiquement de leurs sentiments religieux, alors que celui-ci est suspect, même parmi leurs rois, depuis de nombreux siècles.*

L'histoire d'Espagne commence par Léovigilde, roi arrien, qui martyrisa son propre fils, saint Herménégilde. Son successeur Gondéric était un féroce persécuteur du catholicisme, Genséric un ennemi de toutes les religions, Witiza un sodomite, et ainsi de suite pour toute la galerie des vingt rois visigoths. L'histoire castillane nous présente ensuite le blasphémateur Alphonse, surnommé le Sage, auquel on doit l'aphorisme *Si j'étais maintenant à la place de Dieu, je corrigerais le Créateur en bien des choses*. Il y eut ensuite le schismatique Jean II, l'oppression de Milan, de Florence, de Sienne, de Pise et de toute l'Italie, le sac de Rome, l'alliance avec l'exécrable Henri VIII d'Angleterre, l'intérim concédé aux hérétiques d'Allemagne, en bref, "une politique sacrilège, une politique de Barrabas". Tout devient pire encore avec Philippe II, qui empoisonna Jean d'Autriche, assassina l'infant Don Carlos, employa l'Inquisition contre ses ennemis personnels, envahit le Portugal et organisa un massacre parmi le clergé portugais. Ce monstre est encore dépassé par son fils

---

52 L'une des plus illustres parmi les mystiques hétérodoxes de Guadalajara, María de Cazalla fut condamnée par l'Inquisition en 1534 malgré la protection dont elle bénéficiait parmi la grande noblesse espagnole.

53 Allusion au couvent des bénédictines à Madrid, foyer de la spiritualité mystique. Accusées de démonomanie, plusieurs religieuses furent publiquement condamnées par l'Inquisition en 1633 (J. A. Llorente, *Histoire critique de l'Inquisition d'Espagne*, 1818, t. III, p. 485).

Philippe III, qui empoisonna le nonce de Sa Sainteté, et fit décapiter le légat du Saint-Siège à Naples, sans parler de sa tentative inqualifiable de nommer un Pape schismatique à côte d'Urbain VIII, des évêchés distribués par simonie, du renvoi du nonce Falconiere, du refus de la Bulle de la Cène, des gabelles, de l'assassinat des princes Charles et Ferdinand, de l'oppression de Mantoue ... Notre auteur s'interrompt là, car il y aurait matière à un livre entier. Pour le moment il conclut "que les rois de Castille, dont nous avons vu quel respect ils ont pour l'Eglise, contredisent dans toutes leurs actions le titre de Catholiques. Ils font seulement semblant de l'être, quand ils utilisent le prétexte de la Religion pour écraser les peuples de donatifs, de gabelles et autres impositions iniquissimes qu'ils gaspillent ensuite en festins et en sarabandes. Cela suffit pour le moment."

Il nous faut souligner ici que les pamphlets espagnols emploient exactement le même schéma en renversant les rôles[54]. Dans son *Anti-Manifeste*, Juan Caramuel démontre que le parjure calculé de Jean de Bragance le désigne comme tyran, imposteur et hérétique, car il s'agit là d'une attaque contre les valeurs mêmes du christianisme (chap. XIX). Leur rapacité et leur soif du pouvoir sont également reprochés aux Portugais ; l'auteur essaie de montrer que leurs conquêtes étaient de tout temps motivées par l'ambition et par l'appât du gain[55].

Les Espagnols allèguent encore d'autres arguments pour démontrer l'impiété du duc de Bragance qu'ils aiment appeler "Vergüenza", la honte. Ils avaient découvert que Francisco Velasco de Gouveia, le grand propagandiste des Etats du Portugal, était un nouveau chrétien, qu'il avait été accusé de pratiquer le judaïsme en 1626 et qu'il avait dû abjurer *de vehementi* lors d'un autodafé. La conclusion est toute faite : Jean IV néglige systématiquement les statuts de pureté de sang, il protège les ennemis de la foi qui, sous un masque catholique, ont déjà pris le pouvoir au Portugal. D'où la proposition de

54 Voir notamment J[uan] A[dán] d[e] l[a] P[arra], *Apologético contra el tirano y rebelde Verganza y conjurados*, Saragosse, 1642 ; le Père Antonio Seyner, *Historia del levantamiento de Portugal*, Saragosse, 1644 ; Nicolau Fernández de Castro, *Portugal convenzida con la razón*, Milan, 1648.

55 Torgal, *Ideologia política*, t. I, p. 241 note.

Caramuel : le pape devrait excommunier ces perturbateurs de la paix et, du fait de son autorité temporelle sur les princes chrétiens, appeler à la croisade contre le Portugal[56].

3. Les infortunes de l'idéologie anti-machiavélique : cinq réactions

Cette surenchère de zèle catholique entre Espagnols et Portugais est un exercice calculé de propagande, adressé surtout au pape Innocent X. En effet, le destin du Portugal dépendait en large mesure de l'attitude du pontife qui, cédant aux insistances de la diplomatie espagnole, avait désavoué le nouveau régime au Portugal, refusant même de recevoir l'ambassadeur de Jean IV.

Les apologistes de l'indépendance se trouvaient devant une mission difficile. Il leur fallait gagner à la cause anti-espagnole à la fois le Saint-Siège, la France absolutiste de Richelieu et les Pays-Bas protestants. Par ironie, les Portugais partageaient toute leur idéologie politique avec l'ennemi, alors que la doctrine d'Etat de leur allié, la France de Richelieu, répugnait à tous leurs instincts. Les seuls auteurs français cités au Portugal, sont les représentants du parti dévot[57]. L'ambassadeur à Paris, le marquis de Nisa, affirmait rondement que tout ce qui s'élaborait dans les Gaules méritait la plus stricte méfiance.

De plus, les arguments invoqués par les Etats du Portugal risquaient de choquer le lecteur français. Un témoignage intéressant est le *Mercure Portugais*, ce traité historique qui fut signé par François de Grenaille, mais avait été en vérité élaboré par des propagandistes de l'ambassade[58]. L'histoire de Dom Sébastien victime d'une conspiration y est qualifiée de "fable"[59]. Le droit de révolte invoqué par les Portugais crée un malaise encore plus évident, il a besoin de toutes les excuses. "En effet, comme le peuple regarde plus ses interests que la gloire d'vn

---

56 Juan Caramuel Lobkowitz, *Respuesta al Manifiesto del Reyno de Portugal*, Anvers, 1642, chap. XIX, XXXIV-XXXV.

57 Torgal, *Ideologia política*, t. I, p. 203.

58 *Le Mercure Portugais, ou relations politiques de la fameuse révolution d'Estat arrivée en Portugal*, Paris, 1643.

59 *Ibid.*, p. 128.

Estat, il n'est quelquefois pas marry de changer de Souuerain, quand ce renuersement qui nuit au general de la Monarchie, luy profite en particulier. Qui ne quittera volontiers vn Tyran pour prendre vn Roy[60]?" Cette action ne saurait être approuvée, car "le gouuernement des Princes nous doit estre uenerable de quelque façon qui soit. Mais d'ailleurs il n'est pas defendu de publier sous LOUYS LE IVSTE les injustices des autres Rois"[61]. Décidemment, l'idéologie des monarchomaques ibériques ne se traduisait pas en français.

Les contradictions entre les exigences de la doctrine d'Etat et des réalités politiques ne s'arrêtent pas là. La revendication centrale des Portugais, à savoir la défense de l'Etat catholique contre les mesures anticléricales d'Olivarès, fut cruellement réduite à l'absurde par la politique du Saint-Siège. Soumis aux moyens de pression et de persuasion qu'on imagine, Innocent X adopta le point de vue espagnol dans ce conflit. Effet visible de la non-reconnaissance, aucun évêque ne fut nommé au Portugal et en peu de temps, tous les sièges épiscopaux furent vacants.

Les Portugais, quasiment excommuniés, protestèrent misérablement de leur catholicité, catholicité que la conjoncture les obligea de compromettre de plus en plus. Les Hollandais avaient profité des troubles de la sécession pour conquérir Malacca, Ceylan, l'Angola et le Maranhão. Lisbonne n'avait plus d'autre choix que de conclure une armistice avec les "hérétiques", tout en les comblant de privilèges pour le commerce colonial[62]. Dès 1641, le Portugal bénéficia d'une aide militaire néerlandaise considérable pour sa lutte contre l'Espagne, mais les deux Compagnies amstélodamoises continuèrent impunément à arracher aux Portugais leurs forteresses d'outremer. Pour les polémistes espagnols, ce fut une occasion à ne pas manquer. Le

---

60 *Ibid.*, p. 160.

61 *Ibid.*, p. 165-166.

62 *Copia da Carta que o Principe de Orange escreveu a Sua Magestade o sr. D. João IV., legítimo rei de Portugal, com outra carta que os Estados de Olanda escreveram à Sua Magestade*, Lisbonne, 1641 ; *Carta que escreveu o Marquez de Montalvão sendo Viso-rey do Estado do Brasil, ao conde de Nassau, que governava as armas em Pernambuco, dando-lhe aviso da felice acclamação de Sua Magestade o sr. rei D. João IV, e resposta do conde de Nassau*, Lisbonne, 1642.

Portugal, lit-on, a vendu secrètement aux Néerlandais toutes les âmes évangélisées depuis deux siècles, afin de pouvoir s'associer aux attaques des hérétiques contre la monarchie catholique.

Rien ne pouvait arriver de pire : on avait à la fois l'alliance honteuse avec les hérétiques et la guerre contre eux. En essayant de se défendre contre les Pays-Bas et contre l'Espagne, le pays était donc à la fois confronté aux deux grandes puissances de l'époque. La France refusa de s'engager au sein d'une alliance officielle, car Mazarin utilisa le Portugal aux négociations de Münster comme un atout à échanger au bon moment, moyennant une concession quelconque de l'Espagne.

Les coûts de la guerre furent élevés. Jean IV dut recourir à des confiscations de biens ecclésiastiques, et cela sur une échelle plus large que l'avait fait Olivares lui-même, et du point de vue fiscal, les Portugais purent regretter le temps de la domination espagnole. Les premières révoltes anti-fiscales éclatèrent dans le pays, et une fraction pro-espagnole parmi la noblesse et le clergé ourdit un premier complot en 1641. Dans le but d'organiser la défense les dernières colonies, le jésuite António Vieira osa proposer en 1642 de renouer avec les anciens projets sur les Compagnie commerciales et de suspendre la discrimination et la persécution des marchands nouveaux-chrétiens.

En bref, Jean IV était obligé à faire pire que le tyran castillan lui-même[63]. Comment les écrivains politiques réagirent-ils? On peut discerner deux tendances. Les uns entreprirent une assimilation plus ou moins subtile des doctrines de Machiavel et des absolutistes, d'autres se retranchèrent sur des positions chrétiennes radicales.

a) Les curieux

Machiavel suscitait d'abord la curiosité. Les diplomates portugais qui parcouraient l'Europe à la recherche d'un appui pour leur nouveau pays étaient tous de grands collectionneurs de livres ; ils profitaient notamment de leurs séjours à l'étranger pour faire provision de certaines lectures difficiles à se procurer

63 Sur les prémices du gouvernement absolutiste au Portugal, voir António Manuel Hespanha, *As Vésperas do Leviathan : Instituções e poder político, Portugal séc. XVII*, 2 vol. 1986.

au Portugal à cause de la surveillance de l'Inquisition. Le premier souci qu'eut l'évêque de Lamego à son arrivée en France en 1641 fut de se procurer un exemplaire des oeuvres de Machiavel. Comme il le constata avec surprise, "ce livre est si publique en France qu'il n'y ait libraire qui ne le vende"[64].

Vicente Nogueira, l'ambassadeur à Rome, rapporte ainsi dans une lettre de janvier 1646 à son correspondant la réédition des *Discorsi* par les soins de la République de Venise. Comme on le sait, la Sérénissime avait obtenu l'approbation du Saint-Office à condition d'enlever du texte des attaques contre le pouvoir temporel du pape et de publier le livre sous l'anagramme d'Amadio Niecollucci[65]. L'ambassadeur se dit enthousiasmé par cette édition ; le tirage se serait épuisé au bout de quelques jours. Lui-même a fatigué son Machiavel au point de le savoir presque par cœur. Il envoie dans sa patrie un exemplaire des *Discorsi*, "car chaque ligne de ce livre porte preuve de l'ignorance qui règne au Portugal à propos de l'art de gouverner, on reconnaît ici toutes les choses qui s'y font contre les règles de l'art. En effet, seule la nation italienne est politique de naissance (*nasceu politica*), comme on peut le voir dans les cardinaux Mazarin et Richelieu, car ce dernier eut l'âme italienne, quoiqu'il fût Français". Dans le refus de Machiavel, Nogueira voit le signe le plus patent du caractère atavique et rétrograde de la culture politique de son pays[66].

L'ambassadeur à Paris, le marquis de Nisa, consacre lui aussi une large partie de sa correspondance à la commande de livres.[67] Machiavel s'y trouve en étrange compagnie. En août 1647, le marquis est à la recherche de la *Bibliotheca universalis* du protestant Gesner et des prophéties de Vecchietti ; il veut absolument lire Saavedra Fajardo et González de Cellorigo ; il

---

64 Selon le témoignage de Manuel Fernandes Vila Real, "Declaração que faço eu Manuel Fernandes Villa Real preso n'este carcere do santo officio" [1650], dans : Innocencio F. da Silva, *Diccionário bibliographico portuguez*, t. XVI (= t. IX du supplément), Lisbonne, 1893, p. 198.

65 *De' discorsi politici, e militari, scelti fra gravissimi scrittori da Amadio Niecollucci Toscano*, 1re édition Venise, 1630.

66 Torgal, *Ideologia política*, t. I, p. 206.

67 José Ramos-Coelho, "O primeiro Marquez de Niza. Notícias", *Archivo histórico portuguez* 1 (1903), p. 33-44, 68-73, 102-108.

commande à Rome le petit vademecum du judaïsme écrit par le rabbin vénitien Léon de Modène ; entretemps, il presse ses correspondants de lui acheter tout ce que le rabbin Menasseh ben Israël peut avoir écrit. Bref, on a l'impression que le diplomate établissait ses listes d'achat d'après l'Index des livres prohibés. Pour ses lectures douteuses, il avait bien entendu obtenu une dispense du Saint-Office, mais il s'en dit mécontent, puisqu'on continue à lui interdire Machiavel, Bodin et l'astrologie judiciaire. Rentré au Portugal en 1649 avec 2.160 livres "des plus exquis", il se met en colère quand l'Inquisition lui confisque une partie de sa collection de judaica. Il est révélateur de voir la place de Machiavel parmi les trois grands tabous de la culture portugaise officielle.

b) Les machiavélistes honteux

Nonobstant toutes les condamnations du passé, certains propagandistes de la Restauration vont essayer de s'écarter discrètement du rigorisme chrétien. Un exemple de ce "machiavelisme honteux" est le *Arte de reinar* du chanoine António Carvalho de Parada.[68] Selon lui, on ne peut exiger d'un prince qu'il tienne sa parole à tout prix, s'il y a injustice à la respecter. De plus, la raison d'Etat oblige d'admettre de temps en temps le recours à la trahison, car chacun a le droit de "poursuivre sa conservation et son utilité par tous les moyens les plus efficaces ; et il y a des choses qui ne peuvent pas être expédiées par les chemins empruntés ordinairement par des hommes de raison. Dieu lui-même ne se sert-il pas des diables pour exécuter ses jugements divins?" A l'exemple de la majesté céleste, le Prince ne doit pas hésiter à s'appuyer sur des délateurs et des traîtres si cela lui est nécessaire.

Le point de doctrine où règne la plus grande unanimité est le rejet de la simulation. A aucun prix on ne peut admettre, écrit le juriste António da Silva e Sousa en 1656, "cette politique infernale de Machiavel qui apprend aux hommes à paraître différents de ce qu'ils sont".[69] Toutefois, dans un traité anonyme, Luís Marinho de Azevedo ose mettre en question cette solide

68 Albuquerque, *Maquiavel*, p. 99.

69 *Ibid.*, p. 100.

assurance. "Certes, – dit-il – feindre est une chose indigne chez les majestés royales, comme le pape Pie V l'a affirmé. Mais souvent cela est nécessaire pour connaître l'état d'esprit des sujets"[70]. Citant l'adage connu de Tibère, le diplomate Francisco Manuel de Mello confie à ses manuscrits confidentiels que la simulation est la condition préalable à toute activité politique[71].

António da Sousa de Macedo autorise le Prince à trahir sa foi en cas de nécessité. Il peut, par exemple, confisquer des biens appartenant à ses sujets si le bien commun l'exige. Dans sa *Lusitania Liberata* de 1645, Macedo s'applique à restreindre l'idée de la souveraineté populaire : les arguments de saint Thomas en faveur du droit de résistance ne peuvent être invoqués que dans le cas où le roi serait entré injustement en possession de son royaume. Comme Platon et saint Paul le disent, le Prince est "quasi ex superiori materiâ" et on doit lui obéir "tamquam ministro Dei"[72].

Dans son antimachiavel de 1651, intitulé *Harmonie politique des documents divins et des convenances de l'Etat*, Macedo exprime sa confiance : le simple calcul d'utilité devrait motiver le Prince à adopter une politique chrétienne. L'histoire montre que la religion porte aussi des "fruits humains", que le respect du droit divin est la meilleure manière de réussite temporelle et que les règnes des athées ont toujours suscité la colère divine. Pour maintenir le peuple dans l'obéissance, la générosité chrétienne est simplement plus efficace que l'avarice prônée par Machiavel. Ce n'est pas assez que le Prince paraisse religieux, comme le veut Machiavel, car personne ne peut dissimuler longtemps sa véritable nature. Donc, décrète Macedo, "le meilleur moyen de paraître religieux est de l'être"[73]. Personne ne peut être parfaitement hypocrite ; c'est pourquoi Tacite a tort de dire qu'on doit tolérer les méfaits qui se commettent en secret[74] ; il faut rigoureusement les rechercher et les punir tous. A nouveau

---

70 *Ibid.*, p. 101.

71 *Ibid.*, p. 110.

72 *Lusitania liberata*, p. 528.

73 *Armonia política dos documentos divinos com as conveniências d'Estado*, La Haye, 1651, p. 13.

74 *Ibid.*, p. 83.

Macedo chante les mérites du Saint-Office pour la conservation de l'Etat : le royaume dépourvu d'Inquisition tombera immanquablement en ruines[75].

c) Les "politiques français"

Malgré les liens vitaux que le nouvel Etat entretient avec la France, peu nombreux sont les Portugais qui adoptent les doctrines politiques de la puissance alliée. Nous ne trouvons en fait que deux personnalités exceptionnelles, Manuel Fernandes Vila Real et Antonio Enríquez Gómez, deux marchands proches des communautés juives portugaises en France. La teneur de leurs écrits est souvent fort ambigüe, mais les circonstances précaires de leur vie – Vila Real allait terminer la sienne sur le bûcher à Lisbonne, et Enríquez Gómez mourut dans la prison inquisitoriale de Séville – suffisent à expliquer ces hésitations.

Un exemple de cette ambigüité est l'éloge versifié de l'alliance franco-portugaise publié par Enríquez Gómez après la sécession du 1er décembre : tour à tour, le poète se fait chantre de l'absolutisme du "demi-dieu" Richelieu, du corps mystique suarézien des Portugais et, par surcroît, des "grands guerriers" des Pays-Bas.[76] A la même époque, Vila Real dédie à Richelieu son *Polítique Très-Chrestien*, où il présente précisément Richelieu comme l'incarnation de la politique de style ibérique. Certes, Richelieu pactise avec les hérétiques de l'extérieur et protège ceux de l'intérieur, mais c'est là un moyen pour pouvoir les convertir par la persuasion. Vila Real rappelle qu'il ne faut pas poursuivre ce qui est utile, mais ce qui est "juste", toutefois l'auteur joue sur les termes : cette justice apparaît comme une valeur détachée de toute norme légale positive. Ainsi, ajoute Enríquez Gómez, les alliances avec des hérétiques peuvent être fondées sur la "justice" – qui est ici devenue un simple synonyme de l'intérêt commun[77]. Cet auteur n'est pas le seul parmi les apologistes de la politique portugaise à employer un sophisme pour passer d'une prémisse

---

75 Ibid., p. 19.

76 Enríquez Gómez, "Triumpho Lusitano", dans : João Franco Barreto, *Relaçâo da embaixada a França em 1641*, éd. par Carlos Roma du Bocage et Edgar Prestage, Coïmbre, 1918, p. 217-250.

77 *Política angélica. Primera parte*, Rouen, 1647, p. 51.

de la politique chrétienne à une conception tout à fait profane de la raison d'Etat : il n'y a justice ni raison hors de Dieu ; donc tout acte juste et raisonnable est aussi religieux[78].

Or, en 1643, tout de suite après la mort de Richelieu, Vila Real rédige un pamphlet violemment monarchomaque : "gouverner en Prince absolu – conclut-il – signifie avoir perdu toute légitimité et la résistance contre un tel tyran ne peut même pas être qualifiée de rebellion"[79]. Enríquez Gómez dédie à son tour un roman au maréchal de Bassompierre, illustre adversaire de Richelieu[80] ; l'auteur y consacre quatorze pages au portrait d'un ministre tyrannique, grand protecteur de tous les athées, qui se dit politique chrétien tout en récitant les "heures infernales" de Machiavel[81]. Le nom de Machiavel – ou plutôt de "Maquidiablo" – y revient sans cesse, assimilé tantôt a l'Antéchrist et à Lucifer, tantôt à Néron, à Nabuchodonosor ou au Sultan turc.

Sous le règne de Mazarin, Enríquez Gómez retourne promptement à la doctrine du droit divin. Dans sa *Politique Angélique*, le lecteur trouve même des éloges de Tacite, qui est traité de *gran estadista*, et de Machiavel lui-même, qualifié de *tan gran Politico*. Enríquez Gómez soumet le clergé, la noblesse et les tribunaux de justice aux ordres du Prince, il se prononce en faveur des alliances avec des hérétiques et il dispute contre Thomas dans la question du droit à la résistance populaire. Mais afin de conserver son Etat, le Prince doit être juste et pieux. Les fins honnêtes et agréables ne justifient pas les moyens odieux ; sur ce point Machiavel a tort[82]. Pour satisfaire le public français et portugais à la fois, Enríquez Gómez emploie une rhétorique très floue qui lui permet de défendre tour à tour l'image du Prince sacro-saint, juste par définition, et celle du monarque qui doit

---

78 *La Torre de Babilonia*, Rouen, 1649, p. 238-239. Même argument chez Homem, *Rosorreiçam*, t. II, p. 105, et dans la proclamation des insurgés portugais du Brésil du 2 avril 1648, imprimée dans la *Gazette* de Théophraste Renaudot (année 1648, p. 1191).

79 *Anticaramuel o Defença del Manifiesto del Reyno de Portugal*, Paris, 1645, p. 44.

80 *El Siglo pitagórico*, Rouen, 1644, p. 31-44.

81 *Ibid.*, p. 32, 41.

82 *Política angélica. Primera parte*, p. 74-75, 79.

satisfaire au code moral de la religion. Pour marier ces deux conceptions, l'auteur ressuscite l'ésotérisme vieillot d'un Léon l'Hébreu où le prince entre en "copulation" avec l'idée de la Justice[83].

D'un autre écrit politique où Enríquez Gómez traite le problème du tyrannicide, il existe deux tirages différent, l'un destiné à la France et l'autre au Portugal, avec les retouches qu'on imagine : le pouvoir royal y paraît soumis à une "justification aux yeux des nations"[84]. Mais justement du fait qu'ils étaient des marginaux, ces deux crypto-juifs devinrent parfois des porte-parole pour des propositions officieuses que personne d'autre n'osait avancer. C'est sur ordre du gouvernement portugais que Vila Real écrit un traité en français où il prouve "que le pape n'a pas le pouvoir ni de nommer les rois, ni d'exercer un pouvoir temporel sur eux". Il declare avoir néanmoins pris soin de n'avoir jamais mentionné Machiavel sans le condamner[85].

4. Les ultra-orthodoxes

Francisco Manuel de Mello, militaire et diplomate[86] classe Vila Real et Enríquez Gómez parmi les politiques français. Mais leurs doctrines sont, dit-il, contagieuses, et elles s'infiltrent sous le couvert de l'idéologie officielle dans les cours se disant chrétiennes. Mello nous décrit sous forme d'une allégorie l'armée d'assaut commandée par le maréchal Machiavel et par ses centurions Bodin, Duplessis-Mornay, Brixia, Dupleix ; il n'y aurait qu'un courageux solitaire qui ait osé affronter l'hydre de front, à savoir Claudio Clemente[87].

---

83 *Ibid.*, p. 31, 110.

84 *Luis dado de Dios a Luis y Ana*, Paris, 1645, version B, p. 139.

85 Vila Real, "Declaração", p. 198.

86 Francisco Manuel de Mello, *Eco político, responde en Portugal a la voz de Castilla*, Lisbonne, 1645 ; *Tácito portugués, vida e morte de el-Rei D. João IV* (ms.)

87 Cité par Torgal, *Ideologia política*, t. II, p. 170. Mello développe une allégorie militaire que nous avons déjà trouvée chez Barbosa Homem. Le livre de Clemente auquel il fait allusion est *El maquiavelismo degollado por la cristiana sabiduría de España y Austria*, Madrid, 1637.

Le même constat inquiétant est exprimé en 1652 dans la célébrissime satire *Arte de Furtar*[88]. Depuis deux siècles la question de l'identité de l'auteur ne cesse d'intriguer les savants ; il semble maintenant que les preuves soient suffisantes pour attribuer ce texte à l'aumônier du dauphin de Portugal, le jésuite Manuel da Costa (1601-1667)[89]. La politique prétendument chrétienne et les innombrables Arts de Gouverner, Miroirs de Princes et Horloges de Rois deviennent ici le objet d'un pastiche malicieux intitulé *Art de piller, miroir des escrocs, horloge des occasions propices, crochet passe-partout pour le royaume de Portugal*. Sous couleur de détailler les règles du brigandage, de classer les hiérarchies des cambrioleurs et les techniques de leur art – thèmes qui proviennent du roman picaresque –, cette satire brosse le portrait de toute une faune de politiques immoraux et de fonctionnaires rapaces que l'auteur voit à l'œuvre au Portugal. On devine l'allusion aux initiatives du père Vieira quand l'auteur nous présente l'Eglise et l'Inquisition comme les seules garanties de l'intégrité de l'Etat, et même celles-ci se trouvent en grand péril[90].

Mais ce sont la violence et l'exaction gouvernementales qui préoccupent le plus notre auteur. Son image de l'appareil prédateur de l'Etat aboutit ainsi à un nouveau couple d'adversaires : Machiavel, qui a déjà pour compagnons Tacite, Bodin et Calvin, est mis sur le même plan que Mahomet, le prophète du glaive.

A tous ceux qui parlent de la politique sans l'avoir jamais vue, l'auteur assure qu'il la connaît personnellement et qu'il est aussi au courant de sa généalogie. La voici : "l'année où Hérode

---

88 [Manuel da Costa,] *Arte de furtar, espelho de enganos, theatro de verdades, mostrador de horas minguadas, gazúa geral dos Reynos de Portugal*, éd. Roger Bismut, Lisbonne, 1991. La première édition imprimée de ce texte sortit à Lisbonne en 1744 sous forme d'une mystification littéraire : elle mentionne comme auteur le père António Vieira et elle se dit imprimée à Amsterdam, 1652.

89 Roger Bismut, "Sur l'auteur de l'*Arte de furtar*", *Bulletin des Etudes portugaises* 39/40 (1978/79), p. 19-24 ; "Sur un projet critique de *Arte de furtar*", *Critique littéraire*, 1988, p. 259-268, ainsi que l'importante Introduction à son édition.

90 Voir l'étude de Bernard Emery, "Littérature, morale et politique dans la *Arte de Furtar*", *ACCP* 14 (1979), p. 225-251.

fit massacrer les Innocents, le Diable eut un catarrhe si énorme qu'il vomit son venin ; il en naquit un monstre tout comme les souris naissent *ex materia putridi*, et les poètes l'appelèrent Mademoiselle la Raison d'Etat. Celle-ci fut présomptueuse au point de vouloir convoler, aussi son père la maria-t-il à un garçon grossier qui se nommait Monsieur l'Amour Propre, fils bâtard de Monsieur le Péché Originel. Ce couple eut une fille nommée Mademoiselle la Politique. Elle naquit avec une sagacité héréditaire et une modestie toute feinte ; elle grandit dans les cours des grands Princes, et les fit tous perdre la tête. Elle eut pour précepteurs Machiavel, Pélage, Calvin, Luther et d'autres docteurs de cette carrure, qui la rendirent si lascive qu'elle eut une immense progéniture, en effet, c'est d'elle que descendent toutes les sectes et hérésies qui dévastent de nos jours ce monde malheureux"[91]. On voit ici le refus pur et simple du concept même de la raison d'Etat, fût-elle politique ou chrétienne. Le salut redevient le but de l'homme et, par conséquent, de l'Etat. "Eux, – dit l'auteur des machiavéliens – ils ont voulu faire du ciel un oignon et du monde, un jardin de délices. Mais c'est en vérité un labyrinthe d'angoisses et un enfer de misères qu'ils vont trouver, eux et tout ce qui existe dans ce monde, car tout y est soumis à la corruption. Voilà le point où la Politique a totalement perdu le Nord. Ne traitant que du temporel, elle ignore [...] que Dieu nous a créés pour que nous le cherchions et pour que nous le servions en suivant une loi qui est complètement différente de celle que la Politique du monde nous enseigne".

Selon cet auteur, une politique catholique est une contradiction dans les termes. L'homme a le choix : ou bien il suit la Loi divine, ou bien il fait de la Politique.

5. La "politique chrétienne" au Brésil

Il ne faut pas se laisser abuser par la teneur de ces proclamations ultra-orthodoxes ; elles servaient souvent à des usages politiques très éloignés du providentialisme qu'elles semblent véhiculer. On en trouve une bonne illustration dans les mythologies messianiques du Cinquième Empire qui font ravage

91 Passage relevée par Albuquerque, *Maquiavel*, p. 87 ; Torgal, *Ideologia política*, t. II, p. 175.

au Portugal à cette époque[92]. Si le bonheur de l'Etat dépend exclusivement de la fidélité du peuple à sa vocation religieuse, comme l'écrit le jésuite João de Vasconcellos dans son recueil des prophéties nationales paru en 1643, la notion même de la raison d'Etat devient inutile. Et pourtant, là où cette vocation s'incarne dans un roi sacré, futur dominateur mondial et protecteur de l'Eglise, elle n'est souvent qu'une version plus subtile du droit divin[93]. Ce n'est pas seulement dans les bibliothèques des hommes politiques qu'on constate l'affinité entre le prophétisme – biblique ou astrologique – et l'idée machiavélienne de la prévisibilité rationelle des choses humaines ; Barbosa Homem consacre plusieurs chapitres de son livre à ce problème. Dans ce contexte, l'idée de la providence divine et celle du contrôle humain entretiennent un rapport paradoxal.

Le caractère tantôt irréalisable, tantôt inconséquent des ébauches de l'Etat chrétien risque de faire oublier que dans la vie politique de l'époque, elles pouvaient déployer une efficacité tout à fait redoutable. Pour terminer, nous voudrions évoquer à ce propos un cas concret du fonctionnement de la politique chrétienne "à la portugaise" : le schéma théologico-militaire par lequel le jésuite António Vieira vainquit la plus grande puissance maritime et commerciale de l'époque, les Provinces-Unies des Pays-Bas[94].

---

92 Il n'y a pas encore d'étude d'ensemble de cette littérature. Pour certains de ses aspects, voir Jo~ao Lúcio de Azevedo, *A evolução do sebastianismo*, Lisbonne, 1918 ; Raymond Cantel, *Prophétisme et messianisme dans l'oeuvre d'António Vieira*, Poitiers, 1960 ; António Machado Pires, *D. Sebastião e o sebastianismo. Estudo e antologia*, Lisbonne, 1971 ; Ronald Cueto Ruiz, "La tradición profética en la Monarquía Católica en los siglos 15, 16 e 17", *ACCP* 17 (1982), p. 411-444 ; T. Cohen, "Millenarian Themes in the Writings of António Vieira", *Luzo-Brazilian Review* 29 (1992), p. 23-46.

93 Martim de Albuquerque, "O valor político do sebastianismo", *Arquivos do Centro Cultural Português* 8 (1974), p. 265-294 ; Torgal, *Ideologia política*, t. I, p. 303-319 ; Yves-Marie Bercé, *Le Roi caché : sauveurs et imposteurs. Mythes politiques populaires dans l'Europe moderne,* Paris, 1990, p. 17-81.

94 Pour ce qui va suivre, voir Charles R. Boxer, "Padre António Vieira and the Institution of the Brazil Company in 1649", *Hispanic-American Historical Review* XXIX (1949), 474-497 ; Gustavo de Freitas, "A Companhia Geral do Comércio de Brasil", *Revista de História* 2 (São

Une idéologie à l'œuvre : L'antimachiavélisme au Portugal (1580-1656)

La révolte des colons portugais dans le Nord brésilien, occupé par la Compagnie des Indes, avait déclenché une guerre dans laquelle les Néerlandais reprenaient rapidement le dessus. Dès le printemps de 1647, ils commencèrent à envahir ce qui restait du Brésil portugais. Le père Vieira représentait que "personne ne doute plus de ce que nous sommes perdus, puisqu'il semble certainement impossible de tenir à la fois contre ces deux puissances tellement supérieures à nos forces". Le jésuite exprime une surprenante admiration pour ces calvinistes ; outre le fait qu'ils possèdent leur flotte, leur argent et leur nombreuse population, "les Hollandais ont leur diligence, leur esprit vif, leur rapacité, leur amour entre eux et leur amour du bien commun. Nous avons notre désunion, notre jalousie mutuelle, notre présomption, notre négligence et notre souci constant de l'intérêt particulier"[95].

Battre les Néerlandais par les armes était impossible, il fallait les attaquer à travers leur commerce. Vieira représente dans plusieurs mémoires l'absurde de la situation : le Portugal dépend complètement du commerce colonial, mais ce commerce est entre les mains des étrangers, alors que les négociants autochtones sont expulsés. En effet, partout dans le monde il y a des marchands portugais émigrés possesseurs d'un immense capital qui, dit Vieira, "ont entre leurs mains la plupart du commerce et des richesses du monde" ; et qui tous se consument de nostalgie pour leur patrie. Si seulement on les invitait à former une Compagnie commerciale, ils reviendraient, et du coup les Néerlandais seraient affaiblis, les guerres financées, les impôts réduits, le pays sauvé.

Un problème toutefois se pose : ces marchands riches sont des juifs fortement engagés du côté de l'adversaire et fiers de la grande communauté israélite qui s'était établie au Brésil néerlandais. Vieira avait compris que la guerre du Brésil était à gagner avant tout sur les places financières. Avec une remarquable lucidité, ce jésuite reconnaît les failles du capitalisme boursier qui avait enrichi les Pays-Bas. Le

---

Paulo, 1951), p. 307-328 ; I. S. Révah, "Les jésuites portugais contre l'Inquisition : La campagne pour la fondation de la Compagnie Générale du Commerce du Brésil", *Revista do Libro* III/IV (1956), 29-53 ; António José Saraiva, *Inquisição e cristãos-novos*, Porto, 1969, 5e éd. Lisbonne, 1985, p. 185-192 ; Torgal, *Ideologia política*, t. I, p. 394-409.

95 *Cartas*, éd. João Lúcio de Azevedo, 3 vol. Coïmbre 1925-1928, t. I, p. 325.

monde des affaires y était connu pour pratiquer le commerce avec l'ennemi dès que la conjoncture s'y prêtait ; et la nation marchande des juifs portugais ne devait pas faire exception. A condition que la guerre maintint les actions de la Compagnie à la baisse et les prix de sucre à la hausse, les Judéo-Portugais ne se feraient plus prier pour placer leurs capitaux dans une copie portugaise de la Compagnie, si celle-ci leur offrait un monopole sucrier, quand bien même elle financerait l'expulsion de leurs propres compatriotes et coreligionnaires du Brésil.

Vieira avoue que, du point de vue de la politique chrétienne, il pourrait sembler choquant de "mêler à l'argent catholique de l'argent un peu moins chrétien", mais ce recours est admis parmi les "nations les plus politiques de l'Europe" : on remarque que le terme "politique' a entretemps acquis une autre valeur sémantique! Voici donc le projet : "utiliser chrétiennement l'argent de Judas"[96].

L'unité religieuse ne serait pas en cause ; Vieira promet que ses financiers n'allaient pas offenser la foi *coram publico*. "Il faut savoir tolérer avec dissimulation", dit Vieira ; et de rappeller la parabole évangélique de la zizanie qu'il faut laisser pousser dans le champ pour qu'on puisse l'arracher au moment où cela ne fera plus de dommages aux racines du blé[97].

L'argumentation du jésuite s'oppose à la ferveur inquisitoriale de ses contemporains qui, hantés par l'hérésie camouflée, tiennent à ce que le Prince ait des yeux partout, comme le souhaite Barbosa Homem. Au moment de la Restauration, le militaire Luís Marinho de Azevedo donne aux Princes ce conseil : "il convient souvent de dissimuler les fautes qu'ils peuvent trouver chez leurs sujets. En effet il est plus facile de les trouver bons que de les rendre bons, suivant la politique enseignée par Tacite dont notre roi donne les meilleurs exemples"[98].

---

96 Sermão *de S. Roque* § VI, 54-57 ; voir l'édition critique de Rüdiger Hoffmann, *António Vieiras Rochuspredigt aus dem Restaurations-kriegsjahr 1642. Einführung, kritischer Text und Kommentar*, Münster, 1981.

97 Sermon cité par Torgal, *Ideologia política*, t. I, p. 308 note. Il est fait référence à Matthieu 13,24-30.

98 Albuquerque, *Maquiavel*, p. 101.

A Rouen, Enríquez Gómez parvient à élaborer une justification de la tolérance dans le plus pur esprit antimachiavélien. Dans sa *Política Angélica*, il s'en prend surtout à la pseudo-politique chrétienne d'un certain auteur espagnol que le lecteur identifie aisément avec le père Juan Márquez, l'auteur du *Gobernador cristiano* (1612). Cet adversaire de Machiavel ferait partie de la classe honnie des "politiques mondains" (*politicos mundanos*). A preuve : en justifiant la discrimination sociale entre deux lignages de chrétiens – les "vieux" et les "nouveaux" d'origine juive –, Márquez présuppose que les vertus de l'âme sont fonction de la matière, *ergo* il nie l'immortalité, *ergo* il est un athée. "Il ne faut pas croire aux divers Machiavels et autres qui, sous le prétexte d'une religion d'Etat, veulent mépriser les vertus et les mérites des sujets"[99].

Mais cet auteur va encore plus loin. Le Prince doit feindre d'ignorer les délits commis contre la foi s'ils ne perturbent pas l'ordre public. Ce n'est pas la liberté de conscience, mais la règle d'or de Tacite qu'Enríquez Gómez essaie de défendre : "Quand il y a soupçon d'infidélité, le Prince doit avoir la prudence de le dissimuler"[100].

Une fois admis l'argent non baptisé, il restait à le soustraire à l'institution qui, précisément, en vivait : l'Inquisition. Pour sauver la patrie, argumenta Vieira, il fallait interdire au Saint-Office les confiscations, avec toutes les conséquences que cette mesure risquait d'entraîner dans l'économie de l'Eglise. Or, le gouvernement de Lisbonne se rendit rapidement compte que la seule menace d'une telle mesure était suffisante pour rendre tout le grand clergé pro-espagnol. Pour Jean IV, toute autre solution sembla préférable, fût-ce la capitulation devant les Néerlandais, une cession du pays à la France ou un retour honorable dans le sein d'une confédération hispanique.

---

99 *Política angélica. Primera parte*, p. 122-123, 131-132.

100 Ibid., p. 80. Toujours appuyé sur des auteurs catholiques, l'auteur dispute contre les prérogatives accordées au Saint-Office dans un ouvrage semi-clandestin, découvert et édité par I. S. Révah, "Un pamphlet contre l'Inquisition d'Antonio Enríquez Gómez : la seconde partie de la *Politica Angélica* (Rouen 1647), *Revue des études juives* 121 (1962), p. 81-168. Habile plagiaire, Enríquez Gómez reprend sur son compte plusieurs argumentations de Bodin qu'il connaît à travers la réfutation du Père Márquez ; voir notamment *Gobernador cristiano*, éd. de Madrid, 1634, t. II, p. 67a, à comparer à l'édition de Révah, p. 164-165.

Ce n'est qu'à la fin de 1648, quand la défaite militaire semblait définitivement consommée que le roi se résolut à pactiser avec le diable. L'ambassadeur à la Haye dut alors engager une initiative simulée de réconciliation avec les Etats Généraux. L'Eglise portugaise fut tenue dans l'ignorance, un bref papal fut obtenu à Rome, la Compagnie Générale du Brésil fut fondée lors de négociations secrètes avec les juifs et les jésuites. Le 8 février, le roi convoqua les Inquisiteurs pour leur faire lire le décret qui suspendait leur droit de confisquer des biens commerciaux. Dès lors, les grandes maisons de commerce à Hambourg, à Amsterdam et à Rouen armèrent le Portugal. Au bout de quelques mois, soixante-dix-sept frégates construites sur les chantiers des protestants et payées avec l'argent des juifs mouillèrent sur le Tejo sous le drapeau de la Compagnie, orné de l'emblème de l'Immaculée Conception. Au bout de cinq ans, pendant lesquels le petit pays combattit les deux empires à la fois, les survivants protestants et juifs du Brésil néerlandais capitulèrent, les Espagnols se retirèrent, et ainsi le Portugal resta indépendant jusqu'à nos jours. Il est superflu de mentionner que dès la reconquête du Brésil, le gouvernement annula tous les contrats passés avec ses financiers et que l'Inquisition recommença à confisquer.

La stratégie de Vieira impliquait la transgression de tout le code de la raison d'Etat chrétienne : attenter à la foi publique, utiliser des simulations tant à l'intérieur qu'à l'extérieur de l'Etat, protéger les apostats, s'allier aux hérétiques, réprimer les droits historiques des groupes privilégiés, confisquer les revenus du clergé. L'action de ce père jésuite vient nous montrer que même dans une monarchie catholique, à peu près toutes les pratiques recommandées par le Florentin étaient utilisables dès qu'on savait les présenter comme des moyens humains tendant à un objectif religieux. La clef de la raison d'Etat chrétienne du père Vieira était de savoir récupérer une doctrine et baptiser l'argent. "Servir la foi avec les armes de l'incroyance : quelle politique chrétienne! La foi triomphe, et les impies payent les débours : quel christianisme politique!"[101]

Carsten Lorenz WILKE
UPR 75 - CNRS Paris

101 *Sermão de S. Roque* § VI, 56.

Politique et religion : l'anti-machiavélisme de Thomas Fitzherbert, jésuite anglais.

Notice bio-bibliographique

Thomas Fitzherbert (1552-1640) est issu d'une famille de juristes du comté de Stafford qui exercèrent diverses charges, et cité dans les biographies anglaises pour sa connaissance des questions politiques. Il entra dans la Compagnie en 1614 et fut pendant 22 ans, recteur du collège anglais de Rome (le "collège des martyrs" qui formait les jeunes jésuites envoyés en mission en Angleterre pour la conversion de l'Hérétique). Auteur de plusieurs écrits polémiques engagés dans la bataille opposant les protestants aux catholiques, il fut plusieurs fois exilé en France, en Espagne et à Rome, après son Traité de 1602 écrit en anglais : *Défense de la cause catholique*.

Son ouvrage principal : *The first(and the second) Part of a Treatise concerning policy and religion...* "avec la réfutation de divers principes de Machiavel, et des arguments des athées contre la providence de Dieu", 1ère édition : 1605, Ière Partie ; 2 è édition : 1615, Ière et IInde Parties. L'ensemble (dont un fac-simile anglais parut en 1974) compte environ 1000 pages : I, 37 chapitres, 373 p. ; II, 38 chapitres, 697 p.

La Première Partie critique la notion de "politique", c'est-à-dire de *politique humaine,* sans considération de la providence divine ; d'où suit que les 4 derniers chapitres (34 à 37) sont expressément une réfutation de Machiavel et des Politiques ses sectateurs, à travers les notions de raison d'état et de justice divine. Suit un Index détaillé des matières.

La Seconde Partie construit la doctrine de la Politique chrétienne ou *Politique de Dieu*, c'est-à-dire établit la fonction de la religion catholique et romaine dans la constitution et le gouvernement des républiques. Suit un tableau des questions traitées suivant 7 rubriques (*Religion ; Politique et religion ensemble ; Politique seule ; Moralité, philosophie ; Histoire ; Polémiques religieuses ; Perfection chrétienne*) ; à quoi s'ajoute un Index rerum.

L'Anti-Machiavel proprement dit date de 1610 et s'intitule : *An sit utilitas in scelere,vel de infelicitate principis machiavellani, contra Machiavellum et Politicos ejus sectatores* (16 chapitres,227 p.) ; tous les thèmes de l'anti-machiavélisme sont en place – vertus du prince, raison d'état,justice de Dieu, origine du pouvoir, relation politique, souverain bien.

Sur l'origine de cet écrit, l'auteur s'explique, en précisant sa liaison au traité anglais : dans les années 1605 et suivantes, considérant les malheurs du temps, il s'imposait d'écrire contre les ennemis de la religion, qui sont les hérétiques et les machiavélistes ; ayant obtenu de Rome la permission de lire Machiavel, Fitzherbert commence en latin un ouvrage sur la politique et la religion ; mais "les malheurs de sa chère patrie l'Angleterre" l'incitent à rédiger son traité en anglais, afin d'être directement utile à ses compatriotes. La moitié du Traité paraît donc en 1605, et en 1610 la seconde moitié est quasi achevée.

Or les premières réflexions latines laissaient pendante une question, rencontrée au cours de son travail, question à la fois de politique et d'éthique : celle de l'utilité de la Tyrannie et du crime en général. Question annexe, laissée de côté au profit de la construction de sa doctrine politique. Mais, poussé par des amis qui, en 1610, trouvaient ladite question d'actualité, il y revient, l'achève, et décide de la publier en latin, comme elle était à l'origine.

D'où un ouvrage exclusivement polémique, centré sur la question du crime : à qui profite-t-il ? (réponse : à personne, le crime est toujours nuisible). Contrairement à l'usage, Fitzherbert ne renvoie pas à Gentillet, mais à un auteur qui selon lui a déjà parfaitement réfuté Machiavel : Thomas Bozio, prêtre de l'Oratoire, mort à Rome en 1610, auteur de deux réfutations : *De imperio virtutis* (1593) et *De robore bellico* (1601).

Tout en soulignant l'effort de démonstration et de cohérence de cet écrit, il faut toutefois reconnaître qu'il n'échappe pas aux défauts et limites du genre anti-machiavéliste, à un moindre degré il est vrai : l'invective, parfois l'injure, et la surcharge de références. Plus intéressant est le rapport conceptuel à établir avec la théorie politique construite au Traité anglais – mais il n'est pas toujours possible d'établir des correspondances

ponctuelles et suivies entre la polémique et la théorie, et l'avantage va immanquablement à celle-ci.

Les malheurs de notre temps.

Le préambule de l'Anti-Machiavel latin commence ainsi :

> *Puisque tout le malheur de ces temps déplorables vient, comme d'une double source, de deux sortes d'hommes, à savoir les Hérétiques et les Machiavellistes (qu'on appelle désormais couramment les Politiques), les premiers errant en matière de religion seulement, mais les seconds en matière de religion et de politique à la fois...*

Fitzherbert souligne la nouveauté de son propos : il convient de réfuter ensemble les hérétiques et les Politiques, ce qui jusque-là n'avait pas été fait, car on a toujours écrit contre les uns ou les autres séparément, alors qu'ils sont un seul et même ennemi commun de l'Eglise.

Or cette tâche est urgente, "étant donné l'état où se trouvait là-bas ma patrie" : en 1610, Fitzherbert se trouve à Rome, Jacques Ier règne en Angleterre ; quelle est la situation du catholicisme face à l'absolutisme royal et au conformisme anglican ?

La situation particulière de l'Angleterre, depuis la rupture avec Rome, oblige à retourner contre les Réformés l'appellation de "machiavellistes" (appliquée, en France, depuis la Saint Barthélémy, aux catholiques), et de les confondre (aux deux sens du terme) avec ceux qu'on appellera ici aussi les "Politiques". En Angleterre, pour un jésuite, "machiavelliste", "anglican", "Politique", c' est tout un ; les malheurs du temps ont pour cause Henry VIII et le schisme ; à considérer cette équation, il semble clair que l'anti-machiavélisme est une étiquette polémique ou une stratégie plutôt qu'un concept ou une théorie politique ; il semble évident aussi qu'il faut diversifier l'anti-machiavélisme jésuite, en confrontant une situation où le catholicisme est triomphant, comme en Espagne, et assez fort pour justifier une raison d'état catholique, qui sert de caution à une politique effective, et efficace, à une situation toute différente, où le catholicisme est vaincu par l'Etat anglican, où par conséquent l'anti-

machiavélisme reste une critique, ou, éventuellement, un programme théorique et politique, loin de devenir une justification du pouvoir établi. On verra que la "raison d'état" au sens de Fitzherbert, n'a pas exactement la même fonction que chez Rivadeneira[1], parce qu'elle reste un élément de la théorie politique, sans s'inscrire dans la pratique du pouvoir. Du coup, elle gagne en conceptualisation, au sein d'une doctrine qui cherche à concevoir le lien de la politique et de la religion.

A la fin du règne d'Elisabeth, en 1603, le catholicisme est vaincu en Angleterre, en grande partie sous la pression des réformés non conformistes, puritains, qui jugent trop modéré le compromis élisabéthain, et demandent l'effacement de toute trace de religion romaine dans l'Eglise anglicane. Agitant le fantôme du danger papiste, les puritains gagnent de l'influence dans l'Eglise comme au Parlement ; ce qui aboutit à un renforcement du conformisme, et surtout du pouvoir temporel : non seulement l'obéissance de l'Eglise à l'Etat, mais aussi des sujets – un décret de la reine impose aux prédicateurs anglicans de prêcher l'obéissance absolue au pouvoir royal. L'Etat pouvoir absolu face à l'Eglise et aux sujets : voilà de quoi nourrir l'accusation de machiavélisme, appliqué à l'état et aux réformés à tendance extrémiste – telle est la collusion que dénonce Fitzherbert entre les Politiques et les Hérétiques.[2]

Jacques Ier, théoricien du droit divin des rois, en controverse suivie avec le Cardinal Bellarmin, s.j. (qui défend, contre le roi, les droits du peuple et du pape), serait plutôt porté à la tolérance sous la condition expresse que le pape ne menace ni son Etat ni son Eglise ; mais tant que le pape prétendra à une juridiction sur les couronnes, et ne condamnera pas formellement le régicide, le roi ne peut admettre la présence d'un clergé romain. Or la conjoncture n'est pas à la tolérance, puisque Westminster ni Rome ne sont prêtes à un compromis ; d'autre part, le roi est en conflit avec le Parlement (les Communes, et les

---

1 Voyez ci-dessus la communication d'Henry Méchoulan. Il faudrait consulter ici la *Relation du schisme d'Angleterre* de Rivadeneira.

2 Mais les puritains à leur tour accusent la reine de machiavélisme, en raison de la suprématie de l'état sur l'église... L'ouvrage de R. Hooker, qui soutient l'alliance de l'anglicanisme et de la royauté, *The Laws of the ecclesisatical Policy,* parut en 1594.

juristes comme Coke et Fleming, s'opposent à la Couronne et à l'église établie). L'*Act* de 1604 identifie la profession de la religion romaine à une trahison contre l'Etat, et impose des pénalités sévères contre les jésuites et séminaristes demeurés dans le pays passé un délai de 3 mois, et qui chercheraient à convertir les protestants ; et contre les sujets qui donneraient asile aux prêtres, entendraient la messe, et manqueraient d'assiduité aux services anglicans. Réaction : en 1605 les catholiques se décident au régicide – c'est la Conspiration des poudres ; Guy Fawkes est pendu, ainsi que le P. Garnet, s.j., pour n'avoir pas révélé le complot, dont il fut averti en confession. En réponse à la conspiration des poudres, Jacques Ier impose en 1606 la *Formule de serment* : reconnaître le monarque comme légal et légitime ; répudier les prétentions du pape à déposer les princes hérétiques ; soutenir le roi contre toute rébellion ; désavouer la doctrine selon laquelle les princes excommuniés par Rome peuvent être privés de leur couronne, et leurs sujets déliés de l'obéissance. Tout catholique refusant de prêter serment est déclaré ennemi de l'Etat, emprisonné, et verra ses biens confisqués (en 1622, 400 prêtres et 4000 laïcs sont incarcérés ; les catholiques irlandais s'exilent à Rome).

C'est dans ces années-là que les écrivains d'Eglise affirment le droit divin des rois : en conflit avec les Communes, les défenseurs des immunités cléricales ne peuvent triompher qu'avec l'appui du pouvoir royal. [3] En 1610, Jacques Ier déclare que les rois sont à juste titre qualifiés de dieux, que la monarchie est "chose suprême sur la terre", que les rois ne sont pas seulement lieutenants de Dieu, mais dieux eux-mêmes.

1610 : l'année de l'assassinat d'Henri IV ; l'année où l'on brûle à Paris le *De Rege* de Mariana, s.j. ; l'année où Fitzherbert se décide à reprendre et publier le traité latin qu'il avait laissé de côté sur le rapport du crime au pouvoir absolu...

L'importance de l'Angleterre dans la polémique anti-machiavellienne n'est plus à prouver[4] ; c'est le cardinal Reginald

---

3 Voyez Cahen et Braure, *L'Evolution politique de l'Angleterre moderne (1485-1660)*, 1960.

4 Voyez l'article de L. Borot, "La raison d'Etat chez James Harrington", et ses références, *Raison et déraison d'Etat*, PUF.1994 ; et ci-dessous, note 6. L'abandon de la religion catholique fut l'occasion, pour le Cardinal R.

Pole qui a obtenu la mise à l'index du *Prince* en 1559 (un an après sa mort). Légat du Pape, président au Concile de Trente, il s'oppose en Angleterre à Thomas Cromwell, ministre de Henry VIII, admirateur de Machiavel ; au lendemain de l'exécution de Thomas More et du cardinal Fisher, évêque de Rochester et chancelier de l'Université de Cambridge, il écrivait : "*L'Angleterre est-elle la Turquie, pour être ainsi gouvernée par l'épée ?* - l'accusation de tyrannie à l'ottomane s'adresse à Henry VIII, avant Louis XIV, avec le thème du "mahométisme" de Machiavel, venu d'Espagne, passé en Angleterre, présent chez Gentillet et repris en Allemagne par H. Conring.

L'anti-machiavélisme soutenu par les catholiques et les jésuites anglais est-il un machiavélisme anglais ou jésuite ? anglais, contre la montée de l'absolutisme, avec Henry VIII puis Jacques Ier, donc un anti-machiavélisme politique ; dans la lutte pour le catholicisme en Europe, et dans le mouvement de la Contre-Réforme, un anti-machiavélisme religieux. Fitzherbert cherche précisément à construire le lien nécessaire entre les deux points de vue : hérétiques et machiavéliques, c'est tout un (du côté de la polémique), parce que, on le verra, religion et politique, c'est tout un (du côté de la théorie).

Sans doute cela vient-il de la nécessité stratégique en ce moment de l'histoire, puisque la montée de l'absolutisme correspond à la rupture avec la papauté, soutenue par les Réformés. Mais il se trouve justement que l'esprit de la Réforme porte au respect du pouvoir temporel et absolu – la liberté de conscience revendiquée en matière de religion ne va pas au politique.[5]

Pole, d'une double polémique assimilant la politique des réformés au machiavélisme : *Pro Unitate Ecclesiae ad Henricum VIII*, 1539.

5 Voyez Charles Labitte, *Les Prédicateurs de la Ligue,* 1841 ; et G.de Lagarde, *l'Esprit politique de la réforme.* Il est vrai que les accusations et les arguments s'échangent volontiers d'un camp à l'autre, en particulier sur la question du régicide : comme dira Bayle, "les affaires ont pirouetté.."

Politique et religion : l'anti-machiavélisme de Thomas Fitzherbert, jésuite anglais

La réception de Machiavel et les débuts de la polémique en Angleterre

La connaissance des ouvrages de Machiavel fit l'objet d'une polémique entre les commentateurs anglais et italiens[6] ; c'est un lieu commun de dire qu'il fut connu hors d'Italie par l'intermédiaire d'Innocent Gentillet : Meyer soutient, dans son étude du drame élisabéthain[7] que les textes principaux n'ayant été traduits qu'en 1636 (1640 pour *Le Prince*), les Anglais n'ont connu Machiavel que par la traduction de Gentillet (1602) – probablement disponible en manuscrit dès 1577. Les Italiens en revanche[8], dans l'entre-deux guerres, montrent que Machiavel fut d'abord connu en Ecosse, avant Gentillet : on trouve des traductions manuscrites du *Prince* dans les bibliothèques privées, qui circulaient sous le manteau, avec même quelques éditions-pirates ; et Bacon a lu Machiavel, auquel il emprunte des enseignements politiques, tout en s'opposant à l'athéisme. J. W. Horrocks confirme la thèse italienne[9] : dans les années 1550, Machiavel est bien connu dans les milieux cultivés, particulièrement en Ecosse, en raison des relations privilégiées entretenues avec la France (Jacques V ayant épousé Marie de Guise).

En Ecosse, "machiavellian" ou "machiavellist" devient très tôt un adjectif diffamatoire, et le nom même de Machiavel un nom commun, usité dans la lutte qui oppose les partisans d'Elisabeth contre Marie Stuart, qui veulent "changer le gouvernement très-chrétien en état machiavellien" ; un pamphlet anonyme de 1572 donne une définition claire de l'état machiavellien :

---

6 Voyez Emile Gasquet, *Le courant machiavélien dans la pensée et la littérature anglaise du XVIè siècle,*Paris,Didier,1974 (Thèse soutenue en 1971, excellente source bibliographique) cf. Félix Raab, *The English face of Machiavelli*, 1964.

7 *Machiavelli and the elisabethan drama,* Weimar,1897 (précieuse anthologie)

8 Voyez Orsini, *Bacone e Machiavelli,* 1936.

9 *Machiavel in Tudor political opinion and discussion*, 1908 (thèse soutenue à Londres).

> *L'état machiavellien est celui qui place la religion derrière, en seconde et dernière place ; où la politique civile est placée avant elle,et n'est limitée par aucune règle de religion, mais où la religion est organisée pour servir le temps et la politique.*

A la critique du renversement du rapport traditionnel de l'état à la religion, s'ajoutent des considérations morales : ni l'espérance ni la crainte ne retiennent du vice, seules comptent la vaine gloire, ou la peur des châtiments séculiers ; en dehors de cela, chacun peut tout librement.

Un autre pamphlet, faussement attribué à Buchanan, *Treatise and Treasons, against Queen Elisabeth and the crown of England*, fut traduit en français la même année, sous le nom de François de Belleforest, et sous le titre : *L'innocence de la très-illustre, très chaste et débonnaire Princesse Madame Marie Reine d'Ecosse*[10] – en vue d'innocenter celle que les élisabéthains nommaient "Marie la sanglante" des crimes perpétrés au nom du catholicisme. Texte remarquable en ce qu'il montre avec rigueur le heurt de deux conceptions de la politique, et même, du politique, l'une, traditionnelle, fondée sur la loi divine, l'autre, nouvelle, laïcisant l'Etat.

Il serait toutefois inexact de voir dans les écrits de R. Pole l'origine de l'anti-machiavélisme anglais, puisqu'ils ne furent pas connus à ce moment en Angleterre, mais en revanche à Rome (d'où il est probable que les jésuites du collège anglais les ont suivis et répandus). La critique de Pole s'attache essentiellement aux chapitres 17, 18, 19 du *Prince*, portant sur l'athéisme et l'immoralité, et, en matière de politique, contre la suprématie de l'Etat sur l'Eglise – Henry VIII est l'Antéchrist, conseillé par son diabolique ministre Cromwell.

C'est sous le règne d'Elisabeth (l'*Acte de Suprématie* date de 1559) que l'anti-machiavélisme se développe et devient la balle qu'on se renvoie d'un camp à l'autre : l'essentiel de la critique puritaine s'attaque à la laïcisation de l'état, à la subordination du religieux au politique, à la tolérance jugée excessive envers les catholiques, à la doctrine de la raison d'état, inacceptable pour le moralisme puritain. Les suppôts de Machiavel sont : Elisabeth,

10 Bibliothèque Nationale, Nm.136.

les Anglicans, mais aussi les catholiques et surtout les jésuites. L'essentiel de la critique catholique porte à peu près sur les mêmes points : l'athéisme et l'impiété, la dissociation de la morale et de la politique au nom de la raison d'état ; les outrages envers la papauté ; la fausse interprétation de la Bible et l'usage abusif de l'Ecriture. Les suppôts de Machiavel sont : Elisabeth, les anglicans, tous les hérétiques (au sens large : ainsi Thomas Harding contre John Jewel évêque de Salisbury invoque Machiavel contre la papauté ; ainsi Robert Parsons, s.j., contre Robert Dudley comte de Leicester, critique les méthodes machiavelliennes de ceux qui sont au pouvoir).

Dans cette configuration, le combat jésuite est double, offensif et défensif : il se trouve qu'à partir de 1598, le collège de la mission catholique anglaise est supervisé par les jésuites, qui désormais mènent la lutte en Angleterre ; d'où suit dans les années 1600 une campagne anti-jésuite partie du clergé anglican séculier, alors en fort mauvais état, qui accuse la Compagnie d'être une école de machiavélisme : William Watson, prêtre anglican, prend à partie le P. Robert Parsons, "politicien intrigant et sans scrupule" ; les protestants non conformistes profitent de la querelle pour surenchérir, et dans les années 1602-1603 les libelles pullulent ; auxquels Parsons répond dans une trentaine d'écrits polémiques, pour replacer le débat sur le plan religieux, et non politique, comme le veulent les détracteurs de la Compagnie. La polémique en effet accusait les jésuites d'être des politiques, ou de faire de la politique : sous couvert de la religion, leur dessein est en réalité de remplacer Elisabeth par un prétendant espagnol. Ils sont donc encore plus machiavéliques que Machiavel, puisqu'ils se servent de la religion pour la politique sans l'avouer.

On en trouve un écho dans la mise en garde qu'adresse Thomas Wright,ancien jésuite, au P. Garnet à Rome, de bien cibler les réponses, et de bien définir le sens de l'anti-machiavélisme jésuite : notre vocation est la religion, non pas l'anéantissement des princes ; il faut s'opposer aux mauvaises interprétations ; et réfuter Machiavel parce que son seul but est d'élever l'Etat au-dessus de l'Eglise – ce que fait l'état anglican.

D'où, sous la plume de Fitzherbert, *Machiavel et les Politiques ses sectateurs* : qui sont ici les *Politiques* ? On en trouve une

définition chez un observateur exilé, Thomas Stapleton, controversiste papiste, qui soutient à Douai en 1589 une thèse publiée à Munich en 1608 : *Oratio academica, an Politici horum temporum in numero Christianorum sunt habendi.* Les malheurs de notre temps viennent des *Politici* : c'est-à-dire ceux qui subordonnent la religion à leurs intérêts, publics ou privés, et sont donc indignes du nom de chrétiens ; ils professent d'être chrétiens et catholiques, et ne sont ni l'un ni l'autre, car ils font de la religion une affaire secondaire. Or cela, ils l'ont appris chez Machiavel.

La question de savoir qui sont, ou plutôt ce que sont les Politiques a été posée aussi par les puritains, qui accusent le Parlement anglican de machiavéliser, puisqu'il fait passer la politique avant la religion. Après le renvoi de Thomas Cartwright, puritain enseignant la théologie à Cambridge et critiquant l'Eglise établie, deux ministres puritains (John Field et Thomas Wilcox) adressent une *admonition* au Parlement, en 1572, accusant les Parlementaires d'être les machiavels de l'Angleterre, des "Politics machiavellians". John Witgift, archevêque de Cantorbery, répond (*Answer to a certain libel*) en posant la question : "it would be known whom they mean by these politic machiavels" ; à quoi Cartwright (qui entre-temps est allé rendre visite à Théodore de Bèze) répond dans une *Reply* et déclare oiseuse la question "qui sont les machiavels politiques"...

Bien entendu les anglicans retournent l'accusation de machiavélisme contre les puritains, pour ce que ceux-ci, critiquant l'Eglise établie, donnent des armes aux catholiques, qui veulent renverser la reine, et que l'innovation, en matière de religion, mène immanquablement à l'athéisme.

Au XVIIè siècle, la polémique anti-machiavellienne se poursuit, avec moins de pamphlets toutefois (mais "machiavel " ou "machiavellique" sont encore des injures) : plutôt des traités dans le genre moral ou des essais de réfutation[11]. Parmi ceux qui traitent des rapports conflictuels du religieux au politique[12], les

---

11 Par exemple : Barnaby Rich,*The fruit of a long experience*,1604 ; *Opinion deified*, 1613.

12 Christopher Lever, *Heaven and Earth, Religion and Policy*, 1608 ; Daniel Tuvil, *The dove and the serpent*, 1614.

écrits de Thomas Fitzherbert sont reconnus comme les plus importants.[13]

Politique et religion

L'anti-machiavélisme de Fitzherbert se résume en une double thèse : seule la religion catholique et romaine peut fonder la bonne politique ; la vraie raison d'état (reason of state),c'est la raison de religion (reason of religion). Sa critique de Machiavel porte essentiellement sur deux points : la doctrine de l'efficacité du crime (thème de l'opuscule latin) et de la raison d'état (propos du traité anglais), mesurées à l'aune de la nature, de la philosophie et de l'Ecriture.

Le concept de nature construit une anthropologie qui situe l'humain dans l'ordre des choses naturelles : d'où suit une certaine définition de l'ordre politique.

La philosophie renvoie, pour l'y opposer, la doctrine de Machiavel à une tradition philosophique constituée par le stoïcisme, le platonisme, Aristote, S. Augustin et les Pères de l'Eglise.

L'Ecriture connecte directement l'ordre humain et politique à la Providence.

La réitération de la méthode invite à l'hypothèse suivante : il y va de la notion d'ordre ; le propos de Fitzherbert est de replacer le politique (comme toutes choses) au sein d'un ordre qui en dernière instance est providentiel, et qui se laisse lire dans le monde physique et dans l'ordre culturel. La politique est une espèce de la sagesse, le corps politique une espèce de corps, l'ordre politique une espèce de l'ordre naturel, l'ordre collectif une espèce de l'ordre universel, l'ordre humain une espèce de l'ordre divin. C'est ainsi que s'interprète, ou se justifie, la répétition des références à la tradition philosophique et biblique : la pensée du politique appartient aussi à la tradition et s'est constituée au sein d'une configuration de concepts – deux choses avec lesquelles Machiavel rompt, comme il a rompu avec la nature (thème de la

13 Voyez Horrocks, *op.cit.*, pp.226-235. Robert Bireley, dans son ouvrage sur l'anti-machiavélisme, *The Counter Reformation Prince*, le cite comme tel, sans toutefois lui consacrer une étude particulière.

monstruosité machiavellienne), et avec la religion (l'athéisme nie la Providence en tous domaines : physique, anthropologique, moral, religieux).

C'est sous cette condition d'ordre, ou de mise en ordre, que Fitzherbert peut soutenir la proposition : la véritable raison d'état, c'est la religion.

La polémique porte contre la thèse machiavellienne de l'autonomie du politique : contre l'idée qu'il existe un ordre du politique pur, qui ait ses propres exigences, ses propres lois, ses propres concepts. Lorsque l'auteur déclare que le grand péché de Machiavel est la présomption, celle-ci s'entend anthropologiquement plus que moralement : Machiavel présume de l'humain (qui présume aussi de lui-même), imaginant que l'homme est assez fort pour créer un ordre qui soit sa propre fin et sa propre justification, et dont il soit le maître. A quoi s'oppose le thème de la dépendance, c'est-à-dire aussi de la connexion à toutes choses, et, bien plus, de l'ingérence de multiples choses dans l'ordre du politique. A une raison qui pense qu'on fait du politique avec du politique, de façon auto-normée, Fitzherbert oppose une rationalité qui prend en compte l'autre dimension de l'humain, sa destination : la question du salut (laquelle englobe la nature, le bonheur, la morale et la vérité : rien n'est séparable).

C'est pourquoi s'est posée la question, dès le XVIIè siècle,du site et de la pertinence des réfutations de Machiavel : qu'est-ce qu'une bonne critique ? c'est-à-dire : sur quel plan doit-elle se situer ? Louis Machon, dans son *Apologie pour Machiavel*[14] (texte étrange par ses ambiguïtés) part du principe qu'il est impossible de justifier Machiavel au nom de la vérité, de la morale ou de la foi : parce que ce point de vue est erroné, puisque Machiavel ne place pas sa réflexion sur ce plan, et qu'il déconnecte la politique de toute autre valeur, comme de l'idée d'un devoir-être, pour identifier l'être du politique et le fait. La méthode de Machon s'oppose exactement à celle de Fitzherbert : il justifie Machiavel par Machiavel, ce qui le mène à une surenchère des thèses machiavéliennes – d'où cet effet, que du point de vue du contenu, l'*Apologie* donne la même image que les réfutations.

---

14 Inédite, cf. Bibl. Nationale, Ms. Fr. 19046-19047 ; et thèse de P. Angelesco, Sorbonne 1952 (W 1952(63), 4°).

Politique et religion : l'anti-machiavélisme de Thomas Fitzherbert, jésuite anglais

Par le biais du politique, l'opposition machiavélisme/anti-machiavélisme révèle l'opposition radicale de deux conceptions du monde, le traditionnel système théologico-métaphysique résistant à l'irruption d'un nouveau modèle fondé sur l'immanence et la contingence des fins individuelles. Dans cette opposition, la politique n'est peut-être pas l'essentiel : preuve en est que le prince chrétien peut faire à peu près tout ce que fait le prince machiavellien, pourvu qu'il ait Dieu avec lui ; et c'est bien le sens de l'accusation de simulation que portent les Jésuites contre Machiavel : sous couvert de la politique, son vrai but n'est que de renverser la religion[15] ; il est tellement inimaginable et absurde de vouloir poser l'autonomie du politique que Machiavel n'a pas pu avoir véritablement cette intention : son propos est donc caché. Mais il se lit clairement dans le renversement du rapport de la religion à l'état : si Machiavel veut faire de la religion (quelle qu'elle soit) la servante de l'état, c'est qu'il refuse que la religion ait un rapport privilégié à la destination de l'homme, à la connaissance et à la vérité, à l'interprétation du monde.

L'anti-machiavélisme de Fitzherbert est donc la défense de la religion contre l'athéisme par le biais de la politique : cela revient à construire la "politique chrétienne".

L'*athéisme* devient un concept qui déborde la sphère religieuse pour s'appliquer à la nature, à la morale, à la métaphysique, et à la politique. Lorsque Lucien Febvre analyse l'incroyance au XVIè siècle, il souligne que l'appellation d'"athée" prend une valeur émotionnelle et désigne simplement ceux qui pensent différemment et par conséquent font scandale ; et que le mot recouvre beaucoup de choses qui vont "moins loin", dit-il, que l'incroyance. Moins loin ? peut-être plus loin, au contraire : puisque l'athéisme touche à tous les domaines qui constituaient l'unité culturelle de l'occident chrétien. Il ressort des analyses de Fitzherbert que Machiavel peut être dit athée autant par rapport à Platon ou aux Stoïciens qu'aux Pères de l'Eglise – ce qui explique que les références soient mises sur le même plan, qu'elles appartiennent à l'Antiquité ou à la tradition judéo-

15 Ainsi Rivadeneira, *Le Prince chrétien* (1595), II, ch.2, éd.Fayard, *Corpus des Œuvres de Philosophie en langue française* (1996).

chrétienne, comme si elles avaient même force démonstrative, lors même que le propos est incontestablement la défense du christianisme romain.

De cet athéisme généralisé les Politiques sont les véritables promoteurs, ce en quoi ils sont beaucoup plus dangereux, même en Angleterre, que les Réformés : ceux-ci nient la religion sur des points de doctrine, ceux-là par principe et dans sa définition même ; ceux-ci donc respectent la valeur de la religion, puisqu'ils polémiquent à l'intérieur du champ de la vérité et de l'erreur ; ceux-là en revanche dénient toute valeur de vérité à la religion, puisque, admettant toutes les religions (pourvu qu'elles servent l'Etat), ils n'en ont en vérité aucune, et ignorent donc ce qu'est la religion, ce qu'est son véritable rapport à la politique, et par suite ce qu'est la politique. [16]

Que font les Politiques ? Ils ont détourné et perverti le terme même de *Policy*. *Policy* devrait désigner cette partie de l'humaine sagesse ou prudence qui concerne l'Etat ; or la doctrine des Politiques fait qu'on est contraint de donner une valeur péjorative au mot, car ils ont imaginé une *Policy* qui va contre la raison, contre la conscience, et contre la religion. Ils ont inversé toutes les valeurs, plaçant l'inférieur au-dessus du supérieur, c'est-à-dire, le corporel au-dessus du spirituel, le temporel au-dessus de l'éternel, l'humain au-dessus du divin. Bref : ils préfèrent en tout la raison d'état à la raison de religion, faute d'avoir bien considéré le rôle de la religion dans la conservation des républiques, sa nature, sa dignité, ses effets réels.

Réfutation de la politique machiavellienne, ou définition de la politique chrétienne

Trois concepts concepts soutiennent la vraie doctrine politique face à la politique athée, et construisent la vraie raison d'état comme "raison de religion".

Le concept de nature.

La notion de nature s'articule à celles d'organisation et de souverain bien (ou bien réel), et offre un modèle pour

16 Préface du *Treatise* : *Who are Politics ?*

l'organisation politique, ainsi qu'une définition de l'utilité connectée à la vertu.[17]

La nature est d'abord l'organisation : du *vivere secundum naturam* stoïcien, Fitzherbert tire un *vivere secundum legem divinam* ; vivre contre la nature c'est vivre contre Dieu ; car il est clair que les définitions de la philosophie antique rejoignent celles de la chrétienne ; cela permet de répondre à ceux (Machiavel et les Politiques) qui prétendent que seule la nature est cause de l'ordre, sans qu'on ait besoin de chercher un Auteur des choses. La nature est soit quelque chose douée de raison, qui comprend sa propre finalité, et meut les créatures selon leur nature et leur genre : en ce sens la nature est *natura naturans*, elle est Dieu même, c'est-à-dire la raison divine, comme le dit Sénèque ; soit une chose qui n'a ni jugement ni compréhension de soi-même et qui opère dans les choses sensibles en les mouvant vers leur fin : il s'ensuit que ce pouvoir d'agir découle d'une essence supérieure, de son infinie sagesse et de sa puissance – comme l'a dit Aristote en posant un premier Moteur.

Dans les deux cas, une raison divine gouverne la nature, en laquelle sont inscrites les règles de conservation et de multiplication des êtres, son but étant la conservation du tout. La nature donne donc le modèle de l'organisation, dépendance des parties au tout en vue de l'utilité. Le corps vivant fonctionne invariablement comme modèle du corps politique : les organes sont dépendants les uns des autres, la tête ne peut exister sans eux ni eux sans elle, mais la tête est faite pour le corps entier, et non l'inverse. Donc si le prince est une partie de la république (ce que Machiavel accorde : la partie supérieure), ils sont en parfaite harmonie – ce qui nuit à l'une nuit à l'autre, ce qui profite à l'un profite à l'autre, il n'y a aucune dissociation d'intérêts possible entre le prince et les sujets. Intervient ici le thème de la monstruosité : Machiavel engendre des monstres parce qu'il inverse le rapport de la partie au tout : la politique selon lui devient le domaine où toutes les valeurs se renversent, le seul domaine qui ne soit pas naturel mais en rupture avec toutes les lois de la nature ; toute valeur affectée du signe positif dans l'une

17 *An sit utilitas in scelere...,* ch.I à VII ; Préface du *Treatise* (Ist. P.,§11) et ch. VI et XXXVI,§ 12 à 15.

prend le signe négatif dans l'autre (ce qui dans la nature est sagesse devient adresse ou ruse ; prudence, fourberie ; utilité, crime ; religion, hypocrisie ; puissance, tyrannie ; sécurité, cruauté ; bonheur, misère) – *totum naturae ordinem invertit.*

La nature est l'instrument de la Providence : l'organisation témoigne d'une finalité de l'ordre naturel, notion qui s'oppose à celles de destin, hasard, fortune, sort : la providence divine s'exerce en tous lieux, en tous temps et à tous niveaux ; rien n'échappe à l'interprétation providentialiste.[18]

L'anti-Machiavel latin, autour du thème de la vengeance divine, définit la création tout entière comme l'instrument des volontés de Dieu, et toutes les créatures, animales ou humaines, comme ministres de ses volontés – ce qui permet de récupérer la question du mal : Dieu tolère le mal soit pour punir les méchants, soit pour produire ailleurs ou à terme un plus grand bien.

La lecture providentialiste de l'histoire naturelle et humaine rend raison de tout ce qui apparaît incompréhensible à la raison humaine, et c'est là que le concept d'athéisme prend tout son sens en désignant précisément les Politiques : ceux qui gardent les apparences de la piété et de la religion, croyant en Dieu et pratiquant la religion, mais qui en vérité nient l'action de la Providence, et refusent de la voir dans les événements ; ils inventent une rationalité immanente qui n'a rien à voir avec la raison des choses ; ce en quoi ils rejoignent les païens ; et sont justement nommés *insipientes*, car ils semblent même privés de la lumière naturelle.

Le concept de nature humaine

De la nature humaine, Fitzherbert donne une conception proprement chrétienne : qui va de l'abaissement de l'homme à son élévation, les deux pôles indispensables pour comprendre l'homme – la christologie sera au centre de la politique chrétienne.

Commençons par l'abaisser…

L'anthropologie de Fitzherbert serait aussi pessimiste que celle de Machiavel, si elle n'était de part en part chrétienne. Le traité anglais offre un véritable réquisitoire contre la nature

18 *Treatise,* Ist. P., ch. XI, XII, XXIII à XXVII ; *An sit utilitas…*, ch. X et XI.

humaine et sa faiblesse, laquelle rend raison de l'imperfection de tout système politique, bien plus, de l'incapacité même où sont les hommes de fonder un ordre politique. Curieusement, il faut conclure *que la politique n'est pas de l'ordre de l'humain*, que le politique n'est pas l'affaire des hommes, car, dans l'ordre humain, il n'existe rien de parfait ni d'achevé : il est impossible d'inventer dans le temporel un *quo nihil majus cogitari possit* (qui serait l'Etat, au-dessus de tout, comme est Dieu, absolument).

Misère de l'homme sans Dieu... Les chapitres I à X du Traité anglais (Ire Partie) développent le thème de la faiblesse de l'esprit humain et débouchent sur la nécessité de la grâce pour instaurer la politique, reprenant le thème de la présomption, propre à l'humain en raison du péché originel. A la présomption s'oppose la dépendance de l'homme à Dieu et aux autres hommes : le plus sage des hommes, sans Dieu, se trompe immanquablement, puisque le rapport des facultés est perverti ; la volonté perverse obscurcit l'entendement. Aucun homme, par conséquent, n'est assez au-dessus des autres hommes pour définir correctement ses propres fins ni les leurs. La nature même des républiques interdit aussi la présomption, car elles souffrent, comme toutes choses créées, de l'instabilité : comme les hommes qui les composent, les états sont sujets à la dissolution. De même qu'un corps naturel tient en vertu d'un certain tempérament, équilibre d'une multiplicité de qualités différentes, le corps politique est une combinaison qui tient par l'harmonie, mais que la contrariété des éléments menace de ruine. Or ce sont les lois qui ont mission de maintenir le corps politique, mais toutes les lois humaines sont défectueuses, non seulement pour les raisons susdites, mais aussi et surtout à cause du problème spécifique que pose la notion de loi : celui de l'un et du multiple – comment composer dans une parfaite harmonie les dissemblances qui se rencontrent dans une société ? comment inventer un collectif par la soumission à une seule loi et une seule forme de gouvernement, alors même que la famille, collectif restreint, est si difficile à gouverner ? (De cette difficulté, Fitzherbert voit la preuve dans l'histoire : alors que les sciences peu à peu arrivent à leur perfection, la science politique, vieille comme l'Antiquité, n'est jamais définitive, de par l'inconstance et l'incertitude de son objet ; en effet aucune politique identique ne convient à toutes les

républiques, aucune république ne reste assez identique à elle-même pour que la même politique lui serve durablement. Cette variation se remarque même dans les lois divines, qui ont changé suivant les temps et les lieux (loi de nature, loi de Moïse, loi de la grâce), selon la convenance nécessaire : or sans l'assistance spéciale de Dieu, nul ne peut connaître la convenance.)

La notion de loi pose un second problème : celui de l'universalité dans l'application : les lois écrites devraient prévoir tous les cas, or cela est impossible à un législateur humain ; d'où l'appel nécessaire à une autre instance, la conscience, qui juge selon l'équité, suppléant à la loi positive. Or sans Dieu, la loi de la conscience est un vain mot.

La *loi charnelle* met en échec la loi politique, et rend inefficaces toutes les lois positives, malgré les moyens de persuasion ou de coercition : l'effectuation de la loi dépasse l'humain, puisqu'il faudrait ramener la nature corrompue à la perfection. La loi de la chair (*carnal law*, ou *law of the flesh*) est le principe de la nature corrompue, elle a pour elle la force du penchant naturel, qui porte au plaisir (c'est-à-dire au vice, renversement de la hiérarchie des biens : du corps, de fortune, de l'esprit).Les tenants de la *carnal law* sont les Epicuriens et Machiavel : doctrine du plaisir en morale comme en politique. Leurs œuvres relèvent de ce que l'Apôtre et les théologiens appellent les *opera carnis* : ils se servent de la loi politique pour le profit individuel et le bien apparent. (...et c'est pour se soustraire à la loi charnelle qu'un Empereur de la Chine embrassa la foi chrétienne et la loi de la grâce par l'intermédiaire d'un Père de la Compagnie...[19])

Grandeur de l'homme avec Dieu, ou élévation de l'homme : l'abaissement de la nature humaine est contrebalancé par la providence particulière dont il est l'objet, et par la grâce que lui a acquise le Rédempteur.

---

19 Est-ce une dimension possible de l'anti-machiavélisme dans la Compagnie de Jésus : les rapports des Missions étrangères, Amérique et Asie,avec les portraits des princes, sauvages ou civilisés, apporteraient-ils des arguments contre le modèle machiavélique, de Louis XIV en particulier, si l'on pense au *Portrait historique de l'Empereur de la Chine* du P.Bouvet, publié en latin par Leibniz, ou au *Confucius Sinarum philosophus* du P.Couplet ?

Politique et religion : l'anti-machiavélisme de Thomas Fitzherbert, jésuite anglais

Le privilège de la créature humaine sur toutes les autres (douée d'âme raisonnable, à l'image de Dieu, entretenant avec lui un rapport d'amitié qui tend à l'unité), explique qu'il y ait une providence spéciale de Dieu dans les affaires humaines (que montre abondamment l'histoire sacrée et profane), et que l'Eglise, dépositaire du lien de l'homme à Dieu, ait un rôle à jouer dans l'organisation politique.

La providence particulière de Dieu s'attache à l'institution et à la conservation des républiques, puisque, suivant le modèle même de la nature, l'homme est fait pour la société civile, donc pour la soumission à un gouvernement. Le pouvoir de l'un sur le multiple, du supérieur sur l'inférieur, est une donnée naturelle, voulue par le créateur, la finalité de ce rapport étant la justice, la sécurité, le salut.

Il faut donc analyser la notion de pouvoir. Dieu s'intéresse aux actions des princes parce qu'ils sont ses lieutenants sur terre. L'analyse du pouvoir part de la discussion du *nulla potestas nisi a Deo*, formule que les Politiques interprètent, à tort, dans le sens d'un pouvoir absolu[20]. Les Politiques considèrent que les rois eux-mêmes tiennent leur pouvoir de Dieu, directement (ce serait le sens du sacre) : donc tiennent de Dieu leur royauté ; à quoi Fitzherbert (suivant Suarez) oppose que ce qui vient de Dieu est seulement la puissance, qui appartient à la communauté des hommes, et qui est transmise aux princes par la volonté des peuples : que la royauté est donc d'institution humaine, qu'il n'y a pas de pouvoir de droit divin. Il est clair que dans le premier cas, le pouvoir est un fait, tandis que dans le second la puissance fonctionne comme un concept nécessaire à la constitution des républiques, qui circule entre les rois et les peuples, et fait l'objet d'un contrat, lequel établira le fait du pouvoir.

Fitzherbert conteste l'idée même de pouvoir absolu, c'est-à-dire de tyrannie, en s'appuyant sur la distinction des deux états de la nature humaine : dans l'état d'innocence avant le péché, la puissance d'un seul sur tous est naturelle, semblable à la puissance divine sur l'univers, qui est *directive*, issue de la loi naturelle qui va à la conservation du tout ; dans l'état de péché, où la loi positive remplace la naturelle, de deux choses l'une : ou

20 *An sit utilitas...,* ch.II et III.

bien ladite puissance se veut semblable à la puissance naturelle directive (comme son modèle idéal), donc elle est modérée et contraire à la tyrannie : ou bien elle est différente de la puissance naturelle, donc d'institution humaine, et par suite ne vient pas directement de Dieu : la tyrannie ne peut donc se réclamer du droit divin.

La grâce

Le prince chrétien se trouve donc devant une exigence quasi-contradictoire : donner à la loi positive, en vertu d'un pouvoir qu'il tient du peuple, toute l'autorité de la loi naturelle, issue directement de Dieu. Soit : inventer, pour la nature corrompue, une politique telle qu'elle rétablisse l'état d'innocence.

Or seule la grâce est capable de vaincre la loi charnelle, donc de rétablir l'efficace de la loi politique : il est clair que la politique de Dieu, c'est la politique du Christ, et que le Dieu de Fitzherbert n'est pas, comme chez Rivadeneira par exemple, celui de la Bible, mais le Dieu incarné, le Fils.

C'est en raison de la théorie de la grâce que la religion catholique et romaine, entre toutes, est dite apte à fonder et régler la politique, quand les autres religions (dont les Politiques admettent l'usage) sont inefficaces (y compris les sectes qui divisent les chrétiens). La Préface de l'ouvrage latin résume ainsi la seconde partie du Traité anglais :

> *montrer que la véritable fin et félicité de la république consiste dans la religion catholique, que non seulement le Paganisme, le Mahométisme et le Judaïsme sont les plus éloignés tant de la vraie raison politique que de la vérité de la religion chrétienne – mais aussi certains dogmes des Luthériens et des Calvinistes.*

La connexion de la religion catholique à la politique est nécessaire et unique dans l'histoire : puisque l'Eglise romaine est véritablement l'institution terrestre de l'Eglise du Christ, il n'y a pas à chercher ailleurs d'autres modèles ni d'autres guides pour la politique, et toute politique qui se coupe de cette source est radicalement fausse : l'inefficacité des préceptes de Machiavel (que le texte latin prend soin de démontrer point par point) a ce seul fondement, sa rupture avec le modèle chrétien. Aux

préceptes machiavelliens, le traité anglais oppose[21] une série de conseils qualifiés de *non moins pieux que politiques* : c'est tout un. Il n'y a donc pas de vertus proprement politiques autres que les vertus chrétiennes, et leur simulation ne peut être que pernicieuse, puisqu'elle les coupe de leur rapport nécessaire à la vérité.

Le *Treatise*[22] donne une sorte de traité des vertus, expliquant que toutes sont liées, qu'aucune n'atteint à sa perfection si elle n'est connectée aux autres (ainsi la vraie grandeur et la vraie humilité), et que seule la morale chrétienne fonde la liaison de toutes les vertus en les rapportant à leur véritable source, le Christ. A l'inverse des vertus des païens, qui peuvent se contredire (par exemple la puissance et la clémence), les vertus chrétiennes ne sont jamais incompatibles, parce que le service de Dieu ne comporte pas de contradiction.

Tout se passe comme si ce qui semble contradictoire dans le règne de la nature devenait compatible sous le règne de la grâce : il n'y a pas de politique véritable sans le Christ.

La vraie raison d'état : la raison de religion

La polémique anti-machiavellienne de Fitzherbert n'a d'autre but que l'établissement (en théorie, du moins, l'histoire ne permettant pas, alors, de passer, comme en Espagne, à la pratique) de la politique chrétienne : il n'y a de bonne politique que la "politique de Dieu" ; seule la vraie religion, catholique, peut la définir et l'effectuer. D'où suit que toute doctrine de la raison d'état indépendante de la religion est fausse, car la véritable raison d'état, c'est la *raison de religion.*[23]

Cela veut dire d'abord, comme chez les jésuites espagnols, que toute politique qui se règle sur des fins religieuses sera

21 I, ch. XXIX à XXXIII.

22 I, ch. XXIX et XXX ; II, ch. XXIV (sur Machiavel et la religion, en réponse aux *Discours sur Tite-Live,* II,2).

23 *Treatise*, I, ch. XXXIV à XXXVII.

justifiée comme conforme à la raison d'état : proposition qui nourrit la thèse du machiavélisme des jésuites.[24]

Mais si l'on prend au sérieux la cohérence que veulent construire ensemble les deux ouvrages, anglais et latin (la vraie raison d'état permet-elle le crime ?), on voit que l'auteur soutient non seulement que le crime est inefficace, mais, bien plus, qu'il est le signe ou le critère qui permet de juger si une action est ou non conforme à la raison d'état. En effet, tout acte contraire à la conscience met en danger le salut éternel, et c'est en raison de leurs crimes que Dieu punit les princes à travers leurs états ; or parmi ces crimes, les plus graves sont ceux-là mêmes qui sont commis dans l'intention de profiter à l'état : car c'est une preuve manifeste de l'athéisme du prince, qui ne croit pas que son état est dans la main de Dieu ; car Dieu ne peut vouloir qu'un état soit sauvé par un crime ; si un état, donc, a besoin du crime, c'est qu'il est mal gouverné. Si d'aventure il advient qu'un crime profite à l'état, ce n'est pas signe qu'il est conforme à la vraie raison d'état, comme le disent les Politiques : c'est en vertu d'une autre intention de Dieu – le succès d'un crime d'Etat ne s'explique pas par des raisons politiques, mais exclusivement théologiques (providentielles).[25]

L'argumentation qui soutient la définition de la vraie raison d'état se laisse résumer en cinq propositions[26] : 1° la fin de la république est identique à celle de l'individu : l'argument d'Aristote est démonstratif, il n'y a pas de fin propre à la république en-dehors de celle des parties qui la composent. 2° la fin de l'individu est l'union à Dieu, comme pour toutes créatures, mais spécifiquement pour les raisonnables ; or la religion en est

---

24 Il faut citer, dans la polémique anglaise, les écrits de David Hume (ou Home), presbytérien écossais peu connu, auteur, à l'occasion de l'assassinat d'Henri IV, de plusieurs écrits contre la doctrine du régicide chez les jésuites : *Le Contr'assassin, ou Réponse à l'Apologie des jésuites* (1612) ; *L'Assassinat du roi, ou Maximes du Vieil de la Montagne vaticane* (1614) ; *Apologia Basilica, seu Machiavelli ingenium examinatum in libro quem Princeps inscripserit* (1626), où l'auteur déclare que, ayant lu les jésuites Mariana et Rivadeneira, il est remonté à leur source, Machiavel.

25 *Treatise*, I, XVII,§ 24-26, ch. XXXI,§ 2-5 et XXXVI, §2 et 27 ; *An sit utilitas...*, ch. XI, § 7sqq.

26 *Treatise*, II, ch. IV et VI, XV à XVII, et XXV.

le moyen par excellence. 3° la fin de la république est donc le service de Dieu, et par conséquent la religion, qui seule peut faire la félicité des individus et de la république. Fitzherbert traduit un passage de la septième Lettre de S. Augustin aux Macédoniens : "the Commonwealth is not happy for one cause or reason, and men for another, seeing that Commonwealth is nothing else, but a multitude of men agreeind together". 4° la république est donc moyen pour les fins de la religion : la société civile est par conséquent inférieure et subordonnée à la société ecclésiatique (ce qui est conforme à l'ordre du monde : le corps est soumis à l'âme, les sphères inférieures aux supérieures, toutes les sciences à la métaphysique, etc.).Toutes les religions, mêmes les païennes, l'emportaient en dignité dans les républiques : a fortiori la chrétienne, qui a pour elle la vérité (la démonstration se fait en 14 chapitres, par la critique des religions romaine, païennes, mahométane, judaïque, et des hérésies luthérienne et calviniste). 5° la religion chrétienne est la plus politique, donc nécessaire et convenable au gouvernement : parce qu'elle est vraie, parfaite, et fondée sur l'imitation de Jésus-Christ qui a porté la grâce de Dieu sur la terre.L'Eglise romaine est le dépositaire du message évangélique, "to beatify man and Commonwealth". Les deux derniers points permettent de caractériser la polémique anti-machiavellienne comme un combat proprement jésuite, plutôt qu'anglais, inscrit dans le champ de la Contre-Réforme[27], puisque Fitzherbert rétablit la légitimité, et la nécessité, de la médiation par l'institution ecclésiastique entre l'homme et Dieu, là où les Réformés laissaient un vide que le politique prétendait remplir.

Par le biais de la polémique s'affirme la valeur politique du christianisme : seul le chrétien peut être bon citoyen, parce que la grâce le soustrait à la loi charnelle contraire à la politique, la charité ordonne sa juste relation au collectif (l'intérêt privé se soumet toujours à l'intérêt général), le corps mystique du Christ, l'Eglise, donne le modèle de l'union des parties au tout.

---

27 Voyez Robert Bireley, *The Counter-Reformation Prince,* Chapel Hill and London, 1990.

L'opuscule latin[28] définit les notions d'amour et de charité comme lien et ciment des républiques, ainsi que de tous les collectifs (univers, cité, maison, société quelconque) : vertu unificatrice qui fait passer de la multiplicité à l'unité, principe de la bienveillance qui associe l'homme à l'homme. La notion cicéronienne d'amitié, *vinculum*, se développe en celle, chrétienne, de charité, contre le thème de la sédition et du principe "diviser pour régner". Le Traité anglais[29] précise que sans la véracité du lien de charité qui fait le corps politique comme il fait le corps mystique de l'Eglise, les termes mêmes de *commonwealth* et de *respublica* seraient privés de sens : les hommes seraient les uns envers les autres comme sont entre eux les animaux de différentes espèces, comme les tigres et les ours, les renards et les volailles, les chats et les chiens – thème d'un *homo homini lupus* généralisé ou multiplié ; faut-il en conclure que le politique fait l'espèce humaine en tant que les hommes se reconnaissent les uns les autres ? – en soulignant que cette reconnaissance passe par la grâce.

Tel est le portrait du prince chrétien, et du citoyen chrétien, c'est-à-dire du prince et du citoyen en tant que tels : il n'y a de vrai prince, il n'y a de vrai citoyen, que chrétiens.

Ce qui semblait impossible dans la nature corrompue redevient possible dans la nature transformée par la grâce : la conversion opérée par le Christ est une *mutation of mind,* les trois vertus théologales illuminant l'esprit humain et portant la volonté humaine à l'amour de Dieu. La loi de Dieu est désormais inscrite dans le cœur de l'homme, ce qui rend possible la suprématie de la loi politique sur la loi charnelle.

✯

La définition de la politique chrétiennne mène à la conclusion suivante : la vraie raison d'état n'est pas la conservation de l'Etat en tant que tel, mais seulement en tant

28 Ch. VI, § 3,4,20-21,27.

29 I, ch. XXXI, § 17-18.

qu'il œuvre au salut des individus privés ; le politique n'est pas intéressant pour lui-même ni en lui-même, mais seulement eu égard aux personnes qui le composent.

La vraie raison d'état est hors l'état – à supposer que le concept d'Etat prenne ici l'acception moderne d'une réalité transcendante par rapport à sa matière, ou d'une Personne fictive ; mais peut-être est-ce justement dans le champ de ces polémiques que se précise la réflexion sur l'essence de l'Etat.[30]

Christiane FREMONT
UPR 75 - CNRS - Paris

30 Voyez l'article de M. Gauchet, "L'Etat au miroir de la raison d'Etat", *Raison et déraison d'Etat,* PUF.,1994.

Guichardin, juge de Machiavel : modèles, dévoilement, rupture et réforme dans la pensée politique florentine

Le couple interprétatif associant, et opposant, les deux grands penseurs florentins de la politique moderne pourrait sembler bien ancien, puisque Guichardin rédigea son opuscule inachevé, intitulé *Considérations autour des Discours*[1], dès 1530. Pourtant, hormis les remarques d'un autre florentin, Jacopo Corbinelli – publiées en annexe à *l'editio princeps* des "avertissements politiques" (ou *ricordi*) en 1576[2] – la comparaison ne remonte qu'à la deuxième moitié du XIXe siècle.

Il y a d'ailleurs quelque paradoxe à traiter de la critique de Machiavel par Guichardin dans un ensemble d'articles consacrés à l'anti-machiavélisme. En effet, d'une part, celui qui fut à la fois l'ami et le premier critique de Machiavel commente les *Discours* dans un texte bref et qu'il n'entendait pas publier, bien avant que l'on ne parle d'anti-machiavélisme et certainement pas dans le but de fonder un tel courant. D'autre part, quand le critique italien Francesco De Sanctis imposa l'idée d'une différence radicale entre les conceptions de l'histoire et de la politique des deux Florentins, il le fit au nom d'un éloge de Machiavel – aux dépens d'un Guichardin, affligé de tous les maux d'un

---

1 L'opuscule (*Considerazioni intorno ai Discorsi di Niccolò Machiavelli*) reste inédit jusqu'au XIXe siècle (voir *infra* l'article de Lucie De Los Santos ainsi que son édition française de ce texte en cours de publication). Nous ne nous référerons pas en note à une édition particulière des *Considérations* et, chaque fois que nous citerons le texte, il sera entendu que nous renvoyons aussi au chapitre correspondant des *Discours* de Machiavel.

2 L'ouvrage lacunaire parut sous le titre *Più consigli e Avvertimenti in materia di re publica e di privata* (Paris, Morel, 1576). Voir à ce propos, Jean-Louis Fournel, "Lectures françaises de Guichardin : vérités de l'histoire et ébauche d'une raison d'Etat à la française", in *La circulation des hommes et des oeuvres entre la France et l'Italie à la Renaissance*, Paris, Université de la Sorbonne Nouvelle, vol. 20 du CIRRI, 1992, p. 165-197 (réédité en annexe à notre édition française de la *Storia d'Italia* : voir Francesco Guicciardini, *Histoire d'Italie*, édition établie par J.-L. Fournel et J.-C. Zancarini, Paris, Laffont, Bouquins, 2 vol., 1996).

scepticisme égocentrique. En effet, dans un célèbre article intitulé "L'uomo del Guicciardini", paru en 1869 dans la revue *Nuova Antologia*, De Sanctis prononçait à la suite de la publication des *Opere inedite* de Guichardin – et en particulier de l'intégralité de ses *ricordi* – une condamnation morale d'une pensée guichardinienne considérée comme l'évangile d'une génération corrompue : bien évidemment, le scepticisme guichardinien s'opposait à cet égard, selon De Sanctis dans sa *Storia della letteratura italiana*, à la hauteur de vue et au souffle patriotique de son compatriote. Dès lors, le parallèle entre les deux auteurs devint une constante des études guichardiniennes et machiavéliennes mais sans véritable contenu heuristique, comme si la comparaison n'avait pour but que de faire de l'un le faire-valoir de l'autre et d'opposer la force et l'optimisme théorique de celui-ci au pragmatisme réducteur et au pessimisme désabusé de celui-là.

Au contraire, une approche de la pensée machiavélienne par l'intermédiaire de son commentaire, et de son utilisation, guichardiniens devrait servir à mieux cerner, au-delà des oppositions terme à terme, les enjeux de cette tension épistémologique et éthique qui est commune aux deux auteurs parce que leur analyse de la situation contemporaine n'est pas radicalement différente, même si les solutions qu'ils évoquent peuvent l'être à l'occasion. Cette tension, d'ailleurs, ne relève pas de la seule théorie politique puisque, pour tous les deux, ce qui est en cause c'est la possibilité même de l'existence d'une république dans leur patrie. Cette tension est constante et non résolue puisqu'elle ne débouche pas toujours sur des propositions pacifiées et définitives : les deux Florentins doivent dévoiler les insuffisances du passé pour fonder le nouveau régime républicain dans le présent au risque de l'erreur, de l'incomplétude et de la contradiction – bref, au nom d'un pari sur l'avenir qui, si rationnellement qu'il soit posé, comporte une marge d'incertitude, des composantes aléatoires, une dépendance irréductible par rapport à la conjoncture ou, pour recourir à un terme qui leur est cher, à la *fortuna*. Ayant toujours lié l'analyse de l'histoire et son écriture, les pratiques du gouvernement et les théories de la politique, ils pourraient reprendre à leur compte ce mot d'Oscar Wilde, placé par Popper en exergue de *Conjectures et réfutations*, selon lequel "l'expérience est le nom que chacun

donne à ses erreurs". Il s'agit en effet pour tous les deux de rétablir une forme de rationalité politique ouverte susceptible de favoriser de nouveau une lecture productive de l'histoire contemporaine, en un temps où, face aux difficultés de compréhension du monde et des événements, la raison humaniste est aussi désarmée que la sagesse traditionnelle des marchands florentins. La guerre a dépouillé de leur naturalité les institutions de la cité et a rendu obsolètes le cadre théorique et les discours de légitimation du passé proche ou lointain. Il faut donc, à la fois, reconstruire d'autres modèles opératoires, réfléchir sur la crise des modèles anciens et bien évaluer le degré ou les formes de l'adéquation de la nouvelle "forme" (*forma*) à la "matière" (*materia*) et aux "temps" (*tempi*), puisque c'est autour de ces trois composantes que s'organisent les conditions de possibilité de la pensée des deux auteurs.

Mettant, en 1530, la dernière main à l'ultime rédaction de son recueil d'*Avertissements politiques*, Guichardin introduit un nouvel "avertissement" qui proclame : "Combien se trompent ceux qui à chaque mot allèguent les Romains ! Il faudrait avoir une cité ordonnée comme la leur et puis se gouverner selon leur exemple; et, lorsque les conditions sont disproportionnées, le prétendre serait aussi hors de proportion que vouloir faire courir un âne comme un cheval"[3]. Au même moment, entre décembre 1529 et septembre 1530, Guichardin rédige ses *Considérations* : il semble donc bien que la première exclamation vise son compatriote et ami Machiavel, disparu trois ans auparavant, le 22 juin 1527. Et un autre avertissement semble nous donner la principale raison de cette charge violente : "(...) tous les historiens, sans exception aucune, ont fait une erreur : ils ont négligé d'écrire bien des choses qui, en leur temps, étaient connues, parce qu'ils les présupposaient connues. Il s'ensuit que, dans les histoires des Romains et des Grecs et de tous les autres, on désire aujourd'hui des informations sur de nombreux points : par exemple, sur l'autorité et la diversité des magistratures,

3 Francesco Guicciardini, *Ricordi*, edizione critica a cura di Raffaele Spongano, Firenze, Sansoni, 1951. Edition française : Guichardin, *Avertissements politiques*, traduits de l'italien et présentés par J.-L. Fournel et J.-C. Zancarini, Paris, Le Cerf, 1988, p. 89, avertissement (*ricordo*) 110.

l'ordre du gouvernement, les formes de la milice, la dimension des villes et bien des choses semblables qui à l'époque où ces gens écrivaient étaient parfaitement connues et, donc, omises(...)"[4]. Les regrets de Guichardin et sa défiance à l'égard de *tous* les historiens de l'Antiquité relèvent certes d'un registre moins polémique mais recouvrent en fait une position encore plus radicale, d'autant qu'à bien y regarder, les éléments évoqués par l'auteur ne sont pas choisis au hasard : il s'agit en effet des données qui servent à cette réflexion politique comparatiste qui peut donner lieu à l'élaboration d'un modèle romain de régime politique. Si l'on ne sait rien de très précis sur les formes du gouvernement de la cité antique, la réflexion ne peut prétendre se fonder sur l'autorité des exemples anciens. Cette ébauche apparente de discours de la méthode simple et succinct semble ainsi clore d'emblée le débat par rapport au modèle romain.

Mais ce serait là limiter la question en oubliant que ces principes méthodologiques sont liés à des enjeux plus spécifiquement politiques, que ce soit sous une forme plus "théorique" (la question du meilleur régime) ou plus "historique" (la question du gouvernement de Florence et de sa réforme). Et s'il ne fallait qu'une seule raison pour ne pas s'en tenir à l'avertissement lapidaire cité plus haut, il suffirait de remarquer qu'en définitive, Guichardin, lorsqu'il écrit ses "considérations", accepte de reprendre la méthode machiavélienne de réflexion politique à la lumière de l'histoire romaine qui est au coeur du projet théorique des "discours". Il se bat en quelque sorte sur le terrain choisi par l'adversaire. Pour comprendre les raisons de la polémique, il faut donc sortir de la facile opposition entre éloge théorique de Rome et réalisme pragmatique.

Dans le préambule au premier livre des *Discours*, Machiavel constate que les hommes de son temps lorsqu'ils doivent régler un différend de nature judiciaire ou guérir une maladie "ont toujours recours à ces sentences que les Anciens ont émises ou à ces remèdes qu'ils ont prescrits" alors même que pour le gouvernement de la cité ou la conduite des guerres "on ne trouve ni un prince ni une république qui ait recours aux exemples des Anciens". Et la raison en est avant tout, outre la religion

---

4 *Op. cit.,* p. 104, avertissement 143.

chrétienne qui a affaibli le monde tout entier et l'ambition oisive qui règne parmi les hommes, le fait que ces mêmes hommes "n'ont pas de véritable connaissance de l'histoire" de Rome. Mais, dans ce même préambule, il distingue aussi deux usages de l'antiquité lorsqu'il dénonce le goût d'antiquaire de ses contemporains qui réduisent leur amour des anciens à la conservation jalouse de fragments de statues que les artistes copieront en tout point ou à l'admiration passive des vertus illustrées par les livres d'Histoire. En regrettant la "méconnaissance" de l'histoire romaine par ses contemporains, il entend donc signifier que ces textes ne sont pas ignorés, tout au contraire, mais que, si les hommes se plaisent à les lire et à louer leur contenu moral, ils n'en tirent pas d'enseignement productif. La récurrence, dans les *Discours*, des mots de *inganno* (leurre), *errore* (erreur) ou *ignoranza* (ignorance) est à cet égard significative. Guichardin s'est engagé dans une entreprise similaire de dévoilement, même si ses moyens ne sont pas toujours les mêmes. Les deux Florentins considèrent que leurs contemporains ont besoin d'une grille de lecture qui rende la lecture de l'histoire du passé opératoire dans le présent.

Ainsi Machiavel, dans les *Discours* mais aussi dans *Le Prince* ou *l'Art de la guerre*, ne veut certes pas faire œuvre d'historien mais appuie son raisonnement sur les histoires croisées des républiques antiques *et* modernes – Rome ou Sparte, bien sûr, mais aussi les états de son temps. L'œuvre de Machiavel traite *en même temps* de Rome, de Venise, des Suisses, du royaume de France ou des villes libres d'Allemagne. Peu à peu, dans ce va-et-vient quasiment incessant entre le passé lointain et le présent, se construit ainsi une image par fragments de l'Etat moderne qu'il souhaite voir naître. Dans cette histoire problématisée volontairement lacunaire, tous les épisodes sont choisis pour mettre en mouvement le mécanisme de raisonnement analogique et pour souligner les fondements essentiels du gouvernement. L'analyse de la république romaine ne se conçoit que comme le support d'une critique radicalement *contemporaine* des Etats de son temps. D'un strict point de vue d'historien, ce raisonnement sélectif et analogique entraîne d'ailleurs des erreurs factuelles ou

des omissions[5]. Mais de telles "simplifications" permettent aussi à l'auteur de mettre en évidence les éléments dynamiques de l'histoire. Ni éloge nostalgique sans nuance de la Rome antique, ni proposition utopique, la leçon des Anciens ne s'entend que dans une conception non fixiste de l'imitation : le passé n'est pas *a priori* positif, Rome n'est pas auréolée d'une universalité conférée par son histoire incomparable, les citoyens romains ne sont pas naturellement plus vertueux que d'autres[6]. Tite Live (le seul grand historien romain qui ne fut pas aussi un homme politique) n'est pas là comme *auctor* indépassable porteur d'une vérité mais comme prétexte et support d'une analyse qui se veut autonome[7].

Sur la nécessité de cette conception de la productivité d'une analyse historique inédite mise au service de la réflexion politique contemporaine, les deux Florentins sont d'accord car tous deux ont en effet compris que les invasions de la péninsule, depuis 1494, par les armées étrangères française, espagnole, suisse ou allemande ont ouvert en Italie une ère du soupçon dans laquelle l'intelligibilité de l'Histoire est au centre d'un questionnement crucial. La supériorité intellectuelle italienne n'a rien pu faire contre les armées barbares et les Etats se sont écroulés comme des châteaux de cartes. Rien ne sert d'avoir les plus subtils diplomates et les plus fins politiques quand la politique de cabinet manifeste sa faiblesse et quand l'échelle des conflits

---

5 Le relevé de ces erreurs constitue un des aspects importants des *Considérations* : de ce fait, l'opuscule inachevé de Guichardin a souvent été analysé comme le produit sans grand intérêt d'une critique pointilliste quelque peu mesquine et manquant de souffle. Pour notre part, nous ne nous y attardons pas et préférons analyser à la fois les principes communs et les positions divergentes des deux Florentins.

6 Quelle que puisse être la sympathie de Machiavel pour "ses chers Romains" (c'est là une expression qui revient souvent sous sa plume dans son dialogue sur *L'art de la guerre*).

7 Andrea Matucci (*Machiavelli nella storiografia fiorentina. Per la storia di un genere letterario*, Florence, Olschki, 1991) a montré comment, de la première référence à Tite Live, qui apparaît dans le court texte écrit en 1503 sur la répression nécessaire des révoltés de la Valdichiana, jusqu'aux oeuvres majeures, Machiavel a évolué d'une pure et simple traduction de l'historien romain à une synthèse/réduction de certains passages de son texte.

devient européenne[8]. Même si la construction d'une nouvelle pensée politique italienne, grâce aux enseignements d'un glorieux passé, est plus facile dans un pays qui "semble né pour ressusciter les choses mortes, comme on a pu le voir de la poésie, de la peinture et de la sculpture"[9], le "moment machiavélien" fait ainsi nécessairement se croiser deux discours qui n'ont pas le même rapport au temps et à l'histoire : celui de la théorie (avec la question des institutions) et celui des pratiques politiques (avec les questions du gouvernement, de la guerre et de la stabilité). Dans la lettre de dédicace du *Prince*, comme dans le préambule au premier livre des *Discours*, Machiavel répète que sa connaissance des actions des grands hommes, il l'a acquise grâce à "la longue expérience des choses modernes et à la leçon continue des choses antiques". L'*exemple* tiré des historiens doit être relu à la lumière de l'*expérience* contemporaine, proposition que Guichardin pourrait reprendre à son compte.

Si ce n'est que toute la question est de savoir quelle hiérarchie, quel équilibre et quelle pondération sont introduits dans cette composition des choses du présent et des mots de l'histoire. Peut-on et doit-on tirer du passé des lois, comme Machiavel entend le faire, ou, au contraire, se contenter de commenter des "cas", ce qui semble répondre davantage aux voeux de Guichardin ? Tout dépend, au-delà des constats et des prémices générales, des présupposés et des formes que comporte le raisonnement. Or sur ceux-là comme sur celles-ci les choix des deux Florentins ne sont pas les mêmes.

---

8 C'est ce que Machiavel à la fin de l'*Art de la guerre* énonce en se moquant des princes italiens qui "croyaient (...) avant qu'ils ne goûtassent les coups des guerres d'outre-mont qu'il suffisait à un prince de savoir dans son cabinet penser une réponse subtile, écrire une belle lettre, montrer dans ses propos et dans ses paroles de la vivacité et de l'esprit, savoir ourdir des trames, (...) ; et ces malheureux ne se rendaient pas compte qu'ils se préparaient à être la proie de quiconque les attaquerait" (*Arte della guerra*, S. Bertelli (ed.), Milan, Feltrinelli, 1961, p. 518 – c'est nous qui traduisons). Voir, à ce propos, A. Fontana, "Les ambassadeurs après 1494 : la guerre et la politique nouvelles", *Italie 1494, Cahiers de la Renaissance italienne*, études réunies par A.-C. Fiorato, volume 3, Presses de la Sorbonne Nouvelle, 1994, p. 143-179.

9 *Arte della guerra*, *op. cit.*, p. 519.

Machiavel part d'un certain nombre de convictions à la démonstration desquelles il ne consacre jamais une seule ligne. Parmi ces axiomes, les plus importants sont la fixité de la nature humaine – naturellement mauvaise -, l'éternel retour du même dans l'histoire, la conception polybienne du déclin des formes politiques (avec le rôle essentiel des processus de "corruption"), l'interdépendance entre la vertu des armes, celle des institutions et celle des citoyens.

Le pendant de cette axiomatique se trouve dans les formes du raisonnement machiavélien : l'exposé progresse par ramification dichotomiques, dans lesquelles à chaque fois la troisième possibilité éventuelle n'est pas envisagée, d'où la célèbre et récurrente construction avec "ou... ou". Cette progression ramifiée laisse ainsi de côté une partie de la réalité et tend à ne vérifier son degré de cohérence logique qu'à chaque étape du raisonnement et non de façon globale.

En revanche, la prise en compte des différents cas de l'histoire chez Guichardin relève moins d'un *aut aut* que d'un *vel vel*[10]. L'histoire est un réservoir inépuisable de cas de figure qui nourrit l'expérience mais ne saurait dicter de règles. Dans son *Dialogue sur la façon de régir Florence*, Guichardin reconnaît, selon le postulat machiavélien[11], que l'histoire est un auxiliaire essentiel de la science politique parce que "la condition du monde est telle que tout ce qui existe présentement, a existé d'autres fois, sous des noms différents, en des temps différents et en des lieux différents" et que, de même, "tout ce qui a existé par le passé, pour partie existe dans le présent et pour partie existera en d'autres temps". Mais il ajoute que cela advient "sous diverses couvertures et diverses couleurs, de sorte que celui qui n'a pas un oeil bon le prend pour du nouveau et ne le reconnaît pas"[12].

---

10 Je tire la formulation de cette opposition d'une conversation avec Alessandro Fontana. Sur ce point voir l'avertissement 182.

11 Formulé, par exemple, dans *Discours* I, 39.

12 F. Guicciardini, *Dialogo del reggimento di Firenze*, in *Opere*, vol. I, *op. cit.*, p. 314 (c'est nous qui traduisons). Ce dialogue fut rédigé entre 1521 et 1525, c'est-à-dire au moment même où Guichardin et Machiavel nouèrent de solides liens d'amitié. La lecture du manuscrit des *Discours* alimenta alors très probablement la réflexion de Guichardin. Une première édition française de ce *Dialogue sur la façon_de régir Florence*

La règle d'or de l'analyste est donc de "distinguer cas par cas" et de "considérer quelles sont les différences substantielles et quelles sont celles qui importent moins", à l'aide des "calculs et mesures des choses passées"[13]. Les maîtres mots de la réflexion sont dès lors la *distinction*[14], la *proportion* [15] et la *mesure*.

La cible avouée de cette méthode est le raisonnement trop théorique et livresque qui négligerait les particularités des objets et des *conjonctures*[16]. Tout comme on ne peut raisonner à partir d'un nombre fini de cas, on ne peut raisonner à partir d'"espèces" (*spezie*), de catégories a-temporelles, de définitions purement abstraites, car seuls comptent les *effets* ("gli effetti") surtout quand il s'agit des gouvernements puisque "le meilleur gouvernement ou le moins mauvais est celui qui produit les meilleurs et les moins mauvais des effets". Par ces mots, Guichardin prend le contre-pied des premiers chapitres du *Prince* et des *Discours* qui tous deux consacraient de longues pages à définir initialement les différentes espèces de principats et de républiques[17]. Pour Guichardin, il ne peut donc y avoir de "forme parfaite" de république, fût-elle "mixte"[18]. Le gouvernement

---

sera publiée en 1997 avec le *Discours de Logrono* (Francesco Guicciardini, *Ecrits politiques*, traduction, notes et présentation de J.-L. Fournel et J.-C. Zancarini, Paris, P.U.F., collection Fondements de la politique).

13 *Idem*. Voir aussi, avertissement 117.

14 C'est la distinction qui seule permet de discerner les "cas" et les "détails" (ces fameux *particolari* chers à Guichardin).

15 Cette notion était déjà au centre de l'avertissement 110 cité dans notre introduction.

16 Il n'est pas étonnant dès lors de voir Bernardo del Nero – le personnage qui dans *le Dialogue sur la façon de régir Florence* est porteur de la position de l'auteur – insister, de façon d'ailleurs parfois exagérée et peu crédible, sur son ignorance des auteurs classiques et sa méfiance à l'égard des propositions tirées de leurs livres puisque "nous n'avons pas à rechercher un gouvernement imaginé et qui apparaisse plus facilement dans les livres qu'en pratique" (*op. cit.,* p. 399).

17 Il convient d'ailleurs de signaler ici l'ambiguïté du terme même de république chez Machiavel puisqu'il est soit employé dans son sens ancien plus large (comme dans *Discours*, I, 2) soit dans celui d'institution proprement "républicaine" – par opposition au gouvernement monarchique.

18 Contrairement à ce qu'énonce la fin de *Discours*, I,2.

mixte, qui mêle harmonieusement les principes des trois grandes formes de régime définies par Aristote, est "le meilleur et le plus stable" mais il en va ainsi parce que la balance du bien et du mal qu'il occasionne est positive et non parce qu'on aurait atteint une quelconque perfection[19]. Une distinction est ainsi établie par Guichardin entre le fonctionnement des institutions (*gli ordini*) et la nature du régime (la *spezie*)[20], le caractère "mixte" du gouvernement dépendant du premier paramètre tient donc à la pondération pratique des modalités du gouvernement "tempéré" plutôt qu'à une définition aristotélicienne du gouvernement mixte[21].

Toujours dans son dialogue, Guichardin demande en revanche que l'on prenne en compte : "la nature, la qualité, les conditions, l'inclination et, pour résumer toutes ces choses, les *humeurs* de la cité et des citoyens"[22]. La définition qu'il donne ici d'un terme essentiel chez Machiavel, les "humeurs" (*gli umori*) montre comment son analyse prend un autre cheminement. En effet, lorsque Machiavel évoque les humeurs, il le fait d'ordinaire en référence à un groupe social, le peuple ou les optimates. L'Histoire chez Machiavel se déploie en effet selon la dynamique des luttes sociales, qui renvoient en général à l'opposition entre le "peuple" et les "grands". De plus, ce conflit naturel, loin d'être le fossoyeur des libertés et des institutions républicaines, peut avoir, selon Machiavel, un rôle positif, d'où l'attention prêtée aux désirs et aux humeurs des citoyens dans toute son oeuvre. La différence entre un régime républicain corrompu comme celui de Florence, où le conflit social n'est qu'un facteur de divisions factieuses, et une république bien ordonnée tient justement à la forme que prend cet antagonisme. Voilà comment s'explique le rôle essentiel accordé dans son examen de l'histoire romaine à la création de la magistrature des tribuns de la plèbe, mise en place pour satisfaire les humeurs d'un peuple qui veut seulement ne

---

19 *Considérations*, I, 2.

20 *Considérations*, I, 28 et 39.

21 Le gouvernement de Rome était mixte parce qu'il était "plus grave", "plus tempéré" et " plus prudent"(*Considérations* I, 28), non parce qu'il mêlait principes monarchique, aristocratique et démocratique.

22 *Op. cit.*, p. 399.

pas être opprimé et pour refréner l'ambition insolente des "grands" qui aspirent naturellement à l'exercice d'une domination sans partage.

Guichardin ne saurait accepter cette idée car il se méfie de toute atteinte à ce qui constitue selon lui la condition de la stabilité du régime : l'unité des citoyens dans la paix civile. Certes, il a été lui aussi marqué par la crise de l'oligarchie florentine comme classe de gouvernement et se méfie de l'ambition personnelle des membres des grandes familles lorsqu'elle s'oppose à l'intérêt public, mais il ne peut se résoudre à laisser une telle place dans les institutions républicaines à une magistrature populaire. De même, il craint les assemblées du peuple (les *concioni*)[23] et n'entend pas reconnaître à celui-ci le monopole de l'accusation publique[24]. Le plus sûr garant de la liberté républicaine ne saurait donc être le peuple et ses représentants, pas plus d'ailleurs que les nobles et leurs mandataires[25]. Un double impératif se fait jour : en premier lieu, d'une façon ou d'une autre, tous les groupes sociaux doivent être représentés dans les institutions et, en second lieu, des contrôles croisés entre les différentes instances de l'ordre républicain doivent être mis en place[26].

Guichardin insiste d'autant plus sur cet équilibre institutionnel qu'il profite de ce débat pour remettre en cause deux des fondements du discours machiavélien sur la nature

---

23 *Considérations*, I, 2.

24 *Considérations*, I, 7. Selon Guichardin, Machiavel mélange sur ce point les causes et les effets puisque si c'est bien l'initiale désunion des Romains entre patriciens et plébéiens et l'exclusion de ces derniers de toute magistrature qui entraînèrent la revendication des tribuns de la plèbe (*Considérations*, I, 5), la satisfaction de cette dernière ne fit qu'entériner la division de la cité sans y remédier vraiment. En effet, les tribuns ne jouèrent pas le rôle de médiateurs entre la plèbe et le sénat mais seulement celui de frein pour "la puissance des nobles", sans pour autant contrôler "la licence de la plèbe" (*Considérations*, I, 3). Dès lors, partir de cet exemple pour "louer les désunions" revient à louer la maladie chez un malade, au nom du remède qui a été administré" (*Considérations*, I, 4).

25 *Considérations*, I, 5.

26 Voir, à ce propos, le deuxième livre du *Dialogo del reggimento di Firenze* et le *Discorso di Logrogno* (in *Opere*, vol. I, op. cit.).

humaine et le rôle novateur des lois. D'une part, la nature humaine est fragile mais n'est pas mauvaise, même si les actions humaines le sont souvent : un des objectifs des institutions de la république doit donc être de renforcer la tendance naturelle de l'homme à faire le bien grâce au jeu des récompenses et des peines[27]. D'autre part, une nouvelle loi ne peut modifier d'emblée la réalité à laquelle elle est censée s'appliquer : il faut pour cela le temps nécessaire à la "modération" et à l'adaptation des nouvelles réglementations[28].

L'histoire des institutions n'est pas épuisée par l'énoncé des lois et de leurs motivations politiques : certaines décisions prudentes peuvent être battues en brèche par la fortune contraire et certaines structures bonnes par elles-mêmes peuvent être créées au mauvais moment[29]. Il est d'autant plus difficile d'isoler tel ou tel élément, tel ou tel rouage, du complexe mécanisme institutionnel en lui donnant, sans tenir compte de la conjoncture, une importance démesurée, comme le fait Machiavel pour les tribuns.

Non seulement l'histoire des institutions et des régimes politiques ne suit pas les mêmes rythmes que celle des individus mais il serait illusoire de fonder la république sur la stricte interdépendance entre les principes qui régissent l'Etat et ceux qui animent le citoyen. L'individu a une part de lui-même rigoureusement irréductible à l'influence de l'Etat. Contrairement à ce que croit Machiavel, et à ce que proclamait avant lui Savonarole, le régime vertueux ne fait pas le citoyen vertueux, les désirs des peuples libres ne sont pas toujours bons[30] et les bonnes dispositions républicaines des hommes et des régimes ne suffisent pas à avoir raison des périls extérieurs[31]. On sait que la "vertu" permet au prince de forcer son destin ou, dans une république, représente la qualité politique machiavélienne par excellence parce qu'elle illustre la capacité de l'homme à résister à l'adversité (à la *fortuna* et à *i tempi avversi*) en profitant de

27 *Considérations* (I, 2 et 3) et l'avertissement 135.

28 *Considérations*, I, 3 et 60.

29 *Dialogo del reggimento di Firenze*, op. cit., p. 457-458.

30 *Considérations*, I, 4.

31 *Considérations*, III, 1 et 2.

l'*occasione* et en servant l'Etat. Or, cette vertu-là, de façon fort significative, est le plus souvent absente de tout discours guichardinien[32]. Guichardin affirme même que, tout compte fait, il est difficile qu'un homme fasse passer l'amour de la patrie avant sa propre sauvegarde[33]. Ce ne sont donc pas les lois qui assurèrent la pérennité de la république romaine mais la seule force de ses armées[34], qui n'était pas le simple produit des institutions républicaines.

En distinguant nature du régime, vertu des citoyens et discipline militaire, Guichardin brise ce qui fait l'unité du modèle machiavélien où bonnes lois, bonnes armes et bons citoyens sont indissociables[35]. De ce fait, Guichardin peut affirmer dans une phrase d'où n'est d'ailleurs pas absent un certain idéalisme moraliste et irrationnel : "je crois que ce ne sont pas tant les bonnes lois, que la nature des hommes et la sévérité des temps antiques, surtout dans cette partie de l'Italie qui prit le dessus sur les autres, qui produisirent ces vertus et conservèrent Rome longtemps exempte de la corruption des vices"[36]. Alors que, dans sa conception de la *virtù*, Machiavel emprunte aux conceptions polybiennes d'une vertu liée à la force[37], Guichardin est en revanche plus proche du moralisme des historiens romains qui, de Tite Live à Tacite, louèrent la frugalité et la pauvreté originelles de leurs compatriotes pour mieux dénoncer les passions qui les déchirèrent par la suite[38].

---

32 A l'exception parfois des faits militaires (en étant souvent chargée d'un sens plus restreint de "valeur") ou dans des emplois au pluriel qui affaiblissent la force du mot ("maintes vertus existèrent dans cette ville <<Rome>> plus que dans toute autre" – *Dialogo del reggimento di Firenze*, op. cit., p. 458).

33 *Considérations*, I, 10.

34 *Considérations* I, 4 et 49, *Dialogo del reggimento di Firenze*, op. cit., p. 367).

35 L'insistance bien connue de Machiavel à prôner les *armi proprie* contre les troupes mercenaires en est un des aspects essentiels.

36 *Dialogo del reggimento di Firenze*, op. cit., p. 459.

37 Voir, à ce propos, Gennaro Sasso, *Machiavelli e gli antichi*, Milano/Napoli, Ricciardi, vol. I, 1987, p. 448-452.

38 Même si dans certains chapitres des *Discours* comme celui qui est consacré à Cincinnatus – III, 25 – la louange de la pauvreté est bien présente.

Dans cette nouvelle divergence apparaît le principal point de désaccord entre les conceptions politiques et les visions de l'histoire des deux amis : l'un – Machiavel – pense à l'intérieur d'une logique de fondation et de rupture avec le passé, alors que l'autre – Guichardin – réfléchit au sein d'une logique de réforme qui compose la tradition et la nouveauté, l'héritage et l'innovation, justement parce que la conjonction du temps long des régimes politiques, du temps moyen des hommes, et du temps court des événements est souvent lourde de contradictions[39]. Machiavel considère que le seul remède à la corruption inexorable, la seule forme de résistance au déclin et à l'adversité, consiste à bousculer impétueusement la fortune et l'histoire par un acte fondateur[40]. C'est à ce moment-là que l'homme vertueux joue un rôle primordial, ce qui explique, au-delà du *Prince*, l'intérêt de Machiavel, y compris dans les *Discours* pour ces "grandi uomini"[41] et ces "moyens extraordinaires"[42] dont se méfie tant Guichardin[43] ou, inversement, le refus par Machiavel, des voies moyennes (les *vie di mezzo* abordées dans *Discours*, I, 26) ou de la neutralité[44].

Le statut de l'expansionnisme romain dans la théorie machiavélienne s'inscrit aussi dans ce cadre-là puisque la guerre de conquête est le terrain par excellence de la manifestation et, surtout, de la reproduction de la vertu républicaine. Placé devant la nécessité de trouver d'autres fondements (plus rationnels que le rappel des vertus originelles de frugalité et de pauvreté) à l'expansion de la république romaine et à la nécessaire cohésion proclamée entre lois, armes et vertus, Machiavel semble chercher une solution théoriquement acceptable en définissant la bonne

---

39 La césure, dans l'histoire romaine, entre l'époque des Rois et celle de la République est ainsi moins prononcée chez Guichardin que chez Machiavel (*Considérations*, I, 16).

40 Voir, entre autres, *Discours*, I, 17.

41 *Discours*, III, 9.

42 La question des moyens extraordinaires est évoquée dans *Discours*, I, 17 et 18 et constitue, surtout, la matrice principale de l'écriture du *Prince* en 1513, à la suite de l'exil de Soderini et de l'arrêt de l'écriture des *Discours* justement après ce même chapitre 17.

43 *Considérations*, I, 9, 10 et 26.

44 *Considérations*, II, 15.

république comme celle qui vise à étendre son territoire et à faire combattre ses citoyens[45]. Guichardin est tout à fait sceptique devant cette position et préfère partir des conditions réelles que connaît la Florence de son temps : Bernardo del Nero à la fin du dialogue souligne ainsi que l'heure n'est pas à la conquête mais à la défense du territoire. De façon significative, c'est d'ailleurs à cette occasion qu'il en appellera à cette *ragione e uso degli stati*, ancêtre de la raison d'état : si tout Etat est violent par nature, affirmation répétée souvent chez Guichardin, les questions de la violence et de la guerre se détachent de la réflexion sur le bon gouvernement et les vertus[46].

Mais le problème reste ouvert de savoir pourquoi Machiavel privilégie certains discriminants (la conquête, les luttes sociales, l'éloge d'une logique de rupture, le lien entre entre lois, armes et vertu du citoyen etc.). Pour ébaucher une hypothèse sur ce point, il faut revenir au début de notre propos c'est-à-dire à ce lien qui unit dans la méthode comme dans les motivations des deux Florentins les histoires respectives des républiques antiques et modernes.

Machiavel présente tant Florence que Venise – les deux grandes républiques de son temps – comme de véritables contre-modèles[47]. Florence est née comme ville assujettie à Rome et son histoire offre l'exemple même de ces luttes sociales qui deviennent corruptrices en l'absence de bonnes lois[48]. Mais surtout, elle n'a jamais su rompre avec ce lourd passé parce qu'elle s'est toujours

45 Dans le cas de Rome, remarquons au passage que l'Empire ne fit que "profiter" par la suite de cet héritage, ce qui résout la contradiction qu'il y a à faire dépendre la conquête de la qualité du régime républicain tout en devant constater que l'accroissement de l'empire de Rome coïncida avec le déclin de la république.

46 De même, dans ses différentes *considérations* aux chapitres du livre II des *Discours*, l'auteur refuse de lier étroitement conquête de territoires et nature des institutions et multiplie les notations sur la complexité des paramètres que la guerre fait intervenir.

47 Voir *Istorie fiorentine*, début du livre III et *Discours*, II, 23 et 24.

48 *Discours*, I, 17.

refusée à créer des institutions entièrement nouvelles à tel point qu'il est même possible de dire qu'elle n'a jamais mérité le nom de république[49]. Ce triste constat – ressenti profondément comme une sorte de tragédie – est sans doute pour beaucoup dans la fascination de Machiavel pour les ruptures et les fondations, tout comme il contribue à expliquer son intérêt pour l'enquête livienne qui, à partir de la fondation de la cité, s'interroge sur l'essor et le déclin de la république romaine.

Mais, si la faiblesse du gouvernement de Florence et son incapacité à gérer efficacement les situations de guerre ouverte étaient unanimement reconnues au début du XVIe siècle, il n'en allait pas de même de l'avis porté d'ordinaire sur la république de Venise. Au contraire, en un moment historique où l'instabilité des Etats devenait une préoccupation essentielle de la pensée politique et où les vieilles républiques citadines d'origine communales manifestaient leur incapacité à faire front face aux monarchies nationales, l'éloge du régime vénitien, exemple de stabilité et de paix sociale, devenait fréquent dans les dernières générations d'humanistes[50] et la référence aux institutions de la Sérénissime était même une constante du débat politique florentin, surtout depuis la réforme savonarolienne[51]. Dans cette configuration, certains lettrés, notamment le Napolitain Pontano, allaient jusqu'à établir un parallèle explicite entre la Rome antique et la Venise contemporaine[52].

Or, dans tous les textes de Machiavel, les caractéristiques qu'il attribue au régime vénitien s'opposent pratiquement point par point à celles qu'il reconnaît dans la république romaine : la paix sociale (la *quiete*) comme impératif catégorique au lieu de la

---

49 *Discours*, I, 49.

50 Voir, à ce propos, Francesco Tateo, *I miti della storiografia umanistica*, Rome, Bulzoni, 1990, p. 181-221.

51 Voir Felix Gilbert, "The Venetian Constitution in Florentine Political Thought ", *Florentine Studies*, N. Rubinstein (ed.), Londres, Faber and Faber, 1968.

52 Sur toute cette question, et pour une bibliographie exhaustive, voir la très utile mise au point de Giovanni Silvano, *La "Repubblica dei Viniziani" : ricerche sul repubblicanesimo veneziano in età moderna*, Florence, Olschki, 1993.

positivité des luttes sociales (*Discours*, I,6), un gouvernement aristocratique au lieu d'être populaire (*Discours*, I,2), un recours systématique aux mercenaires et non aux milices patriotiques (*Discours*, II,20). De même, l'opinion de Guichardin sur l'histoire et le destin de Florence ou de l'Italie n'est pas encore aussi tragique et catégorique que celle de son ami parce qu'il insiste sur la nécessité de tenir compte des spécificités de chaque cas[53]: Guichardin se situe dans une tradition très italienne qui, de Ptolémée de Lucques à Savonarole, a toujours fait dépendre la nature des régimes de la situation géographique des Etats et des humeurs traditionnelles de leurs habitants. C'est pour la même raison qu'il est difficile, selon lui, de reprocher à l'Eglise ou à Venise de faire obstacle à une unité de la péninsule sous un seul prince car on ne peut considérer *a priori* que celle-ci était souhaitable[54].

On est donc fondé à se demander si ce n'est pas à la jonction du rejet de sa propre tradition citadine et du refus d'un modèle de substitution, représenté par la Sérénissime, qu'il faut aller chercher une des sources de l'argumentaire machiavélien[55]. C'est en tout cas une interrogation légitime quand on rappelle que, symétriquement, le texte de Guichardin qui dialogue avec les *Discours* – le *Dialogue sur la façon de régir Florence* – développe à la fois les perplexités de Guichardin sur le modèle romain républicain de son ami et une proposition de réforme pour Florence dont la référence est le système vénitien. Dès lors, la raison pour laquelle Guichardin prend aussi nettement ses distances par rapport au modèle romain de Machiavel ne serait-

53 Nous disons encore car il faudrait sans doute nuancer notre propos si nous prenions en compte la *Storia d'Italia*.

54 *Discours* et *Considérations*, I, 11 et 12.

55 Voir à ce propos, les pages éclairantes de Gennaro Sasso dans son article "Machiavelli e i detrattori antichi e nuovi di Roma" (in *Machiavelli e gli antichi*, Napoli/Milano, 1987, vol. 1, p. 401-536 – en particulier p. 499 sqq).

elle pas la crainte que celui-ci ne devînt une véritable machine de guerre idéologique contre l'"autre" modèle ?[56]

Jean-Louis FOURNEL
Université Paris VIII / Vincennes-Saint-Denis
(Centre de recherche sur la pensée politique Italienne ;
E.N.S. Fontenay/Saint-Cloud)

56 A la fin de cette contribution, il convient d'évoquer quelques-uns des innombrables textes qui ont développé le parallèle entre les pensées respectives de Machiavel et Guichardin, même si nous ne nous en sommes pas vraiment servis pour rédiger notre travail car leurs perspectives et leurs objectifs différaient des nôtres. Renvoyons donc, essentiellement pour une contextualisation précise des deux oeuvres, à l'ouvrage fondamental de Felix Gilbert, récemment traduit en français, intitulé *Machiavel et Guichardin* (première édition à Princeton University Press en 1965 ; traduction française, Paris, Le Seuil, 1996) ainsi qu'au recueil d'articles de Gennaro *Sasso Per Francesco Guicciardini. Quattro studi* (Roma, Istituto Storico per il Medio Evo, 1984 – voir surtout p. 48-158 le long article intitulé "Machiavelli e Guicciardini", pour l'étude du long dialogue qui s'établit entre les deux amis de 1520 à 1527, et au-delà de la mort de Machiavel, pour la présence de sa pensée dans les dernières oeuvres majeures de Guichardin).

Les Considérations à propos des Discours de Machiavel sur la première décade de Tite-Live.

C'est lors de son exil à Rome, en 1530, que Francesco Guicciardini[1] a écrit les *Considerazioni intorno ai «Discorsi» del Machiavelli sopra la prima deca di Tito Livio*, commentaire partiel des *Discours* écrits par Machiavel entre 1513 et 1517 mais publiés seulement en 1531. Guichardin ne destinait pas ce texte à la publication et, de plus, le laissa inachevé. Il ne fut publié que bien plus tard par Giuseppe Canestrini (qui lui donna son titre), en 1857, dans le premier volume des *Opere inedite*[2] de Guichardin.

Le peu d'indications que nous avons sur la genèse de ce texte et sur les intentions réelles de son auteur nous oblige à reconstruire les conditions dans lesquelles Guichardin se trouvait quand il entreprit de rédiger les *Considérations* et à ne pas nous limiter à une interprétation réductrice de cette œuvre consistant à la subordonner aux *Discours* et de ne voir en elle qu'un simple exemple de la traditionnelle opposition entre Machiavel et Guichardin. Nous nous demanderons en particulier pourquoi Guichardin écrit ce texte à ce moment-là de sa carrière et de la crise occasionnée par les guerres d'Italie. Nous pourrons alors, à la lumière de cette remise en contexte, distinguer les deux conceptions de la politique et les deux types d'écriture de l'histoire qui se dégagent des *Discours* et des *Considérations*.

I. Pourquoi Guichardin écrit les *Considérations*. Genèse de ce texte.

En 1494, l'expédition du roi de France Charles VIII en Italie avait marqué le début d'une période instable durant laquelle les puissances étrangères, en particulier la France et l'Espagne, se

1 Que nous appellerons désormais, selon la tradition française, Guichardin.

2 *Opere inedite di Francesco Guicciardini*, Giuseppe Canestrini (éd.), Florence, Barbera, 1857, vol. 1.

disputèrent la suprématie sur la péninsule. Cette situation nouvelle se traduisit, pour les Etats italiens, par un bouleversement des règles de la politique : les questions intérieures de chaque Etat dépendirent de plus en plus des influences extérieures et des stratégies d'alliance avec les autres Etats italiens ou étrangers. L'indépendance des Etats italiens devint de plus en plus précaire, surtout après la bataille de Pavie en février 1525 : c'est ce qui motiva, en 1526, la formation de la ligue de Cognac, qui visait à lutter contre la suprématie de l'empereur Charles Quint sur l'Italie. Guichardin étant favorable à cette ligue anti-impériale, il incita le pape Clément VII à y adhérer et y prit part en tant que lieutenant général du pape aux armées. La défaite de la ligue, avec le sac de Rome le 6 mai 1527, entraîna la chute des Médicis à Florence et l'établissement du dernier gouvernement républicain dans la cité mais aussi la signature, le 20 juin 1529, du traité de Barcelone entre l'empereur Charles Quint et le pape Clément VII, qui entérinait la domination impériale sur l'Italie. En contrepartie, Charles Quint s'engageait à rétablir les Médicis à Florence, ce qui entraîna le siège de la cité par les troupes impériales d'octobre 1529 à août 1530, date à laquelle les Médicis purent reprendre le pouvoir dans la cité.

Tout au long de sa carrière Guichardin a régulièrement écrit, parallèlement aux fonctions qu'il a remplies, des textes de diverse nature (discours politiques, dialogue sur la réforme des institutions, récits historiques) qui n'étaient, pas plus que les *Considérations*, destinés à la publication. Pour Guichardin l'écriture a ainsi été, tout au long de sa vie, étroitement liée à la pratique politique : écrire lui permettait de faire le point, de comprendre la situation qui se présentait à lui, et de réfléchir à une action possible. C'est pourquoi il est absolument nécessaire d'étudier ces textes en les remettant dans leur contexte politique.

Guichardin a vraisemblablement écrit les *Considérations* d'avril à septembre 1530, alors qu'il était en exil à Rome. En effet, le gouvernement républicain qui s'était établi à Florence en 1527 lui reprochait sa carrière au service des papes Médicis et l'accusait de concussion. Dès sa condamnation pour rébellion (le 17 mars 1530) à l'exil et à la confiscation de ses biens, il partit pour Rome où il eut sans doute l'occasion de travailler sur le

manuscrit autographe des *Discours*, ou sur une copie de celui-ci, qui était conservé dans la bibliothèque du cardinal Ridolfi. Au même moment, le cardinal Giovanni Gaddi était d'ailleurs en train de faire exécuter une copie de ce manuscrit afin de réaliser l'édition *princeps* des *Discours* qui sera publiée en 1531.

Suspecté et écarté du gouvernement de sa cité, sans illusions sur la situation politique de Florence et de l'Italie, Guichardin écrivit donc les *Considérations* à un moment particulièrement critique. Les dernières tentatives pour sauver l'indépendance de l'Italie avaient échoué et Florence ne pouvait espérer sauvegarder son indépendance en se battant seule contre les troupes impériales. Dans une telle situation, écrire les *Considérations* prend un sens particulier. Depuis la rupture de 1494 se posait la question de la compréhension des événements : il fallait réussir à penser l'état d'urgence créé par la guerre et à en déduire les réformes nécessaires pour retrouver la stabilité. Depuis cette date, se posait donc la question de la reconquête d'une intelligibilité du monde. On peut ainsi voir en partie dans les *Discours* de Machiavel, écrits probablement entre 1513 et 1519, une tentative d'interprétation des événements qui se déroulaient en Italie afin de trouver des solutions politiques et des règles d'action appropriées.

Cependant quand, en 1530, Guichardin écrit les *Considérations*, la situation a évolué. Il a vu échouer les tentatives des Etats italiens pour trouver des solutions politiques à la nouvelle situation et il peut difficilement espérer trouver un moyen d'enrayer le processus qui conduira à la perte de l'indépendance pour les petits Etats italiens. Il lui faut donc, non seulement trouver un sens aux événements qui se sont déroulés, mais aussi comprendre pourquoi les tentatives précédentes d'interprétation n'ont pas permis de penser la crise des guerres d'Italie de manière adéquate. C'est sans doute une des raisons pour lesquelles il se repenche sur un texte écrit plusieurs années auparavant, reprenant ainsi un dialogue interrompu par la mort de son ami trois ans plus tôt.

Machiavel et Guichardin, faisant tous deux partie du petit nombre d'hommes qui prenaient part à la vie politique de Florence et occupaient des fonctions dans le gouvernement de la cité, ont dû certainement se connaître assez tôt. On est sûr en

tout cas qu'à partir de 1521, à l'occasion d'une mission de Machiavel à Carpi, les deux hommes s'étaient liés d'amitié, ainsi que l'atteste leur correspondance[3]. Et, quoi que l'on puisse dire sur leurs divergences d'opinion, cette amitié ne s'est jamais démentie jusqu'à la mort de Machiavel en 1527. Non seulement ils se connaissaient et s'appréciaient mais surtout ils ont mené le même combat, à l'occasion de la ligue de Cognac.

Guichardin avait déjà proposé une réflexion sur les *Discours* dans un texte antérieur. Il s'agit du *Dialogo del Reggimento di Firenze*[4] écrit entre 1521 et 1525. Ce *Dialogue sur la façon de régir Florence* est l'une de ses œuvres les plus importantes, car c'est là qu'il expose pour la première fois de manière complète sa pensée politique ; ce texte reste aussi la forme la plus accomplie de sa réflexion sur la réforme des institutions florentines. Or déjà il commente, dans ce *Dialogue*, quelques-uns des principaux thèmes des *Discours*, tels que la question du modèle romain ou la question des divisions à l'intérieur de la république romaine entre la plèbe et les patriciens, sans jamais cependant se référer explicitement au texte de Machiavel.[5]

Le choix que fait Guichardin, en 1530, de commenter un texte qu'il connaissait bien, quoiqu'il ne fût pas encore publié, et dont il avait déjà étudié les idées dans une œuvre antérieure, a une signification précise : il lui faut reprendre une analyse qu'il juge importante et la réexaminer à la lumière de l'évolution des événements politiques. Cela passe aussi par le choix d'une nouvelle manière de faire cette analyse. Dans le *Dialogue*,

---

3 La correspondance entre Machiavel et Guichardin est éditée intégralement dans Niccolò Machiavelli, *Lettere a Francesco Vettori e a Francesco Guicciardini*, Giorgio Inglese (éd.), Milan, Rizzoli, 1989. Voir, en particulier, la deuxième lettre envoyée par Guichardin à Machiavel le 18 mai 1521, dans laquelle il se réfère à différents thèmes des *Discours*.

4 Une traduction française, par Jean-Louis Fournel et Jean-Claude Zancarini, des *Ecrits politiques* de Guichardin, comprenant le *Discorso di Logrogno* et le *Dialogo del reggimento di Firenze*, est à paraître aux PUF, coll. Fondements de la politique.

5 La plupart des critiques s'accordent sur l'existence d'un lien entre les *Discours* de Machiavel et le *Dialogue sur la façon de régir Florence* de Guichardin. Sur ce sujet, voir, en particulier, l'article de Felix Gilbert, «Machiavelli and Guicciardini», in *Journal of the Warburg and Courtault Institutes*, II, 1939, pp. 263-266.

Guichardin se démarquait déjà de Machiavel, mais pas de façon aussi radicale que dans les *Considérations* : alors qu'auparavant il se contentait de discuter quelques-unes des idées-forces de la réflexion machiavélienne, opposant un modèle à celui défendu par son ami, il porte à présent son attention sur la structure même des *Discours*. Il ne s'agit plus alors du même type de commentaire ; l'originalité des *Considérations* tient à ce que, dans ce texte, Guichardin tente de comprendre les lacunes, les ambiguïtés, voire les erreurs des analyses de Machiavel et que, pour ce faire, il entreprend une critique de la méthode employée par le secrétaire florentin dans les *Discours*.

Les *Considérations* sont un commentaire partiel à deux points de vue : Guichardin ne commente que 39 chapitres des *Discours* (c'est-à-dire environ vingt pour cent) et, dans ces chapitres, il ne commente que les idées qui l'intéressent sans se préoccuper des autres, même quand elles tiennent une place centrale dans le raisonnement de Machiavel. Cette manière de procéder, qui ne suit pas les grandes lignes de réflexion du texte commenté, a pu donner l'impression que Guichardin n'en faisait qu'une critique partiale et pointilleuse, insensible à l'argumentation du secrétaire florentin. Toutefois, puisque Guichardin choisit d'étudier à nouveau cette œuvre de Machiavel, et ce d'une manière tout à fait différente, il est nécessaire d'aller au-delà de cette apparence et de se demander si ce nouveau type d'analyse ne répond pas à des nécessités critiques. Pour cela, il faut rechercher selon quels critères Guichardin choisit de commenter tel point des *Discours* et non tel autre.

On constate alors qu'il s'attarde plus particulièrement sur les premiers chapitres – c'est-à-dire ceux qui proposent une discussion systématique sur les problèmes du gouvernement républicain et sur la nature des institutions des différents types de gouvernement – et en général sur les chapitres traitant des questions de politique intérieure ou, plus précisément, du problème du bon gouvernement, de sa formation, de ses lois, de son organisation. De même, dans les thèmes qu'il choisit de traiter à l'intérieur de ces chapitres, Guichardin s'intéresse avant tout à la question des institutions et du bon gouvernement. Il délaisse au contraire toute la réflexion, centrale dans les *Discours*, sur la corruption inévitable des différentes formes de

gouvernement telle qu'elle est présentée dans le chapitre II du premier livre où Machiavel semble s'inspirer de la théorie de l'anacyclosis telle qu'elle est présentée par Polybe dans le livre VI des *Histoires*. Le thème de la vertu des citoyens qui, dans les *Discours*, permet seule d'éviter la ruine des Etats, perd donc aussi son importance dans le raisonnement mis en œuvre par Guichardin dans les *Considérations*.

En concentrant ainsi sa réflexion sur la question du bon gouvernement, il commente quatorze des dix-huit premiers chapitres du livre I. Or, les chapitres un à dix-huit correspondent à ce que l'on pense être la première rédaction des *Discours* en 1513 avant que Machiavel ne l'interrompe pour écrire *Le Prince*. Cela est d'autant plus important que, comme l'a montré Felix Gilbert, les dix-huit premiers chapitres des *Discours* se réfèrent aux décades de Tite-Live sans suivre leur ordre dans l'*Histoire romaine*, alors qu'à partir du dix-neuvième chapitre cet ordre est en général respecté[6]. Les chapitres de cette section des *Discours* sont moins directement liés que les autres à l'œuvre de Tite-Live et au modèle romain. Il semble qu'au départ ils aient formé un texte indépendant traitant de façon systématique des républiques et ne s'appuyant pas plus sur le modèle romain que sur les autres exemples offerts par l'histoire. Ce n'est que par la suite que ce texte aurait été inclus par Machiavel dans son projet de commentaire de l'*Histoire romaine* de Tite-Live. Le caractère particulier de ces chapitres nous permet de penser que si Guichardin commente surtout le début des *Discours*, ce n'est pas dû simplement à un hypothétique désintérêt qui l'aurait pris au cours de son travail, mais à un choix délibéré confirmé par celui des autres chapitres commentés.

En effet, cette forme de commentaire ponctuel, chapitre par chapitre, permet à Guichardin de faire un choix thématique et de ne s'arrêter qu'aux questions qui sont importantes pour lui au moment où il écrit. Elle lui permet aussi, sinon d'avoir une vue d'ensemble cohérente des *Discours*, du moins de porter sa réflexion non plus seulement sur les idées du secrétaire florentin

---

6 Felix Gilbert, «The Composition and Structure of Machiavelli's Discorsi», in *Journal of the History of the ideas*, 1953, publié en italien dans *Machiavelli e il suo tempo*, Bologna, il Mulino, 1964, pp. 223-252, où il est suivi d'un commentaire de l'auteur (pp. 341-346).

mais aussi sur sa manière d'écrire et donc d'expliquer, de présenter l'histoire. Ainsi que l'a montré Andrea Matucci[7], Machiavel s'était rendu compte que, pour donner un sens à l'histoire, il fallait pouvoir passer facilement de la simple narration des faits à leur explication et inversement. Avec les *Discours*, il expérimentait un nouveau mode de narration rétablissant tous les liens de cause à effet, de manière à toujours faire ressortir la signification politique des événements racontés et à proposer une confrontation continuelle entre faits et idées. Cette méthode permet justement un passage constant du récit des faits à leur commentaire. Il récrit ainsi l'histoire de Tite-Live, tout en gardant vis-à-vis de sa source une attitude critique : il réorganise les faits pour leur donner un sens inédit et impose toujours sa propre analyse.

De la même manière Guichardin, en suivant la structure des *Discours*, utilise de façon critique les éléments qu'il y trouve et les intègre dans sa propre analyse. Il ne répond pas à Machiavel par un dialogue, une lettre ou un traité, mais conserve la structure employée par lui et la reproduit. Malgré cela dans chaque chapitre, tout en partant des mêmes thématiques historiques, il arrive à des conclusions théoriques différentes. Il reprend ainsi le mode de narration expérimenté par Machiavel et, sur des thèmes identiques, propose de nouvelles reconstructions, plus complètes, plus riches de détails qui semblent pouvoir se développer à l'infini.

Guichardin tente donc, dans les *Considérations*, de continuer à dialoguer avec Machiavel, dans le sens où il utilise la même structure et le même type d'écriture de l'histoire que lui dans sa tentative d'interpréter la situation italienne. Tous deux partent d'interrogations communes sur la politique de leur temps et des mêmes exigences d'interprétation. Cependant, tout en s'appuyant sur la démarche du secrétaire florentin, Guichardin propose, en critiquant sa méthode, une lecture différente de la politique et de l'histoire.

---

7 Andrea Matucci, *Machiavelli nella storiografia fiorentina. Per la storia di un genere letterario*, Firenze, Olschki, 1991, pp. 161-206 et 241-267.

II. Deux conceptions de l'histoire.

A l'intérieur de la structure souple qu'il expérimente dans les *Discours*, Machiavel élabore une interprétation de l'histoire. Conscient d'innover, il dit, dans le préambule du livre I, qu'il veut *«entrer dans une voie qui n'a encore jamais été parcourue»*. Cette nouvelle voie consiste à faire, dans le domaine politique, ce que les humanistes cherchaient à faire dans d'autres domaines du savoir tels que le droit ou la médecine, c'est-à-dire à appliquer concrètement, en les adaptant aux situations présentes, les lois que les anciens avaient trouvées et suivies dans l'antiquité.

Il s'agit donc pour Machiavel d'étudier les auteurs de l'antiquité et de reprendre, pour écrire les *Discours*, le modèle du commentaire d'un auteur classique. Il n'essaie pas, comme dans *Le Prince*, d'arriver par voie déductive aux lois politiques, mais de trouver celles-ci par voie inductive : il prend des exemples et en déduit par généralisation les lois politiques. Cette méthode est proche de celle des humanistes, dans le sens où elle donne à chaque exemple une valeur qui dépasse son contexte particulier et devient normative. Ce type de raisonnement suppose un axiome : l'identité de la nature humaine à toutes les époques et dans tous les pays. Seul ce principe d'identité peut, en effet, garantir la validité des règles qu'il déduit des cas particuliers.

Suivant ce principe, puisque les hommes ne changent pas et que leurs aspirations restent les mêmes, on ne peut que voir les mêmes événements et les mêmes situations se reproduire à des époques et dans des lieux différents. Il faut savoir observer les choses pour distinguer, derrière les apparences, l'identité entre les situations. Savoir mettre en parallèle un événement présent avec d'autres événements qui se sont déroulés à d'autres époques et en d'autres lieux permet de trouver dans l'histoire des cas semblables à la situation présente. Il suffit alors d'examiner toutes les solutions qui ont déjà été adoptées dans ce type de situation pour imiter ensuite celle qui a le mieux réussi. L'étude de l'histoire sert donc à trouver les lois de la politique et à en fonder les règles ; les enseignements que l'on tire de l'histoire tendent alors à faire de la politique une science basée sur une théorie de l'imitation.

Dans un tel système l'histoire, pour fonder les règles de la politique, doit fournir des modèles. Pour Machiavel, le modèle à suivre est celui de la Rome républicaine. Il se rattache en cela à la tradition humaniste qui vantait déjà les valeurs de la république romaine. Il utilise cependant ce modèle d'une façon toute personnelle en louant dans Rome ce que même ses admirateurs lui reprochaient, c'est-à-dire les divisions entre la plèbe et le patriciat et la création des tribuns de la plèbe. Il dégage ainsi de la république romaine un modèle de gouvernement s'inspirant de l'idéal du gouvernement mixte conçu d'une manière dynamique.

En effet, dans le deuxième chapitre du livre I des *Discours*, Machiavel reprend la théorie classique suivant laquelle les trois types de bon gouvernement (du prince, des *optimates* et du peuple) sont toujours amenés par un processus de corruption à se transformer dans les trois mauvaises formes de gouvernement (la tyrannie, l'oligarchie et le gouvernement licencieux). Pour arrêter ce processus de corruption et créer un gouvernement stable, il faut que celui-ci soit mixte. Cependant Machiavel souhaite, plutôt qu'un régime réunissant les caractères des gouvernements du prince, des *optimates* et du peuple, une forme de gouvernement qui donne du pouvoir à chacune des forces politiques de la cité afin que chacun puisse défendre ses intérêts tout en restant dans l'impossibilité de s'emparer seul du pouvoir. Il ne s'agit pas à proprement parler d'un partage des diverses tâches gouvernementales, mais bien de celui de l'autorité afin qu'aucune des composantes de la société ne puisse avoir le champ totalement libre et n'agir que suivant son propre intérêt.

L'exercice du pouvoir étant pensé en termes de rapports de forces, les divisions existantes à Rome entre plébéiens et patriciens sont donc présentées dans les *Discours* comme un élément positif et nécessaire. Ainsi, chaque classe de la société ayant un moyen de pression sur le gouvernement, l'utilisation dynamique et canalisée des divisions permet d'éviter la corruption du régime. Ce sont donc moins les institutions que la vertu du peuple qui écarte le risque d'une corruption de l'Etat. En revanche, dans le cas où un gouvernement est corrompu, seul l'emploi de moyens exceptionnels *(«mezzi straordinari»)* permet une réforme de l'Etat. C'est au prince, personnage unique et

exceptionnel, qu'incombe la tâche d'imposer cette réforme par la force, en faisant en quelque sorte le bien du peuple malgré lui.

Guichardin, il suffit pour s'en rendre compte de voir les critiques qu'il émet dans les *Considérations*, a une conception de l'écriture de l'histoire très différente de celle de Machiavel. Il est cependant significatif de voir son évolution à ce sujet, au contact de la théorie machiavélienne.

Dans le *Dialogue sur la façon de régir Florence*, Guichardin oppose, au modèle romain proposé par Machiavel, le modèle vénitien. Tout en admettant la grandeur de la vertu guerrière des Romains, il refuse de voir dans leurs institutions un exemple à suivre. Il préfère la stabilité de Venise et voit dans les institutions de cette cité la réalisation de son idéal de gouvernement mixte ou plutôt tempéré. Selon lui il faudrait à Florence, comme à Venise, une assemblée des citoyens, un sénat et un chef du gouvernement nommé à vie. Dans les *Considérations* cependant, les références à Venise sont rares et ne semblent pas aller dans ce sens. Tout en estimant toujours que les institutions vénitiennes ne sont pas moins bonnes que celles de Rome, il ne les présente plus comme un modèle.

C'est en reprenant la structure des *Discours* que Guichardin arrive à cette conclusion. Comme Machiavel, il étudie les événements de l'histoire ancienne ou récente et les met en parallèle. Seulement c'est là que Guichardin diverge et met au point une autre méthode, qui consiste à redonner en quelque sorte son autonomie, son importance particulière à chaque cas. Il tend alors à montrer que les règles dégagées par Machiavel ne fonctionnent que si l'on s'en tient à une vision schématique du réel. Il reprend donc la structure donnant toute son importance à l'interprétation des faits et compare les événements mais, au lieu d'en dégager les points communs, il met en valeur leurs différences, montrant ainsi dans la pratique l'impossibilité d'établir par analogie avec le passé des règles universellement appliquables.

Guichardin propose, dans les *Considérations*, une réflexion sur les faits prenant en compte tous les éléments qui font la particularité de chaque événement et le différencient des autres ; il refuse, de ce fait même, toute *«règle»* ou *«mesure unique»* écrite dans les livres (ici en l'occurrence les *Discours*) : au lieu, comme

Machiavel, de rechercher les analogies entre les cas, il cherche à faire des *«distinctions» («distinzioni»)*, terme récurrent sous sa plume. Ce type d'analyse tente de s'approcher, grâce à la recherche d'une précision et d'une cohérence maximales, d'une représentation plus exacte du réel, dans toute sa complexité. Pour donner une idée juste de la réalité, Guichardin appuie donc son analyse sur l'expérience pratique et sur les «détails» (les fameux *«particulari»*). C'est par ce type de réflexion que se forme le «discernement» (la *«discrezione»*), concept très présent dans tous les textes de Guichardin, même si l'on peut remarquer que le terme n'apparaît pas explicitement dans les *Considérations*. Il est, au contraire, fréquemment utilisé dans le *Dialogue* et dans les *Avertissements politiques*. Le terme *«particulare»* renvoie à la fois à l'attention portée au moindre détail et à la conscience de l'importance des intérêts personnels.[8]

Guichardin tire donc de l'étude de l'histoire une leçon de prudence qui le porte à se méfier des solutions extrêmes du secrétaire florentin et à préférer à tout autre régime un gouvernement tempéré. Contrairement à Machiavel, il parle explicitement de gouvernement mixte, mais s'éloigne de la conception classique que l'on pouvait en avoir. S'il accepte favorablement l'idée d'un gouvernement mixte, c'est pour mieux attirer l'attention, comme à son habitude, sur ce qu'il considère comme le point important à considérer : ce qui compte, pour lui, c'est la manière de faire le mélange. Il ne s'agit plus, comme chez Machiavel, de donner à chacun une part de l'autorité pour contrebalancer celle des autres mais, comme il le dit dans le deuxième chapitre du livre I, de mêler les trois espèces de gouvernement *«de telle manière que de chaque espèce on prenne le bon et on laisse le mauvais»*. Cette construction est délicate et demande la plus grande prudence ; le résultat dépend de la

8 C'est en raison de la place considérable que Guichardin accorde dans son œuvre à ce concept que Francesco De Sanctis, dans un article de 1869 («L'uomo del Guicciardini», in *Nuova Antologia*, octobre 1869, maintenant dans *Saggi critici*, L. Russo [éd.], Bari, Laterza, 1952, vol. 3, pp. 1-23) a émis une condamnation morale à son sujet : selon lui, Guichardin incarne l'égoïsme et l'individualisme de son époque. Voir aussi, à ce sujet, le chapitre consacré par De Sanctis à Machiavel dans son *Histoire de la littérature italienne* («Machiavelli», in *Storia della letteratura italiana*, Naples, Morano, 1870, vol. II, chap. 15)

manière de définir ce qu'un gouvernement a de bon ou de mauvais.

Plus qu'un gouvernement mixte, Guichardin veut donc un gouvernement tempéré. Pour lui, il s'agit de délimiter, et surtout de limiter, le pouvoir accordé à chaque groupe de la cité afin d'en éviter les excès. Il est significatif à ce titre que Guichardin se méfie du désir d'avoir tous les avantages d'un régime puisqu'alors, selon lui, on ne peut en éviter les défauts, ainsi qu'il l'écrit dans le deuxième chapitre du livre I. Là, il dit que le gouvernement d'un roi permet une meilleure direction des affaires publiques, mais qu'il ne faut cependant jamais laisser à une seule personne trop de pouvoir, de peur qu'elle ne soit pas à la hauteur de la tâche ou bien qu'elle ne transforme le régime en tyrannie. Guichardin conclut ainsi : *«Donc si l'on veut ordonner un gouvernement qui fasse le plus possible sa part au bien qu'apporte le gouvernement d'un roi, et ne fasse pas sa part au mal, il est impossible qu'il fasse complètement sa part au bien et évite tout le mal, et il faut se contenter qu'il ait moins de bien plutôt que, pour en vouloir trop, qu'il fasse aussi sa part au mal»* ; et il ajoute : *«c'est un moindre mal que d'avoir peu de bien mais assuré, plutôt que beaucoup mais en courant un danger si grave»*. Ce *«moindre mal»* (en italien *«minore male»* ou *«manco male»*) est un concept essentiel dans l'analyse politique de Guichardin. Il ne faut pas le prendre dans le sens d'une absence de vigueur morale ou d'un pragmatisme sans principes. Ce concept lui sert en fait à renverser la problématique du bon et du mauvais gouvernement, afin de pouvoir juger si un gouvernement est meilleur qu'un autre, non en fonction du type de régime mais des effets qu'il produit.[9]

Le gouvernement tempéré qu'il souhaite est donc une construction complexe, une *«mistura»*, qui est le fait d'un équilibre. Guichardin l'élabore, non seulement en donnant à chaque force politique une part d'autorité, mais surtout en déterminant soigneusement la nature des pouvoirs de chacune d'elles et en donnant à chaque instance du pouvoir le rôle de contrôler les autres. Il n'est plus question ici de voir dans les

9 Voir, à ce sujet, l'article de Jean-Claude Zancarini : «*La libertà della povera Italia* : Guichardin de Pavie au sac de Rome», à paraître dans la revue *Dialogue*.

divisions de la cité une dynamique positive, mais de les tempérer en donnant à chacun une place et un rôle particulier en fonction de ses capacités. Dans un tel régime, la place prédominante revient aux grandes familles de la cité, à une élite puissante car fortunée, et raisonnable car habituée à jouer un rôle dirigeant et formée dès son plus jeune âge à cette fin. Dans l'idéal de Guichardin, c'est le sénat, formé de ces hommes qui réunissent bonne naissance et expérience politique (qu'il appelle *«uomini qualificati»* ou *«uomini di qualità»*), qui doit détenir réellement le pouvoir. C'est alors au peuple, réuni dans un conseil, de sanctionner toutes leurs décisions et de nommer les magistrats. Le peuple ne doit pas avoir de fonctions plus étendues parce que son ignorance et son instabilité ne lui en donnent pas la capacité. Enfin, un personnage jouant le rôle d'un prince élu et au pouvoir très limité doit donner unité et continuité à la politique de la cité.

Le réformateur radical, la dictature provisoire de Machiavel n'ont pas de place dans ce système. Au contraire, étant donné la complexité de l'analyse de la situation, toute rupture de l'équilibre politique et constitutionnel est a priori porteuse de danger. Machiavel part d'une analyse sociale établissant la différence entre le peuple, les grands et le prince et souhaite un gouvernement mixte où le libre jeu des *«umori»*, c'est-à-dire des désirs des différents groupes sociaux, doit permettre un équilibre des pouvoirs. Guichardin, lui, a une vision plus statique qui part d'une conception unitaire du peuple : il souhaite un gouvernement tempéré où les *«umori»* sont soumis à un contrôle croisé des différentes instances et où la distribution des savoirs détermine les places respectives.

*
* *

Quand il écrit les *Considérations*, en 1530, Guichardin cherche à donner un sens aux événements qu'il a vécus et à comprendre pourquoi les hommes qui, comme Machiavel et lui, ont déterminé et analysé la politique italienne au cours des décennies précédentes, n'ont pas réussi à prendre en compte de

manière efficace dans leur analyse de la situation, et donc dans leurs décisions, la crise provoquée par les guerres d'Italie. Dans ce texte, Guichardin ne cherche pas essentiellement à s'opposer à Machiavel ou à le critiquer ; il inclut l'étude des *Discours* dans sa réflexion, et la forme de son commentaire, parcellaire mais respectant la structure du texte machiavélien, lui permet d'expérimenter un type d'analyse lié étroitement à une forme d'écriture de l'histoire. Cependant, si ce type d'écriture, qui lie étroitement le récit des faits et leur interprétation, peut servir à la réflexion de Guichardin, l'évolution de la situation politique et l'échec de sa propre analyse, sanctionné par la faillite de la ligue de Cognac, renforcent son refus du principe d'identité entre les époques et sa conception de l'histoire comme une succession infinie de cas particuliers. Pour Guichardin, l'histoire n'est pas régie par de grandes règles et le sens que l'on peut donner à un cas particulier ne vaut que pour lui seul. Tout en ne récusant pas l'axiome machiavélien de l'identité de la nature humaine à travers les époques, Guichardin insiste cependant sur le caractère unique de chaque période et de chaque situation qui rend impossible toute théorie de l'imitation. Il ne peut alors, puisque les *Discours* ont été construits par Machiavel sur la base d'une telle théorie, qu'accumuler dans les *Considérations* les critiques de méthode. A partir de ce moment, la réflexion des deux auteurs ne se place plus sur le même plan et le dialogue qui s'était instauré entre eux devient impossible.

Lucie de LOS SANTOS
ENS - Fontenay

L'antimachiavélisme de Thomas Bozio

§1). Entre nature et morale : la mimesis de la politique

En Europe, l'antimachiavélisme évolue le long d'un itinéraire historique dont on peut, encore actuellement, découvrir de nombreux aspects chargés de signification politique et culturelle. C'est le cas de l'italien Thomas Bozio de Gubbio, oratorien de la Congrégation de Saint Philippe de Néri[1], farouche opposant du Secrétaire florentin. Thomas Bozio occupe une large place dans le célèbre *Dictionnaire* de Bayle, notamment dans l'important appareil de notes et de gloses critiques et philologiques[2]. L'*Encyclopédie* de Diderot et D'Alembert considère que son ouvrage L'*Empire de la vertu* (*De Imperio Virtutis*)[3], ainsi que celui d'Antoine Possevin, sont des exemples de l'antimachiavélisme le plus fier et le plus intansigeant. C'est donc à partir de là qu'il faut revenir à notre oratorien, pour relever combien, dans sa démarche intellectuelle, il est d'une part, dépendant de l'auteur

---

1 Thomas Bozio apparaît dans de nombreux ouvrages sur l'antimachiavélisme et sur la Raison d'Etat. Cependant son œuvre n'a jamais fait l'objet d'une étude détaillée. Il s'agit presque toujours de références particulières ou purement philologiques. Rappelons cependant l'article Tommaso Bozio M. dans LE D'HOEFER, (sous la direction de), *Nouvelle biographie générale depuis les temps les plus reculés jusqu'à nos jours*, Paris, 1857, Firmin Didot Frères Editions, nouv. édit. Copenhague, 1966. Voir aussi un article de P. CRAVERI, dans *Dizionario biografico degli Italiani*, Istituto dell'Enciclopedia Italiana fondée par Giovanni Treccani, Roma, 1971, vol. XIII ; les rappels bibliographiques de cet article sont très utiles. A signaler aussi, S. MASTELLONE, *L'antimachiavellismo dell'"intransigente" Tommaso Bozio*, dans "Il pensiero politico", 1969, pp.488-490 ; ID., *Tommaso Bozio, teorico dell'ordine ecclesiastico*, in "Il pensiero politico", 1980, pp. 186-194

2 Voir l'article *Machiavel*, dans P. BAYLE, *Dictionnaire historique et critique, par M.r Pierre Bayle*, Amsterdam, Leida, La Haye, Utrecht, 1740, vol. III.e, p. 244. Notre auteur est mentionné sous le nom de Thomas Bozius.

3 D. DIDEROT-J.B. D' DALEMBERT, *Encyclopédie, ou Dictionnaire Raisonné des sciences, des arts, et des métiers...*, art. *Politique*, Tomo XII, Lucca 1769, p. 740 a. : "De tous les auteurs qui ont écrit contre Machiavel, Possevin et Thomas Bosius sont ceux qui l'ont le plus maltraité".

auquel il s'oppose – Machiavel –, et d'autre part, créateur d'une pensée originale et novatrice. De fait, outre l'antimachiavélisme, et dans le cadre plus général de la construction d'un système politique reposant sur l'Eglise et la Papauté, Bozio propose une théorie originale de la guerre, avec une justification de cette dernière, ainsi que des techniques militaires modernes. Si d'un côté, les écrits de notre auteur révèlent un antimachiavélisme nettement politique, d'un autre, ils se situent dans le droit fil de nombreux ouvrages et études sur l'art militaire, genre dans lesquel la contribution de Machiavel a été décisive. Politique et guerre : tels sont les axes d'une réflexion grandement ignorée jusqu'à présent.

Bien que pouvant être facilement prise pour une tentative de *restauratio* théocratique[4], l'œuvre de Bozio présente une structure logique fondamentalement politique, comme nous pouvons le vérifier dans l'imposante tétralogie antimachiavélienne[5]. Cette

---

4 Dans les deux articles cités précédemment, MASTELLONE ne parle pas vraiment de théocratie mais attribue à Bozio une volonté de restauration. A mon avis, on peut très bien conserver ce terme à condition de ne pas vouloir dire que notre auteur essaie d'arrêter le cours de l'histoire ; au contraire, il tente une opération fort délicate – instaurer une nouvelle tradition politique pour l'Eglise- dont j'ai essayé de rendre compte dans cet article.

5 C'est le pape Clément III qui invite explicitement à rédiger une oeuvre contre Machiavel. T. Bozio. *De antiquo et novo Italiae Statu libri quatuor. Adversus Macchiavellum*, Romae, 1596. (Mais comme le remarque CRAVERI, op. cit., p., 570 b., c'est le premier ouvrage de la tétralogie, l'autorisation du réviseur portant la date de juin 1593) ID., *De Imperio virtutis, sive Imperia pendere a veris virtutibus, non a simulatibus. Libri duo adversus Machiavellum*, Romae, 1593 ; 1593 ; *De robore bellico, diuturnis et amplis catholicorum regnis, liber unus, adversus Machiavellum*, Romae, 1593 ; (mais aussi....1594 ; les deux éditions présentent des différences dans le préambule et dans la numération des pages. J'ai surtout utilisé la première édition ; les citations extraites de la seconde édition sont indiquées) ; *De ruinis gentium et regnorum adversus impios politicos, libri octo*, Romae, 1594 ; (ce texte est carrément antimachiavélien, bien que le titre ne mentionne pas le nom du Florentin) ; de Bozio nous citerons deux autres ouvrages : *De Jure Status sive de Jure Divino et naturali ecclesiasticae libertatis et potestatis*, Romae, 1600, présentant un caractère politique fortement marqué et *De signis Ecclesiae Dei contra omnes haereses*, Romae, 1591, de caractère apologétique. Dans ce texte Bozio corrige l'apologie dogmatique de

dernière, est riche de concepts politiques très nets et développe vigoureusement une sorte de théorie négative du Prince laïque. En fait, cette position découle de l'examen attentif du concept de souveraineté, tel qu'il apparaît tout au long de la Renaissance italienne, à la lumière d'une séparation nette entre rationalité et foi, entre raison d'Etat et religion, entre idée de l'Etat et sens de l'éternel.

Il est à remarquer que Bozio subit l'influence des jésuites, et ceci se traduit par une sorte de primauté de la sensibilité politique, déjà visible dans l'ouvrage de Botero *Della Ragion di Stato*.[6] Certainement, cet élément est important sur le plan historique et culturel, mais il l'est surtout par rapport au lien subtil qui unit politique et foi, et par rapport à sa projection vers l'esprit jésuite militant. Alors que dans Botero la primauté de la politique dérive de l'évidence du lien Etat-raison[7], dans Bozio elle est plus complexe et plus difficile à reconstruire. Elle est à relier à l'exigence d'aller au-delà de la raison d'Etat, peut-être contre la raison d'Etat, et apparaît comme une théorie politique défendant les intérêts de ce bas monde . Ainsi s'explique pourquoi notre auteur, plutôt que de polémiquer avec Botero, préfère diriger ses écrits contre Machiavel tenu pour responsable de la rupture entre foi et raison politique, à l'origine du primat de la politique et de la puissance illimité du Prince. Mais revenons sur le rapport Botero-Bozio.

Il serait facile de situer Thomas Bozio dans la culture de la Contre-Réforme, donc dans une logique que nous pourrions

---

Bellarmin démontrant une vive sensibilité pour la vie matérielle de ce bas monde ; il souligne l'importance des "signa temporalis felicitatis", des découvertes scientifiques etc. auxquels, d'après lui, les catholiques sont plus sensibles que les protestants.

6 Le célèbre texte de Botero date de 1589. Sur Botero et son oeuvre, voir A. ENZO BALDINI (s. la direction), *Botero e la "Ragion di Stato"*, actes du congrès de Turin à la mémoire de Luigi Firpo (Torino 1990), Firenze, Olschki, 1992. L'antimachiavélisme de Botero est encore plus évident dans *De Regia Sapientia libri tres*, Mediolani, (Milano), 1583, voir en particulier le chapitre VII *in Nicolaum Sapientia libri tres*, Mediolani, (Milano) *op. cit.*, p. 12 et ss.

7 Je me permets de renvoyer à mon article *Ragione politica e ragione di Stato (Rileggendo Machiavelli e Botero)*, dans *Botero e la "Ragion di Stato"*, cit., pp. 59-89.

considérer comme arriérée, un peu dépassée, face au rapport toujours plus étroit entre raison et politique, entre autorité et politique, qui se vérifie en Europe, de Machiavel à Bodin. Bozio adopte une position entièrement politique visant à relever un double défi. D'une part, s'agissant du rapport politique-Etat, il se mesure à l'exemple jésuite tel qu'il lui est transmis à travers l'expérience de Botero. D'autre part, il tente de briser ce rapport, en voulant relativiser le concept d'Etat et en lui substituant la notion d'ordre, plus large et plus universelle. Lorsque Bozio considère la politique comme maintien et conservation de la ressource-pouvoir, l'influence de Botero est implicite. La volonté de préserver ce qui existe, en allant jusqu'à l'engagement militaire et guerrier, est déjà assortie d'une véritable technique du pouvoir, de l'obéissance, et de la rigidité de la souveraineté. Celle ci, dénuée de toute signification purement historique, comme chez Aristote ou S. Thomas d'Aquin, est fortement enracinée dans la disposition naturelle à l'obéissance. Il s'agit donc d'une acception de la politique qui tend à refuser l'agitation, l'incertitude et le changement. En somme, une idée certainement anti-machiavélienne, même si le point fort de l'antimachiavélisme de Bozio se situe ailleurs.

Notre auteur accorde une grande attention au problème de la continuité du pouvoir, se gardant bien de renier la laïcité – historicité de l'Etat, telle que Machiavel la propose, l'importance et le caractère concret du pouvoir temporel. Voila pourquoi on ne peut réduire la position de Bozio à une simple attitude dictée par l'esprit de la Contre-Réforme ; néanmoins, on retrouve l'influence de cet esprit chaque fois que le discours porte sur les hérétiques ou sur ceux qui doutent de la parole évangélique. L'aspect séculier de l'engagement militant de Bozio est manifeste dans l'expression souvent exagérée et dure de son antimachiavélisme et dans le lexique servant à réfuter les thèses du Florentin : "Ut jam mirandum – dit-il – non sit extitisse Italicum Macchiavellum, qui mendacia portentosa, ac monstrosissimas opiniones memoriae prodiderit, quamvis pugnent contra omne honestum, commodumque, sive publicum, sive privatum, specie lucri praesentis obtegens eas, quod e manibus illico evolans infixa moriferi (*sic*, pour "mortiferi") veneni spicula venis, et cordi

relinquat".[8] Ce passage, franchement matérialiste, conteste à Machiavel aussi bien la représentation de l'histoire ("memoria"), que sa finalité. Il s'agit d'une image extrêmement dramatique toute pénétrée d'une symbolique militaire, qui concentre dans le Florentin duperie et non-valeur et lui attribue une portée destructrice dangereuse. La critique de Bozio n'est pas dépourvue d'un certain naturalisme : il choisit de ne pas trop conceptualiser son discours mais a recours à des métaphores qui, tout à la fois, refusent et restituent à la politique sa valeur d'activé pratique. Tout bien considéré, la politique ramenée à ses prémices anthropologiques, finit par adopter, même si c'est du point de vue de l'antimachiavélisme, le matérialisme qu'elle veut réfuter. Ainsi, Bozio montre, non seulement qu'il a parfaitement compris la leçon de Machiavel, mais aussi qu'il sait en reproduire la force émotive, la dimension provocatrice et la valeur totale de théorie de l'action. De fait, il cite directement en italien[9] un passage 'gênant' des *Discours* du Florentin sur le rapport entre traditions, langues et nouveaux "chefs" : "secte Chrétienne..... à celle des Gentils"[10]. C'est un exemple que notre oratorien ne peut accepter

8 T. BOZIO, *De antiquo et novo...*, cit., p. I,, sans numérotation, (à partir de maintenant les pages non numérotées seront indiquées par un chiffre romain suivi de n.n.). Je traduis le mauvais latin de Bozio en restant le plus près possible du texte original ; cependant, j'ai modifié la ponctuation et l'utilisation des majuscules quand c'était nécessaire. "Aussi ne faut-il pas s'étonner maintenant que l'Italien Machiavel ait existé, lequel utilisant remarquablement le mensonge avait répandu des idées monstrueuses sur le temps passé (memoriae) et bien qu'elles aillent contre l'honnêteté, qu'elles soient inutiles au bien public comme au bien privé, les a fait passer pour de bonnes choses dans le temps présent ; puisque décochant des flèches de poison mortel il les plante dans les veines et dans le coeur". La traduction des passages de Bozio sera désormais indiquée par *trad.*

9 T. BOZIO, *De antiquo et novo*, cit. p. II, n.n.

10 N. MACHIAVELLI, *Discorsi sopra la Prima Deca di Tito Livio*, Livre II,chap. 5 ; dans M. MARTELLI, (introduction), *Machiavelli. Tutte le opere*, Firenze, Sansoni, 1971, p. 154 a-b. La citation de Bozio est beaucoup plus longue, j'en rappelle ici le passage essentiel : ".... quand il a besoin que les chefs de la nouvelle secte parlent une langue différente, ils l'étouffent facilement. On peut le vérifier si l'on considère le comportement de la secte chrétienne contre les Gentils ; ceux-là ont supprimé tous ordres, toutes les cérémonies de ceux- ci et ont effacé toute mémoire historique de cette antique théologie".

pour trois raisons : parce qu'il rejette, au besoin par la force, la continuité de l'histoire ; parce qu'il instaure une "règle" contraignante obligeant les chefs qui se succèdent à modifier langues et coutumes ; enfin parce qu'il offense la religion catholique en lui attribuant l'intention de violer le passé. Ainsi s'explique pourquoi Bozio critique aussi durement Machiavel, et l'accuse d'extra-vagance mentale en perdant toute rationalité et toute normalité, semblable à l'homme ivre qui divague : " Bone Deus, – se demande Bozio – quid vini biberat hic homo [Machiavel], ut tot mendacia tam paucis verbis emoveret ?"[11]. Et toujours plus critique, il dénie un quelconque fondement à la théorie du Prince exposée par le Florentin. Bozio, avant de proposer, dans d'autres écrits, l'éclairage réciproque de la politique et de la morale, repousse l'idée de rupture et de dualité inspirée par les images et la structure du *Prince :* "“Macchiavellus, – écrit Bozio – in libro, quem Thusca lingua scripsit de Principe, in eam prorumpit insaniam, ut Principem velut Centaurum semi hominem, et semi bestiam esse velit”.[12] Ecrire une œuvre en "toscan", langue particulière face à l'universalité du latin, est déjà le symptôme d'une mentalité portée à la rupture ; ce concept est d'ailleurs renforcé puisque le Prince, protagoniste de la politique, peut être enclin à la duplicité. Le centaure, à la fois homme et animal, plutôt qu'une ambiguïté, représente pour Bozio le véritable symbole de la contradiction et de la négation contenues dans le concept de souveraineté. La dualité du centaure donne à la politique une nature et une anthropologie totalement ambiguës et indéchiffrables. Cette rupture, que Bozio indique comme étant à la base de la notion de machiavélisme, cache la plus profonde séparation que l'époque moderne connaisse : celle qui existe entre gouvernement et morale, entre la pratique du gouvernement et ses motivations spirituelles et morales : "Non est, – poursuit le

---

11 T. BOZIO, *De antiquo et novo*, cit., p. III, n.n. ; trad. : "Bon Dieu! Combien de vin avait bu cet homme pour dire autant de faussetés en quelques paroles ?"

12 *ibid.* ; trad : "Machiavel, dans son livre sur le Prince qu'il écrivit en toscan, pousse la folie jusqu'à représenter le Prince sous les apparences d'un centaure, demi-homme et demi-bête"

passage cité précédemment – ait Macchiavellus, necesse Principi reipsa habere virtutes, pietatem, fidem, humanitatem, integritatem".[13] Le sens de la rupture apparaît, comme dans un jeu de miroirs, entre l'image de la demi-humanité du centaure et l'absence de vertu chez le Prince, cause évidente de sa partialité.

Continuant son raisonnement, Bozio voit dans le modèle politique machiavélien une exaspération de la partialité, une exagération dangereuse qui libère totalement la politique de la morale. Le problème est celui de la relativisation du pouvoir politique qui, replié sur une dimension historique et humaine, se révèle selon Bozio dangereux et, en substance, incapable de proposer des valeurs : " Imo ausim dicere, – écrit-il –" habere illas, [virtutes, pietas, etc.] et semper observare, damnosum esse, cum sit novo Principi saepe necessarium operari contra fidem, contra caritatem, contra humanitatem, contra religionem".[14] Si la partialité du Prince réside dans l'abandon de la vertu, et donc de la religion, véritable source de constance vertueuse, pour Bozio il faut repousser catégoriquement le caractère historique et sécularisé de l'expérience politique décrite dans le paradigme machiavélien. Notre auteur entend éviter de définir le machiavélisme comme une sorte d'ontologie de la politique, celle ci ne pouvant se réduire à la mobilité et au changement ; en somme, il s'agit de séparer dans la politique le sens du temps et de l'histoire d'avec les vertus morales, qui, elles, sont rigidement a-temporelles. Pour Bozio, temps et vertu s'opposent, l'instabilité du premier étant la marque de l'inconstance de la seconde ; de fait, pour lui, l'histoire est hagiographique, tout au moins à partir

13 *ibidem* ; trad. : "La vertu, la piété, la foi, l'humanité et l'intégrité morale ne sont pas indispensables chez le Prince – dit Machiavel".

14 *ibidem* ; trad. : "J'irais même jusqu'à dire, (c'est encore Machiavel qui parle) qu'il est dangereux de posséder ces qualités (vertu, piété, foi etc.) et de les conserver, le prince nouvellement arrivé au pouvoir étant souvent obligé d'agir contre la foi, la charité, l'humanité et contre la religion". Il est aisé de comprendre que Bozio ne reproduit pas fidèlement le texte du *Prince*, ses citations sont des synthèses rapides de certains passages dont il veut souligner la nocivité.

de l'empereur Constantin[15], s'il en va autrement elle est source d'altérations et de perte de valeurs. Bozio dénie toute autonomie de la politique. En d'autres termes il ne la conçoit pas détachée des valeurs religieuses ; il ne s'agit pas cependant d'une réponse simplement conservatrice contre la "réforme" machiavélienne.

§ 2). Dévalorisation et revalorisation de la politique. Politique, temps, obéissance

Bien qu'il utilise des références et des termes qui appartiennent à la tradition scolastique et au Christianisme des origines, Bozio démontre qu'il est très sensible à la théorie politique et à la leçon pratique de Machiavel. Il a compris qu'elle pouvait fournir une nouvelle dimension du temps et des fins de l'expérience ; en somme, il a compris l'irruption de la modernité et son importance, non fortuite, dans la redéfinition de la politique, dans la ramification de l'éthique en politique et morale. La réforme machiavélienne apparaît à Bozio dans toute sa dimension, non comme la prétention de formuler une nouvelle conception du divin, – comme c'est le cas pour Luther –, mais comme une véritable déstructuration de l'idée de Dieu. L'unité divine, avec Machiavel, cède le pas à la multiplication des valeurs

15 L'idée d'un rapport étroit entre la constance de l'*auctoritas* du Pontife romain et l'accroissement du bonheur matériel et moral dans la péninsule italienne occupe une place importante dans l'ouvrage de Bozio, *De antiquo et novo,* qui se termine par une vérité prophétique : "Quibus autem temporibus Romani Pontificis auctoritas Romae, et in Italia magis est dilatata, et aucta, tunc feliciora prosperitatis eventa Romae, Italiaeque divinitus plerumque acciderunt. Ut vere hoc oraculum jam pronunciari possit : Papae, et Italiae Status pariter procedunt" ; oe. cit., p.293 ; trad : "Au contraire (après les invasions barbares en Italie et les massacres et désordres qui s'ensuivirent) lorsque l'autorité de Rome et du Pontife romain s'étendirent sur de plus vastes territoires et se consolidèrent, alors se produisirent les événements les plus heureux pour la prospérité de Rome et les bienfaits de la faveur divine se répandirent sur l'Italie. De telle façon qu'on peut affirmer prophétiquement que la condition ("Status") du Pape et celle de l'Italie évoluent de concert". (Le terme "Status" a ici un sens équivoque puisque commençant avec une majuscule il pourrait signifier aussi l'Etat politique, conservant le même sens à la phrase).

humaines, divisées entre le sens de l'éternel (religion et foi) et le sens de l'histoire (changement et politique). Ceci explique pourquoi Bozio écrit une tétralogie monumentale *adversus Machiavellum,* délaissant, ou confondant en une seule classification toutes les autres formes de "déviance" morale et religieuse, que ce soit les sectes, le calvinisme ou le luthéranisme. Il aborde rarement, dans sa polémique, ces thèmes, pour ainsi dire, religieux et doctrinaux ; sa démarche, typiquement militante, n'est qu'une contribution intellectuelle au service d'une autorité. Pour Bozio, la véritable raison de l'infériorité de l'autorité du Prince réside dans le caractère humain et historique de celle-ci, par rapport à l'autorité du Pape et à l'ordre centralisé qu'il représente : "Quare, – conclut-il –, oportet Principem ita animo esse compositum, ut quo faverint venti, et quo fortunam pellit, eo se vertat ; et cum fuerit necesse, operetur malum".[16] L'équation entre le mal, la négativité et l'ambivalence du destin, est ainsi affirmée, selon un modèle théorique : ce dernier, mettant sur le même plan la religion et la vertu, nie l'existence d'une vertu politique autonome. Mais déjà à ce niveau le discours de Bozio assume une dimension politique, tout au moins pour deux aspects. Tout d'abord, en ce qui concerne le caractère pratique, Machiavel est correctement situé au niveau de l'action ("operetur") ; ensuite, en ce qui concerne la qualité pratique de l'action, le jugement négatif est conforté, puisque partialité et négativité, instabilité et négativité, en substance, coïncident. ("malum operetur").

Bien que Bozio critique la politique sa démarche n'en est pas moins politique et révèle la conceptualisation d'un modèle politique influencé par l'expérience de Botero. Chez ce dernier, domine en effet l'idée de conservation, qui s'oppose à l'idée machiavélienne de changement. Mais dépassant Botero, dont l'antimachiavélisme est sans faille, sans pour autant céder à l'idéal théocratique et à la négation de tout matérialisme de la politique, Bozio est antimachiavélien surtout dans sa façon de se rapporter à la politique. Il y a en lui une perception subtile de l'importance de la politique dans la phase historique de la

16 T. BOZIO, *De antiquo et novo*, cit., p. III, n.n. ; trad. : "pour cette raison il faut que le Prince se laisse porter là où les vents sont favorables, où le destin le pousse ; et nécessairement il fera du mal".

modernité et de l'importance du pouvoir temporel, à côté du pouvoir spirituel. Cependant cette perception tend à se dissimuler, étant donné qu'elle admet la politique et la renie tout à la fois, qu'elle la découvre et en même temps lui dénie toute réalité. Tel est le sens du refus de l'autonomisation de la politique, à la fois comme catégorie, ou si l'on préfère, comme forme moderne de la théorie, et comme pratique, ou forme moderne de l'action.

En somme, l'antimachiavélisme de Bozio, fruit d'une lecture en filigrane de la leçon du Florentin, présente une double finalité, dont seule la première est évidente sur le plan de la critique alors que la seconde est plus difficilement déchiffrable. Comme nous l'avons déjà dit, la critique n'entend pas mettre en doute toute la construction logique et historique du *Prince* mais en démontrer la fausseté ; ceci est la tâche du *De antiquo et nuovo Italiae statu* qui met en parallèle l'écriture hagiographique de l'histoire et le statut de la politique comme obéissance : histoire hagiographique et obéissance ont en commun un caractère de continuité. Par ailleurs, en ce qui concerne la forme théorique de la politique, c'est-à-dire la constitution de la politique en science, Bozio s'emploie à refuser la primauté de la politique. Bozio ne méconnaît pas la possibilité ni même la nécessité de la politique ; d'autre part, il ne veut réfuter ni l'importance de la forme juridique de l'Etat ni son expérience historique. Plus précisément, avec une rare duplicité et une ambiguïté raffinée, il nie la politique et en même temps la réintègre. De la politique il nie la puissance destructrice de toute ontologie-éternité et surtout il ne lui reconnaît pas une valeur de science positive. Mais en même temps il réintègre la politique en tant que technique institutionnalisée, c'est-à-dire technique inscrite à l'intérieur d'un but préordonné qui la légitime, tout comme c'est le but de l'ordre et du mystère de la religion ou comme il appartient à l'Eglise d'être un Etat au même titre que les autres. Plus exactement, pour notre oratorien, il s'agit de détruire la politique en tant que laïcité et de la reconstruire en tant qu'expérience revenant de droit au Pape, et à laquelle il ne peut se soustraire. Il convient d'insister sur ce point.

L'antimachiavélisme de Thomas Bozio d'une symbolique

Deux raisons au moins nous empêchent de considérer Bozio comme un épigone tardif de la théocratie thomiste médiévale. Avant tout son idéal n'est pas simplement théocratique, il ne veut pas l'absorption spontanée de la citoyenneté politique dans la relation religieuse, donc contraignante, avec le chef de l'Eglise. Ensuite, Bozio dépasse et, peut-être oublie, le modèle de la théocratie classique. En réalité, plus qu'elle ne réduit ou critique l'espace de la politique, la théocratie l'annulle en concentrant dans le rapport de foi le primat temporel du Pontife. Il s'agit en définitive d'un universalisme, celui du Pape, qui en théorie, ne consent ni rupture, ni continuité avec celui de l'Empereur. Bozio suit deux axes parallèles : primat de l'Eglise et primat de la foi, présence historique de l'Eglise, pour mettre en évidence l'oeuvre de civilisation et d'éducation morale déjà accomplie. En ce sens la confrontation avec Machiavel révèle chez notre auteur une forte conscience du caractère matériel et social de la véritable politique, de ses résultats quant à l'action de gouverner ; en d'autres termes, le rapport Bozio-Machiavel révèle la difficulté et la richesse du passage, pour l'Eglise, d'une phase de revendication de la primauté spirituelle et, par conséquent politique, à une phase de conversion et de démonstration de toute son efficacité en tant qu'Etat sécularisé[17]. Mais le vrai problème concerne la valeur de l'antimachiavélisme de notre auteur quant au rapport fin-moyens.

Bozio, sans aucune nostalgie "théocratique" affronte ce sujet – c'est presqu'un défi – en en examinant les aspects les plus sophistiqués et les plus difficiles. Alors que Machiavel établit un rapport moyens-fin conditionné par les prérogatives et la visibilité

---

17 Dans l'ouvrage *De antiquo et novo* , op. cit., Bozio énonce une idée qu'il reprendra souvent par la suite. Après avoir attribué aux différents Souverains Pontifes qui se sont succédé au cours des siècles la faculté de répandre la civilisation et de donner une éducation morale ; il écrit : ""Concludamus itaque, ac statuamus, Pontificem Romanum non modo esse summum sacrorum Pontificem, sed etiam Regem salva obedientium (*sic*) potestate, ac jure, profanarum rerum supremum in terris, idque jure divino" ; trad. : "Pour conclure, donc, nous décidons définitivement que le Pontife Romain n'est pas simplement Souverain Pontife pour les questions religieuses (sacrées) mais de pleine autorité, il règne sur ceux qui lui sont assujettis, et de droit il est le souverain suprême sur la terre pour les questions profanes et ceci par droit divin".

historique du Prince, Bozio introduit dans celui-ci la vertu médiatrice, en tant que viatique servant à atteindre un but sélectionné et défini par avance, comme chez le Florentin ; ici toutefois, il s'agit du primat du Pontife et de son gouvernement. De cette façon, au présupposé historique et à la valeur relative de la politique de Machiavel, s'oppose chez Bozio la tentative d'instituer un fondement éternel de la politique, et de reconnaître à cette dernière une indépendance ainsi qu'une utilité par rapport à la religion. Ainsi Bozio et Machiavel défendant activement leur théorie parlent presque le même langage à cette différence près que l'oratorien se méfie d'un fondement exclusivement politique de l'Etat.

Ceci est confirmé par le fait que l'on retrouve chez Bozio les mêmes catégories que chez Machiavel, y compris celle de la force ; ces catégories sont utilisées différemment mais demeurent, cependant nécessaires au commandement. En fait l'anti-machiavélisme, de notre auteur, repropose les catégories de la politique dans leurs acceptions de la Renaissance. Ce qui distingue Bozio, outre l'importance de la politique, c'est encore un changement dans le problème du temps. Le texte *De Antiquo et novo Italiae statu,* axé comme nous l'avons vu sur la différenciation de deux moments dans l'histoire italienne, perçoit dans le temps présent, fortement influencé par le Secrétaire florentin, une condition de danger. C'est l'innovation, symbolisée par l'arrivée au pouvoir du nouveau Prince, qui constitue le péril. Vice versa, Bozio opère dans le sens d'une unité du droit divin et du droit naturel, et le résultat le plus important réside dans la confirmation historique de la primauté du Pontife et de l'obéissance qui lui est due. Le rappel de l'équation entre droit naturel et droit divin, bien que manifestement d'origine scolastique et thomiste, se confirme dans le présent, à cause d'un précédent d'autorité morale. Le lien nature-sacré est la réponse de Bozio au lien fortune-histoire de Machiavel. Ce rapport interrompt et rend peu sûre l'autorité constituée, introduit donc l'aléa du commencement. Par contre, le lien nature-sacré agit chez Bozio comme négation "philosophique" de la mobilité politique de l'histoire. Ce lien n'est rien d'autre qu'un subtil instrument d'idéologie du pouvoir auquel est confiée la légitimation et la transformation en valeur, d'une donnée du

présent que l'on veut conserver. Le caractère politique du choix de Bozio réside dans la primauté des catégories de l'obéissance et du pouvoir ; à ces dernières renvoie le lien naturel/divin, ces deux nomenclatures différentes de l'éternel. Le point d'interférence de ces deux catégories-nomenclatures est en fait la donnée (historique) de l'obéissance au Pape, véritable médiation entre antique et moderne, et la donnée logique (juridique) de la forme de cette obéissance : "Idcirco, – dit Bozio-" Imperatorum, Regumque maximorum vel concessione, vel approbatione, Imperia maxima sunt Romano Pontifici in ipsis temporalibus subjecta. Quicumque igitur Italiam noluerit Pontifici Romano obedire, (*sic*) is contra jus divinum, atque hoc posito, contra naturale, et alia, quae diximus, pugnabit...".[18] Cette continuité chargée de valeur éthique et juridique, décrit une condition de bonheur et de conjonction linéaire de l'antique et du moderne. Le bonheur arrive avec l'intervention religieuse et politique de l'empereur Constantin, grâce à un parallélisme parfait entre conservation du Pontife-Souverain et condition de la péninsule . Et le texte se termine sur les paroles prophétiques citées précédemment .[19]

§3). L'antimachiavélisme : position sincère ou catégorie "masquée" ?

Le caractère franchement politique de l'œuvre de Bozio se retrouve lorsqu'il utilise d'autres catégories, d'inspiration machiavélienne. Aux thèmes de la dimension du temps et de l'histoire, s'ajoute le thème de la force : ici Bozio ne recule pas devant le défi de Machiavel et comme alternative aux thèses contenues dans *Le Prince,* il publie en 1593 ses ouvrages *De robore bellico* et *De Imperio virtutis*. . Ce texte axé sur la

18 T. BOZIO, op. cit. p. 292 ; trad. : "Donc, le commandement suprême des Empereurs et des plus puissants Souverains est concédé ou approuvé par le Pontife Romain. Le commandement suprême est assujetti à ce dernier jusque dans les affaires temporelles. Quiconque refuse que l'Italie obéisse au Pontife romain se heurte au droit divin et donc au droit naturel".

19 Voir la citation note 15.

contradiction entre vérité et simulation – thème central de toute la littérature sur Machiavel et la raison d'Etat – peut être comparé à un aigle à deux têtes. D'une part, sur l'idée de vertu est centrée une véritable reconstruction de la catégorie de la politique. D'autre part, apparaît l'"Imperium", beaucoup plus interne et essentiel pour la reconstruction et pour l'utilisation de la catégorie de la "politique". Les deux éditions parues la même année, chez le même éditeur et au même endroit commencent différemment[20], ce qui est significatif quant aux intentions de l'auteur : il veut à la fois fournir des valeurs et définir le niveau préliminaire – a priori – de la bonne politique. Tout d'abord, la contiguïté de deux éléments – "l'imperium" et la "virtus" est une réponse claire au rapport force-raison présent dans *Le Prince* de Machiavel Mais chez Bozio, il y a une extension de la politique dont l'identité matérielle et historique passe de la personne du Prince aux territoires des "Imperia" – espaces sur lesquels s'exerce la véritable autorité du souverain. En conséquence, l'exigence d'éviter une représentation simplement technique de la vertu politique, et encore moins finalisée à l'autonomie du Prince, s'exprime chez notre oratorien à travers une définition structurale de l'homme, en tant que nature saine et vertueuse, définition se situant à mi-chemin entre la lecture franchement thomiste de l'antropomorphisme aristotélicien de la politique et le bon utilitarisme naturaliste. "Virtutis",- écrit Bozio – "quoddam genus in animos humanos a Deo solet infundi, ac proinde divinos reddit illos, divinumque habetur : Quoddam...ut ab bestiis distinguamur, efficit".[21] Le lien étroit entre *humanitas* et *divinitas,* l'empreinte divine dans l'existence humaine, se situe dans la rationalité-socialité. Au lieu de diviser la création en deux niveaux différents quant aux valeurs et à la signification, le texte

---

20 J'ai consulté deux éditions de cet ouvrage. La première, *De imperio virtutis*, cit., Romae, 1593, qui se trouve à la B.N. de Paris, côte R 6312, est dédicacée au Cardinal Cinzio Aldobrandini et contient le proème "Ad lectorem. Operis Prohemium". La deuxième édition se trouve à la B. N. de Naples, côte 87-I-25. Le lieu, la date et la maison d'édition sont les mêmes , mais l'ouvrage est dédicacé au Pape Clément VIII et ne contient pas le "Prohemium" bien qu'il soit mentionné dans la table des matières.

21 T. BOZIO, *De imperio virtutis*, cit., ed. B. N. de Naples, p. I, n.n. ; trad. : "D'habitude, Dieu met certaines vertus dans les âmes humaines pour cette raison il les rend divins et Lui même est considéré comme divin".

cité exclut, en alternative à Machiavel, qu'il y ait des ressemblances adéquates entre l'homme et l'animal. La fin de la conception sauvage de l'homme serait incomplète sans le rôle de l'Eglise, moyen indispensable et exclusif afin que le rapport de compresence de l'homme et de son dieu, – le *sacer* –, puisse effectivement se réaliser : "Illud nobis communicatur – leggiamo ancora – per Christianam religionem, fidemque Christi, et Sacramenta, quae reliquit illa Ecclesia sponsa, veluti instrumenta quaedam mirabilia divinae caritatis".[22]

La différenciation entre vérité révélée et théorie machiavélienne marque une frontière totale, une opposition radicale entre le bien et le mal, si bien que le Secrétaire florentin, insensible au message de la foi ne peut être qu'un "mauvais demon".[23] En outre dans le préambule de ce même ouvrage, le concept de bien est défini dans le sens d'un *appetitus societatis,* mais il lui est aussi attribué un sens universaliste, encore franchement contraire à l'affirmation de la volonté individuelle. Ici, l'universalisme de l'Eglise sert de toile de fond à un système politique tendant à exclure de lui-même la différenciation et le contraste. Pour Bozio l'intérêt individuel va contre l'intérêt général, non pas nécessairement à cause de son contenu mais par le seul fait d'exister. L'antimachiavélisme de Bozio se révèle dans toute sa vérité comme un anti-individualisme catégorique : il est le premier fondement d'une théorie organique du pouvoir. En lui, humanité, foi, bonté du fait humain, se contractent en une seule notion centrée sur l'absence de conflit et sur la paix , absolument nécessaire pour assurer l'ordre. A l'opposé se dresse le "spectre" de la contradiction, historiquement et politiquement engendrée par la théorie de Machiavel qui présente un risque, et offre les prémisses de la fin et de la mort. A partir de là , la prudence de Bozio fait place à une vision quasiment catastrophique de la vie : l'apparition de l'individu mettant fin à l'holisme politique et religieux est une catastrophe "Bonum est, – dit en effet Bozio – quod appetunt omnia (sta per "omnes") ; ad

22 *ibidem* ; trad. : "Ce message (de la présence de Dieu à l'homme) nous est parvenu à travers la religion chrétienne et la foi en la parole du Christ et les sacrements que l'Eglise annoncée nous a laissés comme instruments merveilleux de la charité divine".

23 *ibidem*, trad. : "Démon maléfique".

Deum summum bonum, fontemque bonorum, reliqua omnia reducuntur. Pars vult magis bonum totius, quam suum, alioquin et ipsa, et totum periret. Sic procuratione proprii, et contemptu communis, pereunt universitates".[24] Cette alternative malheureuse est renforcée par la conviction que tout en étant naturelle la tendance au bien, “latere autem fraus in eo solet, quod allecti, atque inflammati aliquando cupiditate, quae in animo aestuat obiectae rei tenue bonum respicimus ;...”.[25] Le discours est complété par la tendance à la vertu, cette dernière n'ayant pas un contenu spécifique, semble être une simple volonté d'autolimitation, un modèle passif de bien. La vertu donc, n'est pas dans la création, comme chez Machiavel, mais dans l'idée négative de ne pas bouleverser, justification fondamentale des comportements admis par le rapport organique entre théorie politique et foi : “virtus est, – conclut le texte – qua tendimus in bonum. Eam simulare haud licet”.[26] De fait prenant la famille comme exemple d'unité, Bozio inclut dans la vertu l'absence d'égoïsme, de fraude, de fourberie. Ici l'anthropologie politique de Machiavel[27] est repoussée à cause de sa contiguïté avec les règles d'une nature sans raison et sans foi ; la perspective du conflit et la difficulté de lire dans les intentions humaines constituent le

---

24 *ibid.*, ed. B. N. de Paris, en-tête/synthèse du "Prohemium" : " Le bien c'est ce que tout un chacun désire. A Dieu, bien suprême et source de tout bien, se rapporte toute autre chose. La partie veut le bien pour le tout, encore plus que le sien propre, s'il en était autrement la partie comme le tout périraient. De même accaparer le bien à des fins individuelles et mépriser le bien commun aboutit à la mort de communautés entières."

25 *ibid* ; trad. : "Par ailleurs la fraude habituellement se dissimule (dans le bien) parce qu'il arrive que poussés par l'avidité qui bouillonne dans l'âme, nous sommes attirés vers le bien dérisoire de ce que nous avons devant nous".

26 *ibid* ; trad. : "La vertu est cette qualité de l'âme qui nous incite au bien ; Faire semblant de la posséder est tout à fait illicite".

27 A propos de l'interprétation anthropologique de Machiavel, voir l'essai brillant de M. SENELLART., *Machiavélisme et raison d'Etat*, Paris, PUF, 1989. Pour ma part, je ne pense pas que cette interprétation soit juste parce qu'elle finit par annuller ou tout au moins atténuer, le rôle de l'histoire et du destin, essentiel dans la construction théorique du machiavélisme.

plus grand danger, au point que l'organicité et la visibilité de la politique s'opposent comme le bien et le mal à l'équation conflictualité-dégénération : "Atque – écrit B. – ita vult [Machiavel] ex hominibus non solum vulpes esse, lupos, ac viperas ; qui non unum modo, vel alterum necent ; sed pestilentissimos Dracones, ac venenatissimos Basiliscos ; qui regiones totas, atque humanum genus afflatu suo perdant, atque exterminent".[28]

Dans la *vis polemica* de son discours Bozio a enrichi la symbolique de la sauvagerie ; ainsi sont apparus le serpent, écho de la provocation du péché originel, le loup, image quasiment hobbesienne., alors qu'elle est inspirée à notre auteur par les récits sacrés et la vie des saints. Le caractère politique et civil de ces références est renforcé lorsque Bozio voit dans le mauvais exemple du Prince un risque pour l'humanité tout entière. Refusant en substance la bipolarité de la construction théorique de Machiavel il voit dans la politique un processus d'imitation partant du souverain et allant vers le peuple, pour cette raison l'absence de vertu morale chez le premier, devient un mauvais exemple pour le second : "denique cum Principum gesta pro legibus habeantur, omnes putabunt id sibi licere".[29] Ainsi la vertu prend un sens beaucoup plus politique : d'abord, parce que l'obligation à la transparence et à l'adhésion à la vérité n'est pas toujours aussi rigide dans Bozio, comme cela pourrait sembler, ensuite parce que les plus grandes vertus sont sélectionnées en fonction du commandement et de la direction : "Verum – dit il – ne quis decipiatur ambiguis, distinguendum nobis est, aliud esse virtutem simulare, aliud vitia dissimulare. Hoc licet aliquando ; illud numquam".[30] L'introduction, bien que limitée, d'une

28 *ivi*, p. III, n.n. ; trad. : "Ainsi pour Machiavel les hommes ne sont pas seulement des renards, des loups, des vipères mais aussi de funestes Dragons et de venimeux basilics (reptile fabuleux) dont le souffle pestilentiel peut anéantir et exterminer toutes les régions et le genre humain".

29 *ibid.* ; trad. : "Enfin comme les actions du Prince sont considérées comme des lois tous penseront qu'il est licite de se comporter comme les souverains".

30 *ivi*, p. V, n.n. ; trad. : "En vérité afin que personne ne soit abusé par des comportements ambigus, nous devons faire la différence entre simuler

certaine dose d'*arcanum imperii,* répond à une exigence de technologie du pouvoir[31] ; de plus la représentation de la vertu comme expérience du renoncement et de la négation de soi même fait reposer sur une conscience intérieure et immédiate la production de l'ordre. Celui-ci pour Bozio,dérive d'une pure et simple réduction du sujet sur le plan de la continence – laquelle cependant n'exclut pas accidents et fléchissements, même légers, surtout sur le plan de la "virtus heroica". Récupérant la tradition du néoplatonisme, de Plotin et du thomisme, la possibilité du commandement reste dépendante chez Bozio de l'action du sujet qui est reconnu comme une simple partialité et donc, est privé de toute valeur : "“His explicatis – dit-il – apparet esse utilitatem partis, ac totius, ut privata serviant communibus, et cuncta ad universitatis emolumentum dirigantur cogitata, et actiones ; idque esse virtutis ; quam simulare est nocentissimum subvertens omnia. Sed quando, ut etiam Philosophus [Aristote] dixit, aliquod est virtutum genus, quod continentia vocatur, eorum qui raro, aut leviter cadunt ; aliud, quod nomen virtutis nudum retinuit ; supremum, quae Heroica, et Divina appellatur, animi purgati vocat Plotinus, quod approbat S. Thomas. Heroicae, ac divinae imperium debetur, ab ac regna pendebunt”.[32] Ensuite, le texte contient des descriptions

---

la vertu et cacher les vices. Ce dernier comportement parfois est licite ; le premier ne l'est jamais".

31 Le discours de Bozio sur la vertu peut se prêter à diverses interprétations. Au contraire le Jésuite italien, T. RAYNAUD dans son S*plendor veritatis moralis*, Lugduni, 1627, a une conception beaucoup plus rigide de la vertu qui accepte difficilement, même dans des cas exceptionnels, des compromis.

32 *ivi*, p. VI, n.n. ; trad. : "Ceci dit il apparait qu'une partie ou le tout puissent être utiles, puisque les affaires privées sont utiles aux affaires communes et que les pensées et les actions doivent être avantageux pour la société tout entière ; et il apparaît que ceci est le propre de la vertu :faire semblant (d'être vertueux) est très dangereux parce que toutes les choses sont bouleversées. Mais comme l'a dit le Philosophe (Aristote), parfois il existe une certaine forme de vertu, la continence, qui appartient à ceux qui se trompent rarement ou légèrement ; il en existe un autre type qui s'appelle tout simplement vertu : enfin Plotin dit que les âmes pures possèdent la vertu héroïque et divine ; ce que S. Thomas approuve. Le commandement appartient à la vertu héroïque et divine et de cette dernière dépendront les royaumes."

historiques et des didascalies de règnes et d'empires tombés en "ruine" visant à démontrer que l'absence de vertu est à l'origine des grandes crises des Etats et des civilisations . Certes, il s'agit d'une tentative pour ressouder ce que Machiavel avait séparé : la morale et la politique. Dans aucun cas, cependant, Bozio ne prend en considération le niveau simple de la morale en tant qu'expérience se réalisant dans la sphère de la seule conscience intérieure. La dimension politique de la morale, son étroit contact – comme le veut Bozio. – avec le sort des royaumes, retourne quasiment l'accusation portée contre Machiavel en ce sens qu'elle invertit le rapport entre politique et morale. Déniant toute autonomie à la première, notre auteur affirme par contre celle de la seconde, il lui reconnaît un fondement philosophique propre et une valeur comme support universel de la politique. La lecture faussée de l'histoire, qui aboutit à sa négation, l'adoption d'un modèle rationnel, inscrit dans un modèle d'utilitarisme non matérialiste, marquent chez Bozio les étapes d'un discours organisé du point de vue de la morale et de la religion, mais qui porte à un modèle politique bien visible . Cela permet de dire qu'il y a chez Bozio la tentative de fonder une structure alternative à la politique. La condamnation de Machiavel est le prix qu'il faut paradoxalement payer pour démontrer qu’on en a compris tous les enseignements pratiques, toute la véritable portée novatrice et toute la force de rupture.

Les nombreux modèles d'"imperia" fondés sur la fausse vertu, et pour cette raison caducs, portent notre oratorien à faire du principe de vertu une règle de l'action. Toutefois même ce principe présente des exceptions et n'est pas une abstraction théorique et morale. Qui plus est, son utilisation souple démontre pour des raisons de conservation, c'est-à-dire des raisons politiques, l'inutilité de toute morale purement intentionnelle, dénuée de toute vérification effective. Le lien vertu-Etat, s'exprime donc sous une forme machiavélienne mais prend une autre signification. Dans la construction de Bozio ce lien est un jeu de miroirs, presque une tautologie, au point qu'il réserve à la vertu-vérité le rôle de plus grande ressource politique, c'est-à-dire de moyen pour la conservation des Etats : “Ad summum concludamus – écrit-il – nihil esse veritate ac virtute honestius, utilius, jucundius ad imperia comparanda, tuenda, amplificanda,

ad quodvis bonum mortalibus acquirendum, nisi esse vel ipsis bestiis insipientiores, efferatiores, atque infeliciores etiam maximo nostro malo velimus ;...".[33] Le mensonge qui semble être ainsi l'antivertu de la politique est cependant admis pour éviter des dommages ou lors d'un interrogatoire inopportun, c'est-à-dire privé de justification morale. N'approchons-nous pas ici de l'utilisation du schéma de la Raison d'Etat puisque Bozio admet le mensonge quand il y a risque de trahir la foi et les vérités les plus importantes de la doctrine religieuse ?[34] N'en sommes-nous pas à la prudence souple du Prince, lorsqu'il dose ses paroles en fonction de l'effet qu'elles produiront ? On ne peut que répondre

---

33 *ivi*, p. 129 ; trad. : "Pour conclure, rien n'est plus honnête, plus utile, plus agréable que la vérité et la vertu, pour mettre de l'ordre dans les états (" imperia"), les conserver et les agrandir, pour obtenir n'importe quel bien de la part des mortels, si nous ne voulons pas être plus stupides, plus féroces et plus malheureux que les animaux et cela pour notre plus grand mal".

34 La littérature sur la raison d'Etat en Europe est particulièrement fournie. Je me limiterai à citer les plus récentes parutions auxquelles je renvoie pour la consultation de la bibliographie. Voir M. STOLLEIS, *Staat und Staaträson in der frühen Neuzeit. Studien zur Geschichte des öfflentlichen Rechts*, Frankfurt a. M., Suhrkamp, 1990 ; *Staaträson. Studienzur Geschichte eines politischen Begriffs*, von R. Schnur, Berlin, Duncker et Humblot, 1975 ; B. CLAVERO, *Razon de Estado, razon de individuo, razon de historia*, Madrid, Centro de Estudios Constitucionales, 1991 ; A. E. BALDINI, (sous la direction de), *Botero e la Ragion di Stato*, cit., et (sous la direction de) *Aristotelimo politico e ragion di Stato (Atti del convegno internazionale di Torino 11-13 febbraio 1993)*, Firenze, Olschki, 1995 ; D. QUAGLIONI, *I limiti della sovranità. Il pensiero di Jean Bodin nella cultura politica e giuridica dell'età moderna*, Padova, CEDAM, 1992 ; C. LAZZERI-D. REYNIE, (sous la direction de), *La raison d'état : politique et rationalité*, Paris, PUF, 1992 et (sous la direction de) *Le pouvoir de la raison d'état,* Paris, PUF, 1992 ; G. BORRELLI, *Ragion di Stato e Leviatano. Conservazione e scambio alle origini della modernità politica*, Bologna, il Mulino, 1993 ; M. VIROLI, *Jean-Iacques Rousseau e la teoria della società bene ordinata*, Bologna, il Mulino, 1993 et *Dalla politica alla ragion di Stato. La scienza del governo tra XIII e XVII secolo*, Roma, Donzelli, 1994 ; Y. C. ZARKA, (sous la direction de), *Raison et déraison d'état*, Paris, PUF, 1994 et *Jean Bodin. Nature, histoire, droit, politique*, Paris, PUF, 1996 ; M. SENELLART, *Machiavélisme et Raison d'État*, cit., et *Les arts de gouverner. Du* regimen *médiéval au concept de gouvernement*, Paris, Édition du Seuil, 1995 ; Y. C. ZARKA, *Hobbes et la pensée politique moderne*, Paris, PUF, 1995.

par l'affirmative si l’on considère les paroles de notre auteur : “Interdum fas est quidem veritatem verbis ambiguis operire, quae sensibus nostris respondeant, quamvis non audentium, non tamen id semper licet, ubi solum quis importune interrogatur et magnum damnum crearetur e veritatis aperta professione : aut in simili causa. Quod tamen non admittitur, ubi de contemptu divino agatur, ac religionis assertione ;...”.[35] Mais le discours doit être approfondi.

§ 4). L'antimachiavélisme machiavélien et l'importance de la force

De ce qui a été dit jusqu'ici il est évident que la vertu, dans son sens moral, ne désigne ni la vertu politique au sens machiavélien du terme ni la vertu individuelle. En d'autres termes, il ne s'agit pas de retrouver dans l'éthique et dans la qualité de l'âme, un quelconque refuge de vérité, de défense contre l'artifice de la politique et son danger. La vertu de Bozio n'est donc pas limitée à la sphère individuelle, comme nous l'avons déjà vu, elle est, au contraire, exaltée dans sa fonction politique, ou mieux dans le renversement du rapport religion – politique. Bozio passe de la "religio instrumentum regni" à "regnum instrumentum religionis". Plus exactement, non seulement il n'a pas recours à la morale et à l'éthique comme à une expérience destinée à la constitution du sujet individuel, à sa séparation-scission face à la prédominance de l'Etat, mais il abrège la distance entre individu et pouvoir. Bozio en fait, valorise ce dernier dans la mesure où il conserve son caractère religieux. Pour cela, il absorbe l'individu dans la sphère du pouvoir, de l'"imperium", au point d'en faire disparaître les contours dans la lumière aveuglante de la *potestas*, chargée d'une double

35 T. BOZIO, *De imperio virtutis*, cit., p.134 ; trad. : "En effet il est parfois licite de masquer la vérité sous des paroles ambiguës, qui correspondent à notre façon de voir, mais ne correspondent pas à la façon de voir de celui qui nous écoute ; cependant cela n'est pas toujours permis ; seulement dans le cas où quelqu'un est interrogé avec violence (soumis à la torture) et subirait un préjudice en disant la vérité, ou dans des circonstances analogues. Toutefois, s'il s'agit de renier le divin ou d'aller contre des affirmations de caractère religieux ce n'est pas admis."

sacralité : tout d'abord parce qu'elle est l'ordre, ensuite parce qu'elle est constituée à l'intérieur d'une vision religieuse holistique. Pour cette raison, chez Bozio le problème de l'ordre est porté en dehors de l'Etat, en tant que corps autonome de la politique et se transfère dans le corps mystique de l'Eglise ; cette dernière totalement sécularisée , accepte le défi de la modernité, de la politisation des formes du pouvoir et englobe dans son holisme chaque créature et chaque individu. Ainsi se profile une véritable reproduction non déclarée de la Raison d'Etat, dont le fondement majeur est à l'intérieur de deux extrêmes : d'une part, la raison d'Etat est salut-conservation, continuité prudente de la vie. D'autre part, c'est une rationalité originale et supérieure qui exalte l'existence nécessaire de l'Etat. Bozio reprenant dans sa théorie cette relation entre conservation et raison situe les deux termes dans la vie de l'Eglise La morale héroïque est enfin le résultat, le comportement individuel et la condition spirituelle de celui qui obéit aussi bien à un impératif de conservation immédiate qu'à un objectif fixé dans la supériorité-transcendance de sa raison. Qu'il s'agisse d'une construction théorique non déclarée de la raison d'Etat, élaborée selon le modèle de l'harmonie religieuse, apparaît aussi si l'on considère les autres catégories auxquelles Bozio se réfère et auxquelles il consacre deux autres ouvrages.

Le premier des deux textes, *De robore bellico,* concerne le problème de la force à laquelle notre oratorien confie la tâche "hyperpolitique" de rendre le pouvoir efficient et de le défendre contre tout risque d'opposition ou d'agression externe. Mais Bozio repousse l'image du catholique passif et faible. Le problème central de la guerre désigne, en fait dans son livre la possibilité concrète, l'"art", pourrions – nous dire, de concentrer la force et la spiritualité. Il revendique pour le chrétien la qualité toute militaire et terrestre de la défense, y compris la possibilité individuelle de combattre : “Inter alia multa, – écrit Bozio – quae Machiavellus dixit adversus Christianam religionem, Pontifices Maximos,ac denique adversus omnium virtutum genuina officia solidamque veritatem sunt haec, quae suscepimus hoc libro confutanda. A Christiana Religione fieri homines ignavos, et imbelles. Hortatur namque ad honores humanus, et opes despiciendas, vetat injurias vindicari ; ait praestare, ut unam

maxillam percutienti alteram praebemus ; pallium rapienti tunicam donemus”.[36]

Apparemment il s'agit de rejeter une sorte de mépris de Machiavel pour l'humilité de l'homme de foi, pour son exposition au danger à cause d'une faiblesse excessive. Le cliché, "tendre l'autre joue" faisant allusion à une incapacité de la religion à promouvoir l'orgueil et la volonté d'affirmation serait le paradigme de la passivité. Mais en réalité, là n'est pas le problème, comme on peut le constater en avançant dans la lecture de l'ouvrage. Ce dernier offre un Caléidoscope de scènes de guerre et en même temps révèle sa véritable signification : il entend démontrer que le catholique n'est pas dépourvu de capacité militaire et qu'il peut au besoin utiliser la force comme moyen de dissuasion. Bozio veut en effet démontrer la juste coïncidence entre l'homme de foi et le soldat, entre l'homme doux et l'homme-animal féroce. Cette dualité est par ailleurs typiquement machiavélienne ; elle l'est aussi en ce qui concerne l'utilisation "technique" lucide de la guerre et de la milice pour atteindre un objectif politique. Bozio utilise ce schéma contre le Florentin. Si le problème est dans la reconduction complète de l'"Imperio" chrétien à la forme de l'Etat, celui-ci aura besoin d'un rapport immédiat avec la force. Il s'agit d'ajouter un anneau essentiel à la chaîne de la souveraineté en dotant cette dernière d'une force qui ne soit pas uniquement spirituelle. L'apparition définitive du caractère de l'Etat ou de l'échange entre l'Etat historique et politique et le caractère politique de l'autorité du Pape se réalise véritablement dans l’institution de la milice. Donc la critique ne porte plus sur la passivité du chrétien : ici se profile un parallélisme conscient et incontestable, une organicité manifeste entre art militaire et art

36 T. BOZIO, *De robore bellico*, cit., p. I, n.n., Romae 1593, dont sont extraites les citations suivantes, à moins d'indications différentes ; trad. : "Parmi toutes les choses qu'a dites Machiavel contre la religion Chrétienne, les Pontifes Suprêmes et enfin contre les pratiques naturelles de toutes les vertus, il y a celles que nous prenons en considération dans ce livre pour les refuser : que les hommes deviennent inertes et incapables de combattre à cause de la religion Chrétienne. Celle-ci (d'après Machiavel) exhorte les hommes à se respecter les uns les autres et à se méfier de l'utilisation de la force, interdit de venger les injures ; elle dit de tendre l'autre joue , de donner le manteau à celui qui a volé la tunique".

politique, entre commandement et capacité d'exécution, dans la meilleure tradition du souverain – condottière ou du conquérant – chef spirituel. Bozio veut démontrer que "...milites non efferos, sed mansuetos esse debere".[37] Mais en même temps, il avertit "e proprietatibus leonis juxta Aristotelem describitur miles Catholicus contra Machiavellum".[38] En outre, l'affirmation d'une puissance dont la discipline "Clarissime ostenditur a Pontefice Romano studium disciplinae militaris...inter Christianos inductum, ac stabilitum"[39] s'établit selon une logique précise devenue l'art d'administrer la force, quasiment une vertu militaire, une véritable technique du dosage des instruments en fonction des objectifs. La "...prima pars fortitudinis, nosmetipsos cum nobis bene disponit, ut cuncta sint inter se apta"[40] : la raison préliminaire de la force est dans l'affirmation de la propre personne et de la propre existence physique. En d'autres paroles, *primum vivere.* A ce stade le bon chrétien démontre qu'il sait utiliser avec retenue et prudence la force qui n'est pas encore la logique de la guerre. La seconde partie seulement peut ressembler à un conflit, à partir du moment "Secundae munus est nos intruere adversos alios".[41] Entre les deux moments il existe une relation de cause à effet logique, militaire et politique, dont le respect réalise l'action finalisée à l'utilisation rationnelle et concrète de la force. "At nisi recte sint nostra inter se composita, – dit encore Bozio – nihil adversos alios valebunt".[42] Le conflit se scinde alors en deux moments : le premier, celui de l'existence, concerne la forme de l'unité ("cuncta"). Pour cette

---

37 *ivi*, p. 1, (Coloniae Agrippinae, 1594) ; trad. : "les soldats doivent être bienveillants et non féroces"

38 *ibidem* ; trad. : "Le soldat chrétien, contrairement à (ce que dit) Machiavel, est semblable à un lion, comme (l'affirme) Aristote".

39 *ivi*, p. 1 ; trad. : "Avec la plus grande clarté on expose l'étude de la discipline militaire, introduite et décidée par le Pontife romain.".

40 *ivi*, p. 3, (Coloniae Agrippinae, 1594) ; trad. : "..la première partie de la force nous raffermit intérieurement de façon à ce que toutes les parties unies entre elles soient prêtes.".

41 *ibidem* ; trad. : "La deuxième (partie de la force) est le combat contre les autres."

42 *ibidem* ; trad. : "Et si les deux dimensions ne sont pas reliées à l'intérieur de nous-mêmes, elles ne vaudront rien contre les étrangers".

raison, elle sert à reproduire dans la conscience du sujet le sens de l'appartenance au corps universel, cette sorte de compénétration entre le tout et la partie, déjà rappelée à propos du lien commandement-vertu. La seconde phase, conséquente à la première s'oppose à l'extérieur ; l'identification ne se fonde plus sur l'appartenance mais sur la rupture et donc elle se réfère au conflit et au danger. Cette deuxième phase seulement est celle du combat et de la valeur militaire dévolue à protéger et à "conserver-reproduire". Le moment de l'unité ou de l'existence est sans intermédiaires, il est seulement conscience ; c'est le moment de la diversité, de l'action, c'est-à-dire de l'extériorité et du rapport avec l'autre ; mais ici, le moyen est la contradiction, le conflit. Par conséquent, il y a tempérance si le conflit ne se révèle pas dans la réalité intérieure alors que s'affirmer à l'extérieur signifie se distinguer, s'opposer faire la guerre. Ce jeu où se mêlent prudence, passion, et détermination est décrit par Bozio en une seule formule concise : "Haec omnia manifestum faciunt Christianae religionis ac pontificis esse, ut homines Catholici militaria prudenter administrent, fortissimeque exequantur".[43] Le caractère franchement institutionnel de cette œuvre apparaît clairement à travers la relation organique qui est proposée entre la théorie politique fondatrice (création du sujet politique) et conservation. Ce caractère est par ailleurs confirmé par le ton doctrinaire, de l'incipit du Ier chapitre : "Tria sunt sine quibus imperia magna, ac Respublicae vel diu stare, vel incrementa magna sumere in bonum nullo modo possunt, vitae sanctitudo, disciplinarum liberalium studia, tractatio rerum bellicarum".[44] La mention de l'art de la guerre dans une sorte de trinité du pouvoir, révèle la vigueur du réalisme politique de Bozio, éloigné d'une critique spiritualiste de Machiavel et tout à fait sensible à son enseignement, même technique, de l'art militaire. Les deux

43 *ivi*, p. 4 ; trad. : "Tous ces éléments indiquent qu'il appartient à la religion Chrétienne et au Pontife d'agir de telle façon que les Catholiques s'occupent avec prudence des questions militaires, et les mettent en pratique avec la plus grande détermination".

44 *ivi*, p. 1 ; trad. : "Trois facteurs indispensables permettent aux grands domaines et aux Etats de conserver leur solidité ou de s'agrandir dans le bien : conduite pure de la vie, étude des disciplines libérales, soins des questions militaires"

images du lion et du renard se recomposent dans ce puissant essai d'antimachivélisme machiavélien ; de telle façon que seul le présupposé dualiste du Florentin est rejeté mais non la théorie militaire défensive. Le pouvoir et sa conservation est confié à un instrument fondamentalement éthique et religieux, à la primauté de la vertu qui n'est pas seulement une technique ; par la suite elle se révèle pleine d'esprit politique, de sens des moyens et des conditions nécessaires afin qu'ils soient efficaces. La guerre chez Bozio est déjà dans les raisons pour lesquelles on la déclenche mais qui ne sont pas de simples raisons. La guerre est elle même une variante par rapport au but qu'elle se propose... Outre "l'exception" de la simulation admise du vice, outre l'autre exception du faux pour ne pas risquer la vie, notre auteur mentionne une troisième exception : c'est la plus éclatante parce que bouleversant les limites de la morale elle affirme explicitement la logique du conflit, pour vaincre et dominer. Ainsi s'explique pourquoi Bozio déconseille une milice sans conviction, sans la conscience de sa fonction agressive, sans la volonté de conquête et de survie à l'adversaire. Ainsi s'explique l'affirmation candide de notre oratorien, à la guerre comme à la guerre. De fait, “ridendus... – soutient-il – ille medicus, qui morbum conaretur expellere ex oculis verbigratia solis, aut etiam capite, quamvis potissima nostri corporis parte, reliquum sperneret ; eodem modo non est audiendus ille, qui Reipublicae partem curaret, alias nequamquam. Pateret enim morti evidentissimae miles ille, qui rueret in armatos hostes nudus ipse undique, quamvis ferro brachia circumdaretur”.[45] Le discours pourrait continuer longuement sur certains aspects intéressants de l'oeuvre de Bozio : technologies modernes de la guerre, utilisation de la poudre à canon, ironie sur les armes blanches traditionnelles, etc.. Cependant, le texte affirme comme principe que le catholique doit avant tout rechercher la paix mais si cela

45 *ivi*, p. 5 ; trad. : "On se moquerait du médecin qui tenterait de combattre seulement la maladie des yeux, ou de la tête , et si celle-là s'obstine dans les parties les plus importantes de notre corps ; de la même manière on ne doit pas prêter attention à celui qui soigne une partie de l'Etat sans s'occuper des autres. De fait, le soldat qui s'élancerait nu contre des ennemis armés, ayant seulement les bras protégés par une armure de fer s'exposerait à une mort certaine ;"

s'avère nécessaire il sait combattre, même contre des peuples plus forts que lui et remporter la victoire s'il est convaincu de la justesse de sa cause.[46]

Enfin dernier aspect important et qu'il faut relever chez notre auteur celui qui concerne le droit et l'usage de certaines catégories juridiques.

§5) Le fondement juridique et naturel de l'Eglise-Etat

Le rapport entre politique et droit est évoqué en termes clairs et simples même si la polémique semble ici davantage porter sur la théorie bodinienne de la souveraineté que sur celle de Machiavel. L'examen porte sur la *potestas* et la *libertas* de l'Eglise ; à cette dernière est reconnue une souveraineté totale, un pouvoir législatif et exécutif, la totale autonomie de ce pouvoir par rapport à toute autre forme de conditionnement. L'essai *De Jure Status sive de jure Divino et naturali ecclesiasticae libertatis et potestatis* est le dernier de la tétratologie antimachiavélienne. Ici est reproposé le rapport spéculaire conscience religieuse/ existence naturelle, grâce à la primauté du couple théorique droit divin (et donc naturel)/droit de l'Etat, ("Status" et non "Respublica"). Dans une logique de sécularisation et de politisation progressive du pouvoir spirituel, nous assistons ainsi au choix véritable de la *Ratio Status* et de la parfaite coïncidence entre existence et tutelle de l'Etat.. L'ouvrage très important compte environ sept cents pages. Il est centré sur l'origine divine de la *potestas,* nécessairement "filtrée" par la présence temporelle de l'organisme politique et spirituel de l'Eglise : "Ad summam naturalis potestas – écrit Bozio – tota est a supernaturali, nihil immediate habet a Deo, quidquid habet, id totum habet in terris mediante Ecclesia Sancta mundi Regina, a potestate, precibus, ac

46 Cet argument revient souvent dans le texte cité ; il est particulièrement évident et se réfère explicitement à Machiavel dans les pp. 8-12 de l'éd. Romae, 1593.

meritis ejus".[47] Chez Bozio, la fonction médiatrice du corps historique et institutionnel de l'Eglise ne renvoie pas à un modèle théocratique simplifié mais à l'idée d'une tâche d'institutionnalisation et de civilisation que la Chrétienté entend réaliser. Il ne s'agit pas de nier la temporalité de l'Etat mais d'affirmer que le gouvernement des âmes peut et doit aussi impliquer le gouvernement des choses, du monde et de la société. Chez Bozio le caractère juridique est seulement un moyen pour rétablir le rapport avec l'histoire, ce rapport qui, entre hagiographie et continuité, s'était brisé et perdu dans l'idée d'éternité. Eglise et Droit sont donc coessentiels : il s'agit d'une condition inéluctable pour récupérer le caractère concret du Droit et le faire sortir du mystère et de la formule pure. Dans cet itinéraire nous trouvons le sacerdoce et sa fonction de gouvernement, au point que l'on peut affirmer, à partir des sources sacrées de S. Thomas et au-delà, qu'il y a une réciprocité parfaite entre le caractère sacré des souverains investis par Dieu et le caractère temporel des *sacerdotes* : "...S. Thomas tradit temporalem potestatem esse a spirituali, *quoad essentiam, potentiam, et actionem*, non igitur immediate a Deo...propterea dixerunt SS., Reges – rappelle Bozio – alios esse Ecclesiasticorum figuram, sed Ecclesiasticos vere, ac proprie Reges".[48] Par rapport à la polémique immédiatement anti-machiavélienne, il y a là un moyen assez raffiné pour démontrer l'achèvement de la *civilitas* chrétienne, comme forme historique de l'Etat. Sa forme juridique introduit une concurrence visible avec des doctrines de la souveraineté de type bodinien., qui ont abouti à l'autosuffisance de l'autorité royale et à sa légitimation historique et rationnelle. Pour Thomas Bozio, avocat-juriste manqué, l'examen de ces thèmes n'est pas seulement une réminiscence des études de sa

---

47 T. BOZIO, *De Jure Status*, cit. ; trad. : "Bref, le pouvoir naturel dérive exclusivement du pouvoir surnaturel ; le pouvoir ne reçoit rien directement de Dieu, tout ce qu'il obtient sur la terre c'est grâce à la Sainte Eglise Reine du monde, à son autorité, par des prières et des mérites".

48 *ivi*, p. 315 ; trad. : "S. Thomas rapporte que le pouvoir temporel dérive du pouvoir spirituel, quant à l'essence,, la puissance et l'action ; et non directement de Dieu ;... par conséquent ils (les Pères de l'Eglise) dirent que tous les autres Rois sont des *sacerdotes*, de véritables *sacerdotes*".

jeunesse, c'est aussi une façon de reconnaître dans l'Eglise la présence d'une souveraineté autonome et indépendante, aussi bien du point de vue juridique que du point de vue politique. Cette idée incessamment reprise dans toute l'œuvre de notre oratorien met un point final à l'abondante production antimachiavélienne de Bozio.

Silvio SUPPA
Université de Bari

La critique allemande de la raison d'Etat machiavélienne dans la première moitié du XVIIè siècle : Jacob Bornitz

La "raison d'Etat machiavélienne" ne désigne ni la pensée de Machiavel, qui se déploie, pour l'essentiel, hors du champ de ce concept[1], ni une raison d'Etat se réclamant explicitement des règles de gouvernement formulées par l'auteur du *Prince*. Un tel discours, sous une forme théorique articulée, ne se rencontre pas au XVIè siècle. La théorisation de la raison d'Etat, à partir de Botero[2] et jusqu'à la seconde vague des écrits sur ce thème[3], s'est faite en grande partie sinon contre Machiavel, du moins contre les préceptes scandaleux du "machiavélisme"[4]. Il ne faut

---

1 Cf. F. Chabod, *Scritti sul Rinascimento*, Turin, Einaudi, 1967, p. 636-637 ; M. Foucault, "La «gouvernementalité»", in *Dits et écrits*, Paris, Gallimard, "Bibliothèque des sciences humaines", t. IV, p. 635-656 ; M. Senellart, *Machiavélisme et raison d'Etat*, Paris, PUF, "Philosophies", p. 8-10, 85-87 ; *id.*, "La raison d'Etat antimachiavélienne : essai de problématisation", in Ch. Lazzeri et D. Reynié (dir.), *La raison d'Etat : politique et rationalité*, Paris, PUF, "Recherches politiques", 1992, p. 15-42 ; C. Vasoli, "Machiavel inventeur de la raison d'Etat ?", in Y. Ch. Zarka (dir.), *Raison et déraison d'Etat*, Paris, PUF, "Fondements de la politique", p. 43-66.

2 G. Botero, *Della ragion di Stato*, Venise, 1589 ; trad. fr. par G. Chappuys, *Raison et gouvernement d'Estat en diz livres*, Paris, 1599. Cf. F. Chabod, "G. Botero", in *Scritti sul Rinascimento*, *op. cit.*, p. 271-458 ; L. Firpo, introd. à son édition du *Della ragion di Stato*, Turin, UTET, 1948, p. 9-32 ; *id.*, "Botero", *Dizionario biografico degli Italiani*, Rome, vol. XIII, 1971, p. 352-362 ; M. Senellart, *op. cit.*, ch. 3, p. 54-83 ; A. E. Baldini (dir.), *Botero e la "Ragion di Stato"*, Florence, Leo S. Olschki, 1992 (l'ouvrage de référence indispensable) ; Y. Ch. Zarka, "Raison d'Etat et figure du prince chez Botero", in *Raison et déraison d'Etat*, *op. cit.*, p. 67-100.

3 Cf., à titre de repère, G. Naudé, *Considérations politiques sur les coups d'Etat*, Rome, 1639 ; rééd. avec une préface de L. Marin, Les éditions de Paris, 1988.

4 Sur la distinction, méthodologiquement capitale, entre la pensée de Machiavel et le machiavélisme, cf. Cl. Lefort, *Le travail de l'œuvre Machiavel*, Gallimard, 1972, rééd. "Tel", p. 73-92 ; M. Senellart, *op. cit.*, ch. 2, p. 36-55 ; *id.*, "La raison d'Etat antimachiavélienne", *art. cit.*, p. 26-29.

pas oublier cependant que cette littérature s'est emparée, pour en conjurer les périls, d'une formule entrée dans le langage politique au début du siècle[5], circulant depuis de bouche en bouche[6], qui justifiait l'habileté, la tromperie et la violence extrême dans les affaires d'Etat. La "raison d'Etat machiavélienne", ainsi, représente moins un corpus doctrinal précis qu'une batterie de maximes, invoquées plus ou moins ouvertement, mêlées à d'autres séries de préceptes (comme dans la conception lipsienne de la "prudence mixte"[7]), empruntant des voies détournées, telles que les différentes formes, aphoristiques ou historiographiques, du tacitisme. A cet égard, les concepts d'*arcana imperii*, *arcana dominationis*, tirés de Tacite, peuvent être considérés comme des variantes de la raison d'Etat machiavélienne, même s'ils s'en distinguent par divers traits spécifiquement juridiques.

Comment entendre la "critique", dès lors, d'un objet qui n'a pas de statut théorique précis, se dérobe sous une multitude de noms d'emprunt, circule de façon voilée dans l'épaisseur même des discours qui prétendent le combattre ? Elle ne saurait consister en une réfutation systématique, mais en un grand nombre de lignes d'attaques et de stratégies (affrontement, enveloppement, évitement etc.). Impossible donc, sauf à n'effectuer qu'un rapide survol, de poser globalement le problème de l'antimachiavélisme en Allemagne, dans la première moitié du XVIIè siècle. Les principaux textes relatifs à la question – Bornitz,

---

5 Elle apparaît pour la première fois dans le *Dialogo del reggimento di Firenze* de F. Guichardin, écrit entre 1521 et 1525, mais publié seulement au XIXè siècle ; nouvelle éd., in *Opere*, Turin, 1974, p. 295-483 (cf. p. 465 pour l'expression *ragione degli Stati*) ; trad. franç. par J.-L. Fournel et J.-Cl. Zancarini à paraître prochainement aux PUF.

6 Cf. Sc. Ammirato, *Discorsi sopra C. Tacito*, XII,1 : "Della ragion di stato", Florence, 1594, p. 223.

7 Juste Lipse, *Politicorum sive civilis doctrinae libri sex*, IV, 13-14, ; trad. franç. par Ch. le Ber, *Les Politiques*, La Rochelle, 1590 ; rééd. du livre IV, dans cette dernière traduction, avec une introduction de J. Lagrée, Presses Universitaires de Caen, "Bibliothèque de Philosophie morale et politique", 1994. Cf. M. Senellart, *Les arts de gouverner*, Paris, Le Seuil, "Des travaux", 1995, p. 230-242 ; *id.*, "Le stoïcisme dans la constitution de la pensée politique : les *Politiques* de Juste Lipse", in *Le Stoïcisme aux XVIè et XVIIè siècles*, Presses Universitaires de Caen, "Cahiers de philosophie politique et juridique", n° 25 (1994), p. 109-130.

Clapmar, Besold, von Efferen – sont liés à des traditions trop différentes et à des contextes trop particuliers pour qu'on puisse, dans les limites d'un simple article, en offrir une présentation synthétique. Aussi ai-je choisi d'examiner spécialement la première réception allemande du concept de raison d'Etat, dans les écrits du conseiller impérial Jacob Bornitz.

Né à Torgau sur Elbe, près de Leipzig, entre 1560 et 1570, il fit des études de droit à l'université de Wittenberg, où il obtint son doctorat en 1597. Après avoir parcouru l'Europe (Pays-bas, Angleterre, France, Italie) pendant quelques années, il fit carrière dans diverses villes de Saxe et de basse Silésie où il remplit, en particulier, la fonction de "procurator fisci" (sorte de contrôleur des impôts), désigné par l'empereur Rodolphe II (1576-1612) qui le nomma également conseiller impérial. Sa bibliothèque fut entièrement détruite au début de la guerre de Trente ans. Il mourut en 1625. Auteur de plusieurs traités, *Discursus politicus de prudentia politica* (Erfurt, 1602), *Politicus, id est brevis designatio et declaratio artificiis et officii politici* (Görlitz, 1606), *De nummis* (Hanau, 1608), *Partitionum politicarum libri IV* (Hanau, 1608), *Tractatus duo I. De majestate politica et summo imperio, II. De praemiis in republica decernandis* (Leipzig, 1610), *Aerarium, sive tractatus politicus de aerario sacro, civili, militari et sacratiori* (Francfort, 1612), *Tractatus politicus de rerum sufficientia* (Francfort, 1625), il est considéré comme le premier théoricien systématique, en Allemagne, de l'économie politique[8] et, avec Besold, Obrecht et Caspar Kock, l'un des précurseurs du caméralisme[9].

Son œuvre serait sans doute oubliée de la plupart des historiens si elle ne marquait un point de repère important dans

8 Cf. W. Braeuer, "Bornitz", in *Neue Deutsche Biographie*, t. 2, Berlin, Duncker & Humblot, 1955, p. 471. Pour une étude approfondie de la vie, de l'œuvre et de la pensée de Bornitz, la référence indispensable reste le livre de M. Stolleis, *Pecunia Nervus Rerum. Zur Staatsfinanzierung in der frühen Neuzeit*, Francfort, V. Klostermann, 1983, auquel cet article doit une grande part de son information.

9 Cf. P. Schiera, *Dall'arte di governo alle scienze dello Stato. Il cameralismo e l'assolutismo tedesco*, Milan, Giuffrè, 1968, p. 173. Le "caméralisme" désigne, dans les pays germaniques, la science de la gestion financière de l'Etat au moyen d'une administration centralisée.

l'histoire du discours de la raison d'Etat. C'est Bornitz, en effet, qui introduisit le concept en Allemagne, sous la forme latinisée de *ratio status*, dans son *Discursus politicus de prudentia politica*[10]. Il y distinguait la vraie prudence politique de celle "que les pseudo-politiques et les acolytes de Machiavel couvrent du nom spécieux de raison d'Etat"[11], raison qui n'est que "suprême malice"[12] . "Doctrine fausse et impie" tirant sa justification de la seule considération du succès, elle enseigne à faire le mal sous l'apparence du bien et doit être réprouvée par tous ceux qui ne veulent sortir des voies de la justice. Sans doute Bornitz, ici, ne fait-il que reproduire les arguments traditionnels de l'antimachiavélisme depuis Gentillet (1576)[13], véhiculés par les apologistes de la "bonne raison d'Etat". Le caractère stéréotypé de ces reproches pourrait laisser croire qu'enfermée dans une rhétorique convenue, sa pensée manque de tout intérêt théorique. Or ce n'est pas le cas. Bornitz, en effet, fut l'un des premiers à mettre en œuvre le projet d'une science politique systématique, articulant l'*ars* et l'*usus*, la théorie et l'expérience,

---

10 Je n'ai pu lire l'ouvrage, qui ne se trouve pas à la Bibliothèque Nationale. Cf. F. Meinecke, *L'idée de la raison d'Etat dans l'histoire des temps modernes*, trad. franç. par M. Chevallier, Genève, Droz, 1973, p. 123 : "Si l'on fait abstraction des remarques du conseiller impérial Bornitz (1604) sur la différence entre la vraie et la fausse raison d'Etat, on voit que c'est (...) Clapmar qui donna le branle en 1605 avec son livre *De arcanis rerumpublicarum*". Meinecke commet une double inexactitude, quant à la date du traité (1602 et non 1604) et quant aux concepts, Bornitz n'opposant pas la "vraie raison d'Etat", mais, comme on l'a rappelé, la vraie "prudence politique" à la raison d'Etat machiavélienne. Cf. pour une analyse plus précise P. L. Weinacht, "Fünf Thesen zum Begriff der Staatsräson", in R. Schnur (éd.), *Staatsräson. Studien zur Geschichte eines politischen Begriffs*, Berlin, Duncker & Humblot, 1975, p. 65 et 68-70 ; M. Stolleis, *Staat und Staatsräson in der frühen Neuzeit*, Suhrkamp, 1990, p. 41 et 57 ; *id.*, *Pecunia Nervus Rerum*, *op. cit.*, p. 140-142.

11 Cité in P. Weinacht, "Fünf Thesen", *art. cit.*, p. 68 ; M. Stolleis, *Staat und Staatsräson*, *op. cit.*, p. 41.

12 "ratio certe non prudentia, sed summa malitia est" (cité par M. Stolleis, *Pecunia Nervus Rerum*, *op. cit.*, p. 140).

13 Sur l'image du machiavélisme forgée dans l'*Antimachiavel* d'Innocent Gentillet, cf. M. Senellart, "La raison d'Etat antimachiavélienne", *art. cit.*, p. 27-28 Une traduction latine du livre, que connaissait Bornitz, avait été publiée en 1580 par Georg Nigrinus.

sur la base d'une conception aristotélico-chrétienne de la société. Cet effort de systématisation, qui devait rétablir la prééminence des politiques par rapport aux jurisconsultes et faire valoir un empirisme méthodique contre la référence dogmatique au droit romain[14], s'appuyait sur la méthode ramiste de division, déjà employée par Juste Lipse[15] et qui, en dépit de l'hostilité des milieux catholiques et luthériens à la philosophie de Ramus – l'anti-Aristote –, fut largement propagée dans les universités allemandes[16]. La prudence civile, ainsi, dépend de l'*ars* et de l'*usus*, lequel consiste dans la lecture des histoires et des rapports d'ambassade d'une part, dans l'expérience d'autre part, qui s'acquiert par les voyages et la *praxis* dans les domaines législatif, judiciaire, administratif et diplomatique[17]. L'*ars politica*, quant à elle, qui a pour fin de réaliser le meilleur état de la chose publique (*respublica perficienda*), se divise en quatre fonctions, fonder et conserver, tout d'abord, accroître et soigner ensuite[18]. De là la définition du politique comme "un homme de bien, qui a acquis par la théorie et la pratique une ferme prudence civile, et sait l'employer adroitement pour la fondation et la conservation de la république"[19], ces deux tâches constituant son devoir essentiel.

Le système de la prudence civile intègre dans un cadre doctrinal aristotélicien trois éléments d'origine théorique

---

14 Cf. M. Stolleis, *Pecunia Nervus Rerum*, *op. cit.*, p. 135. Voir en particulier, sur ce point, la préface au *Tractatus de rerum sufficientia*. Sur la querelle entre politiques et jurisconsultes en Allemagne au XVIIè siècle, cf. M. Senellart, "*Juris peritus, id est politicus ?* Bodin et les théoriciens allemands de la prudence civile", in Y.-Ch. Zarka (dir.), *Jean Bodin. Nature, histoire, droit et politique*, PUF, "Fondements de la politique", 1996, p. 201-232.

15 Cf. M. Senellart, "Le stoïcisme dans la constitution de la pensée politique", *art. cit.*, p. 122-123.

16 Cf. M. Stolleis, *Geschichte des öffentlichen Rechts in Deutschland*, t. I, Munich, C. H. Beck, 1988, p. 104-105.

17 *Politicus* ; cité par M. Stolleis, *Pecunia Nervus Rerum*, *op. cit.*, p. 136, qui reproduit le schéma de cette exposition dichotomique.

18 *Partitionum politicarum libri IV*, *op. cit.*, p. 22-23 (tableau).

19 *Discursus politicus*, cité par M. Stolleis, *Pecunia Nervus Rerum*, *op. cit.*, p. 136.

étrangère. Le concept bodinien de *majestas*, tout d'abord[20], défini comme *"summa in republica universim imperandi potestas"*, auquel Bornitz consacre son traité *De majestate politica* (1610)[21]. Son but est d'assurer le bonheur du corps politique, en premier lieu, et de chacun de ses membres ensuite[22], ce bonheur (*salus seu beatitudo*) consistant dans la satisfaction des besoins essentiels (*vivere*) et une vie agréable (*vivere civiliter*, qui comprend la *jucunditas* et la *voluptas*)[23]. Avec la plupart des auteurs allemands de son siècle, en outre, Bornitz distingue la *majestas* de l'*imperium*, ou puissance impérative – celle-ci étant la forme effective de manifestation de celle-là –, afin de sauver le caractère mixte de la constitution impériale contre la réduction par Bodin de l'Empire à une aristocratie[24]. Deuxième élément : la notion de la politique définie par Botero, sous le nom de *ragion di stato*, comme "connaissance des moyens propres à fonder, conserver et agrandir" un Etat[25], qu'avait déjà reprise Althusius, sans faire usage du concept, dans sa conception de la *ratio administrationis*[26]. S'il est certain que Bornitz avait lu le traité de

---

20 Sur l'importance de Bodin pour la pensée politique allemande du XVIIè siècle, cf. J. H. M. Salmon, "L'héritage de Bodin : la réception de ses idées politiques en Angleterre et en Allemagne au XVIIè", in Y. Ch. Zarka (dir.), *Jean Bodin*, *op. cit.*, p. 175-200 ; M. Senellart, "*Juris peritus, id est politicus ?*", *art. cit.*, p. 202-214 ; M. Stolleis, "La réception de Bodin en Allemagne", *Quaderni Fiorentini per la storia del pensiero giuridico moderno* 24 (1995), p. 141-156.

21 Sur cet ouvrage, cf. M. Stolleis, *Pecunia Nervus Rerum*, *op. cit.*, p. 138-139.

22 "Salus seu beatitudo Reipublicae sive populi universi primum, deinde singulorum" (*De majestate politica*, VI, cité par Stolleis, *ibid.*, p. 138).

23 *Tractatus de rerum sufficientia*, cap. I, p. 7.

24 Sur cette thèse de Bodin, découlant de son concept d'une souveraineté indivisible, cf. *Les six livres de la République*, éd. de 1593, Paris, Fayard, "Corpus des œuvres de philosophie en langue française", 1986, I, 9, p. 253-254 ; II, 1, p. 21 ; II, 5, p. 74 ; II, 6, p. 99-106. Cf. J. H. M. Salmon, *art. cit.*, p. 182-183 ; M. Senellart, "*Juris peritus, id est politicus ?*", *art. cit.*, p. 206-207 ; cf. également *id.*, "*Majestas* et *libertas* chez Chemnitz" (article à paraître).

25 *Della ragion di Stato*, *op. cit.* (cf. *supra* note 2), I, 1 ; texte reproduit in M. Senellart, *Machiavélisme et raison d'Etat*, *op. cit.*, p. 112-113.

26 Sur les références à Botero dans sa *Politica methodice digesta* (1603), cf. P. Mesnard, *L'essor de la philosophie politique au XVIè siècle*, rééd. Vrin,

Botero[27], il convient cependant de ne pas en exagérer l'influence sur sa pensée. Cette idée de la politique était assez répandue dans la littérature, inspirée d'Aristote, sur la prudence gouvernementale. Troisième élément enfin, beaucoup plus décisif : l'idée de dérogation, introduite par Ammirato comme critère de la bonne raison d'Etat selon la norme du bien public : "la raison d'Etat n'est autre chose qu'une contravention à la raison ordinaire pour le respect du bien public, ou d'une plus grande et plus universelle raison"[28]. Cette définition enveloppait une critique à l'égard de Botero, qui avait confondu la raison d'Etat avec la raison politique ordinaire, et tirait le concept sur le terrain du tacitisme, auquel Ammirato empruntait l'opposition entre secrets d'Etat (*arcana imperii*) et abus tyranniques (*flagitia dominationis*). C'est ce dispositif conceptuel articulant les langages du droit et de l'histoire qu'Arnold Clapmar avait transposé dans son traité *De arcanis rerum publicarum*, paru à Brême en 1605[29], maintes fois commenté, imité, discuté pendant la première moitié du siècle. Jusqu'en 1651, date à laquelle la *Dissertatio de ratione status* de Heinrich Voss, sous le direction de

---

1969, p. 614 ; M. Stolleis, "Zur Rezeption von Giovanni Botero in Deutschland", in A. E. Baldini (dir.), *Botero e la "Ragion di Stato"*, Florence, Leo S. Olschki, 1992, p. 413, note 38 ; H. Dreitzel, "Die "Staatsräson" und die Krise des politischen Aristotelismus", in A. E. Baldini (dir.), *Aristotelismo politico e ragion di Stato*, Florence, Leo S. Olschki, 1995, p. 137, note 18. Sur le lien que l'on peut établir entre la *ratio status* et la *ratio administrationis*, cf. M. Senellart, "Y a-t-il une théorie allemande de la raison d'Etat au XVIIè siècle ? *Arcana imperii* et *ratio status* de Clapmar à Chemnitz", in Y. Ch. Zarka (dir.), *Raison et déraison d'Etat*, *op. cit.*, p. 282-284.

27 Cf. M. Stolleis, *Pecunia Nervus Rerum*, *op. cit.*, p. 141 et "Zur Rezeption von G. Botero in Deutschland", *art. cit.*, p. 413. L'avait-il lu dans sa version allemande, parue à Strasbourg en 1596 sous le titre *Gründlicher Bericht von Anordnung guter Policeyen und Regiments, auch Fürsten und Herren Stands* ? On remarquera que *ragion di Stato* est traduit par l'expression conventionnelle d'"établissement d'une bonne police".

28 Scipione Ammirato, *Discorsi sopra Cornelio Tacito*, *op.cit.* (*supra* note 6), XII, 1 ; trad. franç. de L. Melliet, *Discours politiques et militaires sur C. Tacite*, Lyon, 1628.

29 Sur cet ouvrage, cf. M. Senellart, *Les arts de gouverner*, *op. cit.*, p. 259-269 ; *id.*, "Y a-t-il une théorie allemande de la raison d'Etat au XVIIè siècle ?", *art. cit.*, p. 287-290. On trouvera une bibliographie détaillée dans les notes.

Conring, marque le coup d'envoi d'une abondante littérature académique sur le sujet[30], la discussion sur la raison d'Etat, en Allemagne, est dominée par la problématique des *arcana*. *Arcana, haec sunt ratio status*, écrivait Besold en 1618[31].

Avec le vocabulaire des *arcana*, Bornitz fait donc entrer la "bonne raison d'Etat" dans son système de prudence politique. Ceci conduit à relativiser l'opposition qu'il établit en 1602 entre la vraie prudence politique et la raison d'Etat. En premier lieu, en effet, la *ratio status* reçoit un sens positif sous la forme du *jus dominationis*. A la suite de Clapmar, Bornitz définit ce dernier comme "un droit suprême appartenant à la majesté, s'exerçant en vue du bien public, le plus souvent sous une nécessité pressante (*necessitate urgente*), contre le droit ordinaire et commun, mais sans contrevenir à la loi divine". C'est ce droit, réservé au prince, que les Italiens appellent *ragione di Stato*, autrement dit "droit du bien public"[32]. La doctrine des *arcana*, ainsi, permet de traduire les pratiques d'exception dans le langage du droit. Mais on peut se demander, en second lieu, dans quelle mesure cette raison d'Etat antimachiavélienne, subordonnant l'impératif du bien public au respect de la loi divine, ne participe pas elle-même d'un certain machiavélisme. Le dispositif conceptuel de Clapmar repose sur une double distinction : entre les droits du souverain (*jura imperii*), tout d'abord, et les droits de la domination (*jura dominationis*)[33]. Les premiers sont ordonnés à la conservation de la forme de l'Etat et consistent essentiellement dans le pouvoir de faire les lois. Ils ne comportent donc rien d'injuste. Les seconds

---

30 Cf. M. Stolleis, *Staat und Staatsräson*, *op. cit.*, p. 74-82 ; *id.*, "*L'idée de la raison d'Etat* de F. Meinecke et la recherche actuelle", in *Raison et déraison d'Etat*, *op. cit.*, p. 31-32 ; M. Senellart, "Y a-t-il une théorie allemande de la raison d'Etat ?", *art. cit.*, p. 277-278.

31 *Politicorum libri II*, II, 5, Tübingen, 1618 ; texte repris dans son édition du traité de Clapmar, Amsterdam, 1641.

32 *De majestate*, *op. cit.*, cap. XXIX : "De jure dominationis", p. 246-247. Bornitz fait ici référence à Clapmar, *De arcanis rerumpublicarum*, IV, 2. Les Italiens, écrit Clapmar, appellent de différents noms le droit de domination : "*ragione di dominio*, *di signoria*, *di regno*, *d'imperio*, et omnium elegantissime, *ragionamento di stato*" (éd. de 1644, p. 180). La définition du *jus dominationis* reprise par Bornitz se trouve formulée p. 181.

33 *De arcanis rerumpublicarum, op. cit.*, IV, 3-4.

marquent une restriction des lois auxquelles le prince, en tant que souverain, n'est pas assujetti (*legibus solutus*). Ils présentent une apparence d'injustice et s'appliquent dans les états de trouble et de sédition où il faut établir le droit par la force (*in manu*). Distinction ensuite, dont Clapmar souligne la nouveauté par rapport à Ammirato[34], entre les droits et les secrets de la domination (*arcana dominationis*). Les secrets de la domination servent à garantir la sécurité des gouvernants contre ceux qui désirent s'emparer du pouvoir[35], mais ne sont pas contraires au droit commun, à l'inverse des droits de la domination qui autorisent, par exemple, à infliger un supplice à quelqu'un n'ayant pas été condamné ou à envahir un royaume étranger. Les premiers, précise Clapmar, déterminent ce qu'il n'est pas permis aux autres de faire, les seconds ce qui est permis au prince pour son salut et celui de l'Etat. "Par exemple, un secret de la domination est qu'aucun sénateur ni homme illustre n'acquière une trop grande popularité auprès des soldats, un droit de la domination est de le briser et de lui couper les ailes, afin de l'empêcher de nuire"[36]. C'est ainsi que Clapmar, à la suite d'Ammirato, approuve l'assassinat du duc de Guise[37].

Les droits de la domination, cependant, doivent s'exercer dans les limites de la *religio*, de la *pudor* et de la *fides* pour ne pas dégénérer en abus tyranniques (*flagitia dominationis*)[38]. Concession de pure forme à la morale religieuse ? Il semblerait que Clapmar s'en tienne à un compromis rhétorique entre l'antimachiavélisme et le réalisme politique, faisant entrer la justice dans un calcul d'utilité : "L'injustice apparente que comportent les droits de la domination est compensée par l'intérêt public. (...) [La véritable loi permanente] est celle dont les

34 *Dissertatio de jure publico*, Altdorf, 1602, thèse L : "(...) arcana dominationis subtiliter discerno ab iis, quae sunt jura dominationis, quae tamen scriptor Florentinus, aliique omnes videntur confundere" (cité par M. Stolleis, *Staat und Staatsräson*, *op. cit.*, p. 52 note 56.

35 Cf. *De arcanis rerumpublicarum*, *op. cit.*, III, 1, p. 115.

36 *Ibid.*, IV, 3, p. 184.

37 *Ibid.*, IV, 12, p. 206. Cf. Ammirato, *op. cit.*, XII, 1, p. 234.

38 *Ibid.*, IV, 4, p. 187. Ces *flagitia* sont définis plus loin comme des *consilia machiavellistica* (V, 1, p. 234).

injustices sont plus légères que l'utilité"[39]. Il serait inexact, cependant, d'opposer ici la raison religieuse et la raison politique. "Les droits de la domination, loin de dépraver la religion ou d'offenser la piété, sont bien plutôt à leur service. Ils permettent en effet que la religion soit préservée dans l'Etat et pratiquée selon les formes. Ce qui est contraire à la loi divine et à la religion, assurément, n'est pas digne du nom de droit. Ces droits, en fait, sont comme les boucliers et le rempart de la puissance suprême, servant à procurer la sécurité au prince de la cité en tant que personne publique, qui est la tête [du corps de l'Etat] et devant qui il est juste que tous les membres cèdent et s'inclinent"[40]. Texte important, car il met en évidence l'étroite articulation du politique et du religieux dans le contexte de la paix d'Augsbourg (1555), fondée sur le principe *cujus regio, ejus religio*. L'équilibre des Etats, au sein de l'Empire, implique qu'aucune confession ne veuille s'imposer aux autres. Et c'est la souveraineté, à l'intérieur de chaque Etat, qui assure cette liberté de culte. La théorie des *arcana*, chez Clapmar, ne doit donc pas être interprétée en termes de politique de puissance au service d'un parti quelconque ("Etats" ou Empire), mais en termes de renforcement du *statu quo* fixé en 1555, dans le cadre juridique de l'Empire. Etant donné le caractère surdéterminant des luttes confessionnelles avant la guerre de Trente ans, les secrets et les droits de la domination obéissent à une double fin, politique et religieuse. La religion n'est pas, pour Clapmar, le masque d'une ambition cynique, même s'il reconnaît qu'en fait c'est souvent le cas[41].

On comprend dès lors que Bornitz, qui dénonçait en 1602 la *ratio status* des machiavélistes et renouvelait, dans le *Politicus*, sa

39 *Ibid.*, IV, 4, p. 186.

40 *Ibid.*, IV, 21, p. 227.

41 Cf. la suite de ce même chapitre, où Clapmar critique les prétextes religieux dont se couvre l'appétit de domination et l'effort inutile d'imposer une croyance à un peuple qui n'en veut pas (violence, dit-il, qui est la vraie cause de l'irreligiosité). "Ce n'est pas telle ou telle religion qui est cause de sédition, mais l'esprit insensé et corrompu des hommes les plus dépravés" (p. 228-229).

condamnation de Machiavel[42], ait pu intégrer, sans se contredire, les notions clapmariennes d'*arcana* et de *jus dominationis* à sa théorie de la *majestas*[43]. Il ne faut pas y voir le passage d'un aristotélisme traditionnel à un tacitisme plus marqué, mais une stricte subordination des maximes codifiées par Clapmar aux principes généraux de la prudence civile aristotélico-chrétienne. Une telle synthèse, sans doute, ne va pas de soi. Tout le mérite de Bornitz, qui serait bien terne, ne résiderait-il que dans cet effort laborieux pour concilier tradition et modernité ? Sa doctrine trace la voie d'un antimachiavélisme original dans une autre direction : la manière dont il articule, non pas les principes généraux aux maximes d'action particulières, mais le gouvernement des hommes à l'administration des choses. Celle-ci découle de la conception de l'Etat ordonné au bonheur civil par la mise en œuvre de moyens, non seulement politiques, mais administratifs et économiques, qu'il expose dans ses traités "caméralistes", le *De nummis*, le *De praemiis*, l'*Aerarium* et surtout le *De sufficientia rerum*.

L'exercice du pouvoir (*imperium*) ne se limite pas à créer et maintenir un rapport d'obéissance entre les hommes. Il doit encore assurer la suffisance des choses (*rerum sufficientia*) nécessaires, utiles et agréables à la vie de tous. Cette suffisance des choses est, avec le lien d'obéissance, la condition de l'harmonie civile. Bien plus : elle est la condition d'une autorité forte qui s'impose sans violence ni ruse. La production du bien-être (*beatitudo civilis*) transforme la relation d'obéissance, qui peut être entretenue par la crainte, en lien de fidélité, moins coûteux et beaucoup plus sûr. Le souci politique de la suffisance des choses, en d'autres termes, constitue pour Bornitz la véritable alternative au machiavélisme. C'est dans la pratique de l'économie que réside la réponse à la sécularisation des fins humaines, à l'essor des antagonismes sociaux et à l'accroissement de la concurrence entre les Etats. Ecrit en quelques semaines, de février à mars 1622, mais annoncé dès

42 Le bon politique est à l'opposé de cet homme "fallax et versutus et qui simulare et dissimulare calleat et qualem Machiavellus informat". Cf. M. Stolleis, *Pecunia Nervus Rerum*, *op. cit.*, p. 145.

43 Cf. le "schema politicum, quo fundamenta et stabilimenta status rerumpublicarum adumbrantur" figurant dans le *De majestate*.

1608[44], le *De rerum sufficientia* présente de ce point de vue un intérêt considérable[45]. Bornitz y attaque les "cacopolitiques", adeptes d'un art machiavélique de gouverner[46], qui corrompent le nom de "politique". "Il incombe à l'homme politique, dans la fondation et la conservation de l'Etat (pour ne rien dire de son accroissement), d'avoir soin que les citoyens et tous les habitants disposent du bon air[47], de la nourriture, des vêtements, des ustensiles et des meubles leur permettant de vivre convenablement (*sufficienter vivere*). Il doit avoir en vue le bien-être (*salus*) de tout l'Etat, afin que les citoyens puissent non seulement vivre, mais vivre en bons citoyens (*non tantum naturaliter, sed etiam civiliter vivere*) et jouir ainsi du bonheur civil (*beatitudinem civilem*)"[48]. Ceci implique la frappe d'une monnaie, la levée de contributions, la constitution d'un trésor public[49] de façon à pouvoir se procurer, à tout moment, les marchandises nécessaires à la satisfaction des besoins. Le *De rerum sufficientia*

---

44 Dans le prologue du *De nummis*. Cf. M. Stolleis, *Pecunia Nervus Rerum*, *op. cit.*, p. 151.

45 J. A. Schumpeter, *Histoire de l'analyse économique*, trad. franç., Gallimard, "Bibliothèque des sciences humaines", t. I, p. 240, n'y voyait "qu'une compilation mal digérée de faits économiques", mais reconnaissait l'étendue de sa "connaissance des faits". Ce jugement, justifié dans la perspective d'une histoire de la pensée économique, ne saurait faire autorité dans la perspective d'une histoire des formes de problématisation du gouvernement.

46 Machiavel ici n'est pas nommé, mais on identifie aisément ses maximes : le cacopolitique est celui "qui simulare et dissimulare sc[it], aliud in ore aliud in pectore habens, tempori inservire, bonos insidiis in suum commodum et loculum circumvenire, cum quovis hominum genere versute versari, susque deque religionem et honestatem in promiscuo habere, aut qui in aulis principum vertumnum et parasitum agere" (*op. cit.*, épître au lecteur, s. p.).

47 L'exigence de salubrité est le premier impératif de ce gouvernement des choses qui agit sur le milieu matériel pour s'assurer la docilité des hommes.

48 *Ibid.*, 6ème page de l'épître au lecteur.

49 Bornitz a consacré un traité spécial, l'*Aerarium*, à cette question. Pour plus de détails, cf. M. Stolleis, *Pecunia Nervus Rerum*, *op. cit.*, p. 149-151. Sur l'importance des questions fiscales chez les premiers caméralistes, cf. P. Schiera, *Dall'arte di governo alle scienze dello Stato*, *op. cit.*, p. 283-294.

décrit les domaines qui doivent ainsi faire l'objet du soin du bon politique : l'exploitation des ressources agricoles et minières, les différentes sortes d'artisanat, le commerce maritime et terrestre, l'organisation d'un corps de fonctionnaires.

Ce programme économico-bureaucratique appelle trois remarques. Le soin de la suffisance des choses, tout d'abord, entre dans la partie principale de la politique, qui concerne la fondation et la conservation de l'Etat. Il ne relève donc pas d'un plan secondaire et subordonné. Suffisance, ensuite, mais non abondance[50]. On reste dans une économie de la satisfaction des besoins et des désirs, hostile à la recherche du luxe. Bornitz ne prétend pas émanciper l'économique par rapport au politique, mais dégager le premier des limites de la sphère domestique pour l'introduire dans le champ de l'action gouvernementale. Il s'agit, enfin, d'une gestion des choses qui vise à établir la plus grande harmonie entre les différentes parties du corps politique. Cette métaphore organologique est d'une grande importance chez Bornitz. Comme l'écrit M. Stolleis, "[il] ne défend pas une politique absolutiste d'expansion, mais une conception organologique de l'harmonie qui trouve son fondement dans la doctrine de l'Etat corporatif de bien-être, propre à l'aristotélisme luthérien"[51]. L'analyse des choses nécessaires au bonheur civil et à l'harmonie commune relève de ce que Bornitz appelle une "anatomie politique"[52]. C'est dans cette anatomie politique que réside la critique la plus conséquente, en Allemagne, de la raison d'Etat machiavélique.

Michel SENELLART
Université de Nancy 2

50 Cf. *Partitionum politicarum libri IV*, lib. I, "De republica fundanda", p. 55-56 : "Sane sufficientia rerum requiritur, non plane affluentia".

51 *Pecunia Nervus Rerum, op. cit.*, p. 153.

52 *De rerum sufficientia, op. cit.,* cap. XIV, épilogue.

Le machiavélisme acceptable d'Amelot de la Houssaye ou la vertu politique au siècle de louis XIV

L'histoire de l'antimachiavélisme doit beaucoup à Amelot de la Houssaye pour deux raisons d'inégale importance. La première de ces raisons est que sa traduction du *Prince* de Machiavel a servi de base à l'*Anti-Machiavel* de Frédéric II ; la seconde est qu'il a contribué à définir une conception nouvelle de la vertu politique dans la seconde moitié du règne de Louis XIV. Sans doute Amelot de la Houssaye ne fut-il pas un penseur de premier ordre, mais la relative modestie de sa contribution au débat intellectuel du grand siècle, sous la forme notamment de préfaces qu'il rédigea pour introduire auprès du public cultivé les œuvres de Machiavel, de Tacite, de Paolo Sarpi et de Baltasar Gracián ne mérite-t-elle pas l'ironie dont Voltaire, préfaçant l'ouvrage de Frédéric II, fait preuve à son égard[1]. Le jugement de Voltaire, déterminant pour la perception que nous avons de l'œuvre d'Amelot, doit donc être entièrement reconsidéré[2]. De fait, si Voltaire juge bon d'ironiser sur ce qui n'est après tout qu'une préface, c'est qu'il lui faut tenter de substituer à la banalisation de Machiavel qui s'opère à la fin du XVIIe siècle une nouvelle partition stricte entre le bon prince anti-machiavélien et le mauvais prince machiavélien. L'importance de l'œuvre fragmentaire d'Amelot doit donc être estimée à sa juste valeur, qui est d'avoir contribué à rendre caduque l'ancienne opposition entre le machiavélisme que l'on

---

1 "Ce qu'on peut dire peut-être de plus favorable pour Amelot, c'est qu'il traduisit le *Prince* de Machiavel, et en soutint les maximes, plutôt dans l'intention de débiter son livre que dans celle de persuader. Il parle beaucoup de *raison d'État* dans son Épître Dédicatoire ; mais un homme, qui, ayant été secrétaire d'ambassade, n'a pas eu le secret de se tirer de la misère, entend mal, à mon gré, la raison d'État" (*L'Anti-Machiavel*, Préface, Paris, Garnier, 1968, p. 94).

2 Dans son dictionnaire historique, l'abbé Moréri apportait déjà une telle nuance, en reconnaissant qu'Amelot "est un des auteurs du dernier siècle [i.e., le XVIIe], qui a le plus travaillé sur la politique, et sur les ouvrages qui en traitent" (Louis Moréri, *Le grand dictionnaire historique*, Paris, 1759 ; Slatkine Reprints, Genève, 1995).

prêtait généreusement à Machiavel et l'anti-machiavélisme des théoriciens de la raison d'État.

Un repérage exact du travail opéré par Amelot de la Houssaye s'impose donc de façon urgente, non seulement pour mieux comprendre les sources de *L'Anti-Machiavel* de Frédéric II, mais aussi et peut-être surtout pour comprendre la situation paradoxale de l'anti-machiavélisme dans la seconde moitié du règne de Louis XIV. Né à Orléans en février 1634, "on ignore les principales particularités de sa vie ; tout ce qu'on en sçait, précise le Père Niceron, est qu'en 1669 [Amelot de la Houssaye] était secrétaire du président de S. André, Ambassadeur de France à Venise, et qu'il demeura quelques années en cette ville", que "cet emploi lui donna du goût pour la politique, et [qu'] elle fit pendant quelque temps toute son application" et que "le reste de sa vie fut employé à composer différents ouvrages"[3], notamment des traductions de l'italien et de l'espagnol. Mort à Paris le 8 décembre 1706, il a laissé un grand nombre de traductions annotées et de commentaires, qui forment, malgré une impression première de grande diversité, un ensemble cohérent. Cette cohérence toutefois n'est pas systématique, mais problématique : elle suppose un travail d'interprétation et de reconstitution de ce qui constitue à bien des égards un fragment important de la culture politique du grand siècle. Amelot est moins en effet un auteur à proprement parler qu'un interprète, un traducteur, ou, pour reprendre un terme qu'il affectionne particulièrement, un "truchement" : parce que les traductions qu'il procure à ses contemporains s'inscrivent dans une perspective cohérente, il faut lire ses préfaces, ses annotations et ses commentaires comme de véritables guides de lecture, qui dessinent au final une vision cohérente de l'art politique dans ses rapports à la morale, à la religion et à l'histoire. S'il faut sans nul doute accorder à Voltaire qu'Amelot de la Houssaye était un moins grand politique que Frédéric II[4], il importe toutefois de

3 R.P. Niceron, *Mémoires pour servir à l'histoire des hommes illustres dans la république des lettres avec un catalogue raisonné de leurs ouvrages*, T. XXXV, Paris, 1736.

4 "Ce traducteur a voulu se donner pour un politique ; mais je puis assurer que celui qui combat ici Machiavel, est véritablement ce qu'Amelot veut paraître" (*le Prince*, préface de Voltaire, p. 94).

reconnaître qu'il fut un plus grand moraliste que lui. Son machiavélisme et son tacitisme se caractérisent en effet d'abord et avant tout par une volonté de ne pas être dupe des vertus illusoires : son souci est moins de décrire pour elles-mêmes les maximes politiques des princes que de déchiffrer, sur le modèle des *Maximes* de La Rochefoucauld, les vraies raisons de la conduite des princes. Il faut donc lire son œuvre, non comme l'œuvre d'un politique, mais comme l'œuvre d'un moraliste, ce qui permet aussi de comprendre pourquoi, sous sa plume, la différence tranchée entre machiavélisme et anti-machiavélisme tend à s'estomper. Au spectacle de la corruption de toutes les vertus, le moraliste ne saurait opposer en effet le modèle idéal d'une vertu incorruptible, mais la seule vertu qui lui reste, à savoir la vertu de ne pas être dupe.

Je chercherai à montrer tout d'abord comment Amelot associe les réflexions morales de La Rochefoucauld et les maximes de Baltasar Gracián dans une commune réflexion sur la dimension politique de la vertu morale, puis je considérerai plus attentivement l'analyse qu'il donne des rapports entre la vertu religieuse et la vertu politique, et enfin je montrerai comment il utilise la doctrine de la raison d'État au service de l'écriture de l'histoire.

1. La critique des vertus illusoires ou la "raison d'État de soi-même"

Le Père Niceron déclare à propos de l'édition des *Maximes* de La Rochefoucauld par Amelot de la Houssaye que ce dernier "en faisait son livre favori"[5]. La préface de cette édition souligne en effet l'importance qu'elle revêt aux yeux du préfacier, qui précise qu'il ne s'est pas contenté de l'ordre habituel, mais qu'il a procédé à une "mise en ordre" des maximes selon l'ordre des matières[6].

5 R.P. Niceron, *ibid.*

6 *Réflexions, sentences et maximes morales, mises en nouvel ordre, avec des notes politiques et historiques*, par M. A. de la Houssaye, Paris, 1714, in 12°.

Dédiée à Henry de Fourcy[7], docteur de la maison et société de Sorbonne et protecteur d'Amelot, cette édition est le fruit d'une longue méditation sur la signification morale de la vertu. La Rochefoucauld, nous dit son préfacier,

> *fait voir que malgré les efforts de la raison, l'orgueil et l'amour propre ne laissent pas de se cacher dans les replis du cœur humain, d'y vivre et d'y conserver assez de force pour répendre leur venin dans la plupart de ses mouvements (Réflexions*, Préface).

Cette lecture des *Maximes* comme dénonciation de l'amour-propre ne s'inscrit pas dans une perspective théologique, ainsi que voulait le faire croire l'Avis au lecteur de la première édition[8], mais dans une perspective anti-philosophique, et plus précisément anti-stoïcienne. Amelot de la Houssaye souligne en effet la vanité et l'illusion de la vertu philosophique dans un temps de corruption généralisée, en faisant réapparaître pour la critiquer la figure de Sénèque qui avait pourtant disparu du texte de La Rochefoucauld avec la suppression de la maxime 21 :

> *Pensez-vous, Monsieur, que Sénèque qui faisait aller son sage de pair avec les Dieux, fût véritablement sage lui-même, et qu'il fût bien persuadé de ce qu'il voulait persuader aux autres ? (Réflexions*, Préface, p. 8)

La vertu du sage ne saurait être exemptée du soupçon qui pèse sur toutes les vertus, car, rappelle Amelot, "les Réflexions détruisent toutes les vertus"[9]. L'art de la réflexion possède de ce fait une fonction critique à l'égard de la sphère morale en son

---

7 Amelot dépendit de cet abbé pour sa subsistance à la fin de sa vie : "Il ne s'enrichit point par tout cela, il vécut au contraire toujours dans l'indigence, et sans les secours d'un abbé distingué par son mérite et par son savoir autant que par sa naissance, il serait tombé dans la plus grande misère" (Niceron, *Mémoires*, t. XXXV, art. Amelot de la Houssaye).

8 Dans un *Discours sur les Réflexions ou sentences et maximes morales*, qui disparut de la seconde édition (1666), Henri de La Chapelle-Bessé situait le receuil dans la perspective augustinienne d'une dénonciation de l'amour-propre considéré comme caractéristique de la créature déchue.

9 *Réflexions*, Préface, p. 6.

entier : Sénèque lui-même ne peut prétendre incarner une vertu qui ne serait pas étayée par quelque vice. Traducteur des *Annales* de Tacite, Amelot aurait pu inviter son lecteur à relire le récit qu'on y trouve de la mort de Sénèque[10] à la lumière des maximes 21 et 22 de l'édition de 1678 des *Maximes*. Si "la constance des sages n'est que l'art de renfermer leur agitation dans le cœur"[11], on peut juger de l'illusion qu'il y a prétendre, ainsi que le fait Sénèque, que l'on peut triompher de la mort par la constance, car "Le soleil ni la mort ne se peuvent regarder fixement"[12]. La constance du sage face à la mort n'est, comme les autres vertus des philosophes, qu'une vertu illusoire. Il faut donc dire que Sénèque, si du moins l'on veut bien suivre Amelot de la Houssaye,

> *nous aurait bien plus obligés de nous avouer franchement les faiblesses et la corruption du cœur humain, que de prendre tant de peine à nous tromper (Réflexions*, Préface, p. 10).

La vertu du sage n'est pas seulement illusion ; elle est d'abord et avant tout tromperie. Critique salutaire de l'illusion de la moralité, La Rochefoucauld est donc aussi un critique de l'illusion philosophique de la moralité du sage.

Cette dernière illusion est analysée par Amelot d'un point de vue anthropologique, à partir d'une théorie de l'amour-propre, et d'un point de vue politique, à partir d'une théorie de l'art du courtisan. Amelot connaît fort bien en effet les circonstances politiques de la mort de Sénèque, condamné à se suicider par ordre de Néron. Il connaît fort bien également le contexte politique qui sert de cadre aux maximes des moralistes. L'homme que critique La Rochefoucauld n'est pas seulement l'homme en général, mais c'est aussi l'homme de cour, confronté aux nécessités du paraître et de la flatterie. S'il y a bien une vertu morale, ce ne sera pas celle du philosophe, mais celle du courtisan ou de l'homme d'État, à savoir une vertu de l'homme d'exception. *L'homme de cour* de Baltasar Gracián, traduit par Amelot en 1684, introduit en France la morale du jésuite

---

10 *Annales*, XV, 60. Amelot n'a pas traduit le livre XV des *Annales*.

11 Maxime 21.

12 Maxime 26.

espagnol sous le haut patronage de Louis XIV, à qui l'ouvrage est dédié. Comparé au héros de Gracián, Louis-le-Grand est présenté comme ce prince doué de "diligence" et d'"intelligence", qui gouverne les hommes en vertu de la supériorité de son esprit et de son éminente vertu politique[13]. Publié un an avant la Révocation de l'Édit de Nantes, cet éloge peut encore louer comme marque de la grandeur de ce prince sa "modération" à l'égard des huguenots. Le point important est toutefois que la morale contenue dans cet ouvrage est une morale destinée à un petit nombre. Le destinataire du livre de Gracián est

> *un homme d'État, qui (pour user des termes de Commines) a fait son compte, que ni bêtes, ni simples gens ne s'aviseront point à lire ces Maximes : mais que les princes et les autres gens de cour y trouveront de bons avertissements* (*L'homme de cour*, Préface).

Il ne s'agit pas pour autant de maximes politiques, car les maximes de Gracián ne visent pas tant le gouvernement des affaires publiques que le gouvernement de soi. Bien qu'Amelot parle à leur propos d'une "espèce de rudiment de cour et de code politique"[14], il s'agit davantage de maximes morales à l'usage des gens de cour, c'est-à-dire de préceptes visant à guider celui qui veut exceller. Toutefois, il est certain que ces maximes morales portent la marque de l'évolution de la réflexion politique. De même que la prudence doit être au cœur de la conduite du prince, de même la prudence est la vertu principale de l'homme qui recherche le bonheur, "car, comme l'imprudence est la source de toutes les disgrâces de la vie, la prudence en fait tout le

---

13 Niceron précise que la traduction d'Amelot a donné lieu à une mauvaise traduction latine par un allemand sous le titre suivant, *Balthazaris Graciáni, Hispani, Aulicus, sive de prudentia civilis et maxime aulica*, 1731, et que "le père Courbeville, jésuite, a depuis donné une nouvelle traduction de cet ouvrage de Gracián sous ce nouveau titre : *Maximes de B. Gracián, traduites de l'espagnol*, Paris, 1730. Amelot rappelle pour sa part que Gracián passait à son époque pour "un auteur abstrait, inintelligible, et par conséquent *intraduisible* ; car c'est ainsi qu'en parlent la plupart de ceux qui l'ont lu" (*L'homme de cour*, Préface, p. xxx, nos italiques).

14 *L'homme de cour*, Préface, p. xxxvi.

bonheur"[15]. La conception de la prudence morale, qu'évoque ici Gracián au principe d'un art de vivre, porte, selon Amelot, la marque de l'évolution du concept politique de prudence : de même que cette dernière, de capacité de prévoir qu'elle était, est devenue une capacité de concilier des intérêts divergents à l'aide d'un savoir complexe (statistique, géographique et anthropologique)[16], de même la prudence morale est devenue une capacité de gouverner son apparence et ses facultés au mieux de ses intérêts à l'aide d'un savoir de soi tout aussi complexe. Pour confirmer cette interprétation, Amelot de la Houssaye cite Dom Lastanosa, l'auteur de la préface à une édition du *Discret* de Gracián :

> *Vous aurez ici une raison d'État de vous-même, et une boussole, avec laquelle il vous sera aisé de surgir du port de l'excellence (L'homme de cour,* Préface, p. xxxvii*).*

Il ne fait de doute que pour Amelot l'art de vivre de Gracián prenne modèle sur une conception de la raison d'État comprise comme art de gouverner les hommes. Or la conception de la raison d'État que Gracián expose dans son *El Político* est une conception anti-machiavélienne[17], identique à la loi divine, fort éloignée par conséquent de la conception d'un art de gouverner les hommes en vue d'accroître la richesse de l'État, telle qu'on peut la trouver par exemple sous la plume de Botero. En rapprochant dans une synthèse inédite Machiavel, Tacite et Gracián, Amelot produit bien par conséquent un objet théorique

---

15 *L'homme de cour*, XXI.

16 Voir Vittorio Dini, "Prudenza, giustizia e obbedienza nella costituzione della ragion di Stato in Spagna e in Francia. Assaggi di lettura e prospettive di ricerca", in *Aristotelismo politico e ragion di Stato*, sous la direction de A. Enzo Baldini, Florence, Leo S. Olschki, 1995, p. 254-255.

17 "J'oppose un roi à tous les rois qui l'on précédé, et je le propose à tous les rois qui viendront après lui. C'est Dom Ferdinand le Catholique, ce grand maître de l'art de régner, le plus grand oracle de la raison d'État" (*El Político don Fernando el Católico*, OC, p. 37, trad. Joseph de Courbeville, Paris, Lebovici, 1984, p. 19). Voir Y.Ch. Zarka, "Héros et antihéros : Baltasar Gracián et la naissance de la théorie moderne de l'individu", in *La pensée politique*, Paris, Hautes Études-Gallimard, 1993, p. 266.

nouveau, à tout le moins une perception nouvelle d'un objet théorique ancien. Gracián est introduit dans la culture française, et au-delà dans la culture européenne – car il sera traduit en italien et en latin à partir de la traduction française – dans une perspective qui en modifie profondément la signification originelle. Pour autoriser son coup de force théorique, Amelot a beau citer un jugement favorable porté par Gracián sur Tacite[18], il n'en demeure pas moins que la signification qu'il donne à l'ouvrage qu'il traduit porte la marque d'une configuration théorique résolument nouvelle. On ne saurait de ce fait sous-estimer l'importance de cette interprétation de Gracián dans la disparition de l'opposition tranchée entre machiavélisme et anti-machiavélisme dans la France de la fin du règne de Louis XIV. Il est clair en effet qu'Amelot de la Houssaye a recours au modèle de la raison d'État machiavélienne pour interpréter à l'usage du lecteur de sa traduction la morale de Gracián, qui s'en serait fort bien passée.

L'une des caractéristiques essentielles de la pensée morale d'Amelot de la Houssaye réside ainsi dans une attention soutenue à la signification politique des vertus morales. Cette attention se traduit tout particulièrement dans la lecture qu'il propose de la doctrine tacitiste de la flatterie. De fait, la morale de Tacite lui paraît se résumer à une réflexion sur ce vice couramment répandu dans la cour des Grands. Il lui consacra un ouvrage entier[19], deux ans après sa traduction de *L'homme de cour*, en 1686, ouvrage dans lequel il revenait sur des remarques qu'il avait précédemment formulées en 1683 dans son commentaire des *Annales*[20]. Tacite lui servait ici à instruire le procès d'un vice à la mode. Il le dit explicitement dans son *Épître Dédicatoire* à Monseigneur Boucharat, Chancelier de France :

---

18 "il [Tacite] n'a pas écrit avec de l'encre, mais avec la sueur précieuse de son vigoureux esprit" (Gracián, *Agudeza y arte de ingenio*, Discours 60).

19 *La morale de Tacite, extraite de ses Annales, et Histoires. Premier essai, de la flatterie*, Paris, 1686.

20 *Tibère. Discours politique sur Tacite*, par le sieur de la Mothe-Josseval, Amsterdam, 1683. Amelot de la Houssaye se cache ici sous le nom de de la Mothe-Josseval, comme il le fit pour sa traduction de l'*Histoire du Concile de Trente* de Paolo Sarpi.

Le machiavélisme acceptable d'Amelot de la Houssaye ou la vertu politique au siècle de Louis XIV

> *Tout le monde est si persuadé que la flatterie est agréable aux grands, que les gens même, qui la condamnent en public, en font leur cour en particulier, comme les autres : et cette contagion civile s'est répandue si loin, qu'il n'y a presque plus personne aujourd'hui, qui ne veuille être ou flatteur, ou flatté. L'intérêt fait parler les flatteurs, et l'amour propre les fait écouter* (*La morale de Tacite, Épître Dédicatoire*).

Cet état des mœurs civiles dans la France des années 1680 justifie amplement un retour au tacitisme moral, ou tout au moins l'intérêt qu'Amelot veut bien lui porter. Ce détour par Tacite est en outre fort intéressant pour notre propos, car il montre combien l'état des mœurs peut être lié à la nature des maximes politiques qui gouvernent un pays. Le développement de la flatterie est en rapport direct avec le développement de l'absolutisme louis-quatorzien, qui correspond lui-même à une certaine banalisation des pratiques de la raison d'État. Les changements dans l'art de gouverner trouvent leur traduction dans la "contagion" des mœurs. À l'inverse, il apparaît que l'examen des mœurs d'un peuple, en l'occurrence celles du peuple français, fournit un reflet des maximes qui servent à le gouverner : la flatterie n'est après tout que "la compagne inséparable de la servitude et la meilleure amie de la tyrannie"[21]. Le propos d'Amelot de la Houssaye n'est pourtant pas une dénonciation de la tyrannie de Louis XIV, dont on a vu qu'il savait par ailleurs fort bien faire l'éloge, mais une analyse de la critique politique de la flatterie que l'on trouve chez Tacite. Cette critique, qui est politique et non morale, puisque Amelot rejette la possibilité de penser une vertu qui ne soit pas mêlée de quelque vice, trouve sa source dans l'interprétation d'une attitude en apparence paradoxale de Tibère :

> *Il est aisé de dire, pourquoi la liberté ne lui [à Tibère] plaisait pas, puisqu'il était si délicat, qu'il faisait des crimes de tout, des paroles, des pensées, du geste et de la contenance. Mais il n'est pas facile de deviner au vrai, pourquoi il haïssait la flatterie, qui est la compagne inséparable de la servitude et la meilleure amie de la tyrannie (Tibère, Discours politique sur Tacite*, chap. clxxxix, p. 192-193*)*.

---

21 *Tibère, Discours politique sur Tacite*, chap. clxxxix, p. 192.

La première raison que l'on peut avoir de haïr la flatterie est une raison morale : on hait la flatterie, parce que l'on aime la vérité, et que les flatteurs ne la disent jamais. Or, telle n'était manifestement pas la raison de Tibère, qui "n'avait compris les paroles dans la loi de lèse-majesté, que pour ne [...] plus entendre"[22] la vérité. Sa haine de la flatterie procédait d'une raison autrement plus subtile, à savoir de "la connaissance, qu'il avait de l'esprit des flatteurs, qui ne louent jamais personne, qu'en lui prêtant les vertus opposées à ses défauts"[23]. Par un effet de son discernement, il comprenait les louanges qu'on lui adressait comme le reproche inversé des défauts qui étaient les siens. Comme il entendait ce qu'on lui disait, "selon la pensée des gens, plutôt que selon la signification des paroles"[24], il comprenait les louanges comme autant de critiques déguisées. Cette écoute biaisée constituait en elle-même une critique de la flatterie, puisque les flatteurs ne recevaient pas de lui le salaire de leurs paroles, mais le châtiment de leurs pensées. La flatterie servait à Tibère de miroir grossissant pour lire dans la pensée de ses courtisans. C'est aussi la raison pour laquelle Amelot de la Houssaye recommande à tous les princes de se servir du procédé de Tibère :

> *Mais enfin il serait à souhaiter, que tous les princes ressemblent en ce point à Tibère. Les flatteurs seraient bien morfondus, et les gens de bien feraient une meilleure figure à la cour (Tibère, Discours politique sur Tacite,* chap. clxxxix, p. 193*).*

Cette conclusion reconduit sans grande originalité le modèle de l'honnête homme. L'originalité de la pensée morale de Amelot est ailleurs : elle tient tout entière dans le rapprochement qu'il opère entre les maximes de Tacite, les maximes de La Rochefoucauld et celles de Gracián. Ce rapprochement fait en effet apparaître la pensée morale du Grand siècle sous un jour singulier, à savoir comme l'ombre portée d'une pratique politique dorénavant marquée du sceau de la raison d'État. Il nous oblige à

22 *Ibid.*
23 *Ibid.*
24 *Ibid.*

lire en quelque sorte La Rochefoucauld et Gracián au miroir de Machiavel, Machiavel au miroir de Tacite[25] et Tacite à son tour au miroir des moralistes. Cette méthode de lecture n'est pas sans conséquence, on s'en doute, concernant la question cruciale des rapports entre religion et raison d'État. On peut notamment se demander si la critique de la vertu morale, en tant qu'elle est conçue comme le reflet dans les mœurs de la pratique de la raison d'État, n'atteint pas simultanément les racines de la religion, en tant que cette dernière est souvent pensée comme la racine de toutes les autres vertus.

2. La conscience religieuse et l'intérêt d'État

En publiant à Amsterdam en 1683 une traduction du *Prince* de Machiavel, Amelot de la Houssaye avait parfaitement conscience des objections qui ne manqueraient pas de ressurgir à l'encontre de ce livre. Aussi, afin de prévenir ces objections, commence-t-il sa préface en déconsidérant l'antimachiavélisme qu'il qualifie de vulgaire. La critique de Machiavel procède, selon lui, tantôt du préjugé et tantôt du contresens : du préjugé, lorsque ses critiques n'ont pas même pris la peine de le lire ; du contresens, lorsqu'ils donnent un sens littéral "à divers passages que les politiques savent bien interpréter autrement"[26]. La règle d'interprétation qu'Amelot propose est de lire *le Prince* avec l'impartialité du juge, car

> *en tenant la balance égale entre lui et les adversaires, ils [ses lecteurs] verraient que les maximes qu'il débite sont, pour la plupart, absolument nécessaires aux princes qui, au dire du grand Cosme de Médicis, ne peuvent pas toujours gouverner leurs États avec le chapelet en main* (*le Prince*, Préface, p. 1).

---

25 C'est le cas dans le passage suivant : "Il est bon d'ajouter ici une réflexion très prudente de Machiavel. Tu n'as point, dit-il à son prince, d'autre moyen de te garder des flatteurs, sinon de faire croire, que tu ne t'offenses point d'entendre la vérité. Or si un chacun a la liberté de te la dire, l'on te perd bientôt le respect" (*Tibère, Discours politique sur Tacite*, chap. clxxxix, p. 193).

26 *le Prince*, Préface, p. 1.

Cette méthode de lecture a le grand avantage de dissiper les préjugés qui grèvent la lecture de Machiavel, et de faire comprendre que *le Prince* ne dit pas ce que les princes devraient faire, mais ce qu'ils sont souvent forcés de faire. La justification avancée par Machiavel rejoint ici les principes mis au jour par les moralistes, puisque si le prince est parfois contraint d'être méchant, c'est parce que les hommes ne sont pas bons. Machiavel déclare en effet, au chapitre XVIII du *Prince*, que "si tous les hommes étaient bons", il n'y aurait pas lieu de conseiller aux princes de manquer à leur parole chaque fois que cela peut servir leur intérêt. Le conflit entre la conscience et l'intérêt du prince, et l'arbitrage machiavélien en faveur de l'intérêt, doit se comprendre comme une réponse à la méchanceté de la nature humaine. Faut-il en conclure pour autant à une indifférence de Machiavel à l'égard des injonctions de la conscience, et tout particulièrement à l'égard des injonctions de la conscience religieuse ?

Dans sa réponse, Amelot fait preuve à la fois de prudence et de détermination : il sait que ses adversaires, qui sont en l'occurrence les adversaires de Machiavel, ne lui pardonneront pas une réponse incertaine. Il choisit par conséquent de défendre Machiavel à l'aide des arguments qui ont été fourbis contre lui par ses adversaires, à savoir en soutenant la thèse selon laquelle les principes machiavéliens n'impliquent pas nécessairement l'athéisme de celui qui les défend ou les pratique. La solution dépend selon lui de l'interprétation que l'on veut bien donner d'un passage particulièrement "chatouilleux" du chapitre XVIII du *Prince*, chapitre qui est dans son ensemble, dit-il, "le plus dangereux de tous [l]es écrits" de Machiavel[27]. Ce passage est le suivant :

> *Il n'est pas nécessaire, que tu aies toutes les qualités que j'ai dites, mais seulement que tu paraisses les avoir. Tu dois paraître clément, fidèle, affable, intègre et religieux, en sorte qu'à te voir et à t'entendre l'on croie que tu n'es que bonté, que fidélité, qu'intégrité, que douceur et religion. Mais cette dernière qualité est celle qu'il t'importe davantage d'avoir extérieurement (le Prince,* Préface, p. 2*).*

---

27 *le Prince*, Préface, p. 2.

Amelot reconnaît que les esprits faibles qui voient dans ce passage la preuve de l'athéisme de Machiavel ont les apparences de leur côté. Toutefois, il importe de dissiper ces apparences par une interprétation plus exacte. Le passage incriminé ne dit pas qu'"il ne faut point avoir de religion", mais "seulement que, si le prince n'en a point, comme il peut arriver quelquefois, il doit bien se garder de le montrer, la religion étant le plus fort lien qu'il y ait entre lui et ses sujets"[28]. Amelot souligne fortement que le propos de Machiavel n'est pas de justifier l'irréligion du prince, mais de montrer que le manque de religion apparente peut justifier la révolte des sujets. Le point décisif en la matière est qu'il ne faut pas que l'athéisme des gouvernants puisse donner prétexte à rébellion. C'est donc d'un point de vue seulement politique, et nullement religieux, que Machiavel déclare que l'hypocrisie du prince vaut mieux que son impiété déclarée. L'erreur de ses adversaires est d'avoir considéré cette affirmation dans l'absolu, comme l'affirmation de la nécessité de l'athéisme, alors qu'il ne s'agissait que d'une affirmation relative, définissant un moindre mal. S'il vaut mieux que le prince soit un croyant sincère, le pire serait qu'il soit un athée déclaré, et, à défaut de croyance authentique, l'apparence de la croyance vaut toujours mieux que l'incroyance affichée. L'interprétation des textes controversés du *Prince* doit donc être soumise au principe d'interprétation suivant :

> *D'ailleurs, il faut considérer que Machiavel raisonne en tout comme politique, c'est-à-dire selon l'intérêt de l'État, qui commande aussi absolument aux princes, que les princes à leur sujets (le Prince,* Préface, p. 3*).*

Amelot reprend dans ce passage la célèbre formule du duc Henri de Rohan, écrivant que "Les princes commandent aux peuples et [que] l'intérêt commande aux princes"[29]. À la différence de son prédécesseur, il ajoute cependant une référence au caractère absolu de l'obéissance des sujets au prince qui ne s'imposait pas avec autant de nécessité sous Louis XIII que sous Louis XIV. Pour le reste, la formule est conservée, qui soumet la

28 *le Prince*, Préface, p. 2.

29 Henri de Rohan, *De l'intérêt des princes et des Estats de la chrétienté*, Paris, 1638 ; Paris, PUF, 1995.

conduite de l'État à l'intérêt de celui-ci. Le problème des relations entre l'intérêt de l'État et les intérêts de la religion est de fait résolu par Amelot d'une façon fort classique dans la pensée machiavélienne. Comme T. Boccalini, et à la différence notoire de Guichardin[30], il considère en effet que la doctrine de Machiavel sur la question est qu'un prince préférera blesser sa conscience que son État. Pour confirmer cette interprétation, Amelot de la Houssaye fait référence à Juste Lipse, qui regrette la position adoptée par Machiavel en faveur de l'intérêt et en défaveur de la conscience, mais qui n'a jamais soupçonné Machiavel d'impiété. En bref, Machiavel ne commande pas l'impiété, mais décrit certaines "maximes d'Etat", qui peuvent parfois prendre le pas sur les préceptes de la religion, sans pour autant risquer de ruiner cette dernière. Le raffinement de la culture politique des princes fait "que celui qui voudrait aujourd'hui procéder rondement envers ses voisins, en serait bientôt la dupe"[31]. Mieux vaut par conséquent manquer à ses devoirs, y compris religieux, plutôt que d'être la dupe de ses voisins, et d'ignorer l'intérêt de l'État.

C'est dans l'*Histoire du Concile de Trente* qu'Amelot de la Houssaye trouve l'illustration la plus remarquable de cette supériorité de l'intérêt d'Etat sur les motifs de conscience. Il voit en effet dans cette histoire, qui fut écrite par Paolo Sarpi, alors théologien de la république de Venise, une œuvre qui affirme fortement la prédominance des maximes d'État, y compris dans les affaires conciliaires. La description des manœuvres des différents pays, des luttes d'intérêts entre la France et l'Espagne par l'intermédiaire de la papauté montre à l'évidence qu'aucun État, pas même la papauté, ne saurait ignorer les principes de la raison d'État, sans courir le risque de disparaître purement et simplement. Paolo Sarpi a su montrer en effet avec une rigueur extrême que, malgré des affirmations contraires, la papauté n'a pas agi autrement que les autres principautés lorsqu'il lui a fallu défendre ses intérêts vitaux. Ce fut le cas sous Paul IV, qui pourtant "avait toujours les foudres à la main, [...] et disait, [...]

---

30 Voir l'Introduction de Ch. Lazzeri à Henri de Rohan, *De l'intérêt des princes et des Estats de la chrétienté*, p. 117-119.

31 *le Prince*, Préface, p. 3.

que lorsqu'il s'agissait des intérêts de la religion, il ne fallait plus avoir de respect humain"[32]. Ce pape n'hésita pas, en effet, lors de sa guerre contre le roi d'Espagne, à employer les Grifons, "quoiqu'ils fussent presque tous luthériens ; et toutes abominations, qu'ils commirent à Rome, ni toutes les plaintes, que les cardinaux inquisiteurs lui en firent, n'empêchèrent point, qu'il ne les regardât comme une légion d'anges, que le ciel lui avait envoyés, disait-il, pour défendre le saint Siège"[33]. La conclusion qu'il faut bien tirer d'une pareille attitude est que "l'intérêt est le souverain des princes, et qu'il n'y en a point, si religieux qu'ils soient, qui n'aiment mieux blesser leur conscience, que leur État"[34].

La conclusion que Amelot tire de sa lecture de Paolo Sarpi conforte donc sa conviction selon laquelle la religion doit être parfois subordonnée aux intérêts supérieurs de l'État. Il convient en conséquence de ne pas confondre les domaines de la religion et de la politique, et de ne pas chercher, comme Juste Lipse l'avait justement remarqué, "les leçons de politique dans l'Écriture sainte"[35]. Amelot de la Houssaye retient de la leçon de Machiavel, mais aussi de Tacite et de Paolo Sarpi, que le principe qui régit l'art de gouverner est un principe entièrement séculier, et qu'il ne faut pas chercher à comprendre les ressorts de la politique à partir de principes transcendants. Les maximes politiques ne sont que des maximes humaines :

> *Or est-il que les affaires du monde ne roulent que sur des maximes humaines, et par conséquent il faut s'accommoder à l'esprit de son siècle, en ce qui concerne le gouvernement temporel (Tibère,* Préface*).*

Cette affirmation se traduit directement dans une séparation stricte entre les principes de la politique et les maximes de la raison d'État. Cette distinction, on va le voir, importe moins toutefois du point de vue de la description de l'art politique que du point de vue de l'écriture de l'histoire politique.

---

32 *Histoire du Concile de Trente*, Préface, p. 19.

33 *Ibid.*

34 *Ibid.* Amelot reprend ici les paroles de Villeroi, qui fut ministre d'Henri IV.

35 *Tibère*. Préface.

3. La raison d'État et la vertu de l'historien

Amelot de la Houssaye présente sa doctrine de la raison d'État dans une addition à sa préface à Tibère[36]. Cette présentation s'inspire de fait davantage de Tacite que de la tradition machiavélienne. Plusieurs caractéristiques sont invoquées pour définir la notion de raison d'État. Pour Salluste, c'est un "droit inséparable de la souveraineté, en vertu duquel le prince n'avait point de compte à rendre de ses volontés" ; pour Marcus Terentius, "c'est une raison secrète du prince, qu'il n'est pas permis aux sujets d'approfondir", car la force des commandements du prince consiste à tenir ses sujets dans "l'ignorance des choses qu'ils ne doivent pas savoir". La première caractéristique de la raison d'État réside donc dans ce que Tacite appelle les *arcana imperii* et les *dominationis arcana*[37], à savoir dans le mystère ou le ressort caché de la domination. Le recours à la raison d'État se justifie alors par le fait que

> *le peuple étant naturellement remuant, indocile, féroce, insolent, et sujet à interpréter sinistrement tout ce qu'ordonnent ceux qui gouvernent, il faut prendre avec lui de certains détours, qui lui soient inconnus, et, comme dit le proverbe, lui dorer la pillule, si l'on veut se faire obéir sans murmure (Tibère,* Préface*).*

La seconde caractéristique de la raison d'État réside dans son caractère injuste et violent pour les particuliers, qui est toutefois compensé par l'utilité qui en revient au public. De cette utilité pour le bien commun résulte une troisième caractéristique de la raison d'État, qui est qu'elle s'accorde en définitive, et cela contrairement à la croyance populaire, avec les lois divines et humaines, avec la conscience, la justice et les bonnes mœurs. Il faut donc comprendre la dérogation qu'introduit la raison d'État, par rapport au droit commun notamment, comme la condition d'un plus grand bien pour l'État, à savoir comme la condition de

---

36 "Quelques gens m'ayant demandé ce que c'est que la raison d'État, dont je parle assez souvent dans ce livre, l'on m'a conseillé de l'expliquer ici pour l'instruction de beaucoup d'autres, qui pourraient faire la même question" (*Tibère*, Préface).

37 *Annales*, II.

la conservation ou de l'agrandissement de l'État. La doctrine de Tacite permet donc de penser la raison d'État comme "un art, qui n'a pour objet, que le repos et la félicité des peuples, et sans qui la forme du gouvernement des États serait toujours chancelante"[38].

Les commentateurs d'Amelot de la Houssaye se sont toutefois le plus souvent attardés sur la quatrième caractéristique de la raison d'État, à savoir sur la thèse selon laquelle "il y a bien de la différence entre la politique et la raison d'État, celle-ci n'étant proprement qu'une partie de l'autre"[39]. M. Senellart a suggéré que cette distinction pourrait trouver sa source dans le *De arcanis rerumpublicarum*, publié par Arnold Clapmar en 1605. Cet ouvrage présente en effet une distinction analogue entre le "*jus imperii*, à peu près identique dans tous les États, et les *arcana* qui varient en fonction des régimes"[40]. Avant d'être reprise par Amelot, cette thèse aurait en outre été réélaborée par les théoriciens italiens de la raison d'État, Bonaventura, Zuccolo et Settala[41].

Quoi qu'il en soit de cette filiation conceptuelle, l'originalité d'Amelot réside dans l'usage qu'il fait de la raison d'État comme principe de lecture de l'histoire singulière des différents États :

> *La politique est d'usage en tout temps, mais la raison d'État n'en est qu'en de certaines rencontres, où il s'agit de sauver l'État, la vie, ou l'autorité du prince, par quelque fait extraordinaire. La politique roule sur des principes, qui sont communs à tous les États : et la raison d'État sur des principes particuliers. En sorte que chaque État a sa raison d'État (Tibère.* Préface*).*

Dans la pensée d'Amelot, cette distinction acquiert un statut théorique qu'elle n'avait pas auparavant, dans la mesure où elle

---

38 *Tibère.* Préface.

39 *Ibid.*

40 *De arcanis rerumpublicarum*, éd. de 1644, I, 9, pp. 21-23. Voir M. Senellart, "*Arcana imperii* et *Coups d'État* : la critique de Clapmar par Naudé. Sur la relation de Vittorio Dini", in *Aristotelismo politico e ragion di Stato*, p. 401, note 2. Voir aussi du même auteur, *Machiavélisme et raison d'État*, Paris, PUF, 1989, p. 58.

41 Voir F. Meinecke, *L'idée de la raison d'État dans l'histoire des temps modernes*, trad. française, Genève, Droz, 1973, p. 136, note 22.

est mise en relation avec le problème de l'écriture de l'histoire. Si chaque État possède sa raison d'État, c'est que chaque État a une histoire propre, qui a ses raisons que les autres États ne connaissent pas nécessairement. Liée à la singularité d'un destin historique, la raison d'État vient éclairer ce que la philosophie ne permet pas à elle seule de comprendre. De cette utilisation de la raison d'État, Amelot donne une illustration remarquable dans son *Histoire du gouvernement de Venise*, parue à Paris en 1676. Parlant de la façon dont il a voulu écrire l'histoire du Conseil des Dix, il déclare :

> *j'ai tâché de tirer le Conseil des Dix au naturel, estimant que ce portrait serait d'autant plus agréable, que l'on y verrait en raccourci toutes les plus délicates maximes de la république, et les mistères les plus cachés de la domination (Histoire du gouvernement de Venise,* Préface*).*

En tant qu'il fait œuvre d'historien, Amelot se propose de montrer à ses lecteurs ce que l'homme politique se doit de leur garder caché. Les maximes de la raison d'État du gouvernement de Venise lui servent en l'occurrence, non pas de principes d'action, mais de principes de description.

Science de la particularité, l'histoire procède ainsi, sous la plume d'Amelot de la Houssaye, à une valorisation des principes de la raison d'État. En effet, et contrairement au flatteur qui loue les vices en les faisant passer pour des vertus, et censure comme des vices les vertus de ceux qui sont haïs des princes qu'ils flattent, l'historien se doit de ne pas être dupe de la flatterie et des jeux du pouvoir, et de "n'avoir que la vérité pour guide et l'instruction de la postérité pour objet"[42]. La leçon ultime de l'œuvre d'Amelot est ainsi de nous rappeler que, fatals à la vertu politique, les principes de la raison d'État sont au principe de la vertu de l'historien.

Luc FOISNEAU
(CNRS)

42 *Tibère*. Préface.

L'Ouvrage de Pénélope ou Machiavel en Médecine

L'antimachiavel-médecin de La Mettrie

C'est un ouvrage de La Mettrie[1] qui n'a pas fait l'objet de rééditions depuis le dix-huitième siècle et qui demande peut-être qu'on commence par une brève paraphrase de son contenu. Après avoir étudié ensuite le déplacement du thème de l'antimachiavel de la politique de la religion à la politique de la médecine, on tentera à la fin de justifier la référence à Pénélope. Attirons l'attention sur le fait qu'il ne s'agit pas ici d'une histoire de la médecine mais des moeurs des médecins[2].

L'ouvrage de Pénélope fait état du pluriel des savoirs et des qualités utiles à la médecine et aux médecins, du double point de vue du machiavélisme et de l'antimachiavélisme. *L'Ouvrage de Pénélope* est dédié au fils de l'auteur, effet rhétorique courant à l'époque qui souligne l'intention didactique, ou plus exactement la leçon de moeurs, comme on dirait la leçon de choses. La dédicace aux médecins de Paris est assez leste et prétend ménager leur modestie, d'avoir été l'occasion de montrer aux hommes le parfait miroir de leurs actions. Dès l'entrée de l'ouvrage, Machiavel, Bacon et Bayle sont invoqués, génies tutélaires dans cette démarche de véridicité, dans cette philosophie expérimentale appliquée aux moeurs des médecins.

L'auteur s'implique ici dans son oeuvre comme le médecin dans sa pratique. La Mettrie, philosophe-médecin, engage les diverses images de la médecine dans une philosophie "civile"

---

1 Aletheius Demetrius, Genève [Berlin] 1748-1750, attribué à La Mettrie par Quérard. Le pseudonyme peut renvoyer à un médecin ancien, cité par Freind (voir note 7) ou bien à un autre ancien du *Dictionnaire* de Bayle, qui écrivit sur les auteurs et les villes qui portaient le même nom, ce qui engage Bayle dans de longues considérations sur l'homonymie et la synonymie.

2 C'est l'occasion de remercier Yves-Charles Zarka et André Tosel qui me proposèrent à l'automne 1996 d'exposer dans leurs séminaires respectifs, au CNRS-URA 75 et à la Sorbonne, au Groupe de recherches sur l'histoire du matérialisme, ces éléments de réflexion sur l'ouvrage de Pénélope.

sinon politique. On repère l'insistance des mêmes thèmes dans la *Politique du médecin de Machiavel, ou le chemin de la fortune ouvert aux médecins*[3]. D'autres pamphlets médicaux *comme Le chirurgien converti, Saint Cosme vengé*, *La Faculté vengée* mettent en scène le conflit des médecins et des chirurgiens, (conflit de sectes ou lutte sociale?) en même temps que la métaphore de la médecine dans la religion et la question du pouvoir politique d'un corps de doctes. Cette double détermination du pouvoir des médecins nous introduit au machiavélisme.

Arrêtons-nous d'abord un moment sur l'ouvrage de la Mettrie dans l'*Ouvrage de Pénélope*.

I. D'un machiavélisme des médecins

La première partie de *L'ouvrage de Pénélope* qui expose le machiavélisme des médecins montre l'inutilité de toutes les parties de la médecine. Propositions qui sont chaque fois énoncées comme la thèse d'un médecin célèbre et par là même "autorisées". On assiste ainsi à la constitution d'une sorte d'encyclopédie négative[4] de la médecine qui est corrélative d'une éthique, ou mieux, d'un art de se conduire dans le monde, s'il est vrai, comme le dit le *Discours sur le bonheur*[5] avant Diderot dans *Le Neveu de Rameau*, que chaque état a "ses" vertus, le pluriel du possessif attestant l'attention au singulier et le pluriel des morales. En même temps, la valeur du terme de machiavélisme

---

3 *Ouvrage réduit en forme de conseils par le docteur Fum Ho ham et traduit sur l'original chinois par un nouveau maître es arts de Saint Cosme. Première partie qui contient les portraits des plus célèbres médecins de Pékin,[parJ.O.de La Mettrie]* Amsterdam, sd.

Quérard l'attribue à La Mettrie. Il en existe une édition par le Dr Raymond Boissier qui identifie les différents médecins sous leurs pseudonymes et y voit le prélude de *l'Ouvrage de Pénélope* (Thèse complémentaire de doctorat, Paris, 1931).

4 Le mot est de Samuel Formey et ne concerne pas L.M.. Voir la référence dans mon livre, *L'ordre des échanges*, (PUF, 1986) p. 311 : Projet d'une encyclopédie négative ou dictionnaire destructif, Mémoires de l'Académie de Berlin, 1773.

5 Voir l'édition critique de John Falvey, *Julien Offray de La Mettrie, Discours sur le bonheur*, The Voltaire Foundation, Oxford, 1973.

est prise dans le sens populaire et non théorique de l'immoralisme et de l'opportunisme. L'énumération des sciences inutiles se double alors de l'énumération des sciences utiles à un tel personnage de médecin. L'encyclopédie est en outre accompagnée par une galerie de portraits où voisinent les anciens et les modernes et toutes les écoles de la médecine. Le machiavélisme est en même temps un tableau du monde dans le microcosme de la médecine. La galerie des portraits de médecins est une énumération des systèmes de médecine. Chaque médecin est l'homme d'un système. En les traitant comme des puissances, et par les pseudonymes qu'il leur donne, La Mettrie mythologise. C'est une technique discursive qu'il affectionne, et qui consiste à identifier l'homme et l'oeuvre[6]. En outre, les médecins traitent leurs patients comme des abstractions, comme des moyens de faire valoir leurs systèmes, ou d'en faire l'exploitation la plus économique. Par exemple, les patients pourraient laisser leur bras dépasser des portes et des fenêtres afin que les médecins pussent les saigner en série sans perdre de temps. Tant vaut le métier, tant vaut l'homme, dirait Diderot. Le patient n'est que le moyen du métier.

On apprend d'abord l'inutilité de l'anatomie. L'anatomie est pourtant la géographie du corps humain. Le corps humain est une machine, dont la médecine et la chirurgie sont les horlogers. Mais ne soyez pas dupes de cette comparaison.

> *Outre qu'il n'y a que les plus grossiers ressorts qui se découvrent à nos yeux, il suffit à un Praticien d'en avoir une légère teinture et de se contenter des planches et injections anatomiques de Ruysch et d'Albinus.*

Les méthodistes et les humoristes, Hippocrate même, qui ne savait qu'une grossière ostéologie, Freind[7], Cliston, Santeul,

---

6 Ne se désigne-t-il pas comme Monsieur Machine pour démonter le dualisme de ses adversaires, n'identifie-t-il pas le journal et le journaliste pour montrer l'efficace des thèses sans l'aveu de leur auteur ? cela consiste encore à identifier le sel chimique et le nom du dieu (Mercure est nommé le "maquereau des dieux"), à la manière des alchimistes mais pour tourner en dérision leur mythologie.

7 La Mettrie cite souvent Freind, *The History of Physick*, Londres 1725-26. Etienne Coulet en publie une traduction : *Histoire de la médecine, où*

Leeuwenhoek, ont ignoré l'anatomie et Harvey même fut traité de disséqueur d'insectes. L'anatomie est un métier dégoûtant, "l'odeur des cadavres vous accompagne, imitez donc les médecins qui se parfument". Car au fond, de quoi s'agit-il ? Pour siéger à l'Académie, il ne faut que séduire, c'est ce que fait la géométrie, avec son frivole étalage de calculs. Description ironique du détournement d'une science pour ses bénéfices institutionnels. Ethique machiavélienne.

L'inutilité de la botanique n'est pas moins réelle que celle de l'anatomie. L'inutilité d'un savoir vrai se double des effets de leurre : "Que le nom de simples soit toujours dans votre bouche pour tromper les simples". Là où l'on attendait l'articulation de la botanique et de la médecine, La Mettrie joue sur la liberté des moeurs botaniques entre les plantes mâles et femelles. Pour tourner en dérision la cryptogamie de Linné, il se livre à des fictions qui débusquent la métaphysique chez les naturalistes : il imagine "quelques feuilles d'anatomistes pilées avec des fleurs et des graines d'autres anatomistes" pour parodier ceux qui croient réformer une science en rangeant un jardin dans l'ordre de leurs idées. Ce travail sur la machinerie du discours montre l'ordre éthique dans l'ordre de leurs idées : contre le dualisme et ses implications morales, l'auteur de *l'Homme-plante* recourait à la végétation, à la génération des fonctions de la vie ; la pensée n'était que l'une d'entre elles, dans des organismes qui ne se distinguaient d'autres organismes que par leur degré de

---

l'on voit le progrès de cet art depuis Galien jusqu'au commencement du XVIème siècle, par rapport principalement à la pratique, écrite en forme de discours au docteur Mead... (1ère partie parue à Leide, J.A. Longerak, 1727). Freind discute la nouvelle édition de *l'Histoire de la médecine* de Le Clerc. Il décrit des pratiques qui s'appuient sur la pharmacie et la chirurgie, il fait état de la variation historique des sources dans la description des symptômes. C'est ce qui a pu retenir l'attention de La Mettrie sur le problème de l'identification de la maladie : on peut citer, par exemple, le cas de la mélancolie et de la peste. Mais il s'intéresse peu à l'histoire des maladies au sens de leurs déplacements géographiques. Or ce sont ces deux facteurs qui font l'objet de la polémique de La Mettrie contre Astruc au sujet des maladies vénériennes (voir *Nouveau Traité des maladies vénériennes*, par M. de La Mettrie, Paris, 1739). On peut naturellement se demander si Michel Foucault avait travaillé sur ces textes qui problématisent l'histoire des maladies et l'histoire des symptômes.

complexité et non par leur nature[8]. La Mettrie vise ceux qui avaient transposé en dualisme des métaphores.[9]

Mais la chimie n'est pas moins inutile. Qu'on n'attende pas la critique de Boyle ou de Lémery. La Mettrie aborde la question par la mode, on n'enseigne à Paris et à Londres ni la même botanique, ni la même chimie. Faire remonter la chimie à la cuisine comme Boerhaave, c'est introduire une définition expérimentale qui réduit le mystère des caractères hiéroglyphiques dans lesquels on écrit les ordonnances (Recipe) :

> *il n'y a point de chimiste qui ne frise l'alchimiste, en le méprisant".* L'auteur donne sa méthode de démystification *: "Tirons le rideau, et révélons au peuple tous les mystères de l'algèbre de la chimie... Personnifions les métaux en les introduisant sur la scène mythologiquement... J'aime à croire que M. de la M. n'aurait pas exposé ses lecteurs au danger de sa* Volupté[10]*, s'il n'eût compris que les amateurs du beau sexe trouvent toujours, quoiqu'en dise Boerhaave, un sûr antidote dans ce singulier spécifique [le Mercure] sans lequel en effet Cupidon... et toute sa boutique seraient bientôt fermés, et en un mot, le pauvre plaisir, estropié par lui-même, ne battrait plus que d'une aile... Ce discours est emblématique car tout est*

---

8 Ce qu'un journal allemand n'avait guère perçu alors qu'il critiquait les analogies de L.M. comme si elles étaient directes. Voir *Göttische Zeitungen von gelehrten Sachen* auf das Jahr 1748, le compte-rendu sur *l'homme-plante*, *l'ouvrage de Pénélope*, et la traduction de Boerhaave respectivement pp. 476, 675 et 950. Le critique fustige d'ailleurs la hâte et l'ignorance du traducteur qui s'est en fait approprié l'oeuvre de Haller, tout en prétendant s'ériger en juge de tous les médecins de l'Europe. Voir aussi *Acta historica ecclesiastica*, 1749, (Kurze Auszüge einiger neuern atheistischen, naturalistischen und anderer paradoxen Schriften) qui donne la critique de *L'homme-machine*, de *L'épître à mon esprit*, de *L'homme plus-que-machine* (p. 433 à 471 passim).

9 Dans le *Traité des tropes* (édition Françoise Soublin, Flammarion, 1988) Dumarsais montre les implications métaphysiques des procédés de l'abstraction et des figures. Le fait de chercher à déceler la métaphysique d'une science est un procédé courant à l'époque et qui constitue une réponse à la vigilance des théologiens puisqu'il met la métaphysique au pluriel.

10 C'est l'habitude de La Mettrie de se citer dans ses ouvrages. J'en ai relevé un grand nombre d'occurrences (voir à la fin des présentes notes) et cette pratique pourrait même servir à l'identifier comme auteur de textes dont l'attribution est discutée.

> *emblématique en ce monde. Quiconque sait la chimie entendra pourquoi l'auteur appelle Mercure le maquereau des dieux* [11].

Et citant pour finir Bayle qui raille les médecins de Paris et leurs saignées, l'auteur proclame l'inutilité de la physique et même du corps humain : "disons plutôt que la nature est bien adroite d'échapper à une aussi meurtrière ignorance". Car l'expérience prouve que les médecins ignorent la chirurgie au point de confondre parfois les hernies et les abcès : "mais il n'y a pas grand mal, il faut que chacun vive". La désinvolture des conclusions livre le cynisme des moeurs médicales.

De quel côté chercher alors les connaissances utiles à la médecine ? Ce sera parmi les connaissances étrangères à la médecine ; au premier rang, la littérature[12]. Astruc connaît la théologie, Brayer l'histoire, la poétique et la politique, Philanthrope le grec et le latin ; c'est l'imagination qui est à l'oeuvre dans la succession des chimistes, des cartésiens, des newtoniens mêmes :

> *Les livres d'Astruc sont les principales manufactures où vous pouvez faire vos emplettes et vos provisions en tant qu'elles sont superficiellement universelles ou universellement superficielles. Si Leibniz formait lui seul une Académie entière, suivant l'ingénieux Fontenelle, Astruc est une bibliothèque.*

La Mettrie ne lui donne-t-il pas le pseudonyme de Savantasse ?

L'ictiologie, l'amphybiologie, l'ornithologie, les variétés de la taxidermie et toutes les techniques curieuses des classifications et des conservations sont convoquées : "vous pouvez en choisir une infinité d'autres, il faut en imposer par des dehors scientifiques, quels qu'ils soient"[13]. C'est le prestige des savoirs sans leur consistance théorique.

---

11 On faisait usage de sels de mercure dans le traitement des maladies vénériennes.

12 Ce n'est pas sans rappeler le style et la méthode de Thémiseul de Saint Hyacinthe, *le chef d'oeuvre inconnu* (La Haye, 1714) qui met le commentaire au dessus de toutes les sciences, ou plutôt qui soutient que toute science est commentaire.

13 *Ouvrage de Pénélope*, T.I, p. 136.

L'Ouvrage de Pénéloppe ou Machiavel en Médecine

La Musique et la géométrie seraient-elles plus sérieusement appliquées à la médecine? On énumère les découvertes de Solano, Hippocrate espagnol, sur la musique du pouls, qui diffère selon le tempérament et la nation, un ouvrage qui ne se trouve plus de l'abbé Moreau de Saint Elié sur l'histoire naturelle de l'homme, les ouvrages de l'abbé Castel sur l'analogie des couleurs et des sons, le clavecin des couleurs et le clavecin du pouls, un traité sur le choix des musiques qui guérissent de la tarentule, les références à la médecine orientale et chinoise : la musique, prise en un sens métaphorique, habille de pythagorisme de simples considérations sur le rythme du pouls.

La géométrie servira à déterminer par les ordonnées d'une courbe les doses des remèdes convenables à chaque âge et à chaque tempérament ou à calculer la masse de l'urine de tous les soldats des armées du roi. Qu'importe ce que l'on calcule pourvu qu'on calcule !

Cette longue énumération se conclut par quelques lignes sur l'art d'apprendre des malades quel est leur tempérament, afin de le déduire.

Curiosités de la taxidermie, frivolité du calcul pour le calcul, confusion de l'expérience et de la pratique avec la routine, substitution des métaphores aux preuves : la science médicale se moque de la philosophie naturelle.

Mais ce n'est pas tant la fausseté de cette médecine qui est en jeu que le prestige des médecins. Il ne suffit pas de mettre en scène les savoirs et les médecins pour montrer que cette prétendue science est littérature, il faut encore montrer que ce qui lui donne son autorité est la place des doctes dans les institutions.

C'est pourquoi une analyse des moeurs des médecins accompagne cette bibliothèque de sciences utiles et inutiles et énumère les qualités nécessaires aux médecins, le bel esprit, le babil, le ton avantageux, la singularité, la gravité, la galanterie. Ce qui donnera à La Mettrie l'occasion d'écrire aussi un supplément à l'utilité des connaissances étrangères à la médecine. On retrouve ici les précieux conseils du docteur chinois Fum Ho Ham. Mais surtout, Aletheius Demetrius développe la politique des médecins entre eux et la politique des médecins avec les malades, prélude à la politique des médecins

par rapport à la religion et par conséquent à la politique des médecins avec les hérétiques en médecine.

Le peuple des médecins est dans les malades. Comme la politique du Prince est d'obtenir du peuple la reconnaissance morale de ses actions, quelles qu'elles soient en réalité, la politique des médecins est de plaire et de captiver la bienveillance des malades : "respectez-vous donc vous-même dans les préjugés et prenez le grand chemin de la fortune en adoptant toutes les opinions du vulgaire. Laissez là votre sot et malheureux amour de la vérité ; ayez pitié de vous enfin, de votre femme, de votre famille, à qui vous avez tant coûté et croyez ce paradoxe : qu'il y a une sorte d'inhumanité à trop affecter d'en avoir"[14].

Il faut d'abord mesurer les rapports de force entre jeunes et vieux médecins et inspirer de la crainte à ses confrères ; deviner ce que pensent les autres, se conformer à leurs modes, à leurs goûts, à leurs hypothèses, n'entrer dans un conflit que pour le gagner, couvrir ses plus noires calomnies ; ensuite gagner la confiance du malade en paraissant s'intéresser à sa maladie, ce qui ne se fait pas en cherchant des remèdes, mais des termes de l'art, ampoulés et inintelligibles ; enfin imiter les prédicateurs et avoir une provision de discours qu'on sait par coeur. Cette pratique des médecins suppose beaucoup d'amis et surtout d'amis fort répandus dans le grand monde, qu'on envoie en détachement comme des bandes de hussards.

Le public a rendu inutiles l'étude, le savoir et le mérite. D'un côté, la faveur fait tout. De l'autre, la médecine est une chasse. Les malades sont la proie ou le gibier des médecins comme les pauvres plaideurs celle des avocats et des procureurs. Dans le dernier chapitre[15], La Mettrie identifie le talent de l'oiseleur et celui du médecin : les filets sont l'art de plaire et de divertir, comme un farceur ou un histrion.... Le médecin s'insinue dans la vie privée, il gagne les domestiques, baise les enfants, écoute le babil des femmes. C'est le manège d'Helvetius[16] et de Sylva.

---

14 *Ibidem*. T. II, p. 22.

15 *Ibid*. T. II, 160. "Le talent de l'oiseleur et celui du médecin se ressemblent en cela. Les filets sont l'art de plaire et de divertir, comme un farceur ou un histrion..."

16 Il s'agit du père du philosophe.

La grande règle est d'écouter les malades qui voient dans la figure des médecins le baromètre de l'espérance ou de l'effroi. C'est une philosophie de la flatterie et de l'amour-propre. N'imitez pas les modèles de candeur que furent Hippocrate, Sydenham : mais pour les vapeurs, lisez hardiment dans les yeux de la belle vaporeuse. Prescrivez des voyages aux hypochondriaques, prenez vos malades au miel de vos médecines aromatisées, ne donnez pas de remèdes à ceux qui n'en veulent point. Laissez aux apothicaires le mystère des remèdes. La Mettrie inverse les proportions de Platon entre la médecine et la rhétorique.

La politique des médecins par rapport à la religion demande une grande prudence à la fois dans l'art de ménager la puissance écclésiastique et dans l'usage des dévots. "Les prêtres, les dévotes ne vous seront pas inutiles. Ils vous ouvriront des portes qui vous seraient fermées, ils vous introduiront partout et s'armeront pour vous... Soyez toujours l'ami de votre curé et le médecin de vos dévotes... moyennant ces petites attentions, toutes les ressources de vos accusateurs seront vaines."[17]

Les théologiens[18] ont beaucoup d'autorité sur le peuple, mais il ne suffit pas de lui parler religion : il faut encore lui faire l'honneur de lui parler médecine et physique comme à un physicien pour gagner sa confiance en flattant son amour-propre. La Mettrie distingue une politique envers le public et une politique envers les doctes.

> *Il faut ici une hardiesse infinie pour ne pas vous écraser avec les autres. C'est le fin du machiavélisme et ce fin ne peut se décrire, il ne s'apprend point.*[19]

Sans parler des médecins trop ignorants des merveilles de la nature pour passer pour des athées, il faut toujours déjouer les ruses des calomniateurs. La Mettrie redevient sérieux. Car la puissance de cette Machine est croyable, on l'a vu au temps des convulsions de la troupe janséniste à Saint Médard.

---

17 *Ibid.* T.II, p. 111.

18 La référence à l'analogie médecine/religion est permanente. La Mettrie s'en explique lui-même dans la *Politique du Médecin de Machiavel*, éd. R. Boissier, p. 25 sq.

19 *Ouv.de Pénélope.*T.II, p. 124.

> *Je suppose que la religion n'est qu'une fable imaginée pour contenir les peuples dans leur devoir et faire la sûreté du gouvernement. Dans cette hypothèse, elle serait un puissant préjugé qui mériterait du respect. Le braver, c'est se perdre... Quelle imprudence de converser avec le vulgaire de ce qui est au dessus de la portée même des philosophes! Ah, mon fils, que la démangeaison d'être compté parmi ces hommes qui pensent, ne vous prenne jamais. Ne vous imprimez aucune tache afin que vos confrères n'aient pas de prise sur vous. Il faut braire comme un Ane, en chaire, à l'Académie, dans les cercles, partout* [20].

La médecine a elle-même des orthodoxes et des hérétiques ; mais La Mettrie s'esquive toujours quand on attend qu'il assigne la limite, ce qui est assez marquer l'arbitraire. Et si la pratique des médecins de Paris représentés par Sangredo (autrement nommé Hecquetus) est le régime du Carême, la dérision de la religion en cuisine se retrouve aussi chez Voltaire.

La médecine n'est qu'une comédie. "Il n'est point de rôle si difficile dans le monde que celui de médecin ! point de personnage qui exige plus d'esprit, plus de souplesse dans l'esprit, de variété dans les connaissances" [21]. Et cette fois c'est le théâtre de Molière qui est invoqué en même temps que les métamorphoses de Protée et du Caméleon.

L'Antimachiavel va soigneusement défaire cette toile ou ces filets et faire le portrait d'un autre personnage de médecin : à travers la critique de la saignée, de la diète et des emplâtres, mais surtout par la critique de la formation du médecin et l'articulation des savoirs complémentaires. La question est naturellement celle de la place de La Mettrie par rapport à ce contre-modèle. L'Antimachiavel dirait-il le vrai sur la médecine? Avant de le déterminer, il faut bien voir, dans le *Supplément*, la transposition médicale du discours moral sur l'amour.

Le *Supplément* met en oeuvre des réflexions sur la pathologie de la chasteté et sur l'hystérie. On reprend ici la thèse du docteur

---

20 *Ibid.* t.II, p.106-107.

21 *Ibid.* T.II, p. 140

Jaques et de Casamayor[22]. Sans chercher prématurément à y repérer les prémisses de la psychopathologie[23], il faudrait commencer par indiquer les connotations de ce thème dans l'oeuvre de la Mettrie. Puisqu'il s'agit des variétés de Vénus[24], il s'agit à la fois de la génération et du plaisir, que La Mettrie disjoint, ce qui constitue déjà en soi une critique du dogme du péché et de la concupiscence. Une triple réduction de la métaphysique du péché s'opère par la philosophie de la volupté et de l'art de jouir. D'abord parce que l'approche par la médecine réduit l'éthique à la production par le vivant de ses propres normes. L'écart aux normes signifie alors un dysfonctionnement, et continue de s'inscrire dans le cours de la nature. Ensuite parce que la technique sceptique de l'énumération des cas réduit la normativité elle-même dans sa fonction de modèle pour ne lui concéder que la valeur d'exemple. Enfin parce que l'approche du plaisir se fait par l'imagination, et par la valorisation de l'illusion, par la prise en compte de la réalité de ses effets.

---

22 *Ibid*. T. III (Supplément), p. 143 et 147. C'est la reprise sceptique du thème du Banquet, tel que l'interprète La Mothe Le Vayer par exemple en énumérant les cas de figures de l'amour, par rapport aux sexes, par rapport aux hommes, aux dieux et aux bêtes, par rapport aux interdits, aux temps et aux lieux ; la méthode sceptique consiste à pratiquer la double réduction de l'écart entre la faute et la norme, et de l'écart entre le pathologique et le normal, d'où un tableau des cas de figures.

23 "Les vierges, presque toutes, ne deviennent hystériques, tristes et malades, que par l'attention continuelle qu'elles ont de conserver leur honneur. Est-il étonnant de voir après cela une Fille passer tout d'un coup des bras de la sagesse dans ceux de l'impudicité? ne doutons pas après cela que la privation des plaisirs de l'amour ne puisse être la cause de tant de différents maux... puisqu'elle interrompt, dans la machine corporelle, l'ordre de la distribution des offices de chaque partie, en ruine et bouleverse totalement l'harmonie." (T. III, p.147)

24 Après la *Venus physique* de Maupertuis, parait en 1752,à Berlin, une *Venus métaphysique* avec pour indication d'auteur : M.L. Comme pour *l'homme plus que machine*, l'attribution à La Mettrie est discutée. J'en avais fait état dans mon article, *La Mettrie, l'anonyme et le sceptique*, dans la revue Corpus 5/6, en 1987.

Mais citons d'abord le texte :

> *La médiocrité plus précieuse que tous les trésors de la terre, gît et se trouve dans l'usage modéré de Vénus... Lorsqu'on ne prend les plaisirs qu'avec modération, l'esprit en est plus serein, plus gai, plus poli, plus propre tant au badinage de la conversation qu'au sérieux des affaires. Cet esprit a une aptitude plus entière et plus complète à la vertu ; au lieu que si l'on s'interdit l'usage de l'amour, même le plus permis, on se trouve sans cesse fatigué par une inquiète curiosité dans la recherche de la vérité, et tantôt emporté par de vains scrupules dans l'exercice de la vertu... La nature nous excite-t-elle à l'acte de la génération par le seul motif d'avoir des enfants ou par le seul plaisir qu'elle y a attaché ? nullement* [25] *; c'est pour faire du plaisir de cette action un arsenal d'où elle tire autant d'armes que de remèdes : remèdes utiles à la santé, préservatifs, spécifiques, pour prévenir la maladie, nécessaires pour guérir celles du corps et de l'esprit ; véhicule propre enfin pour ranimer en nous l'exercice de l'aimable vertu. Telle est la fonction de la volupté dans notre corps, quand il est d'une bonne constitution.*

La référence au texte de *la volupté* [26], est une référence explicitée par La Mettrie même à une "métaphysique de la tendresse"[27] dont j'ai montré, à propos de la *Lettre sur les aveugles* qu'elle avait trouvé dans Diderot un écho théorique, dans la critique de l'éthique chrétienne de la concupiscence et du péché. *L'art de jouir*, *La volupté*, les *Discours sur le bonheur* et peut-être la *Venus métaphysique*[28], pourraient bien faire système et apporter, par leur critique du remords et de l'intériorité subjective, les éléments

---

25 Déclaration apparemment dirigée contre la *Venus physique* de Maupertuis.

26 Texte distinct, quoiqu'on en dise, de *l'Art de jouir* : et cela tient à l'organisation des exemples et à la structure du texte, quoiqu'il y ait des fragments communs aux deux. Je l'avais indiqué dans mon article :"La Mettrie, l'anonyme et le sceptique", cité plus haut.

27 *Oeuvres philosophiques* de La Mettrie, Fayard, t. II, p. 114.

28 Si on considère le style théorique de la critique du tradux qui est mise en oeuvre dans la *Venus métaphysique*, on est en droit de faire l'hypothèse que c'est un texte de La Mettrie.

d'une éthique de l'immanence. J'ai montré ailleurs[29] aussi que le concept s'en était développé avec la morale sensitive de Rousseau.

Restent à préciser les effets de déplacement que La Mettrie fait subir au thème de l'Antimachiavel et à en montrer l'articulation avec le nom du livre : *l'Ouvrage de Pénélope*.

II. Le thème de l'Antimachiavel : de la politique à la médecine

Le thème de l'Antimachiavel est le plus souvent à connotations politiques. La Mettrie le transpose, en composant antimachiavélisme et machiavélisme, dans la politique du médecin. Car il y a une politique des médecins en corps et c'est cette critique d'un corps[30] qui va orienter sa démarche. On savait qu'il y avait des corps de doctes, Spinoza a démasqué les théologiens, Diderot les mathématiciens[31], Rousseau le corps des prêtres[32]. La Mettrie démasque le corps médical. Reprenant la plume de Molière, et le proclamant, il fait des portraits, les met en scène et se pose lui-même par rapport à l'auteur du *Malade imaginaire.* Ne suggère-t-il pas qu'il aurait écrit un médecin imaginaire[33]? Il souligne des analogies : Molière écrit *Tartuffe*, Descartes s'attaque aux philosophes, la témérité de Chat-Huant, dans la *Faculté vengée*, est de s'attaquer aux médecins. Qu'est-ce que la politique des médecins? la capture de la vie privée des hommes, du secret des familles, ils dérobent au prince la vie de

29 "Rousseau et l'éthique de Clarens", Stanford french review, vol. 15.3, 1991. *L'imaginaire économique*, sous la direction de Ph. Desan.

30 On a une lettre d'Helvétius (éd. Masson) qui critique l'apologie que fait Montesquieu de la fonction des corps dans l'Etat. Mais il oublie que Montesquieu fait la théorie de la monarchie.

31 *L'interprétation de la nature*. J'incline à penser, malgré la lecture de Paul Vernière, que Diderot ne fait pas ici une critique des mathématiques en général, mais une critique des mathématiques-hiéroglyphes, c'est-à-dire à la fois d'un corps de savants et de la fonction paradigmatique de la géométrie dans la physique. On sait que Bayle cherchera du côté de l'histoire et Leibniz du côté du droit une méthodologie.

32 *Contrat Social*, IV, VIII.

33 Dans *La Faculté vengée*.

ses sujets. Nouveaux tartuffes, tartuffes modernes dont la religion est la physique, ou plutôt dont la physique est aussi déplacée par rapport au savoir médical que la dévotion de Tartuffe l'était par rapport aux intentions déclarées de la religion chrétienne.

> *Vous ne connaissez pas seulement à présent vos confrères et les malades. Vous avez en même temps la science de l'art et celle du monde qui est beaucoup plus de mise [...]. Il ne vous manque plus que de connaître le secret des familles, des intrigues et de tout ce qui se passe dans Paris. Connaissance supérieure à tout ce qui pour cette raison a été réservé aux directeurs, non des corps, mais des âmes. Peut-être qu'enhardi par le succès du peu que j'en ai dit, j'irai quelque jour sur les brisées de vos meneurs de conscience et vous ferai voir qu'un médecin a quelquefois les prérogatives d'un confesseur. Attendez-moi sous l'orme*[34].

Les tartuffes de la vie civile appartiennent à une nouvelle confrérie. Il y a une grande violence dans ces textes et c'est peut-être pourquoi la critique historique a longtemps préféré chercher la clé des pseudonymes. Effet de déplacement et effet de confiscation, la politique des médecins est encore stratégie de pouvoir : "il ne s'agit pas de guérir, c'est réussir qu'il vous faut", dit Pluton *dans la Faculté vengée* ; et gagner une place à l'Académie, c'est faire sa cour au monde entier et "apprendre au peuple à ne jamais cesser de respecter une ignorance si précieuse". Le contrôle de la vie civile par les médecins implique donc un système de savoirs, et une éthique que La Mettrie, ou plutôt Aletheius Demetrius, en La Mettrie véridique, a développés.

Machiavélisme et antimachiavélisme ne sont donc pas des démarches morales. Il ne s'agit pas de dénoncer puis de rectifier la conduite des médecins par la satire, La Mettrie en marque l'inefficacité explicitement, il s'agit de montrer la politique d'un corps dans l'Etat, et l'usage d'une compétence déplacée. La Mettrie opère donc plusieurs déplacements, de la politique à la médecine et d'un corps de doctes à l'autre, le crédit du corps des

34 *Ouv. de Pénélope*, T. III, p. 351.

médecins dans la société se substituant au pouvoir du corps ecclésiastique.

La démarche de La Mettrie est comparable à celle de Bayle dans les *Pensées diverses sur la comète* et il fait pour la médecine ce que fait Bayle pour l'astrologie. Il montre le déplacement d'un crédit que la compétence autorisait dans un domaine mais qui va cautionner une intervention dans un autre domaine. Ce qui intéresse ici les deux auteurs n'est pas de montrer la fausseté d'une science, ni même de réduire une illusion, c'est de montrer le déplacement d'un pouvoir. Bayle montre comment on a invoqué l'autorité des poètes, des historiens, des théologiens, pour parler des comètes à la place des astronomes et des physiciens. Mais ce qui l'intéresse n'est pas de rétablir la vraie fonction et la vraie place d'un savoir, c'est de mesurer l'effet produit, la croyance, dans ce déplacement du crédit. Il ne s'agit pas de mesurer un écart à la vérité, il s'agit de construire les facteurs d'une substitution et d'une variation.

L'autorité des médecins dans la société civile procède donc d'un art de ménager les apparences, de solliciter l'ignorance du peuple, de produire le respect et la reconnaissance. Le machiavélisme est moins ici l'art de manipuler le peuple que l'art de paraître, l'art des métamorphoses, l'art de Protée et du caméléon :la fin de *l'ouvrage de Pénélope* utilise ce vocabulaire qui est aussi celui de Naudé dans *les Considérations politiques sur les coups d'Etat* : passer pour un autre. Plus que d'un dispositif de dissimulation, il s'agit d'un processus d'identification : ce n'est pas s'identifier à une norme, c'est se faire identifier par le peuple dans les normes de l'opinion morale. Il s'agit de disposer de l'ignorance du peuple, de disposer de l'opinion[35] : la médecine est "une idole plébéienne".

Les critiques de La Mettrie ne portent pas sur les compétences. Parmi les moyens de flatter l'opinion, le machiavélisme des médecins s'exerce dans la dénonciation des moeurs, il s'appuie sur le recours à l'ordre moral qui rencontre toujours l'approbation du peuple. L' antimachiavélisme consistera donc à montrer la solidarité de l'ordre moral et de la

35 "Je n'ai fait, dit Chat-Huant, que détruire une idole plébéienne pour élever le vrai dieu de la médecine sur ses débris".

physique des corps. Les médecins sont spontanément dualistes, matérialistes pour le corps, immatérialistes pour l'âme. Il est intéressant de remarquer que La Mettrie fait, à cet égard, de Haller un personnage paradigmatique. Il lui dédie ironiquement *l'homme-machine*, provocation d'un physicien de l'homme entier à un mécanicien du corps doublé d'un moraliste, ce qu'attestent ses écarts mêmes : dans un pamphlet violent intitulé *Le petit homme à longue queue*, et qui fait, dans son titre, référence aux travaux de Leeuwenhoek et à la personne de Haller, La Mettrie tourne en dérision les petits soupers et les compagnes de plaisir de cette autorité médicale.[36] Pour l'auteur de *La Volupté* et de *l'art de jouir*, le corps plus que mécanique trouve sa revanche dans un discours qui a plus d'esprit que d'âme. L'article "Hymen" de l'Encyclopédie écrit par Haller viendrait à l'appui de l'interprétation de La Mettrie : et à ce sujet, Buffon ne s'est pas privé de tourner en dérision les chmères et les superstitions des hommes "jaloux des primautés en tout genre".[37]

C'est dire que le rapport des médecins à la religion est ambigu : tout d'abord les théologiens les ont suspectés d'être matérialistes, ce qui correspond du reste à l'époque du libertinage érudit et des Guy Patin, mais ils se sont défendus en faisant désormais alliance avec les bien-pensants ; et en outre, ils sont eux-mêmes par ces manoeuvres devenus un corps de théologiens, avec une religion des titres et des rangs et une orthodoxie médicale dont les autorités ont le contrôle.

---

36 Peut-être un passage de *La Volupté* qui est une apostrophe à un baron allemand lui est-il destiné :(*Oeuvres phil. de La Mettrie*, éd. Fayard, t. II, p.113) "Vous êtes allemand, Baron, et votre manie est de paraître voluptueux : non, vous n'aurez jamais l'honneur de l'être [etc]... Si les coeurs qui sont pénétrés de cette divine façon de sentir, sont parfaitement heureux, que je plains ceux à qui des organes peu délicats ne permettent pas de connaître cette espèce de Métaphysique de la tendresse, et de nos sentiments les plus déliés". On pourrait évoquer la Mélanie de Salignac des additions à *La Lettre sur les Aveugles* et la Julie de Rousseau dont l'art de jouir se définit ainsi : "longtemps elle n'aima si chèrement la vertu même que comme la plus douce des voluptés" (*Nouvelle Héloïse*, V, 2 et VI,5 "l'épicuréisme de la raison").

37 Voir la note de Michèle Duchet dans son édition de *De l'homme*, Maspéro, 1971, p. 84.

C'est qu'en réalité, les médecins ont succédé au Tartuffe de Molière dans le rôle de confidents et de directeurs. Parasites de la vie privée, ils sont un corps dans l'Etat plus puissant que le prince puisqu'ils lui disputent le droit de vie et de mort sur ses sujets et rendent impossible une vraie politique de la santé.

En transposant le machiavélisme de la politique à la médecine, en identifiant les médecins comme des Tartuffes modernes et en faisant varier la question du crédit d'un corps de doctes, de la religion à la médecine, La Mettrie nous montre le médecin circulant entre les instances de la société :" quoique vous n'ayez aucun malade, qu'on vous voie dès le matin courir les rues d'un air fort empressé. Entrez dans plusieurs cafés, écrivez avec attention. Qu'il s'y trouve en même temps quelqu'un d'affidé qui dise à l'oreille : c'est le fils de Demetrius..."[38]. Mais à la différence du parasite que peint Diderot, le médecin aura une maison, un équipage, une toilette qui doivent annoncer un homme aisé.

Le médecin épie les secrets des familles comme Tartuffe. Leibniz imaginait dans "une drôle de pensée"[39], un dispositif d'écoute qui est celui de la police et qui justifie l'analogie avec Tartuffe. Fontenelle fait l'éloge du lieutenant général de police d'Argenson : un regard ubiquitaire. Entre le parasite et le commissaire, le personnage mondain du médecin introduit une politique cynique des savants. En réplique à cette ubiquité du corps médical et à sa toute-puissance, la seconde partie de *l'Ouvrage de Pénélope* nous annonce qu'on va renverser en une seule fois "le clinquant imposteur des... médecins machiavéliens et faire briller l'honnête homme par un contraste frappant avec le fripon". L'antimachiavélisme met donc en évidence les sciences utiles à la médecine et surtout la fonction d'une autre médecine dans la société. Il reprend ainsi les titres du machiavélisme pour manifester l'opposition de l'aventurier et du citoyen.

Machiavélisme et antimachiavélisme donnent l'apparence d'une symétrie, sans que l'antimachiavélisme soit la vérité de la médecine. On peut dire que l'antimachiavélisme sert de perspective pour analyser le machiavélisme. Spinoza montrait

---

38 *Ouvrage de Pénélope*, T.II, p. 40.

39 Texte édité par Belaval, *Nouvelle Revue française*, 1958.

comment Machiavel enseigne au peuple à se défier du prince, La Mettrie montre comment les médecins vivent de l'idole plébéienne de la médecine. Aventuriers modernes, les médecins mettent en oeuvre les thèmes majeurs du machiavélisme, la virtù et la fortune. La virtù se transpose dans l'analyse des caractères et des moeurs singulières, méthode commune à Machiavel et à La Mettrie. Dans ces galeries de portraits[40], La Mettrie se réfère d'ailleurs à une tradition littéraire qui met l'éthique dans la science des caractères[41], dans la logique des passions, dans la médecine des tempéraments : c'est Bordeu qui cite Juan Huarte à l'appui de la théorie des climats de Montesquieu[42]. On retrouve ici le philosophe médecin qui matérialise sans méconnaître l'unité de l'homme. En quel sens le philosophe médecin est-il donc un Antimachiavel ? C'est la question que pose La Mettrie.

Ribadeneira nous montre dans *Le miroir du prince chrétien*, ce qu'est un Antimachiavel politique. Mais il me semble qu'il faut situer son propos dans une définition plus générale de l'antimachiavélisme qui consiste :

1. soit à dénoncer le machiavélisme du point de vue d'une religion qui ne soit plus instrumentalisée par la politique, donc à restaurer la religion dans ses vrais droits pour donner le miroir d'un prince chrétien

2. soit, autre solution, à dénoncer la religion du prince pour éclairer le peuple et substituer à la science chrétienne une science politique de l'immanence, la connaissance vraie des moeurs (c'est-à-dire des passions) et des lois (c'est-à-dire de l'utile) : solution de Spinoza.

---

40 La Faculté vengée, et sa deuxième édition, *Les charlatans démasqués*, ou Pluton vengeur de la société des Médecins], *La politique du médecin de Machiavel* ou le chemin de la fortune ouvert aux médecins, les *Observations sur quelques endroits du Traité de M. Astruc, De Morbis Venereis, l'Ouvrage de Pénélope ou Machiavel en médecine,* sans parler des autres textes qui évoquent des médecins à l'occasion.

41 On évoquera La Bruyère, Saint Evremond, Le Moyne, par exemple…

42 *Recherches anatomiques sur la position des glandes et sur leur action*, Paris, Guillau père, 1751.

L'Ouvrage de Pénéloppe ou Machiavel en Médecine

Sans confondre désormais la médecine avec les médecins[43], la Mettrie fait le tableau d'une science expérimentale : Le médecin est de tous les philosophes le seul qui ne soit pas oisif.

> *Si toutes les causes premières sont cachées en physique, en chimie, en astronomie et dans les mathématiques, quel droit aurait la médecine au-dessus de ces hautes sciences, de prétendre que ces causes fussent à sa seule portée ? Le corps humain est un cercle, suivant la pensée d'Hippocrate. Mais qui peut dire à quel point ce cercle a commencé ? Cette incertitude où nous sommes des premiers ressorts est commune à toutes les sciences d'une vaste étendue, à la politique, à l'art militaire, à la géométrie même qui n'est qu'une clé des plus grossières opérations de la nature avec laquelle on ne peut ouvrir les causes cachées : ce qu'il y a de plus subtil se dérobe à sa vue ; elle est elle-même soumise et assujettie et nos ressorts ne reconnaissent ni ses mesures, ni ses calculs* [44]"

Diderot dans *l'interprétation de la nature*[45] se souvient de cette critique de la géométrie simplificatrice (leçon des sceptiques qui l'opposent soit à l'art, soit au calcul), comme il se souvient de la fonction sociale de la science. Cette conception expérimentale de la science va de pair avec ce que La Mettrie appelle, avec une expression qui revient souvent, "le service des citoyens". La pratique de la science est ainsi à la fois théorique et sociale. La Mettrie reprend dans deux ouvrages[46] et dans les mêmes termes, l'analogie des abeilles et des frelons pour marquer l'utilité sociale du travail des médecins :

> *Le commerçant, le militaire, l'ouvrier, le médecin, voilà les abeilles dont la diligence est plus mal récompensée que la paresse et l'inutilité de ces dangereux insectes.*

---

43 Le peu de cas qui est fait de la médecine tient à l'accoutrement, au sérieux affecté qui les caractérisent en France. Ils reçoivent dans d'autres climats les récompenses et les honneurs dus au mérite (T II. p 181-187).

44 T. II, p. 207.

45 *Oeuvres philosophiques de Diderot*, Ed. Paul Vernière, Garnier, 1965.

46 *La politique du médecin de Machiavel* p. 25 et *L'ouvrage de Pénélope*, T. II, p.338.

Et il va jusqu'à citer les jésuites Harduin, Du Halde, Parennin qui l'auraient soutenu car :

> *en respectant les talents et les moeurs, le bien public [lui] a donné la force d'attaquer les défauts de l'esprit uniquement parce qu'ils influent sur la perte d'une infinité de citoyens.*

La prise en compte du bien public est liée à une conception polémique de la science, comme de la société. D'où une réflexion sur la certitude de la médecine liée à la complexité de l'expérience opposée aux simplifications de la géométrie : plus les causes premières sont cachées, et plus un art est vaste, plus il faut s'attendre aux disputes, aux contradictions, aux événements imprévus. Devant quel art le flambeau de l'évidence luirait-il toujours ? Et La Mettrie d'énumérer navigateurs, militaires, physiciens, chimistes, métaphysiciens, politiques, géomètres qui raisonnent de travers du matin au soir. Un militaire vous objecte t-il les dissensions, les disputes, les contradictions des médecins, opposez lui les différents avis de l'etat-major et des officiers généraux [47].

Si les médecins n'eussent point négligé l'anatomie, les chirurgiens n'eussent point eu si beau jeu [48].

> *Ainsi la chirurgie et la médecine ne sont qu'une seule et même science, mais qui a ses degrés dont la chirurgie est le plus bas. Il ne faut que des yeux pour devenir chirurgien, il faut de l'esprit et du génie pour être vraiment médecin : la chirurgie est comme la géométrie et la médecine comme la physique la plus subtile. Or pour un seul grand physicien, quelle foule de géomètres!*[49].

"O heureux donc cent fois, s'écrie La Mettrie, ceux à qui une application assidue à toutes les sciences apprend enfin celle de penser"! Et après avoir montré la disjonction de la théorie et de la pratique sur l'exemple de Sydenham, la Mettrie, avec Bordeu[50], analyse dans le génie le travail inconscient et les effets soudains

47 T. II, p 208.

48 T. II, p. 223.

49 T. II, p. 235.

50 Article "crise" de l'*Encyclopédie*.

de ceux qui, dans la législation comme dans la médecine, "pensent les rapports".

> *Il est un génie de la médecine et comme un odorat d'abeilles, c'est-à-dire une prudence naturelle, un coup d'oeil, vanté dans ceux qui l'ont eu le moins. Quiconque n'a pas reçu ces dons de la nature ne sera jamais médecin. La même circonspection, la même prudence, la même sagacité à déterminer les plus grands degrés de probabilité, à saisir vite un heureux moment qui va s'échapper, la même science des rapports est nécessaire aux médecins, aux ministres, aux généraux...*

Mais de si grands talents ne s'enseignent point dans les écoles, c'est la seule affaire du jugement que la nature ne donne qu'à ses élus.[51]

Il a toujours suffi d'être médecin pour être accusé d'irréligion. Le Clerc, dans son *Histoire de la médecine* que cite, pour la rectifier, Freind, fait remonter à Diagoras l'origine de l'irréligion des médecins. La philosophie et la médecine ne se séparèrent que du temps d'Hippocrate. Avec lui, plus d'auspices, plus de devins, plus d'astrologie : "les maladies sont dépouillées de leur merveilleux, ramenées à la source des maux vulgaires et assujetties enfin aux remèdes communs et aux méthodes naturelles[52].

La réduction de la superstition, qui est la religion des demi-savants (concept de Bayle et de Pascal), comme du vulgaire est l'occasion pour La Mettrie de s'exprimer sur la liberté de penser du médecin et de reprendre un thème qui lui est cher et qui est présent en particulier dans le *Discours préliminaire* qu'il semble n'avoir détaché de l'*Histoire naturelle de l'âme* que pour y développer plus à l'aise l'idée baylienne de l'indifférence des croyances et de leur absence d'influence sur les moeurs :

> *Qui voudrait détruire ce qui fait le fondement des lois divines et humaines serait sans contredit un perturbateur de la société. Mais donnera-t-on un nom si indigne et si peu mérité à un philosophe qui, croyant pouvoir se servir librement de sa raison, embrasse une opinion philosophique, soutenue dans*

51 C'est la thèse sceptique d'une inégalité des hommes.

52 T. II, p. 247.

> *tous les temps et qui ne supposa ni athéisme ni déisme, ni mauvaises moeurs et dont les arguments sublimes n'étant point à la portée du peuple, n'en ont jamais détruit les garde-fous, c'est-à-dire n'ont jamais rien changé dans les gouvernements, les lois et le courant des sociétés*[53].

La véritable irréligion des médecins est tout autre que celle qu'on accuse. La Mettrie rappelle qu'ils sont les dépositaires de la vie des hommes, dépôt précieux que les malades nous confient le croyant en lieu sûr, trésor dont il ne nous est pas permis de disposer nous-mêmes....

> *"Nous sommes donc, conclut-il, des meurtriers gagés, meurtriers d'eux et de toute une postérité qui ferait fleurir un Etat". Ce sera le rôle d'une autre médecine de garantir l'ordre social, contre les doctes de toutes disciplines : "Veuillent les Rois instituer des règlements pour substituer à l'ancienne race des faux docteurs une nouvelle de vrais et savants médecins".*[54]

Substituer au cynisme de la politique d'un corps, une politique médicale du corps social. Ainsi s'exprime l'antimachiavélisme de la Mettrie.

III. L'ouvrage de Pénélope

Soit, dira-t-on, c'est l'ouvrage de La Mettrie. Mais pourquoi l'ouvrage de Pénélope? Ce nom fameux ne vaut-il ici que pour la métaphore de deux mouvements contraires, vraie navette logique entre le machiavélisme et l'antimachiavélisme ? Mais dans ce cas, y aurait-il entre ces deux positions, itus et reditus, c'est-à-dire balance ? Et s'il en était ainsi, l'antimachiavélisme ne serait pas la position en dernière instance de La Mettrie. Le thème de la balance entre l'antimachiavélisme et le machiavélisme viendrait se compliquer des connotations, peut-être platoniciennement politiques, du tissage ?

Gabriel Naudé nous donne une clé, sans nous donner, si j'ose dire, la trame de toute l'affaire. Pénélope est la philosophie,

53 T. II, p.252.

54 t. II, préface.

reine des sciences[55]. Le dictionnaire de Bayle nous précise que c'est la philosophie sceptique. Les itus et reditus de la navette seraient ainsi le système de la supension du jugement entre les arguments opposés. En outre les autres sciences seraient comme les servantes de la philosophie, soit que leurs suivants aient délaissé la philosophie pour s'appliquer à d'autres études ; soit qu'ils n'aient fait la cour aux servantes que parce que la maîtresse les rebutait[56].

Il y aurait donc, dans cette figure de Pénélope, trois thèmes sceptiques.

1. Le pluriel des savoirs interprété comme service :

Dans notre texte, La Mettrie demande quels sont les savoirs utiles au médecins. Et il les énumère. Kant dirait sans doute que de telles énumérations sont rhapsodiques et manquent un peu d'architectonique critique. Mais la critique est ailleurs. Et elle porte sur 3 points :

a. L'énumération s'oppose ici à l'axiologie autant qu'à une volonté de totalisation. La différence ici entre savoir dogmatique

---

55 *Syntagma de studio liberali*, 1632. Voir René Pintard, *Le libertinage érudit*, p. 454.

56 Bayle écrit dans son *Dictionnaire historique et critique*, (3ème édition), article Pénélope, note G :" Il ne faut pas oublier qu'au sentiment d'Aristote ceux qui laissaient la philosophie pour s'attacher aux autres sciences ressemblaient aux amants de Pénélope. Lucius Johannus Scoppa Collectaneorum, l.1, c.32.Cum Aristoteles nimio philosophium studio complectabatur, assurere non dubitabat eos qui reliquas artes confectarentur, hanc vero negligerent ; esse Penelopes procis similes qui ut Homerus cum domina potiri nequivissent, ad ancillas divertebant". Cette comparaison cloche ; car ces gens-là ne préféraient point les servantes à la maîtresse comme ceux qui négligent la philosophie pour s'appliquer à d'autres études : ils ne faisaient la cour aux servantes que parce que la maîtresse les rebutait. Selon Plutarque, ce fut Bion qui employa la comparaison. [de liberis educandis, p.7 c] Urbanum est etiam Bionis philosophi dictum qui aiebat. Sicut Penelopes proci cum non possent cum Penelopa concumbere, rem cum ejus ancillis habuissent ; ita qui philosophiam nequeunt apprehendere, eos in illis nullius pretii disciplinis sese conterere."

J. M. Gros (*De la tolérance*, [réédition des deux premières parties du *Commentaire philosophique*...de Bayle] Press Pocket, p. 30) cite l'expression "la raison Pénélope" (*Réponses aux questions d'un provincial*, CXXXVII) et l'article Acosta du *Dictionnaire*.

et savoir sceptique est construite par Sextus Empiricus : il ne hiérarchise pas les savoirs entre eux par rapport à des normes, n'introduit pas d'axiologie, mais les juxtapose comme dans des tableaux. Ce sera aussi la méthode de La Mettrie de juxtaposer les savoirs utiles au médecin. L'énumération se construit du reste sur des dichotomies : et si la médecine est une chasse, les dichotomies du *Sophiste* seront les bienvenues. Les dichotomies s'appuient sur des disjonctions logiques. En même temps, le savoir sceptique est encyclopédique. Le sceptique ne se passe ni d'érudition, ni de logique.

b. La convocation de savoirs multiples [57] serait donc à la place de la vérité souveraine qui, dans la philosophie sceptique, comme chacun sait, manque ou s'esquive. On ne saurait trop y insister, un savoir encyclopédique est la condition du fonctionnement de l'époché. Mais la fonction de ce pluriel est de "loger" (comme dirait Montaigne), les choses dans les savoirs qui en définissent la singularité. Les savoirs seraient ainsi le lieu des choses. La diversification de leur arbitraire serait l'objet de la connaissance sceptique qui, loin d'être un relativisme (cela, c'est le discours du dogmatique sur le sceptique) serait un tableau de variations.

Ce qui organise cette multiplicité est l'utilité de tout savoir, sa fonction.

c. Ce thème de la fonction du savoir, de son utilité, prévalant sur sa vérité, est un thème qu'Epicure emprunte aux sceptiques. Dans l'analogie entre la philosophie et les sciences, la reine et les servantes, on peut dire que les sceptiques, s'ils récusent la hiérarchisation des savoirs dans une axiologie, ne récusent pas le pluriel des services.

On trouvera, dans la critique sceptique des savoirs, la question de l'usage du savoir et du crédit du docte : par exemple chez Bayle (que La Mettrie cite) ou chez Hume, à propos de la critique, moins des mathématiques, que du prestige des

---

57 les variations de Sextus Empiricus sur les 10 modes *(Hypotyposes* ch. XIV) ne sont pas de simples énumérations et si elles énumèrent c'est au sens polémique de la critique d'une systématicité. La Mothe Le Vayer était si conscient du caractère prescriptif des modes qu'il le nomme : le Décalogue de notre secte (*De la divinité*, p.309, in *Dialogues faits à l'imitation des anciens*, réd. A. Pessel, Fayard, 1988)

géomètres et de leurs objets idéaux. Contre l'identification du savoir et du savant, le recours à la pluralité des hypothèses[58].

La Mettrie joue sur ce double registre du crédit des doctes dans son tableau des moeurs des médecins, et de la fonction sociale de la médecine dans sa critique des tartuffes.

2. Pénélope met en scène l'argument des contraires qui produisent la suspension de jugement. On transpose le mouvement alterné de la navette qui fait et défait la tapisserie dans le lieu des arguments contraires qui font et défont la démonstration. C'est la problématique de la critique de la démonstration mais cet équilibre est aussi l'absence de point fixe pour le sujet puisque c'est l'absence de certitude. On sait que cette problématique de l'absence de point fixe est centrale dans l'argumentation de Pascal contre les libertins, comme dans celle de Bayle contre Bossuet.

Il est clair qu'il ne s'agit pas pour La Mettrie d'opter entre machiavélisme et antimachiavélisme : ce n'est pas la fonction de cette opposition, on l'a vu.

Si l'on interprète en moraliste le texte de La Mettrie, on laisse échapper cette "balance" entre machiavélisme et anti-machiavélisme qui pourrait bien reprendre d'autres balances, entre d'autres systèmes d'arguments lamettriens, comme matérialisme et immatérialisme, ou même entre des systèmes de textes comme *l'homme-machine* et *l'homme-plante*, ou *les animaux plus que machines* et *l'homme plus que machine*, si toutefois, on veut bien, contrairement à quelques dogmatiques matérialistes (il en est), me concéder sceptiquement qu'il n'est pas absolument impossible que ce texte soit quand même de La Mettrie. Quoiqu'il en soit, La Mettrie travaille non seulement sur l'opposition des systèmes, mais sur l'opposition des arguments. Bien plus, il

58 Epicure, *à Pythocles* 93. Mieux vaut croire au destin qu'aux machines des astronomes(*à Ménécée*, 133-134). Défendre une causalité exclusive est mythologie (*à Pythocles*, 113). Hume écrira :"On voit aisément pourquoi les philosophes sont aussi épris de cette opinion des perceptions spirituelles et raffinées. C'est que par ce moyen, ils masquent beaucoup de leurs absurdités et peuvent refuser de se soumettre au jugement des idées claires par un appel à des idées obscures et incertaines" (*Traité de la nature humaine*, trad. Leroy, t. II, p. 144.).

oppose la réfutation à la composition et à la décomposition. Il écrit et récrit ses textes. Il démembre *l'Histoire naturelle de l'âme* (1745 et 1747) pour écrire le *Discours préliminaire*, le *Traité de l'âme*, *l'Abrégé des systèmes pour faciliter l'intelligence du traité de l'âme* (Londres/Berlin, 1750). Les 3 ouvrages sont publiés dans les *Oeuvres Philosophiques* en 1751. *Le système d'Epicure* est un remaniement et un développement des *Réflexions philosophiques sur l'origine des animaux*. *La Volupté* et *l'art de Jouir* sont aussi des "reprises".

Cette balance rend aussi possible le double sens, ou le double discours. On pourrait montrer que les dispositifs rhétoriques de "l'esprit" dans les textes de La Mettrie consistent à construire le double sens des énoncés. C'est le cas de l'ironie, lorsque l'énonciateur et l'énoncé ne peuvent être identifiés ; c'est le cas du galimatias, que l'on met dans la bouche de l'adversaire pour manifester le non-sens de son interprétation de la thèse qu'il prétend réfuter ; j'écrivais il y a dix ans, dans un autre article " *La_Mettrie, l'Anonyme et le sceptique"* à propos de ces deux figures dont La Mettrie use souvent :" Le jeu sur les contraires et la contradiction consiste à construire le double sens des énoncés : dans le cas de l'ironie, interpréter c'est ne pas croire ce qu'on lit ; dans le cas du galimatias, il faut croire ce qu'on lit, bien qu'on n'en croie pas ses yeux. Ce qui conduit à suspecter l'adhésion de La Mettrie à ses énoncés, spiritualistes ou matérialistes. On se souviendra de la méthode des Dissoi logoi chez les Sophistes dans la logique du vraisemblable. Et La Mettrie semble bien reprendre à son compte cette stratégie du discours contradictoire"[59].

Je prendrai deux exemples, dans la Lettre à la Marquise du Châtelet et dans *l'homme plus que machine*[60] : c'est le

59 *Corpus* n° 5/6 p. 89, voir les références dans les notes 12 à 16.

60 Voir dans ma réédition des *Oeuvres phil.* de L.M., t. II, une citation de *l'homme plus que machine* (p. 146) reprenant l'argument de la Lettre à la Marquise du Châtelet : le mouvement serait inhérent à la matière et la faculté de penser serait un effet du mouvement : "mais si cela est, pourquoi les boulets et les bombes ne pensent-ils pas? ; et s'ils pensent, leur pensée sera-t-elle divisée de manière qu'il en tombe une ici et une là?" ; l'auteur de l'hypothèse, imperturbable, poursuit sans vouloir faire état des modes d'organisation de la matière parce qu'il réduit le mouvement au déplacement. Cette objection du spiritualiste au

spiritualiste qui demande si celui qui dirait que l'âme n'est pas distincte du mécanisme du corps, ne raisonnerait pas en termes de qualités occultes. C'est le spiritualiste qui ne peut donner qu'une seule détermination du mécanisme, le mouvement local[61]. Le concept d'organisation marque ici un clivage méthodologique. Il se pourrait que La Mettrie tînt dans certains textes deux discours contraires en jouant deux rôles à la fois.

La fin de l'ouvrage de Pénélope travaille sur la duplicité de Descartes et de Spinoza. Ce n'est pas le même Descartes qui s'exprime dans ses lettres et dans les *Méditations*.

> *Spinoza ne dit jamais ce qu'il pensait : on le trouva dans ses papiers après sa mort, comme ceux de ce curé champenois, homme de la plus grande vertu chez lequel on a trouvé trois copies de son athéisme*[62].

Ainsi l'opposition entre machiavélisme et antimachiavélisme n'est-elle pas faite pour demander qui a raison mais pour distinguer la réalité de deux positions.

Mais Homère ne nous dit pas que la tapisserie de Pénélope soit faite de pièces et de morceaux. Il ne nous dit pas que ce soit l'habit d'Arlequin. Or il se pourrait que ce fût le discours de Monsieur Machine qui, lui, a lu Leibniz. *L'Epitre à Mlle ACP ou la machine terrassée* en fait la théorie. Ouvrages démontés et remontés, dont on change l'intention et l'effet en en changeant l'organisation, tels se présentent les ouvrages de la Mettrie[63]. Sorte d'expérimentation, par l'écriture même, des thèses polémiques du *Traité théologico-politique* sur l'unité d'un texte et

---

matérialiste peut difficilement ne pas passer pour une caricature et c'est une des raisons pour lesquelles je pense que l'auteur de l'homme plus que machine pourrait bien être LM lui-même, ce qu'ont pensé aussi Pierre Lemée, et Poritsky, qui souligne ce trait de caricature.

61 O. Bloch m'avait donné l'occasion de discuter ce point dans *Spinoza au XVIIIème siècle*, Klincksieck. Mais depuis, sans que ce soit en référence à La Mettrie, la réflexion sur la différenciation des mécanismes a donné lieu aux travaux de J.P. Séris, en particulier dans *Langages et machines à l'âge classique*, Hachette, 1995.

62 *Ouvrage de Pénélope* t. II, p. 105

63 Olivier Bloch fait remarquer que c'est la méthode des manuscrits clandestins et de la littérature libertine : et il cite l'exemple du docteur Gautier et de Cyrano de Bergerac.

sur la critique de l'intention. Ouvrages faits de pièces et de morceaux où La Mettrie défait le jeu des arguments par une géométrie variable qui les recompose dans un ordre où les uns paraîtront la réfutation des autres[64]. Du reste, la *lettre à Mlle ACP ou la machine terrassée* et la *réponse à l'auteur de la machine terrassée* sont des exemples de ce travail du style. Mais revenons à l'ouvrage de Pénélope.

3. L'implication du sujet dans son discours et sa pratique.

Dans le poème d'Homère, la tapisserie est la mesure du temps, temps de l'attente mais aussi temps de la séduction, art de différer les propositions des prétendants. La vie de Pénélope est attachée au fil de la tapisserie, et comme si elle était la Parque d'elle-même, elle tisse avec son attente, sa vie. Elle est, d'une certaine façon, effet de son tissage, elle fait partie de sa tapisserie.

La Mettrie déclare dans son livre :" c'est ici l'ouvrage de Pénélope et je vais défaire sérieusement ma propre toile. Il se pourrait que comme ces logiciens qui se prennent quelquefois eux-mêmes dans leurs propres filets, j'eusse beaucoup de peine à me tirer des miens."[65] Tapisserie, toile, filets où le chasseur prend la proie, la métaphore indique bien l'enveloppement du sujet par le tissu ou le tissé. Si Platon lui-même n'avait pas fait un tel sort à cette métaphore, on pourrait la négliger. Mais si on l'interprète, le discours sceptique apparaît comme celui qui implique l'énonciateur dans la structure de l'énoncé. Les dogmatiques cherchent toujours le point d'évidence qui échapperait à l'époqué sceptique, qui positionnerait le sujet hors de son énoncé. Mais le sceptique ne se cache pas derrière son énoncé, il s'y implique, il en est une partie et il le dit. C'est bien, du reste, la logique de Naudé expliquant que l'observateur doit être à l'intérieur de la machine politique. Que le sujet soit dans la machine, c'est le dispositif des "fontaines qui sont au jardin de

64 C'est le rapport qu'on peut établir entre *l'homme-machine* et *l'homme plus que machine*, malgré la fameuse lettre d'Elie Luzac dont il est permis de se méfier.

65 *Ouv. de Pénélope*, T.II, p. 174.

nos rois"[66], à condition de ne pas confondre le spectateur et le sujet. Ce sera, avec Diderot et avec Wolmar, la problématique de *l'oeil animé* : "être acteur pour se faire spectateur". La formule inverse celle du *Discours de la Méthode*. Duplicité de Descartes ou effet de lecture ? Dispositif inverse en tout cas de celui de Bossuet qui institue la souveraineté du regard du sujet[67].

La Mettrie se nomme, se cache ou se découvre dans ses oeuvres, à la manière d'Hitchcock dans ses films. Cette pratique cryptée de l'autocitation fait du sujet une partie de son discours[68]. On peut relever dans Sextus Empiricus[69], la répétition de l'expression : "être juge et partie dans le désaccord". On peut également relever à propos des critères de l'acte de juger, la mise en question du locuteur dans son énoncé, le sujet apparaissant comme effet de son discours. il serait à cet égard intéressant de travailler sur la structure parallèle des énoncés sceptiques et des paradoxes du menteur : si Epiménide dit que les Crétois sont menteurs et s'implique dans cet énoncé, le sceptique, lui, énonce à la fois deux positions contraires et se tient dans le tableau des variations qu'implique l'exposé. Ainsi La Mettrie médecin tient-il à la fois le discours de Machiavel et le discours de l'Antimachiavel : son rôle ne consiste pas à faire pencher la balance, mais à se situer dans la variation.

Une implication des médecins dans leur pratique, se traduit par l'analyse des qualités des médecins propres à chacun des types. L'analyse de ces qualités est parallèle à l'analyse des savoirs utiles au médecin machiavélien. Ainsi s'explicite l'éthique

---

66 Descartes, *De l'homme*.

67 Dans l'avant-propos du *Discours sur l'histoire universelle*. J'ai commenté le thème de l'oeil animé dans mon article sur l'utopie de Clarens, cité plus haut et dans un autre article (communication non encore publiée, faite dans la cadre de la "Journée Berkeley", organisée par Renée Bouveresse-Quillot à l'Université de Bourgogne le 29 février 1996, "Le problème de Molyneux").

68 Références : t. I, 58,70,118 ; II, 39,131,195, 208,304...On évoquera aussi l'habitude de peindre le donateur dans le tableau.

69 *Hypotyposes* I, XIV, §§ 59,99,112, Trad. Goron et Grenier, Aubier, 1948 : mevro" th'" diafwuiva". Voir Sextus Empirius, Outlines of Pyrrhonism, Loeb classical Library, translation by R.G. Bury Harvard University Press Cambridge/London).

des médecins comme corps et ce n'est pas la contingence des qualités individuelles.

Les dispositifs rhétoriques de La Mettrie ont une portée théorique : c'est un écrivain dont le style joue à mettre en scène les auteurs dans la lettre même de leurs propres énoncés, ou encore à personnifier les concepts des auteurs qu'il raille, y compris lui-même sous le nom de Monsieur Machine[70], à personnifier un journal[71], à déjouer la mythologie à l'oeuvre dans l'histoire naturelle. Le scepticisme serait présent dans le montage et le démontage des énoncés, dans l'implication du sujet de l'énonciation dans l'énoncé.

Entre le machiavélisme et l'antimachiavélisme, la question n'est pas d'assigner la place de la vérité à l'une des positions. La question n'est pas pour la Mettrie d'occuper une troisième position. La place de La Mettrie est à l'intérieur du partage et c'est de cette place qu'il en énonce les effets réels.

En guise de conclusion, si Bayle a caractérisé Spinoza coomme un athée de système, il se pourrait que La Mettrie fut un sceptique de système.

Francine MARKOVITS
Université Paris X - Nanterre

70 *Epitre à Mlle ACP. ou la machine terrassée*, éd.Fayard, t.II, p.215.

71 Voir *Göttische Zeitungen*... cité plus haut p. 676. "Que peut-on espérer d'un plagiaire qui fait paraître sous son nom tout le commentaire de Haller... qui prend le Giornali de literati pour un écrivain nommé Giorn, le patriote de Hambourg pour Derham, qui tient la profonde séparation du cerveau pour un trope...?"

DOCUMENTS

I La référence obligée : Innocent Gentillet

Ce que la tradition nomme *L'Anti-Machiavel* d'Innocent Gentillet a pour titre : *Discours d'Estat sur les moyens de bien gouverner et maintenir en bonne paix un Royaume, ou autre Principauté. Divisez en trois Parties: à savoir, du Conseil, de la Religion et Police que doit tenir un Prince. Contre Nicolas Machiavel Florentin.*

Référence obligée, étant donné l'immense succès du livre en France, après la Saint-Barthélémy, acte de politique machiavellienne – mais les catholiques aussi y trouveront des arguments, nonobstant la condamnation du pape en 1605 ; référence obligée, encore, pour sa circulation en Europe : en 1577 paraît une traduction latine, suivie de 8 rééditons (et ce jusqu'en 1677), et en 1608 une traduction anglaise (qui circulait déjà non imprimée) ; référence obligée enfin parce qu'il inspira et nourrit la polémique anti-machiavelliennne pour longtemps, remplaçant, trop souvent, la lecture de Machiavel lui-même (on sait la bévue célèbre du RP. Possevin, sj., qui croyait *le Prince* divisé en trois Livres, comme l'ouvrage de Gentillet).

La première édition date de 1576 (Genève, 639 pages), la quatrième et dernière de 1609, avec plus de 1000 pages: jusqu'en 1579, les éditions sont dites revues par l'auteur, mais non la dernière, suspecte donc, comme son éditeur (Jacob Stoer à Leyde). Les éditions françaises postérieures à 1609 sont conformes à celle de 1576. Aux 50 maximes politiques prises du *Prince* et des *Discours* de Machiavel, l'édition de 1609 en ajoute une vingtaine(3 au Livre I, 2 au L.II, 18 au L.III), tirées de *L'Art de la Guerre* et de l'*Histoire de Florence* . (Voyez ci-dessous la liste complète des maximes machiavelliennes dressée par l'Auteur). On consultera avec profit l'édition de C.Edward Rathé, avec Introduction et Notes, Genève, Droz, 1968.

L'*Anti-Machiavel,* ainsi nommé par l'histoire, se compose de trois Livres précédés chacun d'une Préface : I- *Du Conseil* ; II- *De la religion* ; III- *De la Police* . Division que figure la vignette qui orne le volume : 3 colonnes enveloppées d'un ruban qui porte

l'inscription *Consilium, Pietas, Policia coronam firmant* soutiennent ensemble une couronne. Juriste, Gentillet considère que le fondement de tout état politique est la loi : dire que le roi est au-dessus de la loi, c'est parler bien mais entendre mal, car s'il est au-dessus, c'est "comme l'édifice est par-dessus son fondement" (*Brève remontrance à la Noblesse de France*, cité par C.E. Rathé). Les trois colonnes, explique C. Edward Rathé, correspondent à trois aspects du droit : le Conseil exprime le droit civil et la coutume (le vrai Conseil du roi, c'est essentiellement l'assemblée des trois Etats du Royaume) ; la Religion, le droit divin déposé dans l'Ecriture ; la Police, l'administration du gouvernement, fondée, non sur la raison d'état, mais sur le droit naturel et moral. Si le livre est contre Machiavel, il veut aussi et peut-être surtout définir une doctrine politique applicable au siècle.

La Préface du premier Livre exprime clairement, sous la véhémence de la polémique anti-machiavellienne, l'attachement de l'auteur à la vieille tradition française appuyée sur Froissart et Commines, et la critique de cette "xénomanie" qui fait le vice particulier des Français, toujours prêts à suivre les étrangers au détriment des leurs : avec Catherine de Médicis et Machiavel, la politique italienne moderne a triomphé sur les anciennes lois et coutumes de France.

Comme tous les anti-machiavelliens, protestants ou catholiques, ont lu ou du moins consulté Gentillet, et relevé à leur tour et pour leur propre compte les propositions scandaleuses du *Prince*, nous donnons ci-dessous la liste de l'édition de 1576, puis les additions de 1609.

INDICE DES MAXIMES DE MACHIAVEL

réfutées en ces discours divisez en trois livres

Edition de 1576

Maximes de la première partie, traitant du conseil que doit avoir un Prince.

1- Le bon conseil d'un prince doit proceder de sa prudence mesme, autrement il ne peut estre bien conseillé.

2- Le prince, pour eviter flateurs, doit defendre à ceux de son conseil, qu'ils ne luy parlent ne donnent conseil, sinon des choses dont il leur entamera propos, et demandera avis.

3- Le prince ne se doit fier aux estrangers.

Maximes de la seconde partie, traitant de la religion que doit avoir un prince.
1- Un prince, sur toutes choses, doit appeter d'estre estimé devot, bien qu'il ne le soit pas.
2- Le prince doit soustenir ce qui est faux en la religion, pourveu que cela tourne en faveur d'icelle.
3- La religion des payens leur tenoit le cœur haut et hardy à entreprendre grandes choses : mais la religion des chrestiens les ramenant à humilité, leur affoiblit le cœur et les expose en proye.
4- Les grands docteurs de la religion chrestienne, par grande obstination, ont tasché d'abolir la memoire des bonnes lettres et de toute antiquité.
5- Quand on delaissa la religion payenne le monde devint tout corrompu, et vint à ne croire plus ny dieu ny diable.
6- L'eglise romaine est cause de toutes les calamitez d'Italie.
7- Moyse n'eust jamais pu faire observer ses ordonnances, si main armee luy eust failly.
8- Moyse usurpa la Judee, comme les Goths usurperent partie de l'empire romain.
9- La religion de Numa fut la principale cause de la felicité de Rome.
10- L'homme est heureux tant que fortune s'accorde à la complexion et d'humeur d'iceluy.

Maximes de la troisième partie, traitant de la police que doit avoir un prince.
1- La guerre est juste qui est necessaire, et les armes raisonnables, quand on ne peut avoir esperance d'ailleurs.
2- Pour faire qu'un prince retire du tout sa fantasie de faire paix ou accord avec ses adversaires luy faut faire user de quelque tour outrageux contre iceux.
3- Un prince en pays conquis doit establir colonies, du moins es lieux plus forts, et en chasser les naturels habitans.
4- Le prince en pays nouvellement conquis doit abbatre tous ceux qui souffrent grand'perte au changement, et du tout exterminer le sang et la race de ceux qui auparavant y dominoyent.

5- Pour se venger d'un pays ou d'une cité, sans coup ferir, la faut remplir de meschantes moeurs.
6- C'est folie de penser que nouveaux plaisirs facent oublier vieilles offences aux grands seigneurs.
7- Le prince se doit proposer à imiter Cœsar Borgia fils du pape Alexandre sixieme.
8- Le prince ne doit se soucier d'estre reputé cruel, pourveu qu'il se face obeir.
9- Mieux vaut à un prince d'estre craint qu'aimé.
10- Le prince ne se doit fier en l'amitié des hommes.
11- Le prince qui veut faire mourir quelqu'un, doit cercher quelque couleur apparente, et n'en sera point blasmé, pourveu qu'il laisse les biens aux enfans.
12- Le prince doit ensuyre la nature du lyon et du renard : non de l'un sans l'autre.
13- Cruauté qui tend à bonne fin n'est reprehensible.
14- Il faut qu'un prince exerce cruauté tout en un coup et face plaisir peu à peu.
15- Un tyran vertueux pour maintenir sa tyrannie, doit entretenir partialitez entre ses sujets, et tuer les amateurs du bien public.
16- Un prince peut aussi bien estre hay pour sa vertu, que pour son vice.
17- Le prince doit tousjours nourrir quelque ennemy contre soy, afin que venant à l'opprimer, il en soit estimé plus grand et redoutable.
18- Le prince ne doit craindre de se perjurer, tromper et dissimuler : car le trompeur trouve tousjours qui se laisse tromper.
19- Le prince doit savoir cavaller les esprits des hommes pour les tromper.
20- Le prince qui (comme par contrainte) usera de douceur et gracieuseté, avancera sa ruine.
21- Le prince prudent ne doit observer la foy, quand l'observation luy en est dommageable, et que les occasions qui la luy ont fait promettre sont passées.
22- La foy, clemence, liberalité, sont vertus fort dommageables à un prince :mais il est bon qu'il en ait le semblant tout seulement.
23- Le prince doit avoir l'esprit dextrement habitué à estre cruel, inhumain et desloyal, pour se savoir monstrer tel, quand il est besoin.

24- Le prince voulant rompre la paix promise et jurée avec son voisin, doit mouvoir guerre et s'attacher contre l'amy d'iceluy.
25- Le prince doit avoir le courage disposé à tourner selon les vents et variations de fortune, et se savoir servir du vice au besoin.
26- Chicheté est louable en un prince, et la reputation de mechanique est un deshonneur sans malveuillance.
27- Le prince qui voudroit faire estroitte profession d'homme de bien, ne pourroit estre de longue duree en ce monde, en la compagnie de tant d'autres qui ne valent rien.
28- Les hommes ne savent estre du tout bons ou du tout meschans, ny user de cruauté et violence parfaite.
29- Celuy qui a tousjours porté visage d'homme de bien, et veut devenir meschant pour parvenir à quelque degré, doit coulourer son changement de quelque raison apparente.
30- Le prince en temps de paix entretenant partialité entre ses sujets, pourra par ce moyen les manier plus aisément à sa volonté.
31- Seditions et dissentions civiles sont utiles, et ne sont à blasmer.
32- Le moyen de tenir les sujets en paix et union, et les garder de se remuer, c'est de les tenir pauvres.
33- Le prince qui craint ses sujets, doit bastir forteresses en son pays, pour les tenir en obeissance.
34- Le prince doit deleguer à autruy les afaires dont l'execution est sujette à inimitié, et se reserver ceux qui dependent de sa grace.
35- Pour ministrer bonne justice, le prince doit establir grand nombre de juges.
36- Les gentils-hommes qui tiennent chasteaux et jurisdictions sont fort ennemis des républiques.
37- La noblesse de France ruineroit l'estat du royaume, si les parlements ne la punissoyent et tenoyent en crainte.

Edition de 1609
Livre I :
2- Un Roy ne doit avoir près de soy gens trop amateurs ni de paix ni de guerre.
3- Les Royaumes bien réglez ne donnent jamais puissance absolue à leurs Roys, sinon à la guerre.
6- La République, qui est agitée par discorde d'entre les plus grans de la cité voulans réduire les moindres en servitude, et le populaire

voulant user de trop de liberté, a besoin qu'il s'eslève quelque bon,sage,et puissant citoyen, qui establisse bonnes loix, pour appaiser les humeurs d'entre les grans et le populaire, et les lier tellement qu'ils ne se puissent mal faire. Les bonnes loix estant establies, la République sera lors vraimant libre, et son estat ferme: et n'aura plus besoin de la vertu d'un homme pour la maintenir.

Livre II :

4- La nécessité de se defendre ayant été ostée aux gens de guerre par la Religion Chrestienne, la vertu militaire par conséquent leur a aussi esté ostée.

11- Les discordes civiles avec l'Empereur Théodose amenèrent en Italie changement d'estat : et le changement d'estat amena changement de gouvernement, loix,coustumes, religion, langage, habitz,et noms.

Livre III :

2- Tousjours a esté et est raisonnable, que le but de ceux qui meuvent une guerre soit, ou de s'enrichir, ou d'appovrir leurs ennemis.

4- En un Royaume ou en une République bien reglee, on ne permet jamais aux subjectz d'user de la guerre par art: car ceux qui en usent sont vrais ministres de Tyrannie.

5- N'est bon de tenir gendarmes d'Ordonnances à la maniere de France: ains comme faisoient les anciens Romains.

6- Le Royaume où la cavallerie sera plus estimee que l'infanterie,sera tousjours foible et exposé en ruine.

7- Le Prince se doit servir de soldatz, qui ne soyent ny du tout volontaires,ny du tout forcez.

8- Les regions submises à plusieurs et diverses seigneuries produisent plus de gens vaillans à la guerre, que celles qui sont submises à peu.

9- Chevaux legers doivent estre Arbalestriers, avec quelque peu d'arquebuziers par dedans.

10- La valeur des gens de guerre ne se peut corrompre avec plus honneste oisiveté, que par celle des lettres. Et ne peut l'oisiveté se nicher dans les Citez bien reglees avec plus grande et dangereuse tromperie, que par le moyen des lettres.

11- Le chef d'armee voyant ses gens de guerre trop accouragez au combat en temps importun, doit donner en proye une partie d'iceux à l'ennemy, pour estre obey du reste.

12- N'y a rien plus périlleux, pour faire perdre une forteresse,que quand il y a moyen en icelle de se pouvoir retrencher.
13- Pour éviter que les gouverneurs des places ou Provinces n'y commettent désordre, faut que nul n'ayt authorithé ny gouvernement au lieu où il a naturelle convenance: Et que les gouverneurs soyent souvent changez d'un gouvernement en autre.
22- Entre ceux qui aspirent à mesme grandeur, se peut bien faire alliance, amitié non.
28- Le plus souvent les conjurations oppriment subitement ceux qui les font: Et à la longue ceux aussi contre qui elles se font.
32- Les grans réputent à honte de perdre, non d'acquerir par tromperie.
38- Le Prince qui se veut asseurer d'un peuple, la foy duquel luy est suspecte, luy doit communiquer quelque dessein simulé, et luy demander ayde pour l'execution : Et sous ce prétexte il pourra à l'impourveue mettre ce peuple sous sa dévotion.
39- Le prince voulant executer quelque chose utile à soy et dommageable à son peuple, le doit tromper de telle façon, que chacun particulier croye que le faict ne le touche en rien, affin que l'un ne survienne à l'autre.
48- La division par sectes faictes par voye publique est profitable: mais non par sectes faictes par voye privée.
55- Celuy qui se voudra départir de la corruptele et commune usance du siècle où il est né, en sera diffamé et vilipendé.

II Extrait des "Satyres personnelles, Traité historique et critique de celles qui portent le titre d'ANTI. Anonyme (Baillet), 1689

*C'est à l'ouvrage – c'est-à-dire à ses éditeurs, compilateurs ou commentateurs, mais non à son auteur – que nous devons le terme d'Anti-*M*achiavel, usité depuis la parution des Discours d'Estat d'Innocent Gentillet jusqu'au célèbre traité de Frédéric-II. Quant aux mots machiavelliste, machiavélique ou machiavélisme, ils furent forgés pour qualifier la politique - inqualifiable – de Catherine de Médicis ; Juste Lipse invente le verbe machiavellisare ; on trouve le verbe machiavelliser chez Etienne Pasquier, comme chez d'Aubigné : "nos Rois qui ont appris à machiavelliser" (Les Tragiques, II,v.651) ; machiavélisme apparaît au Dictionnaire de Bayle – tiré, dit-on, de l'italien (article "Machiavel").*

Anti-Machiavel

"Il est inutile de mettre en question de savoir s'il y a jamais eu un Livre qui ait porté le titre d'*Anti-Machiavel* après l'expérience de nos yeux qui ont vu et qui voient encore tous les jours ce titre à la tête d'un ouvrage anonyme, et qui le trouvent non seulement en latin, mais en français, et en allemand dans les traductions diverses de cet ouvrage.

J'ai souvent ouï parler de l'*Anti-Machiavel*, dit M. Bertier ; mais de tous ceux que j'ai entendu discourir sur cet ouvrage, personne ne m'a encore fait douter de son titre.

Il nous arrive quelquefois dans des entretiens libres et familiers, reprit M. de Rintail, d'employer les termes d'Anti-Maimbourg, d'Anti-Varillas etc., pour marquer en abrégé des réponses faites à Messieurs Maimbourg et Varillas, sans prétendre néanmoins que ces expressions doivent faire conclure que ces réponses portent le nom d'*Anti*. Il n'en est pas de même

de l'*Anti-Machiavel*, si ce n'est dans une édition française de cet ouvrage qui a pour titre : *Discours d'Etat contre Machiavel*, et qui au rapport du sieur Sorel ne laisse point de s'appeler ordinairement *l'Anti-Machiavel.*

Les autres éditions en notre langue portent tout net et sans paraphrase le titre d'*Anti-Machiavel*, et le sieur De la Croix du Maine semble insinuer même que ces éditions françaises ne sont pas en petit nombre. Pour l'*Anti-Machiavel* allemand, je n'en ai vu qu'une édition de Strasbourg, l'année n'y est point marquée, ou je n'ai pas eu la curiosité de la remarquer.

Les éditions latines faites en Allemagne et en Hollande sont entre les mains de tout le monde. Mais il ne faut pas s'imaginer que ce soit au mérite du Livre plutôt qu'à la prévention générale des esprits contre Machiavel que l'on doive attribuer la multitude de ces éditions.

Le Livre dépouillé des circonstances de l'adversaire qu'il réfute, est la production d'un Calviniste zélé, mais d'un médiocre savant et d'un très petit Politique, au jugement même des Protestants: et je ne prétends pas m'opposer à l'opinion commune qui veut que son auteur soit un Huguenot du Dauphiné nommé Innocent Gentillet qui fut d'abord Avocat plaidant au Parlement de Toulouse et depuis Syndic de la République de Genève. La Croix du Maine prétend néanmoins que l'auteur de l'*Anti-Machiavel* français est une autre personne de même surnom qu'il appelle François Gentillet Dauphinois, et qu'il qualifie de Président en la Chambre de l'Edit de Grenoble. Mais il est aisé de réconcilier La Croix du Maine avec les autres en convenant d'une légère erreur dans le nom.

Il se présente une autre difficulté dont je n'attends l'éclaircissement que de ceux qui ont lu tous les Ouvrages que Gentillet a écrit contre Machiavel et qui ont examiné les éditions différentes de l'*Anti-Machiavel.* M. Geisler, M. Placcius et M. Deckerrus nous parlent de l'*Anti-Machiavel* comme d'un Ouvrage qui ne porte pas le nom de son Auteur, et les deux premiers nous disent nettement que l'*Anti-Machiavel* a pour titre *Commentarium de Regno et quovis Principatu recte et tranquille agitur de consilio, religione et politia quam Princeps quilibet in ditione sua tueri et observare debet.* Mais vous aurez tout présentement le divertissement de voir deux choses que je ne

trouve pas dans l'opinion des trois Messieurs d'Allemagne que je viens de vous citer. Ce sont les premières éditions du Livre, continua M. de Rintail en se levant, sur lesquelles je veux avoir le témoignage de vos yeux.

Il nous donne aussitôt trois formes différentes du Livre dont il s'agissait, et qu'il semblait avoir ramassées à dessein, à M. de Brillat an *in quarto*, à M. Bertier un *in octavo*, et à moi un *in duodecimo* .Monsieur de Saint-Yon de son côté se servant de cet intervalle de lecture alla prendre à la tablette un Geisler, un Placcius, et un Deckerrus qu'il connaissait d'ailleurs : et M. Bertier prenant la parole.

Ce n'est pas, dit-il, un *Anti-Machiavel* que vous me faites voir. Il est vrai que je lis le titre du Livre que vous venez de citer, mais le Livre n'est pas anonyme comme vous le dites (il parlait à M. de Rintail). J'y trouve le nom d'Innocent Gentillet qui est écrit contre Machiavel. Mon Edition est celle de 1571 faite à Lausanne ; mais où est donc le nom d'*Anti-Machiavel* dont il s'agit ici ?

La mienne, dit M. de Brillat en parlant d'Edition, est de l'an 1599 à Strasbourg ; je me demande comme M. Bertier en quoi le Livre qui porte le nom de son Auteur est un Ouvrage anonyme, et si c'est à la tête ou à la queue qu'il est stigmatisé du nom d'*Anti-Machiavel* ?

Monsieur de Rintail voulut m'écouter à mon tour sur mon Edition qui était encore différente, et voyant que je parlais comme les autres. Vous avez donc remarqué, Messieurs, ajouta-t-il, les deux choses dont je voulais vous divertir, le titre d'*Anti-Machiavel* et la qualité d'Anonyme que vous n'avez point aperçue dans vos Editions, et que Monsieur de Saint Yon vous montre dans les auteurs que je vous avais cités d'abord. Nous avouerons donc, pour ne contredire personne, que l'invention de l'*Anti-Machiavel* est postérieure aux premières éditions des trois Livres de Gentillet contre Machiavel, et que s'il était vrai que messieurs Geisler et les autres que j'ai cités eussent pris un peu trop à la lettre ce que Melchior Goldast a dit que l'*Anti-Machiavel* anonyme était l'Ouvrage de Gentillet, sous prétexte que celui-ci a écrit en son nom contre Machiavel, nous serions libres de ne pas les confondre. Croyez-moi, Messieurs et consultez les éditions de l'an 1630 à Strasbourg in 12° et de l'an 1647 à Leyde en Hollande, et elles pourront lever vos difficultés.

Au reste la considération de Gentillet ne méritait pas trop que nous entrassions dans un si grand détail, et ce qu'il a écrit contre Machiavel, même hors des préjugés de son Calvinisme, n'était pas si important au jugement de Boëcler, de Bosius son fidèle et secret copiste, et de diverses autres personnes, qu'il fallût lui faire autant d'honneur qu'à des Ouvrages qui se sont distingués.

Je ne vous dis rien de ceux de Machiavel ni de leurs diverses éditions. Le grand nombre de ses Adversaires et de ses Défenseurs vous les ont fait assez connaître. C'était un homme de condition assez médiocre natif de Florence, qui n'avait pas beaucoup d'étude. Mais il suppléa au défaut d'érudition grecque et latine par les qualités d'un esprit aisé, vif, pénétrant, agréable. Vous savez combien il était estimé et chéri du Pape Léon X, favorisé et protégé des Grands, soit à Florence, soit à Rome où Léon l'avait fait aller.

Il fut secrétaire de Marcellus Virgilius, qui était lui-même secrétaire de la Ville de Florence, et qui lui appris le peu qu'il savait de Grec et de Latin. Lorsque les Médicis chassèrent Soderini, Machiavel fut mis en prison ; mais les mêmes Médicis par une espèce de repentir de lui avoir fait souffrir une cruelle question lui firent une pension, et l'engagèrent à écrire l'histoire du pays. Il ne fut pas aussi généreux qu'eux dans l'oubli du passé. Il parut vouloir imiter la liberté de Cremutius Cordus, mais il n'avait pas son désintéressement, et il ne laissa pas de demeurer gueux le reste de sa vie. Il s'empoisonna pensant prendre un remède, et il mourut de cet accident quelques jours avant la prise de Florence par l'armée de l'Empereur et le rétablissement des Médicis.

III Extraits de l'article "Anti-Machiavel " *du* Dictionnaire historique *de Prosper Marchand (1758-1759, 2 vol f°).*

Anti-Machiavel.

"Baillet s'est tellement embrouillé lui-même en un long et froid article sous ce titre (le CXXIV de ses *Satires* sous le titre d'*Anti-*, p.155-157 *), qu'il en a fait mal à propos conclure à M.Bayle, que la *citation* de ce mot, étant *plus courte que celle du véritable titre des Discours d'Innocent Gentillet contre Machiavel, avait fait naître le titre* d'Anti-Machiavel (*Dictionnaire* de Bayle, art."Machiavel", rem.E) . Voilà qui est bien positif. Mais outre qu'il se peut très bien faire, que cette Dénomination ne soit venue que de certains vers, imprimés à la tête de ce livre même, et adressés *à l'Auteur des Discours Anti-Machiavelliques*, il est bien certain, que plusieurs éditions de cet Ouvrage, et entre autres celles des Traductions Latines et Allemandes, que j'indiquerai bientôt, portent le titre d'*Anti-Machiavellus* : et c'est ce que reconnaît fort bien La Monnoie, pour les dernières éditions, dans ses Remarques sur cet article embarrassé de Baillet (La Monnoie sur les Anti- de Baillet p. 156-157 note I)

> *[Suit la liste, incomplète, des éditions de Gentillet. Baillet, dit P.Marchand, trouve médiocres les Discours de cet auteur : il se trompe sûrement, ajoute-t-il].*

"Les habiles gens, entre autres Chytraeus (*Chytraei Epistolae* p.269 *) n'en pensaient nullement ainsi, et surtout le jésuite Possevin, qui les trouva si bons, et si solides qu'il ne se fit aucun scrupule d'en tirer tout ce que bon lui sembla, pour réfuter, et faire mettre au nombre des livres défendus, le *Prince* de Machiavel, qu'il s'imaginait être divisé en III Livres, parce que les Discours de Gentillet l'étaient ainsi ; et qui prouva si clairement par là, qu'il réfutait artificieusement, par les raisons, et les arguments d'autrui, un livre qu'il n'avait jamais lu (V. Bayle, art.Mach.,rem.F), qu'il en devint la fable et la risée de tout le monde."

"***(Anti-Machiavel).*** *Le fidèle Empirique ou le puissant Hellebore Anti-Machiavel, pour contenter les malcontents de l'Etat, et affermir la liberté des peuples.* Paris, 1649,in 4°.

Mauvaise pièce en faveur du Ministre Mazarinesque, et conséquemment plus machiavellique qu'Anti-Machiavellique. C'est une de celles que produisit en si grand nombre la guerre civile sous la minorité de Louis XIV. Voyez ci-dessus la Remarque sous *Anti-Désintéressé.* * "

"***L'Anti-Machiavel.*** *L'Anti-Machiavel, ou Examen du Prince de Machiavel,avec des notes historiques et Politiques.* Londres, Guillaume Meyer, (c'est-à-dire, La Haye, Jean van Duren) 1741, in 8°,340 pages sans XXIV de Préliminaires.

Anti-Machiavel. *Anti-Machiavel, ou Essai de critique sur le Prince de Machiavel, publié par M. de Voltaire.* La Haye, aux dépens de l'Editeur (chez Pierre Paupie), 1740,in 8°, 194 pages, sans XVI de Préliminaires. [1]

Ce sont deux différents titres, et titres également inexacts, de deux diverses éditions d'un seul et même Livre: et cette inexactitude consiste particulièrement en ce qu'ils ne font, ni l'un ni l'autre, aucune mention de la Traduction française du *Prince de Machiavel par Amelot de la Houssaie*, accompagnée de sa *Préface*, et de ses *Notes historiques et Politiques*, qui sont néanmoins le fondement de la plus grosse partie de cet ouvrage ; et en ce que le premier de ces titres donne très abusivement lieu de croire, que les *Notes Historiques et Politiques* sont effectivement de l'Auteur de l'*Examen* même. "

> [P. Marchand s'étonne de ce que les Avant-propos disent] "que *Machiavel n'a encore été harcelé que par quelques moralistes, et que " Personne ne lui a encore répondu en forme.*" [Il énumère donc] : "Inn. Gentillet, An. Possevin son plagiaire, Ambroise Catharin, Jérôme Osorius, Jean Molanus, Laurent Lucchesini, Thomas Bosius, Pierre de Ribadaneira, Juste Lipse, Tajano Boccalini, Jean-André Bosius, Hermann Conringius d'ailleurs son Apologiste, Christophe Pellerus, tous auteurs très bien connus, David Home,écrivain

---

1 Voyez l'édition des deux écrits du roi de Prusse, *Antimachiavel* et *Réfutation de Machiavel*, in Frédéric II, *Œuvres philosophiques,* au CORPUS DES ŒUVRES DE PHILOSOPHIE EN LANGUE FRANCAISE, Fayard, 1985 ; ainsi que la revue CORPUS, N° 1,mai 1985.

presqu'inconnu.(Voyez ci-dessous sur article rem.D)* ; tous ont écrit *ex professo* contre Machiavel"

[Suit un compte rendu de ce qu'explique Voltaire sur les deux éditions de l'ouvrage du roi de Prusse.]

"Non seulement selon l'insinuation claire et nette de sa *Préface*, mais même selon ce qu'on assure qu'il en a dit de bouche à diverses personnes, cet Auteur doit être le nouveau roi de Prusse ; ce qui paraît assez vraisemblable, vu le goût de ce grand Prince pour les ouvrages d'esprit..."

[mais d'après certaines particularités de langue et d'orthographe]

"bien des gens croient que nul autre n'est l'Auteur de cet ouvrage que M. de Voltaire lui-même, qui, dans un écrit de politique, a voulu se couvrir du nom du roi de Prusse, comme dans son *Histoire de Charles XII*, il s'était déjà couvert de celui du roi Stanislas."

[P. Marchand commente les insinuations de la Préface *contre Amelot de la Houssaye, qui n'a pas su être assez habile pour lui-même :]*

"Il parle beaucoup de *raison d'Etat...Mais, un homme, qui, ayant été secrétaire d'ambassade,n'a pas eu le secret de se tirer de la misère, entend mal, à mon gré, la raison d'Etat.* C'est-à-dire, en assez bon français, qu'Amelot de la Houssaie a eu grand tort de ne pas tirer parti de son emploi en vrai *machiavelliste* : et c'est quelque chose de fort plaisant, pour ne pas dire de fort ridicule, qu'un pareil reproche à la tête d'un *Anti-Machiavel* . S'il est vrai, comme on le débite, que Mr. de Voltaire doive être ici Ministre du roi de Prusse, c'est assez faire entendre, qu'il usera plus habilement de la *Raison d'Etat* que le simple et imbécile Amelot de la Houssaie ; et qu'il saura pour le moins aussi bien réfuter de fait les sages leçons de son Maître, qu'il a su les louer par écrit."

[Voltaire eût été plus généreux sur la misère d'Amelot de la Houssaye : il faut donc croire que ce n'est pas lui l'auteur, et les particularités de langue sont sans doute un artifice].

Extrait de l'article "David Home" du Dictionnaire historique, Remarque D

[L'article *Anti-Machiavel* cite David Hume ou Home pour son Ouvrage contre Machiavel, et renvoie à la note D de l'article *David Home* : presbytérien écossais à peu près inconnu, ministre de deux églises réformées en France, auteur de deux écrits très vigoureux contre les Jésuites *: Le Contr'Assassin, 1612, et L'Assassinat du Roy ou Maximes du Vieil de la Montagne Vaticane*, 1614, où il dénonce la doctrine du régicide chez les Jésuites – ce qui le conduit à rechercher leur source : Machiavel.]

"La nécessité où il se vit d'examiner Mariana, Ribadaneira, etc., le fit apparemment remonter à leur principale source: c'est-à-dire aux écrits de Machiavel. Ce qu'il y a de bien certain, c'est qu'il en réfuta particulièrement le *Prince* dans un Ouvrage considérable, intitulé *Davidis Humii Apologia Basilica, seu Machiavelli ingenium examinatum in libro quem Princeps inscripsit*, et imprimé à Paris,chez Blageart,en 1626, in 4°.* N'ayant jamais vu cet Ouvrage, tout ce que je puis faire est de l'indiquer. Il n'a point été conu, non plus que son Auteur, à Jean-Frédéric Christius, qui nous a donné un ouvrage fort curieux, intitulé *de Nicolao Machiavello ejusque vita et scriptiis Libri III*, et imprimé à Hall, chez Krebsius en 1731, in 4°*, puisqu'il ne le met point au nombre des adversaires de Machiavel, dont il fait le dénombrement et la critique dans le XV. chapitre de son I. Livre.

* *Bibliotheca Bodleiana, p.348 ; Lipenii Biblioth.Juridica*, p. 421.

SOMMAIRES DES NUMEROS PARUS

Corpus n° 1

Jean-Robert ARMOGATHE – L'algèbre nouvelle de M. Viète

Elisabeth BADINTER – Ne portons pas trop loin la différence des sexes

Daniel ARMOGATHE – De l'égalité des deux sexes, la "belle question"

Geneviève FRAISSE – Poulain de la Barre, ou le procès des préjugés

Christine FAURE – Poulain de la Barre, sociologue et libre penseur

Jean-Robert ARMOGATHE et Dominique BOUREL – Fréderic II, prince philosophe

Claudine COHEN – Les métamorphoses de Telliamed

Francine MARKOVITS – La violence de la société civile : Linguet contre les physiocrates

Georges NAVET – Les lumières de François Guizot

Patrice VERMEREN – Edgar Quinet et Victor Cousin

Corpus n° 2

Emmanuel FAYE – Le corps de philosophie de Scipion Dupleix et l'arbre cartésien des sciences

André WARUSFEL – Les nombres de Mersenne

MERSENNE : Traité des mouvements

Simone GOYARD-FABRE – L'abbé de Saint-Pierre et son programme de paix européenne

LEIBNIZ : Observations sur le projet de l'Abbé de Saint Pierre, Lettre à l'abbé de Saint Pierre, Lettre à la duchesse d'Orléans

Controverse entre l'ABBE DE L'EPEE et SAMUEL HEINICKE (traduction)

Christine FAURE – Condorcet et la citoyenne

Olivier de BERNON – Condorcet : vers le prononcé méthodique d'un jugement "vrai"

CONDORCET : Sur l'admission des femmes au droit de cité

REMY DE GOURMONT : le génie de Lamarck

CORPUS, revue de philosophie

Jean-Paul THOMAS – L'œuvre dialogique de Cantagrel

Corpus n° 3 (épuisé)

Christiane FREMONT – Les six livres de la République de Jean Bodin

Barbara de NEGRONI – Le statut de la sagesse chez Montaigne et Charron

Jean-Marc DROUIN – Lamarck ou le naturaliste philosophe

SAINTE BEUVE aux cours de Lamarck

Jean-Pierre MARCOS – Le *Traité des sensations* d'Etienne Bonnot, abbé de Condillac

Sur Condillac *: textes de Abbé Raynal, Grimm, Vicq d'Azyr et revues du XVIII° siècle*

Christiane MAUVE et Patrice VERMEREN – Félix Ravaisson et Victor Cousin

PAUL JANET : La crise du spiritualisme

Corpus n° 4

Philippe DESAN – Jean Bodin et l'idée de méthode au XVIe siècle

Philippe DESAN – La justice mathématique de Jean Bodin

Paul MATHIAS – Bodin ou la croisée des desseins

Article BODIN du Dictionnaire historique et critique de BAYLE

Christiane FREMONT – Arnauld et Malebranche, la querelle des idées

Catherine KINTZLER – D'Alembert, une pensée en éclats

Bernadette BENSAUDE-VINCENT – Auguste Comte : la science populaire d'un philosophe

Corpus n° 5/6, La Mettrie
mis en œuvre par Francine Markovits

Jacques MOUTAUX – Matérialisme et Lumières

Ann THOMPSON – La Mettrie ou la machine infernale

John FALVEY – La politique textuelle du Discours préliminaire

Sommaires des numéros parus

Aram VARTANIAN – La Mettrie et la science

Marian SKRZYPEK – La Mettrie, la religion du médecin

Francine MARKOVITS – La Mettrie, l'anonyme et le sceptique

FREDERIC II : Eloge de La Mettrie

TANDEAU DE SAINT NICOLAS : Lettre sur l'Histoire naturelle de l'âme

Arrêts de la Cour du Parlement

JACQUES MARX – Elie Luzac, in Dictionnaire des journalistes

LA METTRIE : Lettre critique à Mme la marquise du Châtelet,

Réponse à l'auteur de la Machine terrassée, Réflexions philosophiques sur l'origine des animaux, Le petit homme à longue queue

Corpus n° 7

Michel LE GUERN – Thomisme et augustinisme dans Senault

Gérard FERREYROLLES – De l'usage de Senault

Jacques MOUTAUX – Helvetius et l'idée d'humanité

Jean SEIDENGART – L'hypothèse cosmogonique de Laplace

Jean-François BRAUNSTEIN – Au delà du principe de Broussais

Pierre PENISSON – Quinet, philosophe de la protestation

Jean-Marc DROUIN – Botanique et sciences sociales chez Candolle

EDGAR QUINET :Philosophie de l'Histoire de France

AUGUSTE COMTE : Examen du Traité de Broussais sur l'irritation

Corpus n° 8/9, Hélène Metzger
mis en œuvre par Gad Freudenthal

Charles B. SCHMITT – Lessons from Hélène Metzger

Robert HALLEUX – Visages de Van Helmont

Jan GOLINSKI – Hélène Metzger et l'interprétation de la chimie du XVIIe siècle

John R.R. CHRISTIE – Hélène Metzger et l'historiographie de la chimie du XVIIIe siècle

CORPUS, revue de philosophie

Bernadette BENSAUDE-VINCENT – "La chimie" dans l'"Histoire du monde"

Henk H. KUBBINGA – Hélène Metzger et la théorie corpusculaire des stahliens

Michel BLAY – Léon Bloch et Hélène Metzger : La quête de la pensée newtonienne

Evan M. MELHADO – Metzger, Kuhn, and eighteenth-century disciplinary history

Martin CARRIER – Some aspects of Hélène Metzger's philosophy of science

Michael HEIDELBERGER – Criticism of positivism: Emile Meyerson and Hélène Metzger

Gad FREUDENTHAL – Hélène Metzger, élements de biographie

Gad FREUDENTHAL – Epistémologie et herméneutique selon Hélène Metzger

Judith SCHLANGER – L'histoire de la pensée scientifique

Christine BLONDEL – Hélène Metzger et la cristallographie

Ilana LÖWY – Hélène Metzger and Ludwik Fleck

Giuliana GEMELLI – Le Centre international de synthèse dans les années trente

Hélène METZGER : Lettres

Corpus n° 10

Philippe DESAN – La philosophie de l'histoire de Loys Le Roy

Frédérique ILDEFONSE – L'expression du scepticisme chez La Mothe Le Vayer

Pierre DUPONT – Du Marsais, logicien du langage

DU MARSAIS : Des sophismes, article 13 de la Logique, 1750

Barbara de NEGRONI – Mably et le Prince de Parme

Jean-Paul THOMAS – De l'éducation dans la Révolution et dans l'Eglise

Pierre ANSART – De la justice révolutionnaire

Bernard VOYENNE – Genèse de "La justice"

Hubert GRENIER – Uchronie et Utopie chez Renouvier

Sommaires des numéros parus

Corpus n° 11/12, Volney
mis en œuvre par Henry Deneys et Anne Deneys

Jean GAULMIER – Le Comité de Salut public et la première grammaire arabe en France

Sergio MORAVIA – La méthode de Volney

Roger BARNY – La satire politique chez Volney

Henry DENEYS – Le récit de l'histoire selon Volney

Anne DENEYS – Géographie, Histoire et Langue dans le *Tableau du climat et du sol des Etats-Unis*

Documents

Biographie des députés de l'Anjou : *M. de Volney*
Baron de Grimm : Réponse à la *Lettre de Volney à Catherine II*
Le Moniteur,annonce de *La Loi Naturelle*
Albert Mathiez : *Volney, commissaire-observateur en mai 1793*
Thomas Jefferson, traduction anglaise de l'Invocation des *Ruines*
Sainte Beuve : Volney, *Causeries du lundi*, tome VII, 1853
Textes de Volney
Lettre du 25 juillet 1785
Confession d'un pauvre roturier angevin, 1789
Lettre à Barère, 10 Pluviose AnII
Lettre à Grégoire, 3 Brumaire An III
Lettre à Bonaparte, 26 Frimaire A VIII (?)
Le Moniteur : textes sur Bonaparte
Lettre à Louis de Noailles, 23 Thermidor An VII
Lettres à Jefferson, An IX, XI et XII
Simplification des langues orientales, an III, Discours préliminaire
Rapport fait à l'Académie Celtique...

CORPUS, revue de philosophie

Corpus n°13, Fontenelle
mis en œuvre par Alain Niderst

Alain NIDERST – Fontenelle, "le commerce réciproque des hommes"

Marie-Françoise MORTUREUX – La question rhétorique dans les *Entretiens sur la pluralité des mondes*

Barbara de NEGRONI – L'allée des roses, ou les plaisirs de la philosophie

Claudine POULOIN – Fontenelle et la vérité des fables

Françoise BLECHET – Fontenelle et l'abbé Bignon

Roger MARCHAL – Quelques aspects du style de Fontenelle vulgarisateur

Michael FREYNE – L'éloge de Newton dans la correspondance de Fontenelle

Michel BLAY – La correspondance entre Fontenelle et Jean I Bernoulli

André BLANC – Les "comédies grecques" de Fontenelle

Geneviève ARTIGAS-MENANT – Une continuation des *Entretiens* : Benoît de Maillet, disciple de Fontenelle

Corpus n° 14/15

Christiane FREMONT – L'usage de la philosophie selon Bossuet

Carole TALON-HUGON – L'anthropologie religieuse et la question des passions selon Senault

Frédérique ILDEFONSE – Du Marsais, le grammairien philosophe

Jean-Fabien SPITZ – Droit et vertu chez Mably

Gianni PANIZZA – L'étrange matérialisme de La Mettrie

John O'NEAL – La sensibilité physique selon Helvétius

Robert AMADOU – Saint-Martin, le philosophe inconnu

Jean-Robert ARMOGATHE – L'Ecole Normale de l'an III et le cours de Garat

Marie-Noëlle POLINO – L'œuvre d'art selon Quatremère de Quincy

Catalogue abrégé des ouvrages de Quatremère de Quincy

Jean-François BRAUNSTEIN – De Gerando, le social et la fin de l'idéologie

Sommaires des numéros parus

Pierre SAINT-GERMAIN – De Gerando, philosophe et philanthrope

Corpus n°16/17, Sur l'âme des bêtes

mis en oeuvre par Francine Markovits

Jean-Robert ARMOGATHE – Autour de l'article Rorarius

Thierry GONTIER – Les animaux-machines chez Descartes

Odile LE GUERN – Cureau de la Chambre et les sciences du langage à l'âge classique

Sylvia MURR – L'âme des bêtes chez Gassendi

Barbara de NEGRONI – La Fontaine, lecteur de Cureau de La Chambre

Marie-Claude PAYEUR – L'animal au service de la représentation. (Cureau de La Chambre)

Francine MARKOVITS – Remarques sur le problème de l'âme des bêtes

Documents

Article RORARIUS du Dictionnaire historique et critique de BAYLE avec les remarques de LEIBNIZ

LEIBNIZ, Commentatio de anima brutorum, 1710, trad. Christiane FREMONT

Antoine DILLY, De l'âme des bêtes, 1672, extraits

Alphonse COSTADEAU, Traité des signes, 1717, extraits

Père BOUGEANT, Amusement philosophique sur le langage des bêtes, 1739, extraits

Corpus n° 18/19, Victor Cousin

mis en œuvre par Patrice Vermeren

Patrice VERMEREN – Présentation : Victor Cousin, l'Etat et la révolution

Ulrich J. SCHNEIDER – L'éclectisme avant Cousin, la tradition allemande

Pierre MACHEREY – Les débuts philosophiques de Victor Cousin

Jean-Pierre COTTEN – La "réception" d'Adam Smith chez Cousin et les éclectiques

Patrice VERMEREN – Le baiser Lamourette de la philosophie. Les partis philosophiques contre l'éclectisme de Victor Cousin

CORPUS, revue de philosophie

Roger-Pol DROIT – "Cette déplorable idée de l'anéantissement". Cousin, l'Inde, et le tournant bouddhique

Renzo RAGGHIANTI – Victor Cousin : fragments d'une *Nouvelle Théodicée*

Miguel ABENSOUR – L'affaire Schelling. Une controverse entre Pierre Leroux et les jeunes hégéliens

Christiane MAUVE – Eclectisme et esthétique. Autour de Victor Cousin

Georges NAVET – Victor Cousin, une carrière romanesque

Charles ALUNNI – Victor Cousin en Italie

Carlos RUIZ et Cecilia SANCHEZ – L'éclectisme cousinien dans les travaux de Ventura Marin et d'Andrès Bello

Antoinete PY – La bibliothèque Victor Cousin à la Sorbonne

Documents

Correspondance SCHELLING-COUSIN, 1818-1845 éditée par Christiane MAUVE et Patrice VERMEREN

Corpus n° 20/21, Bernier et les gassendistes
mis en œuvre par Sylvia Murr

Sylvia MURR – Introduction

Fred MICHAEL – La place de Gassendi dans l'histoire de la logique

Carole TALON- HUGON – La question des passions, occasion de l'évaluation de l'humanisme de Gassendi

Monette MARTINET – Chronique des relations orageuses de Gassendi et de ses satellites avec Jean-Baptiste Morin

Jean-Charles DARMON – Cyrano et les "Figures" de l'épicurisme : les "clinamen" de la fiction

Mireille LOBLIGEOIS – A propos de Bernier : Les "Mogoleries" de La Fontaine

Jean MESNARD – La modernité de Bernier

Sylvia MURR – Bernier et le gassendisme

Gianni PAGANINI – L'Abrégé de Bernier et l' "Ethica" de Pierre Gassendi

Roger ARIEW – Bernier et les doctrines gassendistes et cartésiennes de l'espace : réponse au problème de l'explication de l'eucharistie

Sommaires des numéros parus

Sylvain MATTON – Raison et foi chez Guillaume Lamy

Alain NIDERST – Gassendisme et néoscolastique à la fin du XVIIe siècle

Documents
(édités par Sylvia MURR)

Jugement de Gassendi par Charles Perrault

L'image de François Bernier

Dénonciation de J. B. MORIN contre Bernier et Gassendi

Berrnier, défenseur de la propriété privée

La Requeste des Maistres ès Arts et l'Arrêt burlesque, Bernier porte-plume des meilleurs esprits de son temps

Editions de l'Abrégé antérieures à celle de 1684

Compte-rendu de l'Abrégé et des Doutes de Bernier dans le Journal des Sçavants

Le Traité du Libre et du Volontaire de Bernier (1685) ; compte-rendu de Bayle

les "Etrenes à Madame de La Sablière" de Bernier : la conversation savante du joli philosophe gassendiste

L'utilisation de Gassendi pour la réfutation de Spinoza

Varia

Roger ARIEW – Scipion Dupleix et l'anti-thomisme au XVIIe siècle

Philipe DESAN – La fonction du "narré" chez La Popelinière

Corpus n° 22/23, D'Holbach
mis en œuvre par Josiane Boulad-Ayoub

Josiane BOULAD-AYOUB – Introduction : d'Holbach, "maître d'hotel" de la philosophie

Paulette CHARBONNEL – Le réquisitoire de Séguier

Josiane BOULAD-AYOUB – Voltaire et Frédéric II, critiques du *Système de la Nature,* suivi en annexe de la *Réponse* de Voltaire

Françoise WEIL – D'Holbach et les manuscrits clandestins : l'exemple de Raby

Josiane BOULAD-AYOUB – Les fonds des universités canadiennes et les éditions anciennes des ouvrages de d'Holbach

CORPUS, revue de philosophie

Françoise WEIL – Les œuvres philosophiques de d'Holbach dans quelques bibliothèques françaises et à Neuchatel

Jacques DOMENECH – D'Holbach et l'obsession de la morale

Tanguy L'AMINOT – D'Holbach et Rousseau, ou la relation déplaisante

Marcel HENAFF – La société homéostatique. Equilibre politique et composition des forces dans le *Contrat Social*

François DUCHESNEAU – Transformations de la recherche scientifique au XVIIIe siècle

Jean-Claude BOURDIN – Helvétius, science de l'homme et pensée politique

Paul DUMOUCHEL – Du traitement moral : Pinel disciple de Condillac

Madeleine FERLAND – Entre la vertu et le bonheur. Sur le principe d'utlité sociale chez Helvétius

Jacques AUMETRE – Métaphysicité de la critique rousseauiste de la représentation

Jean-Claude BOURDIN – La "platitude" matérialiste chez d'Holbach

Georges LEROUX – Systèmes métaphysiques et *Système de la Nature*. De Condillac à d'Holbach

Corpus n° 24/25, Lachelier

mis en œuvre par Jacques Moutaux

Jacques MOUTAUX – Présentation

Zenon d'Elée, le stade et la flèche

J. LACHELIER – Note sur les deux derniers arguments de Zénon d'Elée contre l'existence du mouvement

Jules VUILLEMIN – La réponse de Lachelier à Zénon : l'idéalisme de la grandeur

Etudes

Bernard BOURGEOIS – Jules Lachelier face à la pensée allemande

Didier GIL – Lachelier ou l'âge civilisé de la philosophie

Jean LEFRANC – La volonté, de la psychologie à la métaphysique

Jean-Michel LE LANNOU – Activité et substantialité, l'idéalisme selon Lachelier

Sommaires des numéros parus

Jacques MOUTAUX – Philosophie réflexive et matérialisme
Louis PINTO – Conscience et société. Le Dieu de Lachelier et la sociologie durkheimienne

Documents
Jules Lachelier, l'homme et ses convictions :

Lachelier à l'Ecole Normale Supérieure
Lettre de Lachelier à Xavier Léon (1er juin 1913, extrait)
Témoignages de Léon Brunschvicg
Lettre de Lachelier à Emile Boutroux du 2 avril 1871 (extraits)
Lettre de Lachelier à Félix Ravaisson du 4 mai 1871 (extraits)
Lettre à Louis Liard du 1er décembre 1873 (extraits)
Lettre à Paul Dujardin du 6 février 1892 (extraits)
Lettre à Dany Cochin du 10 octobre 1913 (extraits)
Lettre à Gabriel Séailles du 6 novembre 1913 (extraits)
Témoignage de Léon Brunschvicg

Le fonctionnaire : le professeur et l'inspecteur

Lettre de Lachelier à Ravaisson du 12 avril 1858 (extrait)
Lettre de Lachelier à Ravaisson du 6 février 1861(extrait)
Lettre de Lachelier à Ravaisson du 1er avril 1870 (extrait)
Lettre de Lachelier à Boutroux du 15 février 1873 (extrait)
Lettre de Lachelier à Paul Janet du 15 mai 1885 (extrait)
Rapport sur l'enseignement de la philosophie
Jean Jaurès, intervention à la Chambre des dépiutés le 21 juin 1894 (extrait)
Lettre de Lachelier à Gabriel Séailles du 15 octobre 1913 (extrait)
Lettre de Lachelier à Louise Lantoine du 8 mai 1915 (extrait)
Lettre de Lachelier à Louise Lantoine du 11 septembre 1915 (extrait)
Lettre de Lachelier à Louise Lantoine du 15 août 1917 (extrait)
ANDRE CANIVEZ. Le jury d'agrégation ; le cas de Charles Andler

CORPUS, revue de philosophie

Le philosophe

Lettre de Lachelier à Victor Espinas du 1er février 1872 (extrait)
Lettre de Lachelier à Emile Boutroux du 1er juillet 1875 (extrait)
Lettre de Lachelier à Emile Boutroux du 21 janvier 1876 (extrait)
Lettre de Lachelier à Caro du 11 février 1876 (extrait)
Lettre de Lachelier à Gabriel Séailles du 23 août 1882 (extrait)
Henri Bergson, Extrait du Cours sur l'induction professé à l'université de Clermont Ferrand en 1884-1885
Jean Jaurès, De la réalité du monde sensible. Thèse, 1892 (extraits)
Lettre de Lachelier à Jean Jaurès du 26 avril 1892 (extrait)
Lettre de Lachelier à Frédéric Rauh du 2 décembre 1892 (extrait)
Lettre de Lachelier à Frédéric Rauh du 19 mars 1892 (extrait)
Lettre de Lachelier à André Lalande du 30 septembre 1907 (extrait)

Quelques dates

Corpus n° 26/27, Destutt de Tracy et l'Idéologie
mis en œuvre par Henry Deneys et Anne Deneys-Tunney

Etudes

Emmet KENNEDY – Aux origines de l' "Idéologie"
Elisabeth SCHWARTZ – "Idéologie" et grammaire générale
Rose GOETZ – Destutt de Tracy et le problème de la liberté
Michèle CRAMPE-CASNABET – Du système à la méthode : Tracy, "observateur" lointain de Kant
Anne DENEYS-TUNNEY – Destutt de Tracy et *Corinne* de Mme de Staël
Henry DENEYS – Le crépuscule de l'Idéologie : sur le destin de la philosophie "idéologiste" de Destutt de Tracy
Bibliographie des rééditions d'œuvres de Tracy

Sommaires des numéros parus

Documents et textes édités et annotés
par Henry Deneys et Anne Deneys-Tunney

❑ *Réception et interprétation de l'Idéologie de Tracy*

Lettre de Maine de Biran à l'abbé de Feletz (s.d.)
L'acception napoléonienne péjorative
Le compte-rendu par Augustin Thierry du Commentaire sur l'esprit des lois de Montesquieu, de Tracy, Le Censeur, 1818
La "cristallisation" et le "fiasco" stendhaliens à propos de Tracy et l'idéologie
Marx, critique de l'économie politique de Tracy
La grammaire générale selon Michel Foucault, (1966)
J.-P. Sartre, l'idéologie analytique des Flaubert (1971)

❑ *Textes de Destutt de Tracy*

M. de Tracy à M. Burke (1794)
Deux lettres à Joseph Droz (sur les Écoles centrales, 1801)
Pièces relatives à l'instruction publique (1800)
Aux rédacteurs de la revue *La Décade*, 1805
Trois lettres inédites à Daunou (1816-1818)
Trois lettres à Th. Jefferson (1811, 1818, 1822)

Notice abrégée sur Tracy, par Edna Hindie Lemay

Jean-Pierre COTTEN, Centre de documentation et de bibliographie philosophique de l'université de Besançon (avec la participation de Marie-Thérèse PEYRETON : *Éléments de bibliographie des études consacrées à Destutt de Tracy*, de 1830 à nos jours.

CORPUS, revue de philosophie

Corpus n° 28/29, Philosophies de l'Histoire à la Renaissance
mis en œuvre par Philippe Desan

Philippe DESAN – Les philosophies de l'histoire à la Renaissance

George HUPPERT – La rencontre de la philosophie avec l'histoire

Guido OLDRINI – Le noyau humaniste de l'historiographie au XVIe siècle

Jean-Marc MANDOSIO – L'histoire dans les classifications des sciences et des arts à la Renaissance

François ROUDAUT – La conception de l'histoire chez un kabbaliste chrétien,Guy Le Fèvre de La Boderie

Alan SAVAGE – L'histoire orale des Huguenots

Jaume CASALS – "Adviser et derriere et devant" : Transition de l'histoire à la philosophie dans le Discours de la servitude volontaire

Marie-Dominique COUZINET – Fonction de la géographie dans la connaissance historique : le modèle cosmographique de l'histoire universellechez F. Bauduin et J. Bodin

James J. SUPPLE – Etienne Pasquier et les "mystères de Dieu"

DOCUMENTS

Arnaud COULOMBEL et Philippe DESAN – *Pourparler du Prince* d'Estienne Pasquier

Etienne Pasquier – *Le Pourparler* du Prince.

Corpus n° 29, Dossier spécial Fréret
mis en œuvre par Catherine Volpilhac-Auger

Catherine VOLPILHAC-AUGER – Fréret, l'arpenteur universel

Carlo BORGHERO – Méthode historique et philosophie chez Fréret

Claudine POULOUIN – Fréret et les origines de l'histoire universelle

Nadine VANWELKENHUYZEN – Langue des hommes, signes des Dieux. Fréret et la mythologie

Jean-Jacques TATIN-GOURIER – Fréret et l'examen critique des sources dans les "Observations sur la religion des Gaulois et sur celle des Germains" (1746)

Françoise LETOUBLON – *Socrate au tribunal de Fréret*

Lorenzo BIANCHI – Montesquieu et Fréret : quelques notes

Monique MUND-DOPCHIE – Nicolas Fréret, historien de la géographie antique

Sommaires des numéros parus

Alain NIDERST – Grandeur et misère de l'Antiquité chez Fréret

DOCUMENTS

Lettre de Fréret à Ramsay avec une introduction de C. Volpilhac-Auger

"Sur la réminiscence" : Manuscrit inédit de Charles Bonnet (1786) par Serge Nicolas

Corpus n° 30, L'Universalité du Français en question

Traduction inédite de l'allemand en Français par Pierre Pénisson de manuscrits envoyés pour le concours de l'Académie de Berlin en 1784 sur l'Universalité européenne de la langue française. Reproduction de J. B. Michaëlis, de l'influence des opinions sur le langage, et du langage sur les opinions (trad. Le Guay de Prémontval, 1762)

Corpus n° 31, L'Anti-machiavélisme de la Renaissance aux Lumières

mis en œuvre par Chritiane Frémont et Henry Méchoulan

Christiane FREMONT et Henry MECHOULAN – Présentation

ARTICLES :

Péninsule ibérique

Henry MECHOULAN – Rivadeneira et Mariana : deux jésuites espagnols du XVIe siècle lecteurs de Machiavel

Javier PEÑA – La « vraie » raison d'état ou de l'antimachiavélisme : Alvia de Castro

Carsten Lorenz WILKE – Une idéologie à l'œuvre : l'Antimachiavel au Portugal (1580-1656)

Angleterre

Christiane FREMONT – *Politique et religion : l'anti-machiavélisme de Thomas Fitzherbert, jésuite anglais*

Italie

Jean-Louis FOURNEL – Guichardin, juge de Machiavel : modèles, dévoilement, rupture et réforme dans la pensée politique florentine

Lucie de los SANTOS – Les Considérations à propos des Discours de Machiavel sur la première décade de Tite-Live

Silvio SUPPA – L'antimachiavélisme de Thomas Bozio

CORPUS, revue de philosophie

Allemagne

Michel SENELLART – La critique allemande de la raison d'état machiavélienne dans la première moitié du XVIIe siècle : Jacob Bornitz

France

Luc FOISNEAU – Le machiavélisme acceptable d'Amelot de la Houssaye, ou la vertu politique au siècle du Louis XIV

Francine MARKOVITS – L'Antimachiavel médecin de la Mettrie

DOCUMENTS :

I La référence obligée : Innocent Gentillet

II Extrait des Satyres personnelles, Traité historique et critique de celles qui portent le titre d'ANTI (1689, anonyme, Baillet)

III Extraits de l'article Anti-Machiavel du Dictionnaire historique de Prosper Marchand (1758-1759)

A paraître :

- ✍ N° 32 sur la *Psychopathologie* (mis en œuvre par P.-H. Castel)
- ✍ N° 33 sur *Jouffroy* (mis en œuvre par P. Vermeren)
  (sous réserve de modifications).

La revue *Corpus* accompagne la publication des ouvrages de la Collection du Corpus des Œuvres de Philosophie en langue française éditée chez Fayard sous la direction de Michel Serres. Elle contient des articles critiques, historiques et des documents. Elle est ouverte à tous.

Elle est publiée par l'Association pour la revue *Corpus*, dont le Président est Francine Markovits. La revue est rattachée au Centre de Recherche d'Histoire de la Philosophie de Paris X- Nanterre.

Abonnements, commande de numéros séparés, courrier au siège et à l'ordre de l'Association pour la revue *Corpus*, 99 avenue Ledru-Rollin, 75011 Paris, ✆ et Fax : 01.43.55.40.71.

BULLETIN DE COMMANDE

Abonnement 96 : 220 FF
n° 30 sur *L'Académie de Berlin*
n° 31 sur *L'Antimachiavel*
Abonnement 97 : 220 FF
n° 32 sur *La Psychopathologie*
n° 33 sur *Jouffroy*
(sous réserve de modifications).

❒ Je souhaite recevoir les numéros

❒	n° 1 ou 2 : 25 F	❒	n° 18/19 : 100 F
❒	n° 3 & 5/6 : **épuisés**	❒	n° 20/21 : 100 F
❒	n° 4 ou 7 : 30 F	❒	n° 22/23 : 100 F
❒	n° 8/9 : 70 F	❒	n° 24/25 : 100 F
❒	n° 10 : 35 F	❒	n° 26/27 : 100 F
❒	n° 11/12 : 80 F	❒	n° 28 : 100 F
❒	n° 13 : 45 F	❒	n° 29 : 100 F
❒	n° 14/15 : 90 F	❒	n° 30 : 100 F
❒	n° 16/17 : 100 F	❒	n° 31 : 100 F

Frais de port : 20 F au numéro et selon poids pour une série.

❒ Chèque bancaire : Ordre : *Association pour CORPUS*
❒ C.C.P. ou Virement : 36 756 80 V

NOM .....
Prénom .....
Fonction.....
Adresse .....
.....
Téléphone.....

Directrice de la revue : Francine Markovits. Comité de rédaction : les membres de l'Association pour le Corpus des œuvres de philosophie en langue française. Les deux Associations ont respectivement pour objet les travaux de la Collection et de la revue. La revue *Corpus* est publiée avec le concours de l'Université Paris-X Nanterre et du C.N.L.,

PUBLIEE AVEC LE CONCOURS DU CNL, DES MINISTERES DE LA CULTURE ET DE LA RECHERCHE
ET DE L'UNIVERSITE DE PARIS X NANTERRE

ATELIER INTEGRE DE REPROGRAPHIE DE L'UNIVERSITE PARIS-X

Achevé d'imprimer en mars 1997
Dépôt légal : mars 1997

N° ISSN : 0296-8916

Corpus n° 31
L'Anti-machiavélisme de la Renaissance aux Lumières

Sommaire

Présentation 5

Péninsule ibérique

Henry Méchoulan :
Rivadeneira et Mariana : deux jésuites espagnols du XVIe siècle lecteurs de Machiavel 9

Javier Peña :
De l'antimachiavélisme, ou la « vraie » raison d'Etat d'Alvio de Castro 31

Carsten Lorenz Wilke :
Une idéologie à l'œuvre : l'Antimachiavel au Portugal (1580-1656) 49

Angleterre

Christiane Frémont
Politique et religion : l'anti-machiavélisme de Thomas Fitzherbert, jésuite anglais 87

Italie

Jean-Louis Fournel :
Guichardin, juge de Machiavel : modèles, dévoilement, rupture et réforme dans la pensée politique florentine 113

Lucie de los Santos :
Les Considérations à propos des Discours de Machiavel sur la première décade de Tite-Live 131

Silvio Suppa :
L'antimachiavélisme de Thomas Bozio 145

Allemagne

Michel Senellart :
La critique allemande de la raison d'état machiavélienne dans la première moitié du XVIIe siècle : Jacob Bornitz 175

France

Luc Foisneau :
Le machiavélisme acceptable d'Amelot de la Houssaye, ou la vertu politique au siècle de Louis XIV 189

Francine Markovits :
L'Antimachiavel-médecin de la Mettrie 207

DOCUMENTS :

I La référence obligée : Innocent Gentillet 239

II Extrait des *Satyres personnelles, Traité historique et critique de celles qui portent le titre d'ANTI* (1689, anonyme, Baillet) 246

III Extraits de l'article *Anti-Machiavel* du *Dictionnaire historique* de Prosper Marchand (1758-1759) 250

CORPUS, revue de philosophie, N° 31, 1er semestre 1997. **100 frs**

Liste de tous les sommaires à l'intérieur