

**Vatter, Miguel E., *Between Form and Event : Machiavelli's Theory of Political Freedom*, Kluwer Academic Publishers, Dordrecht/Boston/ London, 2000, 352 pages.**

**Christian Nadeau**

Volume 29, numéro 1, printemps 2002

Spinoza sous le prisme de son anthropologie

URI : <https://id.erudit.org/iderudit/009574ar>

DOI : <https://doi.org/10.7202/009574ar>

[Aller au sommaire du numéro](#)

Éditeur(s)

Société de philosophie du Québec

ISSN

0316-2923 (imprimé)

1492-1391 (numérique)

[Découvrir la revue](#)

Citer ce compte rendu

Nadeau, C. (2002). Compte rendu de [Vatter, Miguel E., *Between Form and Event : Machiavelli's Theory of Political Freedom*, Kluwer Academic Publishers, Dordrecht/Boston/ London, 2000, 352 pages.] *Philosophiques*, 29(1), 157–161.  
<https://doi.org/10.7202/009574ar>

Heidegger nous a habitués à considérer les philosophies de Schelling et de Hegel comme les expressions d'une telle rechute. Si toutefois l'on se décide, comme nous le demande du reste expressément Schelling, à lire l'*Exposition* de 1801 « dans le calme et la réflexion, non comme l'exposition de quelque chose qui [...] serait déjà connu [...], mais comme l'exposition de quelque chose qui [...] serait [...] entièrement inconnu » (p. 38), et que l'on cherche à comprendre une bonne fois ce dont parle Schelling, on est forcé d'admettre que la position de ce dernier ne peut absolument pas être liquidée de la sorte.

La question est ici celle de la science : y a-t-il, oui ou non, des jugements scientifiques ? À cette question, Fichte répond : il y en a tout aussi certainement qu'il est certain que je suis. Et Schelling d'en conclure : fort bien, c'est donc là quelque chose d'absolument certain. Sur quoi Fichte : non pas, car il n'est pas absolument certain que je sois, du moment que cela ne peut pas être prouvé théoriquement.

On ne peut en effet selon Fichte démontrer que ceci (et c'est là le projet de la *Doctrine de la science*) : qu'on ne peut penser l'ensemble de la réalité de manière cohérente qu'en partant du principe que le sujet est. Mais ce n'est pas là démontrer l'existence effective du sujet. En d'autres termes, Fichte réaffirme ici très précisément le point de vue de Descartes selon lequel il est impossible de savoir avec certitude si 2 et 2 font bien 4 à moins d'arriver à prouver que Dieu existe (avec cette variante que Fichte nie qu'une telle preuve soit possible). Contre cette position de Fichte, Schelling fait valoir à son tour précisément l'argument que Leibniz avait, à ce propos, fait valoir contre Descartes, à savoir que c'est justement parce qu'aucune preuve n'est requise pour démontrer que 2 et 2 font 4 qu'il est également certain que Dieu existe. Se figurer comme le fait Fichte que l'existence du sujet exige une preuve pour pouvoir être affirmée absolument revient à poser qu'on ne peut être certain de quoi que ce soit que si l'on arrive à le prouver (à prouver qu'on est certain). Or il ne suffit pas, si l'on veut achever en philosophie la révolution copernicienne, de dire avec Kant et Fichte qu'il s'agit là d'une chose impossible, mais il faut dire de surcroît, avec Schelling et Hegel, que c'est une chose absolument inutile. *Rien n'est si absurde*, écrivait Leibniz, *que d'assurer que l'on ne peut avoir la science certaine des vérités mathématiques sans une connaissance de Dieu*. L'auteur de ce compte-rendu souhaiterait que la lecture ou la relecture de l'*Exposition* de 1801 de Schelling soit l'occasion pour tous les amoureux de la sagesse de méditer le sens de cette phrase.

MANUEL ROY  
Freie Universität Berlin

Vatter, Miguel E., *Between Form and Event : Machiavelli's Theory of Political Freedom*, Kluwer Academic Publishers, Dordrecht/Boston/London, 2000, 352 pages.

Cette étude de M. Vatter est particulièrement intéressante et importante pour deux raisons. En premier lieu, elle m'apparaît comme l'une des meilleures analyses à ce jour de la contribution de Machiavel à la formation du concept de liberté politique. En second lieu, elle montre on ne peut plus clairement à quel point la pensée politique de Machiavel, sans être elle-même à proprement parler philosophique, représente une étape importante dans l'élaboration des concepts fondamentaux de la philosophie de

l'histoire. Il y a plusieurs manières de présenter l'interdépendance du discours sur l'histoire et le discours sur la politique chez Machiavel. Une première manière serait de penser le rapport du Secrétaire florentin à l'historiographie<sup>1</sup>. Une deuxième manière serait de voir le rapport de la politique au problème de l'histoire, ou pour le dire autrement, de voir comment s'opère un passage de la philosophie politique à la philosophie de l'histoire et inversement. C'est la lecture que propose M. Vatter.

Le rapport d'interdépendance entre politique et histoire est étudié en fonction de la question suivante : la liberté politique peut-elle être fondée dans une forme politique donnée, quelle que soit cette forme ? La thèse de Vatter est de montrer le caractère « événementiel » de la liberté politique. La liberté politique ne se penserait pas alors au-delà des contingences. Certes, il n'est pas possible de penser la liberté politique sans référence à l'institution politique de la liberté, mais il faut également être prévenu de ce qui, dans cette institution, risque de nier ou menace la liberté.

Si la thèse est, en soi, facile à exprimer, elle n'est pas aisée à comprendre. Comment penser — et à quoi bon ? — la liberté politique si cette dernière est irréductible à son institutionnalisation ? L'apport de Machiavel à la philosophie politique n'est pas une nouvelle manière de concevoir l'État, mais une nouvelle manière de considérer l'importance du conflit entre les grands et le peuple. C'est la possibilité du conflit, de l'opposition entre les parties, qui est centrale pour Machiavel. S'il est nécessaire d'assurer l'État d'une certaine stabilité — en fonction de ses fondements et de son gouvernement — la véritable fin de la *res publica* est à trouver dans la possibilité de sa transformation. Si légitime soit la domination exercée par les grands sur le peuple, elle ne peut être cohérente avec l'idée de la liberté que si ses mécanismes de protection ne sont pas tyranniques, c'est-à-dire s'ils ne rendent pas impossible une transformation radicale du régime.

Grand lecteur des auteurs de l'Antiquité, Machiavel n'en pense pas moins l'inscription de l'homme dans l'histoire comme un moderne : la liberté humaine est conçue comme un pouvoir de transformer l'ordre des choses, plutôt que de s'y conformer. La thèse de Vatter présente ceci d'intéressant qu'elle suppose que le rapport de la praxis humaine au temps n'est pas seulement le fait de la liberté, au sens général du terme, mais bien de la liberté politique. C'est bien de liberté politique qu'il est question lorsqu'il s'agit de renverser l'ordre de la nécessité par celui de la contingence ou inversement. Il s'agit bien évidemment ici de la rencontre (*riscontro*) entre *virtù* et *fortuna*.

Pour ce qui a trait au problème de la liberté politique, Vatter explique comment Machiavel rejette l'idée selon laquelle gouverne de manière légitime celui qui présente les meilleures lois ou les règles les plus justes. Si la question est de savoir « qui » doit commander, la réponse n'est pas nécessairement : celui qui présente la meilleure règle. Proche en cela des thèses d'A. Arendt<sup>2</sup>, Vatter lit le concept de liberté politique chez Machiavel comme une « suspension de la domination ». La liberté politique n'est pas l'idée selon laquelle chacun devrait avoir le droit de participer au pouvoir. Participer à la domination — partager un pouvoir — n'est pas le seul et n'est pas nécessairement le meilleur moyen de favoriser la liberté. Pour le dire autrement, si la liberté importe vraiment, alors on ne saurait croire que le problème qu'elle représente est résolu dès lors que ceux qui jouent habituellement le rôle des dominés dominant à leur tour,

1. C'est ce que fait T. Ménissier dans un livre récent, *Machiavel. La politique et l'histoire. Enjeux philosophiques*, Paris, PUF, 2001.

2. Cf. notamment, *On Revolution*, New York, 1977.

parce que le problème de la liberté est justement d'éviter toute forme de domination, même celle qui est instituée en vue de la liberté.

Vatter propose une autre lecture du concept de liberté négative, ce qui lui permet, via Machiavel, de discuter les thèses analogues de néo-républicains tels P. Pettit, Q. Skinner, J. F. Spitz. Ces auteurs ont amendé le concept de liberté négative en montrant que l'absence d'obstacles politiques à la volonté de l'agent ne suffisait pas à garantir la liberté de celui-ci<sup>3</sup>. La volonté d'un agent pourrait ne pas être entravée mais néanmoins dirigée ou influencée, a fortiori lorsqu'elle dépend d'un autre agent qui, lui, possède quelque chose que le premier ne possède pas<sup>4</sup>. Pour réaliser pleinement le programme politique du concept de liberté négative, il faut admettre que toute forme de domination — et la dépendance d'un agent à l'égard d'un autre agent est une domination du second sur le premier — doit être évitée. Parce que le concept de liberté négative apparaissait inadéquat, les néo-républicains lui ont préféré le concept de liberté comme *non-domination*. Vivre dans un État où chacun est à même de satisfaire ses intérêts particuliers ne peut être possible là où le droit et le fait expriment ou rendent possible un état de dépendance à l'égard de la volonté arbitraire d'autrui. Or, selon Vatter, cette conception de la liberté politique est elle aussi insatisfaisante. Prendre la non-domination au sérieux, pense Vatter, exige que l'on comprenne le sens de ce « non », ce que Pettit et les néo-républicains auraient selon lui négligé. La légitimation de la domination, en fonction d'un principe de justice ou d'égalité par exemple, ne suffit pas à écarter ce qui, dans la domination, est incompatible avec la liberté. Il faut donc aller plus loin.

L'analyse que propose Vatter de Machiavel a pour but de montrer que la liberté politique est allergique à toutes formes de règles, sauf les siennes propres<sup>5</sup>. Or, ces dernières ne sont pas des conditions qui assujettissent la liberté ; c'est la liberté qui impose ses règles en fonction de sa nature intrinsèque. C'est en ce sens que la liberté est dans son principe même « révolutionnaire », au sens que donne Arendt à ce terme. La liberté suppose à la fois que personne n'est dominé, gouverné, ni ne domine qui que ce soit<sup>6</sup>.

Quant à ce qui concerne la rencontre (*riscontro*) entre *virtù* et *fortuna*, Vatter demande au lecteur de revenir, à l'instar des travaux de Gennaro Sasso<sup>7</sup>, aux *Ghiribizzi al Sodernino*. Les *Ghiribizzi* présentent la matrice théorique de toute la thèse machiavélienne au sujet du conflit entre *virtù* et *fortuna*. Au moment où il écrit au neveu du Gonfalonier Soderini, Machiavel amorce une réflexion qui tranche radicalement en comparaison avec celle de l'humanisme classique. Selon Vatter, l'œuvre de Machiavel représente à ce point un moment de rupture dans la tradition de l'humanisme civique qu'il est extrêmement difficile de l'associer à celui-ci. C'est d'ailleurs là une des raisons pour lesquelles Vatter refuse d'embrigader malgré lui Machiavel dans le combat républicain, comme le font Pocock ou Skinner. Machiavel est bien un pen-

3. Sur la liberté négative v/s la liberté positive, cf. l'ouvrage classique d'I. Berlin, *Two Concepts of Liberty*, Oxford, 1958, tr.fr. *Éloge de la liberté*, Paris, 1990.

4. Cf. Pettit, Philip, *Republicanism. A Theory of Freedom and Government*, Oxford, 1997.

5. D'où l'expression de Vatter, impossible à traduire en français : « political freedom as no-rule ».

6. Dans *On Revolution*, Arendt réfère au monde politique de l'Antiquité grecque (Hérodote, III, 80-2) et à l'idée d'« isonomie ».

7. Sasso, G., *Machiavelli e gli antichi et altri saggi*, 4 vols. Milan-Naples, 1987-1997.

seur de la liberté, mais le programme politique de la liberté n'est pas satisfait une fois établi le régime républicain. La preuve en est que l'engagement civique n'est pas nécessairement le seul moyen d'assurer la liberté. Or, si différents moyens peuvent conduire à une même fin, comment déterminer la moralité des moyens en fonction des fins visées ? Deux moyens, l'un bon l'autre mauvais, peuvent conduire à un même bien, mais ils n'en demeurent pas moins deux moyens distincts. En outre, et plus encore, la simple possibilité d'atteindre un bien par un moyen négatif sur le plan moral devrait nous conduire à un certain scepticisme au sujet de la moralité de cette fin. Il semble alors que la véritable question, au sujet des moyens, ne soit pas d'ordre moral, mais soit plutôt relative à l'adéquation des moyens employés en vue des fins, d'où le retour de la notion aristotélicienne de prudence (*phronesis*) dans la littérature de la Renaissance. Cette prudence se distingue néanmoins de celle des Anciens en ce qu'elle ne vise pas la vie bonne, ou la vie juste, mais la liberté. La question n'est plus : « Comment agir en vue du bien ? » mais « Comment agir librement, c'est-à-dire sans entraves de la part de la *fortuna* ? ». Ce qui importe, pour comprendre l'action, n'est ni la libre volonté de l'agent ni, inversement, le destin (*fatum*) mais l'événement, c'est-à-dire la rupture que suppose l'action avec l'ordre établi des choses ou avec le désordre de la *fortuna*. C'est en ce sens que Vatter insiste sur le caractère « révolutionnaire » du concept de liberté chez Machiavel, car la liberté est visible essentiellement dans son rapport à l'histoire ; elle traduit et explique une fracture dans le temps que l'on pourrait nommer l'« événement ». La prudence caractérise l'un des aspects de la *virtù*. Elle rend possible cette fracture du temps qu'est l'« événement », sans toutefois empêcher complètement d'autres types d'« événement », lesquels ne seraient plus tributaires du libre arbitre de l'homme mais des caprices de la *fortuna*. C'est ici que se rencontrent les deux problèmes étudiés par Vatter, à savoir celui de l'histoire et celui de la liberté.

Il reste encore à dire quelques mots sur le plan du livre. La première partie de l'ouvrage — consacrée pour l'essentiel, on l'a dit, aux conflits entre les grands et le peuple — a pour cadre théorique les questions relatives au fondement de l'État. On trouvera au chapitre 2 notamment des analyses très fines de l'importance de la thèse classique des cycles constitutionnels, telle qu'on la retrouve chez l'historien Polybe, pour la pensée machiavélique. Vatter diffère ici sur plus d'un point de l'interprétation qu'avait fait naguère Pocock sur le même sujet. La seconde partie — consacrée à la philosophie de l'histoire — a pour cadre théorique la dualité entre *virtù* et *fortuna* telle qu'on la retrouve dans le *Prince* et dans les *Discours sur la première décade de Tite-Live*. Un chapitre particulièrement important est consacré à la démonstration de la thèse selon laquelle l'histoire naît de l'action libre, thèse que l'on retrouve au fameux chapitre XXV du *Prince*. Le chapitre suivant propose une analyse analogue, mais en fonction des *Discours...*, et plus précisément des chapitres 29 et 30 du livre II. Ici, Vatter s'oppose aux interprètes qui ont voulu lire ces chapitres comme des preuves des liens étroits entre la pensée de Machiavel et les doctrines astrologiques de son temps. Enfin, la dernière partie a pour objet principal la théorie du retour aux origines (*riduzione verso il principio*), laquelle, selon Vatter, est indispensable à la compréhension des thèses de Machiavel sur la liberté politique. Le premier chapitre est tout particulièrement intéressant en ce qu'il commente les chapitres 16 à 18 du premier livre des *Discours...* où Machiavel explique le rôle de Brutus dans l'histoire républicaine de Rome. Deux gestes importants sont associés à Brutus ; l'expulsion des rois et la condamnation à mort de ses fils pour trahison. Par le départ des rois, Rome est

enfin libre. Mais elle doit le demeurer. Aussi est-il nécessaire de condamner ceux qui savent tirer profit d'un régime politique, quel qu'il soit, et parviennent à le dénaturer. Les fils de Brutus représentent précisément ceux qui, par l'instigation d'un régime et de ses lois, savent immédiatement où trouver les avantages des inégalités inévitables engendrées par les lois nouvelles. Pour préserver l'isonomie, l'égalité de tous devant la loi, Brutus doit aussi punir ses fils. Au cours des chapitres suivants, Vatter explique à nouveaux frais le concept d'isonomie en montrant que cette égalité devant la loi est tributaire du mouvement historique du « retour aux origines ». Suivant Vatter, un aspect important du lien étroit entre philosophie de l'histoire et philosophie politique chez Machiavel est l'idée suivant laquelle le chemin historique des États les ramène à leurs origines, non pas à leurs formes premières, mais avant même qu'ils ne prennent une forme constitutionnelle. Ce processus suppose d'abord que l'on puisse s'interroger sur ce qui, dans la forme de l'État, a permis à certains de vivre mieux que les autres citoyens. Ce même processus suppose en second lieu que l'État soit modifié afin de prévenir les inégalités perçues comme des résultats du précédent régime constitutionnel. Mais ces deux moments ne sont eux-mêmes possibles que si on accepte la nécessité d'une suspension du rapport entre gouvernants, chefs de l'État, et gouvernés, ce que Vatter nomme la « transgression de la loi ».

Il reste beaucoup à dire sur cette étude. Mais l'essentiel est de voir à quel point la lecture radicale que propose Vatter du concept de liberté chez Machiavel pose problème pour quiconque voudrait inscrire cet auteur dans la lignée républicaine. Plusieurs commentateurs ont déjà, par le passé, exposé leurs objections à la lecture républicaine de Machiavel. Songeons à Léo Strauss et ses disciples, H. Mansfield par exemple. Mais à ma connaissance, Vatter est le seul à avoir tenté de faire une critique « interne » de la lecture républicaine de Machiavel, c'est-à-dire en fonction des propres arguments de cette tradition. Vatter ne nie pas dans son principe l'interprétation républicaine de Machiavel, mais il tente, avec beaucoup de finesse, de faire comprendre quelles seraient les conclusions véritables d'un tel modèle d'interprétation. Par sa facture complexe, le livre de Vatter en découragera plus d'un. Il s'agit toutefois, à mon avis, d'une des interprétations les plus stimulantes qu'il soit possible de lire à l'heure actuelle sur Machiavel. En outre, Vatter a le grand mérite de connaître parfaitement l'érudition française et italienne sur Machiavel, en plus, évidemment, des travaux du monde anglo-saxon. Ce travail minutieux occupera, à mon avis, une place importante pour les études machiavéliennes et l'histoire des idées, mais également pour sa contribution originale et féconde à l'élucidation des énigmes que nous adresse encore le concept de liberté politique.

CHRISTIAN NADEAU  
Université de Montréal

Narbonne, Jean-Marc, *Hénologie, ontologie et Ereignis (Plotin - Proclus - Heidegger)*, Paris, Les Belles Lettres (« L'âne d'or »), 2001, 377 p.

Fruit d'une recherche assidue menée pendant quatre années (1997-2000) et subventionnée par la Fondation allemande Humboldt et le CRSH, le dernier livre de Jean-Marc Narbonne relève le défi redoutable d'un dialogue concerté de trois figures majeures de la métaphysique occidentale : Plotin, Proclus et Heidegger. Le concert