

Machiavel : Domination et liberté politique¹

Christian Nadeau

Volume 30, numéro 2, automne 2003

URI : id.erudit.org/iderudit/008644ar

DOI : [10.7202/008644ar](https://doi.org/10.7202/008644ar)

[Aller au sommaire du numéro](#)

Éditeur(s)

Société de philosophie du Québec

ISSN 0316-2923 (imprimé)
1492-1391 (numérique)

[Découvrir la revue](#)

Citer cet article

Nadeau, C. (2003). Machiavel : Domination et liberté politique¹. *Philosophiques*, 30(2), 321–351.
doi:10.7202/008644ar

Tous droits réservés © Société de philosophie du Québec, 2003

Ce document est protégé par la loi sur le droit d'auteur. L'utilisation des services d'Érudit (y compris la reproduction) est assujettie à sa politique d'utilisation que vous pouvez consulter en ligne. [<https://apropos.erudit.org/fr/usagers/politique-dutilisation/>]



Cet article est diffusé et préservé par Érudit.

Érudit est un consortium interuniversitaire sans but lucratif composé de l'Université de Montréal, l'Université Laval et l'Université du Québec à Montréal. Il a pour mission la promotion et la valorisation de la recherche. www.erudit.org

Machiavel

Domination et liberté politique¹

CHRISTIAN NADEAU

Université de Montréal

christian.nadeau@umontreal.ca

RÉSUMÉ. — Cet article défend la thèse suivant laquelle le républicanisme de Machiavel doit être pensé dans le cadre théorique des *tumulti*, c'est-à-dire des conflits entre les grands — qui veulent dominer— et le peuple — qui veut être libre. Cela signifie d'abord que le républicanisme de Machiavel ne présuppose aucune conception compréhensive de la liberté politique ni de quelque vision du bien que ce soit. La valeur normative de la thèse du conflit tient en ce que les dissensions entre les groupes sociaux sont garants de la liberté politique et de la neutralité axiologique des institutions qui favoriseront cette liberté. Cela signifie ensuite, mais il s'agit en réalité de la même affirmation, que la pensée politique de Machiavel ne doit pas être interprétée en fonction des paramètres de l'*humanisme civique*, qui est une forme de néo-aristotélisme sur le plan politique et éthique et dont on associe trop souvent et trop facilement les thèses au républicanisme sous prétexte qu'il en est une des origines.

ABSTRACT. —This article defends the claim that Machiavelli's republicanism should be approached via the theoretical framework of *tumulti*, that is, the conflicts among the powerful "who want to dominate" and the people "who wants to be free". It means that Machiavelli's republicanism presupposes neither a comprehensive conception of political freedom, nor any vision of what the good is. The normative value of the conflict thesis lies in the fact that social dissent between the social groups secures the political freedom and the axiological neutrality of the institutions that promote this freedom. It means therefore — and it is in reality the same assertion — that Machiavelli's political thought should not be interpreted as related to some form of *civic humanism*, that is, a neo-Aristotelian conception of ethics and politics, and which we too easily associate with republicanism.

La conception traditionnelle de l'œuvre de Machiavel est proche de l'analyse proposée par Leo Strauss dans son ouvrage consacré au Florentin. L'auteur du *Prince*, selon Strauss, serait le penseur typique de la modernité, car il aurait rendu possible une véritable séparation entre le domaine de la loi naturelle ou de la morale et celui de la politique. Machiavel, dit Strauss, pense qu'aucune loi morale ne possède de validité inconditionnelle². En

1. Je tiens à remercier ici Caroline Allard, Marie Gaille Nikodimov, Christian Lazzeri, Pierre-François Moreau, Martin Provencher, Jean-Fabien Spitz et Miguel Vatter pour leurs commentaires, M sur ce texte. Je remercie également les deux évaluateurs anonymes de la revue *Philosophiques* pour leurs commentaires. Une première version de ce texte a fait l'objet d'une conférence, en mai 2001, au département de philosophie de l'Université de Montréal,

outre, toujours selon Strauss, la situation politique de référence par excellence est chez Machiavel celle des cas extrêmes et des manières de réagir à de telles situations³. Cette lecture a favorisé une interprétation limitée aux arts de gouverner. Une autre interprétation incontournable est celle de John W. G. Pocock, qui, dans *Le Moment machiavélien*⁴, a montré pourquoi les *Discours sur la première décade de Tite-Live* est une œuvre fondamentale pour retracer les jalons historiques du républicanisme moderne. En ce sens, Machiavel serait d'abord et avant tout le penseur de l'autonomie politique; les arts de gouverner n'auraient de valeur qu'en tant qu'ils empêchent la corruption des institutions, d'où l'importance d'une réflexion sur l'opposition entre *fortuna* et *virtù*, c'est-à-dire sur les contingences historiques favorisant la dégénérescence des États et sur les efforts pour contrecarrer celle-ci. Ces deux pôles interprétatifs correspondent en fait à deux entités théoriques fondamentales au sein du corpus machiavélien: les arts de gouverner ou la prudence des princes d'une part, la théorie de la liberté politique d'autre part⁵.

L'erreur commune aux interprètes de Machiavel qui voient en lui soit un penseur des arts de gouverner, soit un théoricien de la liberté politique précurseur du républicanisme moderne est de refuser de comprendre comment le *choc* entre ces deux entités théoriques est au centre même de sa doctrine politique de la liberté. L'erreur, en fait, est d'insister sur les arts de gouverner au détriment des thèses sur la liberté républicaine, ou encore d'insister sur cette dernière sans tenir compte de la première. Or, il n'est pas possible de penser la liberté politique chez Machiavel sans penser la confrontation entre la liberté du peuple, dont les conditions seraient exposées essentiellement dans les *Discours sur la première décade de Tite-Live*, et les exercices de pouvoir ou la domination des grands, dont les principes seraient exposés surtout dans le *Prince*. En d'autres termes, une analyse complète de la liberté ne peut être faite dans la seule optique de la liberté républicaine, car l'exercice du pouvoir est aussi l'expression d'une liberté pour Machiavel, celle des grands.

L'objectif de Machiavel, selon moi, est double: produire une analyse adéquate de la rencontre conflictuelle entre les arts de gouverner *et* le désir de liberté du peuple pour ensuite en formaliser les règles en vue d'une

dans le cadre d'un stage d'études postdoctorales. Je remercie le FQRSC pour l'aide apportée à ma recherche.

2. Leo Strauss, 1958, p. 255.

3. Leo Strauss, 1954, p. 148-149.

4. John G. A. Pocock, 1997.

5. Voir Harvey C. Mansfield, 2001. Dans cet article, Mansfield s'attaque essentiellement aux thèses de Hans Baron, sur lesquelles s'appuie en partie Pocock. Voir Hans Baron, 1966. Pour une critique des thèses de Pocock et une lecture de Machiavel qui me semble sur plus d'un point correspondre à la mienne, voir aussi Marie Gaille-Nikodimov, 2001 et Thierry Méniessier, 2001. Je dois aussi beaucoup à l'article de Vickie B. Sullivan, 1992.

véritable communauté politique. On ne saurait donc réduire la valeur des éléments normatifs dans la pensée de Machiavel, et ceux-ci doivent être pris au sérieux. La question sera alors la suivante : à quel genre constitutionnel faut-il rattacher le type d'institutions proposées par Machiavel pour assurer la liberté politique ? Ma réponse sera qu'il n'existe à proprement parler aucun genre constitutionnel qui ne serait pas susceptible de tomber sous les critiques du Florentin. Si une constitution a pour premier rôle de stabiliser les rapports entre les membres de la communauté politique, alors les thèses normatives de Machiavel ne devraient pas être pensées dans un tel cadre. La stabilité de l'État est importante pour Machiavel, mais elle n'a pas de valeur en elle-même puisque, comme je l'expliquerai dans la dernière partie de ce texte, elle résulte des dissensions : la stabilité est donc tributaire de cela même qui la menace. Il s'agit bien sûr d'une proposition paradoxale. La valeur normative de la pensée de Machiavel en est-elle amoindrie ? Au contraire : d'une part, une telle pensée démontre la valeur politique des dissensions entre les groupes sociaux. D'autre part, elle s'attache à montrer que la volonté d'être libre n'est pas nécessairement une volonté de pouvoir. Elle peut être une volonté de ne pas subir un pouvoir. Or, il est malgré tout vrai que pour au moins une partie des individus qui composent une société donnée, l'affirmation de leur liberté s'exprime par une volonté de puissance. Il s'ensuit des rivalités qui, selon Machiavel, dynamisent les rapports sociaux. Il faut dès lors permettre, dans la mesure du possible, ces discordes et ces rivalités pour assurer aux communautés politiques leur liberté et pour garantir aux institutions une certaine pérennité.

À l'encontre de ce que l'on retrouve souvent en théorie politique contemporaine, Machiavel préfère discuter de l'ordre des possibles en politique en partant d'une étude des dissensions plutôt que de présupposer une hypothétique entente civile entre les individus. La valeur normative de la pensée politique de Machiavel est bien à trouver dans sa conception du *vivere civile* où prennent place ces dissensions. Ce *vivere civile* doit-il être interprété selon les paramètres de l'humanisme civique républicain, que celui-ci se présente sous la forme d'un néo-aristotélisme ou d'un néostoïcisme ? Voilà qui est loin d'être certain. Il n'est pas sûr non plus que les thèses machiavéliennes correspondent au modèle des théories « néo-romaines » telles que conceptualisées par Quentin Skinner⁶. Mais si on rend justice au rôle des discordes politiques dans la pensée politique de Machiavel, l'étude de son œuvre permettra peut-être de dévoiler un aspect moins connu de la tradition républicaine qu'on aurait tort de négliger pour penser la réactualisation de cette dernière. Mon étude demeure donc dans le paradigme du républicanisme, à condition de l'amender par l'idée machiavélienne qu'une des sources les plus importantes de la vitalité des

6. Quentin Skinner, 1997.

communautés politiques est à trouver dans les discordes au sein des sociétés. En situant les discordes et les tumultes au cœur de la pensée de Machiavel, c'est toute la lecture républicaine de celui-ci comme prolongement de la tradition de l'humanisme civique qui se trouve remise en cause. En effet, je crois important de distinguer, comme le fait Rawls dans *Libéralisme politique*, l'humanisme civique, d'inspiration aristotélicienne, du républicanisme⁷. C'est précisément parce qu'il ne présuppose aucune doctrine compréhensive, au sens de Rawls, que le républicanisme permet et encourage les dissensions qui s'expriment par une forme ou une autre de participation politique. La participation est alors encouragée pour la protection des libertés fondamentales, et non parce qu'elle est vue comme l'idéal d'une vie bonne. S'il n'existe pas de vision compréhensive du bien chez Machiavel, le bien commun ne saurait donc être réduit au seul bien de l'État, même si celui-ci est nécessaire. Le bien commun se comprendra davantage dans sa dimension privée, laquelle est visible dans les dissensions au sein des sociétés.

De manière générale, mon propos est donc ici de mettre en lumière le concept de liberté politique chez Machiavel. Par contre, une telle tâche suppose que soit analysée la valeur des *oppositions* entre l'expression de la liberté du peuple et le désir de domination des grands. Cette opposition permet de démarquer le républicanisme de Machiavel de l'humanisme civique. Toutefois, si ma lecture suggère nécessairement une neutralité morale de Machiavel par rapport à ce que chacun fait de sa liberté, je ne nie absolument pas que la liberté soit vue par l'auteur comme un bien fondamental, encore moins qu'elle soit conceptualisée en dehors de référents moraux. Ce sont précisément ces référents qui permettent de lire Machiavel sinon dans le cadre de l'humanisme civique, du moins dans le cadre de ce qu'il est convenu de nommer l'humanisme de la Renaissance. Je reviendrai sur ce point en conclusion lorsque je discuterai la notion de *dignitas hominis*.

Dans un premier temps, je résumerai les thèses de Machiavel au sujet des rapports conflictuels entre les détenteurs du pouvoir et le peuple, et ce, en fonction de la doctrine des humeurs (*umori*) chez Machiavel. Dans la deuxième partie, j'expliquerai pourquoi, pour les dominants, leur seule soif de domination n'est pas garante de la réalisation de leurs désirs. Pour dominer, il ne suffit pas de vouloir dominer, il faut aussi posséder les aptitudes nécessaires pour assouvir un tel désir. Dans la littérature politique de la Renaissance, on suppose que les passions de chacun peuvent être jugulées au profit de tous. Pour ce faire, les dirigeants reçoivent une éducation qui leur permettra de gouverner avec sagesse en vue du bien commun, ce qui leur assurera leur propre pouvoir. Le système des vertus chrétiennes,

7. John Rawls, 1995, p. 250-251. Rawls dit reprendre une distinction faite par Charles Taylor, 1995, p. 334-335.

tant cardinales (courage, justice, prudence et tempérance) que théologiques (foi, charité, espérance), est alors employé afin de construire le modèle du gouvernant parfait ou du prince idéal⁸. Selon cette tradition de pensée, les factions et les rébellions apparaissent rarement sous des règnes heureux, mais sont au contraire fréquentes sous des régimes tyranniques. Une telle thèse, classique dans la littérature des « miroirs des princes⁹ » est également très présente chez Machiavel mais sous une forme très différente (*P.*, XVII et XIX et *D.*, I, XVI)¹⁰. Je ne m'intéresserai ici qu'à la prudence et à son rôle dans l'argumentaire machiavélien. Il importe toutefois de ne pas confondre domination et gouvernement. Je ne m'intéresserai aux techniques du gouvernement qu'en tant qu'elles nous disent quelque chose au sujet de la domination des grands.

Un troisième moment de mon étude sera d'analyser les arguments de Machiavel au sujet des manifestations de mécontentement du peuple contre les aspirations des grands. Machiavel analyse alors le concept de liberté politique en tant qu'il réfère aux désirs de liberté, et non aux désirs de domination. À l'encontre de la prudence, l'argument de la valeur du tumulte pour la défense de la liberté ne présuppose pas une rationalité des protagonistes de ce tumulte. Cet argument présuppose l'amour qu'a le peuple pour sa liberté et présume qu'il fera donc tout ce qu'il faut pour la conserver. C'est là que, pense Machiavel, réside la *virtù* du peuple. Il faut donc admettre que la liberté ne se défend pas seulement par la raison, mais aussi par les passions, car, dit Machiavel, « la nécessité vous contraint à de nombreuses choses auxquelles la raison ne vous pousse pas » (*D.*, I, VII, p. 203). Par contre, ce qui explique l'ardeur à poursuivre la fin qui est la sienne explique aussi, inversement, que le peuple agisse « passionnément » contre son propre intérêt. La crainte est une passion, mais elle peut empêcher les hommes de rechercher leur bien propre s'ils se sentent menacés en effectuant cette quête.

Enfin, et ce sera la dernière partie de cet article, si Machiavel présente les avantages du pouvoir populaire et du pouvoir des grands, il ne tranche en faveur de l'un ni de l'autre. Puisque, dans les deux cas, ce qui motive l'action politique est l'intérêt, il faut donc penser les institutions politiques en fonction de l'opposition entre le peuple et les grands. Cette opposition ne doit jamais se conclure par la victoire de l'une ou l'autre partie. Le rôle

8. Voir Jacques Krynen, 1981. Voir aussi Horst Dreitzel, 1991.

9. Voir Michel Senellart, 1995, p. 47-59.

10. Sauf exception, je cite tous les textes de Machiavel d'après la traduction française des *Œuvres* de Machiavel par Christian Bec, 1996. Pour *Le Prince*, j'ai également utilisé l'édition bilingue établie par C. Bec, 1987 et la nouvelle édition bilingue établie par Jean-Louis Fournel et Jean-Claude Zancarini, 2000. Pour la suite du texte, à moins de références trop nombreuses, j'indiquerai directement dans le corps du texte les renvois à l'œuvre de Machiavel. *D*: *Discours sur la première décade de Tite-Liv*; *P*: *Le Prince*; *HF*: *Histoires florentines*.

de bonnes institutions seraient d'empêcher une telle chose. En effet, la prudence des grands est nécessaire à l'intérêt, tout comme le sont les désirs du peuple, car « un prince qui peut faire ce qu'il veut est un fou; un peuple qui peut faire ce qu'il désire est mal avisé (imprudent) » (*D.* I, LVIII)¹¹. Prudence du prince et désirs du peuple se confrontent ainsi, mais ce qui pourrait être vu comme signe de désunion puis de dégénérescence civile est au contraire, dit Machiavel, une force motrice de la communauté politique. Toutefois, d'après nous, Machiavel ne propose pas ce qu'on pourrait nommer une « constitution mixte¹² », où les rapports antagoniques entre les parties doivent être apaisés dans l'intérêt général et afin de préserver la paix civile. J'essaierai ensuite de construire un pont entre histoire et théorie politique contemporaine, c'est-à-dire entre les thèses de Machiavel et les théories du pluralisme de Bruce Ackerman et celles du pluralisme radical. Cette dernière partie ne sera cependant pas développée outre mesure et devrait faire l'objet d'un travail ultérieur.

I. La doctrine des *umori* : les grands et le peuple

Un des points de départ de la pensée politique de Machiavel est l'importance accordée aux humeurs (*umori*), ou passions. Ces dernières divisent la société en deux groupes : les grands — c'est-à-dire ceux dont les passions les poussent à vouloir dominer les autres — et le peuple, c'est-à-dire ceux dont les instincts les inclinent à rechercher la liberté à tout prix sans que cela les entraîne à vouloir dominer les autres à leur tour. Les premiers se définissent par leur appétit de domination; les seconds n'aspirent qu'à la liberté. Pour eux, vouloir être libres ne se traduit pas par une soif de pouvoir, mais par une résistance instinctive à toute tentative de domination sur leur personne et sur leurs biens. Ils ne veulent pas dominer; ils veulent ne pas être dominés. Cette thèse est un des leitmotiv de l'œuvre de Machiavel¹³.

Si tout État est fondé en vue d'assurer la liberté et la sécurité des citoyens, la question est alors de savoir à qui confier le pouvoir suprême. Faut-il le donner au peuple? Celui-ci n'en aura cure, puisque si ses instincts le poussent à se battre pour sa liberté, rien chez lui ne l'incline à vouloir diriger les affaires de l'État (*D.*, I, XVI et XVII). Faut-il le confier aux nobles ou à un prince? Là encore, si cette solution présente l'avantage d'être compatible avec l'inclination naturelle des grands, elle se heurte au problème de leur égoïsme : si les grands n'abandonnent pas les affaires de l'État, c'est parce que ce sont d'abord et avant tout *leurs* affaires. Dans les

11. [...] « e l'uno e l'altro ha vauto bisogno d'essere regolato dalle leggi; perché un principe che può fare ciò ch'ei vuole è pazzo; un popolo che può fare ciò che vuole non è savio »

12. Voir à ce sujet l'étude de James M. Blythe, 1992.

13. Voir *D.*, I,II-IV; I,VII; *HF*, II,XXVI; III,XV et IV,III.

deux cas — le pouvoir du prince ou son rejet par le peuple (rejet du principe même de la domination et rejet de la domination du prince) — la motivation principale de l'action est l'intérêt, car « les hommes ne font jamais le bien sinon par nécessité » (*D.*, I, III, 14). En d'autres termes, le seul bien possible est ce qui correspond à son intérêt propre.

Toutefois, Machiavel est très conscient que les passions des individus peuvent les conduire à agir contre leur propre intérêt. Au chapitre XIX du *Prince*, Machiavel explique pourquoi les empereurs doivent s'allier avec l'armée pour asseoir leur pouvoir. Une telle alliance offre ainsi à l'armée l'occasion de satisfaire en toute impunité son intérêt, ce qui la conduit à opprimer le peuple. Les crimes militaires sont ainsi couverts par l'autorité politique. Si plusieurs empereurs ont effectivement accepté un tel marché pour assurer leur pouvoir, la trop grande latitude qu'ils ont accordée à l'armée a fait de cette dernière une menace. En effet, dit Machiavel, bien peu d'empereurs ont su tenir tête à l'armée, car ils n'ont pas eu l'autorité morale pour pouvoir le faire, ce qui explique les factions et, en dernière instance, les assassinats des empereurs. Mais en tuant les empereurs, les soldats agissent contre leur intérêt, car leurs crimes ne sont alors plus couverts par une autorité légitime. Cet exemple sert à montrer que lorsque les passions contredisent la poursuite de l'intérêt, elles n'en sont pas moins liées aux intérêts au niveau des motivations. C'est précisément pour défendre les intérêts contre les passions que Machiavel imagine des lois prévenant les crimes de calomnie (*D.*, I, VIII) ou ceux de corruption (*D.*, I, XLIII), ou encore des techniques de gouvernement pour supprimer l'envie (*D.*, III, XXX).

On se retrouve donc devant deux types de problèmes. En premier lieu, on trouve les problèmes attachés à l'intérêt : d'abord, le peuple est politiquement passif lorsqu'il ne voit pas son intérêt dans la défense de l'État sauf lorsqu'il s'agit de résister à l'oppression ; ensuite, l'appétit insatiable des grands ou des détenteurs du pouvoir les conduit à préférer leur intérêt propre au bien collectif. En second lieu, et inversement, on trouve les problèmes liés à l'absence complète de rationalité des grands ou du peuple lorsque les passions l'emportent sur une conception claire des moyens à choisir pour satisfaire son intérêt. Soit, donc, l'intérêt mal dirigé ou l'absence d'intérêt peuvent conduire la communauté politique à sa perte, soit, au contraire, les passions peuvent contrevenir à la poursuite de l'intérêt, ce qui serait tout aussi nuisible à l'État.

Il reste à préciser encore une dernière chose avant de poursuivre. Machiavel rejette entièrement la thèse qui consiste à défendre l'intérêt public au détriment de l'intérêt privé parce que l'un serait une forme d'altruisme et l'autre une forme d'amour-propre, c'est-à-dire un péché. Si l'intérêt public doit être recherché, ce n'est pas pour cette raison. En effet, l'intérêt public,

chez Machiavel, fait partie de l'argumentaire de la *virtù* républicaine : il n'est très certainement pas inspiré de la *caritas* des chrétiens. Certes, l'intérêt public doit toujours l'emporter sur l'intérêt privé, mais c'est parce que le premier est la condition de l'autre. Aussi, le *vivere civile* ne suppose aucune forme d'altruisme naturel ni théologique, car l'union civile est l'instrument d'une recherche du bien individuel. Vouloir le bien d'autrui, ce n'est pas vouloir le bien des autres parce que c'est notre nature profonde ; il ne s'agit pas non plus d'une forme d'obéissance à la loi divine. Nous voulons le bien des autres parce qu'il est dans notre intérêt de le vouloir. Et plus l'intérêt de chacun sera favorisé, plus l'intérêt de tous sera grand et réciproquement. C'est pourquoi, dans une république bien ordonnée (*republica bene ordinata*), dit Machiavel, les hommes pensent « à l'envi aux avantages privés et publics qui croissent l'un et l'autre merveilleusement » (*D.*, II, II, 15). Plus la république sera libre, plus elle sera florissante et offrira ainsi aux grands comme au peuple la satisfaction de leurs aspirations (*D.*, I, II ; III, VIII), car tout peuple libre a deux buts indissociables, « l'un de s'agrandir, l'autre de se maintenir libre » (*D.*, I, XXIX). C'est un tel espoir qui anime l'idéal de *virtù* où la défense de la patrie par tous les citoyens permet l'épanouissement individuel et collectif (*D.*, III, XLIX).

Certes, chacun, pour son bien propre, doit être prêt à servir la patrie. Il y a donc des moments dans l'histoire où les hommes sont capables de s'entendre pour le bien de la communauté politique. Toutefois, ce sentiment pourrait vite en arriver à disparaître, les hommes ne comprenant pas que sans le bien commun, la recherche du bien individuel est vaine ou pour le moins hasardeuse. La *fortuna*, on ne peut le nier, est pour quelque chose dans la grandeur des États (*D.*, introduction), mais elle n'est pas suffisante à maintenir cette grandeur. En effet, si les hommes ne sont jamais ni totalement bons ni foncièrement mauvais (*D.*, I, XXVII), ils sont « plus enclins au mal qu'au bien » (*D.*, I, III) et, dès lors, leurs passions les conduisent presque fatalement à entraîner la société avec eux dans leur chute. Machiavel admet donc, à l'instar d'Aristote et de Polybe¹⁶, la possibilité pour les cités les plus puissantes d'être gagnées par la corruption, car, comme tout organisme, les cités évoluent naturellement du meilleur vers le pire. À leur puissance succède une dégénérescence dont sont responsables les citoyens s'ils abandonnent leurs responsabilités politiques, ce qui est inévitable si aucune précaution n'est prise pour les en empêcher¹⁷.

Comment est-il alors possible d'éviter une corruption qui assurerait la victoire des intérêts particuliers au détriment de l'intérêt commun ? Plus précisément, comment est-il possible de gouverner de manière à ce que la liberté de tous soit préservée ? J'ai expliqué plus haut la nécessité d'une

15. *Ibid.*, p. 300.

16. Aristote, *Politiques*, (III,7) Polybe, *Histoires*, livre VI.

17. Voir Anthony J. Parel, 1992, p. 35 *et sq.*

interférence de la loi civile pour empêcher la corruption et la calomnie. Mais de manière générale, la réponse de Machiavel au problème de la corruption se trouve dans sa conception du rôle des institutions, par l'intermédiaire desquelles les oppositions entre les grands et le peuple ne devront jamais déboucher sur la victoire de l'une ou l'autre des parties. Avant d'en arriver à cette thèse, il est indispensable d'expliquer de manière plus détaillée les rapports entre prudence et liberté. En d'autres termes, avant de montrer quelle forme prend la rencontre entre les désirs de domination des grands et l'aspiration du peuple à la liberté, il faut s'attarder à la manière dont les grands ou ceux qui disposent du pouvoir peuvent espérer exercer leur pouvoir dominateur. C'est la raison pour laquelle je m'attarderai maintenant sur le concept de prudence. Mais, comme je l'ai dit plus haut, je ne m'intéresserai aux techniques du gouvernement et à la prudence qu'en tant qu'elles nous disent quelque chose de la domination des grands.

II. Domination et prudence politique

L'analyse des théories de la prudence politique pose le problème de la fin véritable visée par les arts de gouverner. Or, si on considère cette question dans l'optique des théories de la prudence et en fonction de la tradition des arts de gouverner, il est possible de dégager deux objectifs du gouvernement.

Une première finalité du gouvernement serait d'accorder aux hommes les meilleures conditions possibles en vue de leur accomplissement éthique et spirituel. Mais, il faut le souligner, cet accomplissement n'aura pas lieu dans le cadre de la sphère publique, mais bien dans celui de la sphère privée. En somme, l'horizon moral du gouvernement ne sera pas politique mais éthique : la réussite du gouvernement ne sera pas de former un bon citoyen, mais de permettre à un individu de se réaliser sur le plan moral, c'est-à-dire de devenir un sage. On reconnaît là la thèse néo-aristotélicienne, telle qu'elle apparaît dans la tradition de l'humanisme civique (Dante, Pétrarque et les historiens chanceliers : Coluccio Salutati, Leonardo Bruni d'Arezzo, Poggio Bracciolini). D'importants historiens des idées, parmi lesquels le plus important est Hans Baron, ont voulu — à tort, à mon avis — faire de Machiavel l'héritier de cette tradition¹⁸.

Une seconde finalité, et c'est celle qui m'intéresse dans le cadre du concept de domination, est celle de la seule conservation et de l'accroissement de l'État. La prudence est alors limitée à la délibération des choix en présence en vue de la conservation et du développement de l'État. C'est dans une telle optique que se sont formées les doctrines de la raison d'État à l'âge classique.

18. Voir Hans Baron, 1966 ; John G. A. Pocock, 1997. Voir Anthony Grafton, 1997, p. 9-27. Pour une critique importante des limites de la lecture proposée par Baron, voir Quentin Skinner, 1978.

Comme je l'ai expliqué plus haut, la théorie des *umori*, ou l'étude des groupes sociaux selon leurs humeurs, suppose que les passions du peuple se résument à son désir de liberté et celles des grands à leurs appétits de domination ou à leur *libido dominandi*, pour employer un vocabulaire qui n'est pas celui de Machiavel. Dans les deux cas, chaque groupe cherche à être libre, mais dans le premier cas, la liberté est une absence de domination, tandis que dans l'autre, la liberté se mesure à l'aune du pouvoir réel dont on dispose sur autrui. Un système politique qui assurerait une véritable liberté à tous les citoyens serait un système où personne ne serait dominé, ce qui signifie qu'un tel système ne permettrait pas l'exercice concret de la domination par les grands mais ne ferait pas entrave à leurs aspirations. En ce sens, le « bien commun¹⁹ » (*bene commune*) est la neutralité même de l'État, ou la garantie pour chacun de poursuivre la fin qui est la sienne.

Une analyse plus précise du concept de prudence politique chez Machiavel est nécessaire dans le cadre d'une étude de la notion de domination. Une fois que l'on saura comment les grands devraient commander, on ne saura pas ce qu'est la domination, mais on connaîtra au moins sa forme.

On peut expliquer le caractère circulaire du concept de prudence chez Machiavel par son double aspect, à la fois faculté et connaissance. La prudence est un savoir, mais pour le type particulier de savoir qu'elle représente, il faut être capable de prudence. C'est pourquoi la prudence ne se traduit pas uniquement par l'idée d'un savoir objectif (*sapienza*), facilement transmissible. À la différence de ce qu'on peut lire chez Aristote, la prudence machiavélienne ne suppose pas une distinction radicale entre faculté et connaissance²⁰. Ces deux qualités semblent aller de pair chez le secrétaire florentin, car son œuvre présente sans ordre la prudence comme habileté, savoir militaire, aptitude à se faire obéir et craindre, qualité de l'individu discret, synonyme de ruse, etc.²¹.

Dès les tout premiers chapitres du *Prince*²², on peut apercevoir la transformation du concept de prudence et la manière dont il est absorbé

19. Sur le bien commun, voir *D.*, I, 9; II, 2; *H.* VII, 1.

20. Voir Pierre Aubenque, 1963.

21. Voir *Le Prince*, chap. VII, p. 124-129 pour la prévoyance contre les aléas de la *Fortuna*; chap. XIV, p. 146-147 et chap. XX, pour les connaissances relatives à la guerre; chap. XVI, p. 149-150 sur l'habileté dans l'usage politique de la libéralité; chap. XVII, p. 151, chap. XIX et XXI, sur l'habileté à être aimé et craint par les sujets; chap. XVIII p. 153-155, sur l'usage de la ruse; chap. XXIII, p. 171 sur la discrétion et les raisons pour lesquelles la prudence oblige le prince au secret; chap. XXV sur la manière dont prudence et *virtù* peuvent lutter contre la « malignité » de la *Fortuna*. On s'explique mal pourquoi la traduction de Christian Bec efface presque toujours le mot « prudence », qui est pourtant très présent dans le texte italien.

22. Voir sur la prudence chez Machiavel, Eugene Garver, 1987. Pour une analyse des rapports entre *virtù* et *Fortuna*, voir Claude Lefort, 1972, chap. IV; Thomas Flanagan,

par les enjeux propres aux rapports entre *virtù* et *fortuna*. Au chapitre II, Machiavel explique que le problème crucial pour les arts de gouverner ne se pose pas avec les monarchies héréditaires, mais bien avec l'apparition des monarchies nouvelles. Ces thèses sont bien connues, mais il me semble utile de les rappeler. Pour les monarchies héréditaires, l'association des coutumes et des mœurs du peuple favorise l'obéissance et la déférence de ce dernier à l'égard du prince. Le règne d'une monarchie héréditaire laisse ainsi moins d'emprise à la *fortuna*, attendu que les « États héréditaires sont accoutumés à la lignée de leur prince » (*P.*, II, 23). Machiavel suggère donc au prince d'adopter une forme de « morale provisoire », c'est-à-dire de se conformer aux usages et aux lois coutumières de son État afin d'éviter les troubles et les séditions. Le pouvoir du prince ne réclamera qu'une « habileté ordinaire » puisque son règne n'entraînera aucune altération du cours habituel des choses : en ne changeant rien à l'État, le prince n'a à craindre aucune nouvelle menace de la part du peuple. La *virtù* du prince ne semble alors pas même essentielle, puisque si, comme l'affirme Machiavel, « toujours un changement laisse un point d'appui pour que s'en édifie un autre », l'absence de rupture dans la continuité d'un règne ne laisse aucune emprise au changement ou, pour le dire autrement, à la *fortuna*. La *virtù* du prince sera donc limitée à la seule prudence du respect des conventions établies par la coutume, ou plus précisément au respect de ce qui donne une assise sûre à son autorité. C'est pourquoi Machiavel dira qu'il ne lui faut pas alors beaucoup plus que « temporiser avec les événements ». Ceux-ci se trouvent en effet en grande partie dominés d'emblée par l'accoutumance de l'État et du peuple au mode de gouverner propre à la lignée du prince. Le bon fonctionnement du gouvernement du prince se trouve assuré par la simple analogie faite par le peuple entre la continuité de la présence du prince et la nécessité de cette dernière. Un prince présent depuis toujours devient indispensable aux yeux des citoyens, sans qu'ils sachent pourquoi. Seul un événement exceptionnel — l'avènement dans la lignée d'un dirigeant rongé par des « vices extraordinaires » ou l'apparition d'une force « extraordinaire et excessive » — viendrait rompre le cours normal d'un tel règne²⁴.

Au contraire, et en fonction de ce qui a été établi par l'examen des monarchies héréditaires, Machiavel dira au chapitre III du *Prince* que le véritable problème pour un gouvernement advient lorsque son pouvoir ne trouve pas dans l'histoire le fondement de son autorité. En vertu du

1972. Voir aussi Pocock, 1972. Pour une approche différente de celle proposée par Pocock, voir l'interprétation « straussienne » de Harvey C. Mansfield 2001 et 1996 ; pour comprendre le décalage entre les thèses de Machiavel sur la *Fortuna* et la *virtù* et celles du Moyen Âge et de la Renaissance, voir l'étude de Gioacchino Paparelli, 1979.

23. Voir p. 111 de l'édition Bec.

24. *Lettre à F. Vettori*, 10 déc. 1513.

principe, cité plus haut, suivant lequel le changement entraîne le changement, Machiavel dira que l'apparition d'un nouveau prince cautionne, aux yeux du peuple, le désir de changer de maître dans l'espoir d'une vie meilleure. L'apparition d'un nouveau prince étant la preuve de la possibilité du changement, le peuple combattra son maître afin de le remplacer par l'homme qu'il considérera comme le plus apte à régner. Le prince devra dès lors affronter et brimer le peuple lorsque celui-ci s'opposera à sa domination. Or, puisque les révoltes du peuple sont déclenchées par l'irruption d'un nouvel ordre civil, ce dernier devra maîtriser ce qu'il a lui-même provoqué. Le règne du prince nouveau se situe donc tout entier dans l'ordre furieux de la *fortuna* puisque la violence, quelle que soit sa forme, lui permet de renverser un ordre établi, laissant ainsi libre cours à une autre violence, celle du peuple, qu'il lui faudra maîtriser.

Si l'histoire des peuples n'est pas celle de la paix mais celle de la guerre, alors la *virtù* du prince est à la fois une force capable de déclencher de nouveau le cours de l'histoire — suspendu un temps par l'habitude d'une lignée — et une capacité à maîtriser celui-ci par l'innovation et par la prudence²⁵. Par l'innovation, puisque, la prise du pouvoir laissant place à un ordre nouveau, le prince devra affronter toute tentative du peuple d'instituer un nouveau maître: il lui faudra donc réagir à une nouvelle forme d'opposition qu'il aura suscitée mais qu'il ne connaîtra pas, d'où la nécessité d'inventer de nouvelles techniques de pouvoir. Par la prudence, puisque ces nouveaux arts de gouverner n'en répondront pas moins à une série de préceptes décrits aux chapitres XXIV à XXIII du *Prince*.

Si l'autorité du prince semble plus assurée par l'habitude de sa lignée, la puissance de cette autorité est amoindrie par cela même qui la préserve, à savoir l'absence de nouveauté qui prive le pouvoir du prince de l'une de ses principales forces, l'estime et l'obligation des hommes à l'égard du prince. Il est donc nécessaire au prince de concilier les règles de la prudence et de l'innovation, afin de contenir le mouvement qu'il a déclenché dans les bornes de son autorité. Machiavel dira que, dans la mesure où un prince sait agir selon les règles de la prudence — telles que le bon usage de la force et de la ruse, la connaissance des arts militaires (chap. XIV et XX), la recherche de l'estime (chap. XXI), ou le discernement dans le comportement à adopter et dans le choix des proches (chap. XVI, XIX, XXII et XXIII) —, son pouvoir sera plus sûr et plus solide que s'il avait été le fait de l'habitude. La raison en est, dit Machiavel, qu'« un nouveau prince est beaucoup plus observé dans ses actions qu'un prince héréditaire » (chap. XXIV, p. 26). Si le souverain héréditaire n'attire sur lui aucun regard dans la mesure où son règne est conforme à la tradition instituée par son lignage, le prince nouveau provoque inversement une mutation dans l'ordre

25. Nous suivons ici l'interprétation proposée par Pocock, *op.cit.*, 1972 et 1997.

26. Traduction Bec p. 172

des choses qui en fait instantanément un centre d'attention. Les hommes n'étant attentifs qu'à l'instant présent, les mérites du prince qui sait bien gouverner seront beaucoup plus visibles que ne le sont ceux du prince héréditaire :

Car un nouveau prince est beaucoup plus observé dans ses actions qu'un prince héréditaire; quand elles [les actions] sont jugées valeureuses, elles gagnent beaucoup plus les hommes et les obligent plus que l'ancienneté du sang. Car les hommes sont bien plus obligés par les choses présentes que par celles du passé, et quand ils trouvent leur bien dans les présentes, ils en jouissent et ne recherchent rien d'autre; bien plus, ils feront tout pour le défendre, pourvu que dans les autres choses il ne manque pas à ses devoirs envers lui-même. Ainsi aura-t-il une gloire redoublée: d'avoir donné naissance à une monarchie nouvelle, de l'avoir ornée et fortifiée de bonnes lois, de bonnes armes et de bons exemples; de même qu'a redoublé sa honte celui qui, né prince, l'a perdue par son peu de sagesse²⁷. (P., XXIV.)

La même thèse est soutenue au chapitre XXVI du premier livre des *Discours sur la première décade de Tite-Live*²⁸. Ici encore, la prudence guide l'usage de la force dans une logique de la prévention des dissensions pouvant mener à la révolte ouverte contre le prince. Pour le nouveau prince, le meilleur moyen de gouverner un État est de faire en sorte que celui-ci lui ressemble, c'est-à-dire qu'il n'y ait plus rien dans l'État qui puisse rappeler l'ancien ordre civil. Avant de construire un ordre nouveau, il faut détruire l'ancien de fond en comble, afin de n'être attaché d'aucune manière à celui-ci. Machiavel dit:

Quiconque devient prince d'une Cité ou d'un État, si ses bases sont faibles et s'il ne veut pas se tourner vers les voies civiles du royaume ou de la république, le meilleur moyen qu'il doit prendre pour se maintenir, étant un nouveau prince, est de ne créer que des choses nouvelles: de nouvelles magistratures avec de nouveaux noms, de nouvelles autorités avec des hommes nouveaux; enrichir les pauvres, appauvrir les riches [...]; bâtir aussi de nouvelles villes, détruire celles qui existent, transplanter les habitants d'un lieu à un autre; en somme, ne rien laisser d'intact dans le pays, et faire en sorte qu'il n'y ait ni rang, ni magistrature, ni position, ni richesse, dont les titulaires ne lui soient entièrement redevables²⁹. (D., I, XVII.)

27. *Ibid.*, p. 172. La traduction Bec dit « sagesse » là où le texte italien dit « prudenzia »: E così arà duplicata gloria, di avere data principio a uno principato nuovo, e ornatolo e corroboratolo di buone legge di buone arme, di buoni amici e di buoni esempi; come quello ha duplicata bergogna, che, nato principe, lo ha per sua poca prudenzia perduto». Voir éd. bilingue du *Prince* établie par C. Bec, 1987, p. 426. La traduction de Fournel et Zancarini est plus juste, cf. p. 195.

28. *Discours*, livre I, chap. XXVI, « Un nouveau prince, dans une cité qu'il a pris, doit tout faire à neuf », dans *Oeuvres, op.cit.*, p. 237 et sq.

29. Traduction Bec, p. 237-238.

Si l'ordre ancien subsiste d'une manière ou d'une autre, il pourra servir de point de comparaison et offrir ainsi la possibilité d'une alternative au gouvernement du prince nouveau. Machiavel reconnaît immédiatement les conséquences immorales d'un tel art de gouverner et il admet également que, pour celui qui a préféré la condition de simple sujet à celle de roi, c'est-à-dire pour quiconque refuse la responsabilité impliquée par la fondation d'un nouvel État, il faut toujours préférer vivre dans l'honnêteté que dans le vice. « Néanmoins, dit Machiavel, quiconque a écarté la voie du bien doit suivre celle du mal pour se maintenir³⁰. »

On pourrait alors croire que Machiavel radicalise le principe de rectitude de la raison (*recta ratio*) propre aux théories classiques de la prudence en dissociant complètement la rationalité des moyens du caractère rationnel ou moral des fins elles-mêmes. Pour le dire autrement, la rationalité des fins ne détermine en rien leur valeur morale : elles ne sont rationnelles que si et seulement si elles correspondent de manière adéquate aux moyens de l'action. L'art de gouverner et la prudence politique ont pour seul objectif la domination du prince sur ses sujets, sans laquelle on ne peut être certain d'atteindre quelque fin que ce soit pour la communauté politique. En effet, sans cette domination, le pouvoir du prince ne pourrait se maintenir et il ne lui serait ensuite plus même possible de diriger ses sujets vers une fin éthique. La véritable théorie des arts de gouverner sera donc la prudence, en tant qu'elle est une délibération des moyens employés pour la domination, et non une science des fins du gouvernement³¹.

Il reste que la prudence, en tant qu'elle permet la victoire et la satisfaction de la volonté de puissance des grands, possède une dimension morale capitale : elle participe de la *virtù*. Comme je l'ai dit plus haut, l'appétit de domination des grands est une manifestation de la liberté, non pas en ce qu'elle consiste en un refus de la domination, mais en tant qu'elle exprime cet appétit de domination. Mais dans un cas comme dans l'autre, la liberté est l'affirmation de l'indépendance. Lorsqu'il est conseillé au prince de ne pas laisser subsister les traces de l'ordre ancien s'il est lui-même vainqueur de cet ordre, c'est afin de ne jamais être empêché d'agir par d'anciennes règles dont la légitimité repose entre ses seules mains. Lorsqu'il est dit que le prince nouveau est plus observé que le prince héréditaire, cela signifie que les actes d'éclat du prince nouveau lui assureront plus de pouvoir en ce que sa *virtù* sera reconnue par tous. Détachée de son cadre moral aristotélicien et thomiste, la prudence demeure malgré tout dans la sphère des objets moraux en ce qu'elle sert les fins de la *virtù* et de l'affirmation d'autonomie. Elle est morale, car elle fait obstacle à tout ce qui favorise la servitude.

30. *Ibid.*, p. 238.

31. « Mais, et c'est ce qui paraîtrait inacceptable à saint Thomas, on peut dire indifféremment que, pour Machiavel, la sagesse est entièrement « descendue » dans la prudence ou que celle-ci s'est élevée au niveau de la sagesse. » Voir Christian Lazzari, 1995.

III. Le tumulte : désir de domination et désir de liberté

Défenseur du *vivere civile* — c'est-à-dire de l'idée selon laquelle la vie civile représente l'accomplissement moral par excellence des individus et du bien public, Machiavel ne croit pas pour autant en l'existence de normes naturelles ou divines qui commanderaient aux hommes de vivre ensemble³². La thèse du *vivere civile* chez Machiavel ne présuppose pas, à l'encontre de ce que l'on peut trouver dans la tradition de l'humanisme civique, une forme d'organicisme où la partie doit nécessairement se plier aux impératifs du tout afin de réaliser sa véritable nature. Aussi, l'idéal du vivre libre ou du *vivere civile*, en tant qu'aspiration des peuples à la liberté par la voie de leur participation active, ne doit jamais être identifié au modèle aristotélicien ni à sa reformulation dans la tradition thomiste et scolastique. D'une part, il n'existe aucun primat ontologique du tout sur la partie qui ferait en sorte que l'individu réaliserait son être seulement par l'identification de sa volonté aux aspirations de la communauté tout entière. D'autre part, le concept de *virtù* civique n'est en rien identifiable au contenu doctrinal des vertus chrétiennes. Le désir d'union des hommes en vue d'une fin commune est commandé par l'intérêt propre et non par une entité divine. Pour le dire autrement, c'est l'intérêt, et non l'amour d'autrui, qui commande l'union politique.

L'argument de Machiavel pourrait être schématisé de la manière suivante. L'utilité publique doit toujours l'emporter sur l'intérêt propre, mais cela ne doit pas se faire au détriment de la nature réelle des hommes. Si les citoyens reconnaissent le primat de l'utilité publique sur leurs propres intérêts, c'est qu'ils y voient la meilleure garantie pour la réalisation de leurs propres désirs. Cet argument peut être reconstruit en trois temps : 1. Chacun recherche et désire ce qui est dans son intérêt. 2. Pour désirer quelque chose, il faut vivre sans contrainte extérieure, car toute atteinte à notre liberté nous dépossède de la spécificité de nos désirs. Pour le dire autrement, lorsque nous sommes dessaisis de ce qui constitue notre liberté, par exemple nos biens et nos droits, alors nous ne nous distinguons plus des autres individus qui ont perdu eux aussi leur liberté : comme eux, nous en sommes réduits à ne plus rechercher que la seule conservation de notre existence. 3. Pour être autonomes, nous devons vivre dans un État libre, c'est-à-dire un État où la liberté de chacun se mesure à l'aune de la liberté de tous. La liberté de tous n'est cependant possible qu'à deux conditions : a) personne n'est soumis à qui ce soit ; b) l'État n'est soumis à personne sinon à la volonté de ses membres (indépendance de l'État par rapport aux forces extérieures).

Ainsi, lorsqu'il s'agit de la liberté de l'État, Machiavel affirme qu'elle doit être défendue à n'importe quel prix, « soit ignominieusement, soit glorieusement », car la défense de la patrie est toujours la défense du bien

32. Voir Christian Lazzeri (éd. et introduction), 1995, p. 95-101.

(*D.*, III, XL, I). On ne doit pas y voir pour autant la preuve d'une supériorité éthique du tout sur la partie — en l'occurrence une hiérarchisation où la liberté de l'État serait supérieure à celle du citoyen. La défense de la liberté de l'État est indispensable, car sans elle, nulle sécurité individuelle n'est possible. En effet, pour désirer quelque chose, il nous faut toujours être assurés que nous ne sommes pas menacés, car si nous l'étions, nous ne désirerions que ce qui est utile à notre protection à l'exclusion de toute autre chose. De plus, il y a fort à parier que nos désirs ne seraient pas tant les nôtres que ceux des individus qui nous menacent — afin, précisément, de ne pas provoquer l'exécution de leurs menaces — ou de ceux dont nous dépendons pour assurer notre protection contre ceux qui nous menacent — afin de les flatter et de monnayer ainsi leur soutien. Dans les deux cas, nos désirs ne seraient pas les nôtres. Loin d'affirmer notre autonomie, nos désirs seraient alors l'illustration de notre état de dépendance. Aussi, toute forme de menace à l'égard de l'intégrité de notre personne, de nos biens et de nos aspirations est tout aussi condamnable qu'une perte effective de notre liberté. Or, pour jouir d'une telle sécurité et d'une telle confiance dans la réalisation prochaine de nos désirs et de ce qui est conforme à nos intérêts, il est nécessaire de vivre dans ce que Machiavel nomme un État libre, ou « régime libre », où les charges et les profits sont distribués de manière à ce que personne ne se trouve en situation de dette à l'égard de quiconque (*D.*, I, XXIV). Les individus qui vivront dans ce type d'État seront libres et se sentiront libres, car personne ne se croit obligé — et avec raison, selon Machiavel — envers qui le rémunère pour ce qu'il lui doit en toute justice.

L'État libre est donc garant de la liberté des citoyens. Mais un tel État est-il vraiment en mesure de conserver sa liberté ? Un tel État, s'il offre la liberté aux citoyens, ne leur offre malheureusement qu'une sécurité relative, car des individus libres ne craignent pas ce qui est la condition de leur liberté. En effet, ce qui nous rend libres, nous ne le craignons pas. Or, la sécurité est tributaire du respect de l'autorité politique. Si la liberté est synonyme d'insécurité, les citoyens pourraient quitter cette liberté pour lui préférer une situation où ils ne seraient plus indépendants mais serviles. Cette situation de servitude leur donnera davantage de raisons d'aimer celui qui les protège : si personne ne s'« avouera l'obligé de ceux qui ne l'attaquent pas » (*D.*, I, XVI), inversement, les hommes s'attacheront à ceux dont dépend leur survie, que ceux-ci se présentent comme des tyrans — les sujets sont reconnaissants de la vie sauve qui leur est accordée, mais ils oublient que cette grâce est prononcée par la même bouche qui a le pouvoir de les condamner — ou qu'ils soient au contraire vus comme les héros venus les délivrer de la tyrannie. Pour le dire autrement, l'affection des citoyens à l'égard des maîtres ou des institutions n'est jamais l'effet de la liberté mais toujours celui de la crainte. Par contre, cette crainte produit un attachement réel des individus. Inversement, des citoyens libres ne se

sentent animés par aucun sentiment d'obligation, étant donné qu'ils considèrent à juste titre — là même réside le sentiment de leur liberté — leur absence de dette à l'égard de qui que ce soit.

Dès lors, on peut se demander ce qui poussera les individus à désirer la liberté et à respecter les règles étatiques ou les institutions qui en représentent la condition de possibilité. Si le désir de respecter les institutions ne s'explique que par la crainte, comment espérer l'amour de la liberté chez le peuple, puisque cet amour serait forcé ? Un tel amour forcé ne serait que de manière indirecte un amour de la liberté et traduirait d'abord et avant tout un attachement à ce qui représente la sécurité. Or, en reconnaissant à la fois l'importance des institutions pour la liberté politique tout en admettant que le respect des institutions n'est possible que par la peur des représailles, Machiavel n'est-il pas conduit à admettre comme inévitable le paradoxe de la peur et de la liberté ?

À ceux qui posent le problème de la liberté dans ces termes, Machiavel répond qu'il existe un autre sentiment que celui de la crainte pour expliquer l'amour de la liberté. Il existe une passion à laquelle il faut faire appel pour assurer à la fois la conservation de l'État et la liberté civile, et cette passion est l'intérêt. Pour la conservation de l'État, l'intérêt est plus sûr que la crainte, car cette dernière, une fois inspirée chez les sujets, peut aussi bien conduire à l'obéissance qu'à la désobéissance. Pour que le sentiment de la crainte chez les citoyens contribue à assurer la sécurité de l'État et la liberté des citoyens, ceux qui en feront l'usage, c'est-à-dire les dirigeants, devront le faire avec modération. Mais encore faut-il que la crainte fasse malgré tout son effet. Le problème tient en ce qu'un usage immodéré de la crainte augmente les chances de voir les citoyens se révolter contre leurs maîtres tyranniques. J'ai montré plus haut pourquoi, pour Machiavel, la prudence ne suffisait pas lorsqu'il s'agissait de penser le contrôle des citoyens, car l'amour de la liberté est souvent plus fort que la sagacité du prince. Pour répondre à cette difficulté, Machiavel remonte à l'origine de la liberté. Selon lui, les hommes ne se révolteraient pas pour défendre *la* liberté, mais pour protéger *leur* liberté. On pourrait alors croire que la crainte n'est que la peur de se voir privé de sa liberté. Si tel est le cas, la menace du prince à l'égard du peuple est effective si elle concerne les citoyens considérés en eux-mêmes, et non la cité dans son ensemble.

Avant de poursuivre, il me semble nécessaire de faire une remarque sur la valeur morale de l'intérêt, remarque que je reprendrai plus loin. Pour comprendre la portée morale de l'intérêt chez Machiavel, j'esquisserai très rapidement une comparaison entre celui-ci et Hobbes. Pour un auteur comme Hobbes, la crainte de perdre son intérêt est attachée à la préservation de son être : je recherche ce qui est dans mon intérêt, car c'est là la condition de ma survie. Chez Machiavel, mon intérêt est attaché à la dignité de mon être (au mieux) ou à ce sentiment propre à chacun qui me pousse à aimer farouchement mon indépendance (soit je ne veux pas être

dominé, soit, en plus de ne pas le vouloir, je veux aussi dominer les autres). En résumé, pour Hobbes, l'intérêt est lié à la crainte — j'ai peur de perdre ce qui est dans mon intérêt et de compromettre mes chances de survie — alors que pour Machiavel, il s'agirait plutôt de dignité: je suis libre et digne d'être citoyen en ce sens que personne ne m'impose ce que je ne suis pas en mesure de lui imposer moi aussi. La liberté chez Machiavel est un principe moral, alors que chez Hobbes la liberté est d'abord pensée sur la base d'une théorie du *conatus* et ensuite de manière morale. Par cette remarque, je veux surtout montrer que si la doctrine politique de Machiavel peut être pensée dans le cadre général des théories de l'égoïsme rationnel, il faut néanmoins prendre garde à la détermination morale de l'intérêt, qui chez Machiavel est relative à la *virtù* et au type particulier de *dignitas hominis* qu'elle suppose. Je ne développerai pas davantage cette thèse, qui mériterait un article à elle seule, mais j'y reviendrai brièvement en conclusion.

Si je reviens à la question de l'opposition entre le désir de liberté du peuple et l'ambition de domination des grands, du prince ou des nobles, un exemple de ce problème apparaît plus nettement au quatrième chapitre du premier livre des *Discours...*, où Machiavel s'oppose à ceux qui voient dans les troubles et les divisions au sein d'un État un danger pour celui-ci. L'argument de ceux qui craignent les rivalités internes ou les discordes civiles pourrait être expliqué de la manière suivante: les hommes cherchent naturellement à vivre ensemble puisqu'ils tentent naturellement de survivre; or, la paix est la meilleure garantie de la réalisation des aspirations les plus profondes des hommes. Sans la paix, les hommes ne peuvent survivre en communauté, et ils sont donc condamnés à disparaître, car l'homme ne peut survivre isolé. Vouloir la paix, c'est vouloir vivre, et vouloir la guerre, c'est vouloir la mort d'autrui. Or, si chacun désirait la mort d'autrui, tous pourraient craindre pour leur propre sécurité. Il faut donc préférer la concorde à la guerre civile. Partisan de la valeur positive des discordes, Machiavel doit donc répondre au problème que pose une situation où les dissensions peuvent conduire à la guerre de tous contre tous.

Mais l'argument peut aller plus loin, et dans le sens d'une valorisation du principe de liberté. Le véritable enjeu pour Machiavel sera de répondre à cette autre formulation de l'argument contre la valeur des discordes, laquelle doit s'inscrire dans la logique de l'humanisme civique. L'argument se présente comme suit: si la paix est préférable à la guerre, il faut également la préférer à toute forme de conflit qui pourrait dégénérer en guerre intérieure. Les premières marques d'un conflit à l'intérieur de l'État sont visibles lorsque les citoyens de différentes classes s'opposent entre eux comme autant de factions rivales. Le plus grand danger pour l'intérêt commun est de laisser libre cours à la poursuite des intérêts personnels, ceux des individus ou ceux des groupes sociaux. Pour qu'une république soit libre, elle ne doit appartenir à personne. Laisser libre cours aux

discordes serait laisser libre cours aux appétits de domination et courir le risque de perdre la liberté politique des citoyens. Que répond Machiavel à un tel argument ?

Pour Machiavel, seuls les États libres sont à même d'offrir une liberté véritable à leurs citoyens, et en cela, il s'accorde tout à fait avec le néo-aristotélisme de l'humanisme civique. Toutefois, il s'insurge contre l'idée suivant laquelle la poursuite des intérêts particuliers est contraire à la liberté des citoyens. Dans une cité ou un État où règne une véritable liberté, au contraire, les discordes entre les groupes sociaux apparaissent au grand jour. Ces discordes sont loin de présager la ruine de l'État et la disparition de la liberté des citoyens. Mieux encore, dit Machiavel, les rivalités au sein de la communauté politique témoignent de la liberté des citoyens, car ils attestent de la vitalité de l'État (*D.*, I, IV-VI)³³. Un État dont les citoyens s'opposent les uns aux autres est un État où les hommes ne confient pas à d'autres le soin de dire pour eux-mêmes ce qu'ils veulent. Si la liberté consiste à ne pas être dominé ou entravé dans sa volonté, alors il est tout à fait légitime de revendiquer nos aspirations, même si cela nous conduit à nous opposer à d'autres citoyens. Chacun doit dès lors revendiquer ce qui est dans son intérêt, ce qui témoigne d'un amour de la liberté. Cet amour n'est-il pas plutôt un autre nom de l'ambition personnelle ? C'est la conclusion vers laquelle semble tendre Machiavel lorsqu'il affirme que le sentiment qui favorise l'amour de la liberté n'est nul autre que l'intérêt. Or, la grande originalité de Machiavel par rapport à ses contemporains et à la tradition de l'humanisme civique est qu'il n'existe aucune incompatibilité entre la poursuite de l'intérêt propre et l'amour de la liberté politique.

Machiavel entend répondre à ceux qui affirment que la Rome antique n'aurait pas été le puissant empire que l'on a connu si elle n'avait pas été à la fois favorisée par la *fortuna* et par sa puissance militaire, car les conflits intérieurs qui traversent son histoire furent si nombreux et si violents qu'on ne s'explique pas autrement sa grandeur. Selon ces derniers, le destin de Rome est attribuable à la *fortuna* — c'est-à-dire à une série de facteurs contingents qui lui furent profitables — et par la force de ses armes ou, pour le dire autrement, par l'importance jamais démentie que les citoyens accordaient à leur armée. En d'autres termes, la bénédiction des dieux ne suffisait pas à Rome, il fallait aussi préserver ses biens et ses intérêts par la force. Sans une telle présence de l'armée, Rome aurait été le théâtre d'une guerre civile ruineuse tant les dissensions au sein de l'État n'ont jamais cessé de se faire entendre. D'accord avec les prémisses de cette thèse, Machiavel en refuse la conclusion. Oui, Rome est née sous des auspices favorables. En outre, il est vrai, dit Machiavel, que la force de son armée a contribué à maintenir les acquis de Rome et à accroître sa puissance. Mais toute force armée se développe seulement là où existent de

33. Voir Thierry Ménissier, 1999, p. 227 et 2001.

bonnes institutions. Toutefois, il est difficile de croire que de bonnes institutions laisseraient libre cours aux rapports conflictuels entre diverses factions — en l'occurrence le peuple et les nobles (la « plèbe » et le Sénat) — si cela n'était pas utile à la conservation de l'État et à l'accroissement de sa puissance³⁴ (*D.*, I, IV). Il semble donc, dit Machiavel, que ceux qui furent alarmés par « les rumeurs et les cris » des tumultes qui eurent lieu dans l'histoire romaine n'ont pas été en mesure de voir, comme c'est trop souvent le cas, les « effets heureux » des discordes pour la liberté de l'État.

Machiavel soutient que les bonnes lois résultent des *tumulti*, des troubles et des confrontations entre ceux qui veulent dominer et ceux qui ne veulent pas être dominés³⁵. J'ai déjà exposé plus avant cette typologie sociale de Machiavel, aussi n'y reviendrai-je pas. Le plus important ici est de montrer en quoi les tumultes constituent, selon Machiavel, la cause principale de la liberté politique elle-même, celle de l'État et celle de ses citoyens, et donc de toutes les bonnes lois qui contribuent à cette liberté. On sait déjà qui sont les protagonistes des *tumulti* dont parle Machiavel. La suite de l'argument se présente en deux temps. (1) En premier lieu, Machiavel montre que la passion pour la liberté augmente aussitôt qu'elle est menacée. (2) En second lieu, les troubles constituent de véritables garde-fous contre, d'une part, la corruption des dirigeants et, d'autre part, toute prédominance d'un groupe social sur un autre (*D.*, I, V).

(1) Le premier moment de l'argument de Machiavel repose sur le principe suivant lequel « les aspirations des peuples libres sont rarement pernicieuses à leur liberté³⁶ » (*D.*, I, IV). Cela signifie qu'à l'encontre de ce que l'on pourrait croire, les désirs et les passions ne détournent pas les hommes de leur dignité ni de leur liberté. Mieux, elles représentent de véritables forces qui poussent les citoyens à agir. En effet, la réaction du peuple aux tentatives qui sont faites pour le dominer est à la mesure de l'oppression qu'il subit ou de la crainte qu'il éprouve lorsqu'il se sent menacé. Pour le dire autrement, les tumultes seront toujours plus grands dès lors que les mesures prises pour les dompter iront en s'intensifiant. Pour résumer, la volonté du peuple de ne pas être dominé l'empêche d'abandonner des pouvoirs illégitimes à une tierce partie qui aurait ainsi un trop grand avantage sur lui.

(2) Le second moment de l'argument de Machiavel repose sur le principe suivant lequel les rapports d'opposition entre le peuple et les nobles ont pour effet bénéfique qu'aucune des deux parties ne puisse l'emporter. Dans une république bien ordonnée, les règles institutionnelles sont ainsi faites qu'il est difficile pour un groupe de diriger la république

34. Voir p. 196 de la traduction Bec.

35. À la différence des théories classiques de la règle de la loi, Machiavel ne croit pas que les lois soient bonnes seulement si elles défendent le bien commun. Elles doivent résulter des discordes, sans quoi elles ne pourraient prétendre défendre un véritable bien commun.

36. *Ibid.*, p. 197.

tout entière selon ses seuls intérêts, car ces règles permettent à chaque groupe d'intervenir aussitôt que ses intérêts propres sont menacés. Il faut par conséquent prévoir des mécanismes institutionnels qui procureront un exutoire aux clameurs du peuple, mais surtout une reconnaissance de ses aspirations. C'est pourquoi, dit Machiavel, si « chaque Cité doit offrir au peuple un débouché à son ambition » (*D.*, I, V³⁷), d'un autre côté, cette même cité ne doit pas poser d'entraves de principe au désir de domination des nobles. Elle doit contrôler ce désir, par exemple par l'intermédiaire des tribuns, qui font figure de « médiateurs » entre le peuple et les grands (*D.*, I, III³⁸).

Ainsi, les tumultes contribuent à l'édification des bonnes lois et renforcent non seulement la légitimité des institutions politiques, mais également la liberté politique des citoyens. Une première lecture de cet argument pourrait laisser croire que si les bonnes lois résultent des discordes, c'est en réalité parce qu'elles s'adaptent au cours des événements et que leur formulation permet aux dirigeants d'agir plus rapidement en cas de crise. Les tumultes sont profitables aux institutions, car ils leur tiennent lieu de laboratoire où sont développées les techniques de domination des dirigeants : telle serait la thèse centrale de Machiavel. Mais comme on peut le voir, cette idée est totalement étrangère à la manière de penser de celui-ci. Non seulement les tumultes sont des rapports antagoniques qui ne peuvent être résolus simplement par des lois civiles, mais plus encore, ils ne doivent pas être résolus, car « si Rome avait voulu supprimer les causes de désordre, elle aurait supprimé aussi les causes de son développement » (*D.*, I, VI³⁹). Plus qu'ailleurs encore, l'histoire de Rome fournit les bases d'une thèse normative pour penser ce que doivent être les rapports politiques entre les citoyens.

Si les discordes ne peuvent être résolues et si, plus encore, elles ne doivent pas l'être, alors peut-être est-ce le rôle des institutions de les permettre, dans la mesure où, ce faisant, elles protègent la liberté politique de l'État. Elles la protègent indirectement, en offrant aux membres de la communauté politique une motivation pour agir au service de l'État, cette motivation étant la poursuite de l'intérêt propre ; directement, en favorisant la vitalité qu'offrent les dissensions à l'État. En effet, ce n'est pas, pour la liberté politique de l'État, la poursuite de l'intérêt propre qui compte, mais le rapport conflictuel qu'elle engendre entre les membres de la communauté politique. Or, plus l'État sera traversé par les discordes, plus les citoyens seront engagés dans les affaires de l'État, car dans ce cas, les troubles résultent de la volonté de chacun de ne laisser à personne le soin de décider pour lui-même.

37. *Ibid.*

38. *Ibid.*, p. 196.

39. *Ibid.*, p. 201.

Machiavel est donc en mesure d'expliquer : 1. la valeur positive des discordes ou des dissensions pour la liberté politique de l'État et des citoyens pris isolément; 2. les motivations de la quête de liberté et du respect des autorités, dans la mesure où elles laissent libre cours aux dissensions. Mais une question demeure malgré tout: la porte ouverte aux dissensions ne l'est-elle pas aussi aux guerres civiles ?

IV. Institutions et discordes: les constitutions

«dualistes» et le pluralisme radical

Comme on peut le constater, les rapports conflictuels entre les grands et le peuple sont nécessaires à la liberté et à la grandeur de l'État. Par ce fait même, ils contribuent au bien-être des individus. Dès lors, il semble absolument nécessaire de les préserver, car sans leur présence, le lien social se désagrègerait. Or, selon Machiavel, rien n'est plus dangereux que l'érosion de la *virtù*, c'est-à-dire le déclin de l'engagement actif des citoyens dans la défense de la liberté de l'État. Cette corruption des mœurs politiques se manifeste de deux manières: soit les citoyens abandonnent peu à peu les affaires de l'État (*D.*, I, XL, II), soit ils continuent de prendre une part active à ces dernières, mais à seule fin de favoriser leur ambition personnelle sans considération pour le bien commun. Le problème n'est pas alors la liberté pour chacun de faire entendre son droit à ce qui lui revient. Le problème tient en ce que les institutions ne tolérant pas les dissensions, elles les éviteront en laissant les plus forts l'emporter sur les plus faibles. Aussi faut-il prévoir des mesures qui feront en sorte que les phénomènes de corruption soient sinon éliminés, du moins atténués. La tâche est donc de penser un système où la recherche des intérêts propres serait favorisée sans que cela conduise à la corruption politique. C'est à ce moment que les discordes et les dissensions jouent un rôle sur le plan institutionnel: elles agissent comme des gardes-fous contre la corruption. De la même manière, les dissensions empêchent la dégradation politique des rapports sociaux qui conduit à la guerre intérieure. Il ne s'agit pas de faire triompher le peuple au détriment des grands. Le but est au contraire de conserver les élans de domination et leur répulsion par le peuple. Cet affrontement crée un système de surveillance qui favorise à la fois l'intérêt particulier et le bien commun.

Dans une république bien ordonnée, les lois devraient être en mesure de favoriser la participation des citoyens aux affaires de l'État. Dans ce dessein, la meilleure solution est de préserver au sein de l'État les forces adverses, celle des grands et celle du peuple, afin de leur faire servir un but commun, la défense de la liberté. Puisqu'il s'agit de défendre son intérêt propre, ce sera à la fois la liberté du citoyen et celle de l'État qui seront défendues, car dans la logique de la valorisation des discordes, la première rend possible la seconde. Au lieu d'y voir un risque d'instabilité politique, Machiavel affirme que l'affrontement entre les grands et le peuple fait de

l'un le gardien de l'autre et réciproquement. Devant le risque de la corruption, la défense des intérêts propres assure à chacun le droit de réclamer ce qui lui est dû sans préjudice pour autrui (voir *D.*, I, XXIV). La défense de la liberté est, par conséquent, assurée par les citoyens eux-mêmes. Malgré leur opposition, ils s'emploieront à se surveiller mutuellement, afin que nul n'en vienne à acquérir plus de force que les autres. Ainsi, aucun des deux groupes ne pourra agir *seulement* dans son intérêt propre, même si la motivation première de l'action politique est *d'abord* l'intérêt propre. En outre, l'avantage est ici que la surveillance mutuelle n'est pas faite, du moins principalement, au profit d'un tiers. On ne saurait donc voir dans la société machiavélienne le prototype sur le plan social du système pénal imaginé par Bentham, le *panopticon*.

Certes, les discordes entre les grands et le peuple ne doivent pas dégénérer en guerre intérieure. Si Machiavel est un partisan de la valeur des *tumulti*, il craint comme ses contemporains le danger que posent les guerres civiles. Mais il est possible d'endiguer les affrontements entre les factions et de mettre ce mouvement politique au service de la liberté de l'État. Par le contrôle de tous sur chacun, les divisions offriront paradoxalement un terrain ferme pour la stabilité de l'État. En bref, « il n'est donc rien qui rende une république plus stable et assurée que de l'organiser de façon telle que l'altération des ferments qui l'agitent ait une voie où s'épancher, prévue par la loi » (*D.*, I, VI⁴⁰).

Une telle conception dissocie nettement les positions de Machiavel sur la liberté, et surtout sur les moyens envisageables pour sa protection, de celles de la tradition de l'humanisme civique. Au sein de cette dernière — mais on retrouve la même critique dans *les Considérations sur les Discours...*, de Guichardin, ami et critique de Machiavel —, la concorde civile est conçue comme la garantie la plus sûre pour la défense de la liberté, et toute atteinte à la paix civile est un affront fait à la liberté. La position de Machiavel ne doit pas pour autant être associée à l'idéal de « constitution mixte », où les aspirations du peuple sont entendues et respectées par l'intermédiaire des états généraux, mais où ils se trouvent également contrôlés par le pouvoir du prince⁴¹. Cet idéal allait avoir une place importante dans les débats constitutionnels de l'époque médiévale et de la Renaissance, au moins jusqu'à l'apparition du concept de souveraineté tel qu'il fut formulé par Jean Bodin dans *les Six livres de la République*. Bodin juge qu'un tel partage du pouvoir est contraire à l'intérêt même de l'État et donc à l'intérêt de tous les citoyens, car s'il leur laisse l'illusion d'une liberté politique, il entrave l'action du prince et l'empêche d'agir lorsque cela s'avère nécessaire⁴². Largement antérieure à la formation

40. *Ibid.*, p. 204.

41. Voir Miguel Vatter, 2000, p. 101-105.

42. Voir Julian H. Franklin, 1997, p. 270-297 et 1993. Voir aussi Jean-F. Spitz, 1998.

de la doctrine bodinienne de la souveraineté, la thèse de Machiavel part d'une critique de la valeur morale des individus et, par conséquent, de la *virtù* des dirigeants. On a vu, dans la première partie de cet exposé, les limites inhérentes à tout mode de gouvernement dont l'efficacité pour la défense du bien commun serait fondée sur la prudence et la *virtù* des dirigeants. Bodin ignore un tel type de critique, car il suppose l'encadrement du pouvoir des dirigeants par cela même qui le constitue, à savoir la loi naturelle. Pour lui, le seul pouvoir autorisé à commander au pouvoir souverain est celui des lois divines et naturelles, qui toutes sont commandées par une rationalité qui dépasse le simple artifice de la raison humaine, car elles proviennent de la raison propre à la nature et de la volonté de Dieu. Machiavel, qui semble anticiper la position de Bodin, affirme que pour confier la liberté politique et le bien commun au seul dirigeant suprême de l'État, il faudrait être assuré que celui-ci use de ses aptitudes à gouverner en vue du bien commun, ce qui est possible mais non pas certain.

De même que les peuples, l'inclination naturelle d'un individu qui ne trouve aucun obstacle à sa volonté sera de laisser conduire sa destinée par la *fortuna* plutôt que par lui-même, ce qui, dans le cas des dirigeants, entraînera l'État vers sa chute. Un exemple est celui du gonfalonier Piero Soderini, le premier maître de Machiavel, qui, de peur d'employer des mesures trop radicales, laissa se propager les maux de la cité de Florence jusqu'à ce que ces maux vinssent à bout de son gouvernement (*D.*, III, IV). D'un autre côté, l'œuvre de Machiavel est pleine de diatribes contre la mauvaise volonté du peuple, dont les aspirations à la liberté sont légitimes, mais qui n'agit que très rarement en conséquence. À ce problème, Machiavel propose la solution d'un équilibre des pouvoirs par l'intermédiaire des institutions, qui agiront sur la société de manière telle que les accusations auxquelles se livrent les groupes sociaux les uns contre les autres soient utiles à la république, à la condition qu'elles ne dérivent jamais vers la calomnie, ce qui provoquerait la guerre civile (*D.*, I, VIII). Mais il ne s'agit pas là du modèle classique de la « constitution mixte », où le pouvoir souverain est partagé entre le peuple et son roi et où les états généraux possèdent un pouvoir sur les princes en leur imposant des limites au moyen de lois positives. Selon ce modèle, les pouvoirs sont effectivement divisés par l'intermédiaire des lois positives. Pour Machiavel, au contraire, la plus grave erreur politique consiste à conférer de manière définitive des pouvoirs à des citoyens, nobles ou grands, sans que des mécanismes légaux assurent que ceux-ci en feront usage pour le bien de tous.

Au lieu de « constitution mixte », peut-être serait-il pertinent de penser les institutions républicaines machiavéliennes comme des modèles de constitutions « dualistes ». Je me réfère ici au concept forgé par Bruce Ackerman. Selon ce dernier, le dualisme constitutionnel repose sur le principe suivant lequel le rôle de la loi et des institutions civiles est d'encadrer les demandes des mouvements civiques afin d'assurer que celles-ci

soient respectées en vue du bien commun, et non dans celui-là seul des groupes sociaux qui sont à leur origine. Si la loi constitutionnelle empêche l'efficacité d'une décision politico-juridique reconnue comme légitime à la suite de mouvements civiques, elle est effectivement antidémocratique. Mais si les réponses aux demandes des mouvements populaires ne reçoivent aucune garantie au sein du plus important système législatif, celui de la constitution, les victoires des mouvements civiques seront éphémères et disparaîtront aussitôt la braise des combats civiques refroidie. Il s'agit donc ici d'un modèle permettant de sortir de l'opposition quasi classique entre libéralisme et républicanisme⁴³.

Suivant la thèse d'Ackerman, la constitution « dualiste » ne rend pas le peuple seul responsable de son organisation civile. En fait, le peuple est convoqué dans de rares moments de crise, alors qu'un élément de la loi ne répond plus aux besoins de la société et va même jusqu'à brimer cette dernière. Une telle situation est insupportable, et le peuple doit posséder les moyens légaux d'agir, ce qui signifie qu'il doit être possible pour lui d'agir de manière efficace sans mettre en péril l'équilibre politique du pays et sans œuvrer dans l'illégalité. La loi doit donc prévoir la subrogation de certains de ses éléments par d'autres qui auront été réclamés par le peuple. Comment est-il possible pour une constitution de prévoir et même de favoriser l'apparition de nouvelles exigences susceptibles d'ébranler fortement le génie de ses principes fondamentaux ? Pour laisser place à la volonté du peuple, une constitution doit permettre l'intelligibilité de cette volonté, et cela ne peut se faire qu'en donnant une unité à la multiplicité des voix populaires.

Ce qui est à retenir ici est donc l'idée qui est au centre du pluralisme politique : la pluralité axiologique chère au libéralisme moderne demande aux institutions de prévoir les lieux d'expression des visions respectives du bien et de la justice. De manière similaire, la thèse de Machiavel suppose que la vie politique des citoyens est façonnée par leurs institutions, à condition de penser également que les institutions sont elles-mêmes façonnées par les citoyens et, plus encore, par les rapports conflictuels entre les grands et le peuple. Ainsi, le peuple a droit de regard sur des mesures civiles qui peuvent lui être préjudiciables. Mais la loi limite le droit des peuples à agir sur elle et, pour s'assurer de ces limites, bénéficie de l'appui des grands qui ne veulent pas accorder des pouvoirs trop grands au peuple.

Si une stabilité politique est souhaitable dans une société, elle ne peut se faire sans un certain ordre, et cet ordre dépend avant tout d'une justice dans la pratique du pouvoir. Mais alors que le concept de « constitution

43. Bruce Ackerman, 1998. La discussion proposée au début de l'ouvrage avec Louis Hartz et John Pocock témoigne de cette volonté de l'auteur d'en finir avec l'impasse des modèles où prédominent soit le droit individuel, soit la volonté du peuple.

dualiste » chez Bruce Ackermann suppose une structure institutionnelle dont le but est d'abord d'assurer une stabilité des rapports sociaux sous l'égide de principes de justice, la rencontre des grands et du peuple chez Machiavel n'est pensée dans le cadre des institutions que pour assurer la vitalité des États, ce qui est un problème plus important encore pour Machiavel que celui de la justice. Seul un État viable est capable d'affronter les caprices de la *fortuna* et de donner lieu à une véritable justice. Mais un État dont le lien social est faible est immédiatement menacé par la *fortuna* : rongé par les vices des citoyens, le lien social se détériore, et plus rien ne peut garantir ni la liberté ni la justice.

Une autre manière de penser l'importance normative des dissensions et des discordes, à l'origine de laquelle, il me semble, se trouvent les thèses de Machiavel, est la théorie du pluralisme radical, telle qu'on la retrouve chez des auteurs comme Chantal Mouffe⁴⁴. La thèse de cette théorie est beaucoup plus radicale que celle d'Ackerman et porte moins sur le modèle constitutionnel à adopter que sur les comportements politiques qu'il nous faut favoriser pour conserver la démocratie. Comme Machiavel, Mouffe accorde une valeur très forte aux dissensions et aux conflits. Mais le conflit est ici pensé dans un espace démocratique : les conflits sont des défis pour les sociétés démocratiques en ce qu'ils laissent émerger des rapports de compétition entre des agents qui tenteront d'employer les pouvoirs de l'État à cette fin. Or, il faut permettre ces rapports compétitifs sans pour autant laisser l'occasion à un groupe de mettre fin à ces derniers en l'emportant de manière définitive sur les autres. Très marqué à gauche sur l'échiquier politique, le pluralisme radical n'en est pas moins une critique très sévère de la vision compréhensive ou essentialiste de la gauche sur le monde politique.

Les thèses d'Ackerman me semblent donc illustrer la manière de penser les institutions politiques et le modèle constitutionnel libéral que Machiavel pourrait trouver la plus acceptable, même s'il est évident qu'on ne peut associer Machiavel à la genèse du libéralisme. Par contre, Machiavel est une source d'inspiration du républicanisme contemporain, lequel se pense comme une formulation amendée du libéralisme. Mais le républicanisme de Machiavel, qui est un républicanisme radical, me semble malgré tout plus proche de l'esprit du pluralisme radical, qui est extrêmement critique à l'égard du libéralisme. Toutefois, alors que le pluralisme radical est par définition méfiant à l'égard des institutions, elles jouent un rôle capital chez le penseur florentin, où, cependant, elles ne sont pas représentées comme des fins en soi, mais comme les instruments les plus importants pour la conquête de la liberté.

44. Chantal Mouffe, 2000.

Conclusion

Dans la première partie de cette étude, j'ai rapidement commenté les thèses de Machiavel au sujet des rapports antagoniques entre les grands et le peuple, et ce, en fonction de la doctrine des humeurs. Dans la deuxième partie, j'ai expliqué pourquoi les désirs de domination ne sont pas suffisants pour l'accomplissement des arts de gouverner. Dans la troisième partie de mon étude, j'ai analysé les arguments de Machiavel consacrés au problème des tumultes. Enfin, dans la dernière partie de cet article, j'ai montré que si Machiavel présente les avantages du pouvoir populaire et du pouvoir des grands, il refuse d'accorder sa préférence à l'un ou l'autre. L'action politique étant tributaire des motivations associées à l'intérêt, j'ai voulu montrer comment et pourquoi, chez Machiavel, les institutions politiques devaient être pensées en vue de préserver l'opposition entre le peuple et les grands.

Comme on peut le voir, la conception de la pensée politique de Machiavel que je présente ici se situe aux antipodes de celle qui présente l'auteur du *Prince* et des *Discours...* comme un auteur indifférent au problème des finalités humaines et des meilleurs choix à considérer pour établir une société juste où les citoyens vivent en toute sécurité et en toute dignité. Ce qui relie entre elles des œuvres en apparence aussi contradictoires que le *Prince*, les *Discours...* et les *Histoires florentines*, ce n'est pas la rhétorique des « arts de gouverner », c'est-à-dire un discours sur la primauté des moyens sur les fins, mais une véritable réflexion sur les conditions de possibilité de la liberté politique. On pourrait croire, comme on l'a souvent suggéré⁴⁵, que le plus important chez Machiavel est qu'il oblige à réfléchir sur les conditions de la *pratique politique*. Par exemple, lorsqu'il s'agit de se demander *qui* est Machiavel — est-il le conseiller des grands (*Le Prince*) ou l'avocat de la liberté civile (les *Discours...*) ? —, une réponse possible serait de s'élever au-delà de ces deux réponses pour affirmer l'indépendance de Machiavel par rapport au peuple ou par rapport aux grands. Machiavel est l'inventeur des « arts de gouverner » et peut aussi bien déplacer son point de vue du peuple aux grands sans que cela pose problème, puisque la seule chose qui l'intéresse vraiment est la pratique politique et non la finalité de cette dernière. Une telle lecture de Machiavel, si séduisante soit-elle, n'est pas satisfaisante.

Machiavel n'est pas indifférent au problème des fins de l'homme. Si, comme j'ai essayé de le montrer ici, il n'est pas un partisan de la primauté de la paix sur la liberté, il n'est pas pour autant insensible au discours sur la dignité de l'homme (*dignitas hominis*), et en cela il s'accorde avec le

45. Gramsci par exemple, suivi en cela par Althusser. Sur la lecture de Machiavel par Gramsci et Althusser, voir Pierre-François Moreau, 2001. Mais on retrouve cette conception chez la plupart des commentateurs classiques de Machiavel (Renaudet, Burckhardt, etc.). Voir Jean-Fabien Spitz, 2001.

credo humaniste⁴⁶ de la Renaissance. Mais le sens profond de cette dignité, pour Machiavel, se trouve dans ce qui offre et conserve la liberté de chacun tout en assurant la paix civile. Par la participation de tous aux affaires de l'État, qui est commandée par la situation politique même dans laquelle se trouvent les citoyens, chacun accomplit pour lui-même ce qui fait le bien-être de tous. Il s'agit bien sûr d'un discours dont l'humanisme est très éloigné de l'« humanisme civique » où les vertus civiques sont subordonnées aux vertus morales, la vie politique ayant pour finalité ultime la vie contemplative. La finalité de la liberté politique entendue au sens de Machiavel n'est pas la vie contemplative, mais la satisfaction des intérêts. Être libre, c'est être libre d'agir afin de satisfaire l'intérêt qui est le sien. Et cela ne peut aller sans rivalité des intérêts.

La *dignitas hominis* est alors à penser non pas comme une vertu guidant l'action de l'homme comme un horizon téléologique, mais plutôt comme une manière de décrire l'état de l'homme libre. Or, cette liberté procède essentiellement de la *virtù*, c'est-à-dire de la capacité qu'a toute personne de vouloir vivre libre, que ce soit par la domination ou par le refus de la domination. Même s'il est évidemment plus facile de penser la liberté comme non-domination que sous la forme de la domination (la liberté comme liberté pour l'agent de n'être pas entravé dans ses appétits de domination), il n'en demeure pas moins que la *dignitas hominis* exprime l'idéal de l'indépendance politique et morale chère à l'humanisme de la Renaissance⁴⁷.

Une telle lecture de Machiavel devrait, je l'espère, permettre de recentrer le débat sur la réactualisation de la tradition républicaine. Elle permet aussi de montrer que le débat sur la distinction entre liberté comme absence d'interférence et liberté comme absence de domination, pour reprendre les formules de Pettit⁴⁸, ne peut être complet sans une analyse de ce qu'impliquent les désirs de liberté et de ce qu'implique la domination. À l'encontre de l'interférence, la domination est un impensé de la tradition politique. Machiavel peut fournir de bonnes pistes théoriques pour en comprendre le problème. Dans le même élan, l'association des thèses machiavéliennes aux thèses de l'humanisme permet de montrer que la politique de Machiavel n'est pas étrangère à la morale. L'indépendance et l'autonomie morale associées aux thèses sur la liberté politique doivent cependant être formulées dans le cadre d'un pluralisme moral, s'il est permis d'employer un tel vocabulaire. Ce pluralisme incarne la possibilité pour les individus d'affirmer l'être qu'ils sont en défendant l'intérêt qui est le leur. Il ne serait donc pas heureux de conclure sur les rapports entre politique et morale

46. Voir Pic de la Mirandole, 1993.

47. Voir Garin, 1998, 2003.

48. Philip Pettit, 1997 (1999).

chez Machiavel sans préciser, encore une fois, que cette moralité n'est jamais une vision compréhensive du bien. Elle ouvre le champ des possibles pour l'activité humaine.

Bibliographie

- Ackerman, Bruce, *We the people. Foundations*, Harvard, Harvard University Press, 1991. Traduction française, *Au nom du peuple. Les Fondements de la démocratie américaine* par J.-F. Spitz, Paris, Calmann-Lévy, 1998.
- Aristote, *Les Politiques*, traduction et introduction de P. Pellegrin, Paris, Garnier-Flammarion, 1990.
- Aubenque, Pierre, *La Prudence chez Aristote*, Paris, Presses Universitaires de France, 1963.
- Baron, Hans, *The Crisis of the Early Italian Renaissance. Civic Humanism and Republican Liberty in an Age of Classicism and Tyranny*, Princeton, Princeton University Press, 1966.
- Blythe, James M., *Ideal Government and the Mixed Constitution in the Middle Ages*, Princeton, Princeton University Press, 1992.
- Burns, James H. (dir.), *Histoire de la pensée politique moderne*, traduction française de J. Ménard, Paris, Presses Universitaires de France, 1997.
- Canto-Sperber, Monique (dir.), *Dictionnaire d'éthique et de philosophie morale*, Paris, Presses Universitaires de France, 2001.
- Dreitzel, Horst, *Monarchiebegriffe in der Fürstengesellschaft. Semantik und Theorie der Einherrschaft in Deutschland von der Reformation bis zum Vormärz. Band 1. Semantik der Monarchie*, Cologne, Weimar et Vienne, Böhlau Verlag, 1991.
- Flanagan, Tom, «The Concept of *Fortuna* in Machiavelli», dans Anthony Parel, 1972.
- Fleischer, Martin (dir.), *Machiavelli and the Nature of Political Thought*, New York, Atheneum, 1972.
- Franklin, Julian H., «La souveraineté et la Constitution mixte: Bodin et ses critiques», dans J. H. Burns (dir.) 1997.
- Gaille-Nikodimov, Marie, «Machiavel au prisme du "moment machiavélien"», dans Sfez et Sennellart (dir.), 2001, p. 232-239.
- Garin, Eugenio, *L'umanesimo italiano. Filosofia et vita civile nel Rinascimento*, Rome, Edizione Laterza, 1998.
- *L'Éducation de l'homme moderne. 1400-1600*, Paris, Hachette Pluriel, 2003.
- Garver, Eugene, *Machiavelli and the History of Prudence*, Madison, University of Wisconsin Press, 1987.
- Grafton, Anthony, «Humanisme et théorie politique», dans Burns, 1997.
- Krynen, Jacques, *Idéal du Prince et pouvoir royal en France à la fin du Moyen Âge (1380-1440). Étude de la littérature politique du temps*, Paris, Éditions A. et J. Picard, 1981.
- Lazzeri, Christian, «Prudence, éthique et politique de Thomas d'Aquin à Machiavel», dans André Tosel, 1995, p. 79-128.
- (éd. et introduction), Henri de Rohan, *De l'intérêt des princes et des États de la chrétienté*, Paris, Presses Universitaires de France, 1995.
- Lefort, Claude, *Le Travail de l'œuvre Machiavel*, Paris, Gallimard, 1972.
- Machiavel, *Le Prince*, édition bilingue, Paris, Classiques Garnier, 1987.
- *Œuvres*, traduction par Christian Bec, Paris, Robert Laffont, 1996.

- *Le Prince*, traduction et commentaire de Jean Louis-Fournel et Jean-Claude Zancarini, texte italien établi par Giorgio Inglese, Paris, Presses Universitaires de France, 2000.
- Mansfield, Harvey C., *Machiavelli's Virtue*, Chicago, University of Chicago Press, 1996.
- « Bruni, Machiavel et l'humanisme civique », dans Sfez et Senellart (dir.) 2001, p. 103-121.
- Ménissier, Thierry, « Qu'est-ce que la vertu républicaine? Quelques remarques sur l'interprétation de Machiavel dans *Le Moment machiavélien* », dans Sfez et Senellart (dir.), 2001, p. 241-254.
- Moreau, Pierre-François, « Althusser et Machiavel. La consistance de l'État », dans Sfez et Senellart (dir.), 2001.
- Mouffe, Chantal, *The Democratic Paradox*, Londres et New York, Verso, 2000.
- Parel, Anthony J., (dir.), *The Political Calculus. Essays on Machiavelli's Philosophy*, Toronto, Toronto University Press, 1972.
- *The Machiavellian Cosmos*, New Haven et Londres, Yale University Press, 1992.
- Paparelli, Gioacchino, « Virtù e fortuna nel Medioevo, nel Rinascimento e in Machiavelli », *Cultura e scuola*, n^{os} 33-34, 1979.
- *Republicanism. A Theory of Freedom and Government*, Oxford, Oxford University Press, 1997 (1999).
- Pic de la Mirandole, *Discours de la dignité humaine* (1485) dans *Œuvres philosophiques*, éd. Olivier Boulnois et Giuseppe Tognon, Paris, Presses universitaires de France, 1993.
- John G. A. Pocock, *Le moment machiavélien. La pensée politique florentine et la tradition républicaine*, traduction française Luc Borot, Paris, Presses universitaires de France, 1997.
- « Custom and Grace, Form and Matter: an Approach to Machiavelli's concept of innovation » dans Martin Fleischer, éd., 1972.
- Polybe, *Histoires*, texte établi, traduit et commenté par Paul Pédech, Paris, Les belles lettres, 1961.
- John Rawls, *Libéralisme politique*, traduction française Catherine Audard, Paris, Presses Universitaires de France, 1995.
- Gerard Sfez et Michel Senellart (dir.) *L'enjeu Machiavel*, Presses Universitaires de France, Paris, 2001.
- Michel Senellart, *Les arts de gouverner. Du régime médiéval au concept de gouvernement*, Paris, Seuil, 1995.
- Quentin Skinner, *The Foundations of Modern Political Thought*, vol. I, *The Renaissance*, Cambridge, Cambridge University Press, 1978.
- *Liberty before liberalism*, Cambridge, Cambridge University Press, 1997.
- Jean -Fabien Spitz, *Bodin et la souveraineté*, Paris, Presses universitaires de France, 1998.
- « Machiavel », dans Canto-Sperber (éd.) 2001.
- Leo Strauss, *Droit naturel et histoire*, traduction française, Paris, Plon, 1954, rééd. Flammarion, collection « Champs », 1986.
- , *Thoughts on Machiavelli*, Chicago, University of Chicago Press, 1958.
- Vickie B. Sullivan, « Machiavelli's Momentary 'Machiavellian Moment': A Reconsideration of Pocock's Treatment of the Discourses », *Political Theory*, Volume 20, Issue 2 (May 1992), p. 309-318.

- Charles Taylor, *Philosophical Papers*, Cambridge, Cambridge University Press, 1985, vol. 2.
- André Tosel (éd.), *De la prudence des anciens comparée à celle des modernes. Sémantique d'un concept, déplacement des problématiques*, Paris, Belles Lettres, 1995.
- Miguel E. Vatter, *Between Form and Event. Machiavelli's Theory of Freedom*, Kluwer, Dordrecht/Boston/London, 2000.